

FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO

**RELIGIÃO, REPUBLICANISMO E LUTAS
CULTURAIS PELA AFIRMAÇÃO DA CIDADANIA E DA
JUSTIÇA: PERCURSOS CONTEMPORÂNEOS**

Joanildo A. Burity

Pesquisador titular

Relatório de pesquisa

Recife, Dezembro de 2011

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
Capítulo 1 – Descortinando o terreno: mudanças na política contemporânea de afirmação de direitos e na presença pública da religião.....	15
1. O que há para ver: revisitando as condições de possibilidade de um discurso sobre as transformações	28
2. Condições de possibilidade da emergência pública contemporânea das religiões e questões de inclusão, identidade e democratização	31
a) A guinada cultural	32
b) A pluralidade socio-político-cultural e os imperativos de seu reconhecimento.....	33
c) Impacto do neoliberalismo e intensificação dos processos de globalização	36
d) Sobredeterminação de questões globais e questões locais	37
e) Crescente visibilidade pública dos atores religiosos.....	38
Capítulo 2 – Teorizando a contingência e a pluralidade de mundos e saberes: o lugar da religião no discurso sobre o político.....	41
1. Primeira aproximação: identificando a contingência e o caráter controverso das evidências	42
2. Contingência e pluralidade: explorando dimensões e respostas.....	49
3. Sobre o que talvez não possamos mais chamar de “a religião”	54
a) Religião como extensão da forma cristã: primeira dimensão	56
b) A dispersão do religioso: segunda dimensão	58
4. Definindo a estratégia de pesquisa: armação conceitual e procedimentos.....	67
Capítulo 3 – Demandas culturais e deslocamento de fronteiras no discurso político contemporâneo: cidadania, justiça e identidade	72
1. A dimensão cultural como lugar da política.....	75
2. Cultura, identidade e demandas por cidadania e justiça: aproximações e redefinições na era da globalização	81
a) Cultura como contestação: políticas culturais, políticas de identidade	84
b) Reinscrição: a “conveniência da cultura”	88
3. Religião como demanda cultural e a questão da cidadania.....	92
Capítulo 4 – Organizações religiosas, reivindicações por direitos e implicações “republicanas”: o lugar das religiões na(s) esfera(s) pública(s)	101
1. Apresentando as instituições pesquisadas: religião, ativismo social e esfera pública no campo cristão.....	104
a) Brasil	104

b) Argentina	108
c) Estados Unidos	113
d) Reino Unido	116
2. Esfera pública e republicanismo	122
3. Religião e políticas públicas	129
4. Religião e globalização	132
Referências Bibliográficas	136
Anexo 1 – Entidades Pesquisadas	154
Anexo 2 - Outras Atividades Realizadas	155
Anexo 3 – Religion and republicanism in the contested public sphere	159
Anexo 4 - Religião e Lutas Identitárias por Cidadania e Justiça: Brasil e Argentina	169
Anexo 5 - Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça	189
Anexo 6 - Brazil's rise: inequality, culture and globalization	190
Anexo 7 - Cultura, Identidade e Inclusão Social: O Lugar da Religião para seus Atores e Interlocutores	207
Anexo 8 – Religião, política, cultura	233
Anexo 9 – Inequality, Culture and Globalization in Emerging Societies	257
Anexo 10 – How can two particularisms add up to one diverse universalism.....	275

INTRODUÇÃO

Não se pode mais ignorar a visibilidade pública da religião na cena contemporânea. Quer no plano da cultura e do cotidiano quer no da esfera pública e da política, os atores religiosos se movimentam e trazem a público sua linguagem, seu ethos, suas demandas, nas mais diversas direções. Ora esses processos contribuem para caracterizar formas pluralistas e dialógicas de convivência e de enfrentamento de problemas sociais e políticos, ora apontam para o estreitamento dos canais de comunicação e para a escalada da violência e da intolerância. Em muitos países, organizações, movimentos e pessoas ligadas a diferentes religiões ocupam espaços de representação e de participação, em seu próprio nome ou como parte da sociedade civil organizada. Controvérsias sobre a legitimidade ou não de usos e críticas da religião no plano das manifestações culturais, do acesso à mídia ou da sociedade política se tornam claramente visíveis para além de casos (sub-)nacionais localizados e entram no terreno dos fenômenos globais.

De vários lados, torna-se impossível reiterar-se diagnósticos e prognósticos tradicionais das ciências sociais para os quais a secularização moderna, a sofisticação tecnológica, o individualismo e a cultura de massas levariam a um progressivo declínio das práticas religiosas e da presença pública das religiões¹. O que se percebe hoje é, primeiro, que a secularização não é um processo uniforme e unilinear onde ocorre e, segundo, que uma parcela muito pequena do mundo poderia ser adequadamente compreendida à luz dessa representação da estrutura e efeitos da modernização. A prática mais corrente, fora dos países do capitalismo avançado ocidental, foi a de diferentes modalidades de hibridização da modernidade ou o surgimento de outras vias de modernização distintas daquela experimentada pelo ocidente rico. Pode-se dizer ainda que nem mesmo nesta parte do mundo houve um único modelo ou caminho de desenvolvimento histórico da modernidade. Se praticamente nenhum fragmento das sociedades existentes no planeta conseguiu subtrair-se inteira e bem-sucedidamente à mundialização do capitalismo e da modernidade, a multiplicidade de caminhos surgida deixou, em grande parte dos casos, uma marca indisfarçável: a vitalidade das práticas, organizações e movimentos religiosos, em graus variados (e somente analisáveis contextualmente), e sua capacidade de responder, reagir, reafirmar-se e negociar seus espaços na ordem moderna.

Mais do que uma sobrevivência pré-moderna cada vez mais circunscrita aos bolsões de atraso, miséria e tradicionalismo sócio-cultural do mundo, temos assistido nos últimos anos a um crescente “avanço” de movimentos e situações envolvendo atores religiosos (ou atores sociais e políticos para os quais sua identidade religiosa é ou tornou-se um componente especialmente relevante) nos países centrais. Em decorrência da migração (nem sempre recente, mas que adquire uma nova configuração com a emergência dos discursos

¹ A rigor, somente recentemente é que esse plural tem sido admitido, na esteira de uma certa guinada cultural nas ciências sociais, que permitiu maior atenção a fenômenos que haviam sido simplesmente invisibilizados pelos enfoques macro-societários e histórico-estruturais herdados do século XIX e primeira metade do século XX (cf. Nunes, 2002; Mato, 2005; Hermet, 2002; Tomassini, 2000). A religião, no singular e fundamentalmente pensada desde o registro ocidental das formas históricas do cristianismo, era o objeto daquela análise científico-social. Nos últimos anos, a atenção à pluralidade e à diferença tem levado a uma percepção de que o objeto “religião” não é unificado (cf. Burity, 2003c; Parker G., 1999; Filoramo e Prandi, 2003).

multiculturais), dos ecos remotos ou intervenções diretas de grupos e incidentes religiosos em países como os Estados Unidos, o Reino Unido, a França, a Alemanha, “a” religião “volta” a fazer parte do cotidiano cultural e político. Articulando ou deixando-se cruzar por questões de etnicidade, identidade nacional/racial/de gênero, classe social e reivindicações políticas, essa contemporaneidade dos fenômenos religiosos, apesar do tom dramático e por vezes apocalíptico com que é descrita, encontra numerosas formas de expressão e acomodação menos espetaculares, pela via da participação nas instituições representativas e nos formatos institucionalizados de participação popular (conselhos, câmaras, conferências, fóruns) e em distintas redes da sociedade civil. No processo, vão surgindo “reconhecimentos”, “valorizações” e “diálogos” entre atores laicos e religiosos, não somente na esfera nacional (e sub-nacional) como também no plano internacional e global. Organismos multilaterais e bilaterais, uma certa “sociedade civil global” de crescente importância, vão abrindo espaço a novas formas de conversação com os atores religiosos, enquanto no âmbito nacional e local, as políticas públicas e a militância social vão se abrindo a formas de participação e legitimação desse segmento. A impossibilidade de agrupar de forma indiferenciada o conjunto do que chamamos de “atores religiosos” num único campo e sob uma única caracterização soma-se ao quadro que sucintamente descrevemos, demandando diferenciações, qualificações e contextualizações importantes.

Os exemplos contemporâneos são inúmeros. Para mencionar somente alguns recentemente divulgados na mídia ou facilmente encontráveis na web:

a. a questão do islamismo e da violência religiosa (avanço do islamismo no ocidente desenvolvido, supostos conflitos civilizacionais entre o Islã e o Ocidente, inúmeros casos de violência política e cotidiana em várias partes do mundo nos quais a religiosidade é uma variável relevante, quando não o elemento crucial);

b. debates sobre questões bio-políticas (políticas do corpo, gênero, sexualidade, reprodução humana, manipulação genética de organismos vivos);

c. participação política e nas políticas públicas (processos eleitorais, representação parlamentar, escândalos políticos, participação de pessoas e organizações religiosas em programas e projetos sociais, arranjos multiculturais para acomodar a diferença [étnico-religiosa, redes de atores da sociedade civil e movimentos sociais]);

d. acesso e uso da mídia (posse ou uso intensivo de canais e redes de tele- e radio-transmissão, midiaticização da linguagem religiosa por igrejas e grupos religiosos, presença das religiões na internet);

e. popularidade de temáticas religiosas (sucesso e polêmicas em torno do livro e filme de Dan Brown “O Código Da Vinci”; sucessos editoriais de literatura new age e de auto-ajuda).

No Brasil, os efeitos patentes de um processo de pluralização cultural vêm ao par com a emergência de um campo das religiões (no plural), minando o monopólio católico-romano sobre a representação da adesão religiosa e da “matriz cultural” nacional (cf. Sanchis, 2001; Burity, 2006b). Aqui, pode-se dizer que o reconhecimento pelas ciências sociais do processo em curso foi relativamente tardio, uma vez que o principal vetor deste último no campo estrito das religiões, o protestantismo pentecostal, já vinha em acelerado processo de crescimento há várias décadas, mas isto era eclipsado pela hegemonia do protestantismo histórico, pelo foco nas questões de desenvolvimento e luta contra a ditadura, e pelo perfil radicalmente privado

do *ethos* e pregação pentecostais. Tudo isso mudou radicalmente, por razões que não podemos detalhar aqui, a partir de meados dos anos de 1980, começando pela política eleitoral – a emergência de uma “bancada evangélica” na Constituinte trouxe à luz, de corpo inteiro, o perfil de um novo ator social: os pentecostais. Desde então, um quadro ainda mais multifacetado tem surgido à consideração das ciências sociais da religião e crescentemente o cenário internacional se povoa de referências que não passam despercebidas dos atores locais nem dos analistas acadêmicos. É o impacto dos fluxos globais também nesta área do social, produzindo efeitos-demonstração, diálogos e hibridizações ou reações que tecem uma malha intrincada nos planos cultural e político. Neste sentido, poderíamos dizer que à exceção do item “a” acima citado, todos os demais exemplos possuem sua correspondência no contexto brasileiro.

Assim, a hipótese que tenho perseguido nos últimos anos é a de que houve efeitos do que no campo acadêmico se chama de “guinada cultural” no nível da dinâmica e das lutas sociais. Este efeito tem a ver com a emergência da temática cultural como objeto de debate público e político e como elemento nucleador de demandas formas de ação coletiva. Políticas de identidade, multiculturalismo, *politics of culture*, diversidade cultural e pluralismo, diversidade cultural e consumo (turismo, lazer, políticas culturais), novos movimentos sociais, ampliação da política, redes são algumas das referências que compõem o quadro de uma contemporaneidade da qual a religião é parte inseparável, independente da avaliação que façamos disso (e há várias em disputa). As perguntas pelo que está acontecendo e para onde deveríamos ir (ou como nos posicionarmos diante do que acontece) são parte dessa análise.

Percebe-se que: a) há uma interação de mão dupla entre governos e organizações religiosas na implementação de programas sociais ou via a representação destas últimas em diversos conselhos temáticos ou de políticas em todos os níveis – federal, estadual e municipal; b) há múltiplas interfaces entre organizações religiosas e outras organizações da sociedade civil (incluindo ONGs, associações locais, sindicatos) onde o tema da religião entra pela via do reconhecimento e respeito à “diversidade” ou de uma miríade de parcerias pontuais ou abrangentes nos projetos de ambos os tipos de entidade; c) não apenas a religião, enquanto traço cultural e identitário, aparece como um caso a mais dessas expressões da “diversidade” ou das demandas feitas em nome de identidades particulares, como também ela mesma – nessa esfera específica da “sociedade civil eclesial” – incorpora várias das questões que a sensibilidade cultural envolve (por exemplo, gênero, raça e ambientalismo); d) não é difícil encontrar atores religiosos em muitas redes e articulações da sociedade civil, local, nacional e globalmente. Assim, a articulação entre redes, cultura e religião não é artificial, e as interfaces entre estes temas/campos de ação social e as novas práticas governamentais com ênfase nas parcerias, na pluralidade e na “participação da sociedade” são parte integrante do cenário desde meados da década de 1990.

Os desafios, dúvidas e perplexidades mencionadas, se já não bastasse referirem-se ao contexto mais amplo em que as relações estado, sociedade civil e mercado, se desenvolvem atravessadas pelos processos de globalização, também são agudamente postos no caso da presença pública das religiões. Que mudanças é preciso introduzir ou admitir para dar conta

desta presença? Seria o caso de reafirmar as clássicas teses secularistas² sobre a separação entre igreja e estado, traduzindo-as em termos ainda mais rigorosos, como separação entre religião e política? Mas se trata ainda apenas de “igreja”? E há uma só “religião” relacionada com a política? Não é preciso admitir a capilaridade das religiões no cotidiano e nos espaços onde se concentram as desigualdades e exclusões acumuladas ou intensificadas pela nova ordem econômica neoliberal, provendo anteparos e recursos simbólicos aos perdedores, atuando onde o estado não se faz presente e mesmo como parceiras deste? Por outro lado, essas parcerias não repõem o focalismo, a filantropia e a despolitização nas políticas de provisão social, reforçando a desresponsabilização do estado por estas? As identidades religiosas não possuem a quase irresistível tendência de acirrar paixões e desencadear intolerâncias e violência? A fragmentação da esfera pública entre múltiplas identidades reclamando espaço, autonomias e bens públicos não estaria levando a democracia a um enfraquecimento por tornar-se excessivamente complexa, abrigando e legitimando lógicas contraditórias? Não é patente que são quase sempre os setores mais tradicionalistas das religiões que se beneficiam dos arranjos multiculturais, o que produz efeitos de retardo ou barreira às lutas emancipatórias? Enfim, há uma agenda de questionamentos para os quais não há respostas curtas e simples.

Três conjuntos de problemas surgem neste contexto que pedem novos estudos a partir do marco investigativo que vimos construindo nos últimos anos. Primeiro, *é preciso aqui tentar ir além das referências nacional e local*, segundo um entendimento de que o nexos global/local redefine de modo instável as fronteiras e a “jurisdição” de ambos (cf. Santos, 2002; 2003; Warren, 1999; Costa, 2003). A unidade de análise das ciências sociais (a sociedade nacional) precisa ser deslocada numa direção pós-nacional. Isto, por sua vez, não significa nem abandonar a importância da referência nacional, nem projetar um mega-processo societal que viria “de fora” e “de cima”, impondo-se irresistivelmente. Trata-se de assumir as consequências de que os processos locais e nacionais hoje se dão de forma cruzada com processos globais e, mesmo quando a análise recorta os espaços e tempos da localidade ou da nação, não pode perder de vista os inúmeros vínculos que esses contextos mantêm com fluxos, forças e processos que vão além deles³.

Em segundo lugar, a questão não é mais, pelo menos num futuro próximo, *se “a religião” deve estar presente na esfera e nas instituições públicas, mas como dar sentido a esta presença, como perceber suas diferentes modalidades, impactos e fontes* (aqui será cada vez mais inevitável explorar as consequências da pluralização do campo das religiões, para além do cristianismo dominante nos países ocidentais, como o Brasil⁴) e *como avaliar as distintas implicações* das relações entre esses atores (e mesmo projetos) religiosos e seus interlocutores

² Uso o termo “secularista” neste projeto para nomear aquelas correntes que propõem um radical esvaziamento das esferas públicas de qualquer componente de linguagem e autoridade religiosas. Ver a respeito a análise crítica de Connolly, 1999.

³ Mas a direção desses vetores não vai somente do nacional/local ao global. Este não existe sem relação com o nacional/local, sendo afetado, especificado e transformado por sua realização em nível local (cf. Burity, 2006d).

⁴ Isto não decorre apenas da pluralidade de religiões existentes no Brasil – que afinal ainda não é tão significativa ainda do ponto de vista da sua dispersão demográfica – mas dos vínculos, ressonâncias e implicações de outros cenários religiosos no plano global, que reajustam percepções, posicionamentos e valores de diferentes atores sociais, mesmo distantes dos centros de gravitação daqueles cenários.

e adversários não-religiosos – sabendo que não se trata simplesmente de dois campos nitidamente demarcados, mas de duas referências posicionais contingentes, as quais podem ser ocupadas de forma híbrida ou heterogênea de ambos os lados, dependendo-se da questão (*issue*) ou conflito que define as fronteiras.

Em terceiro lugar, *é necessário inscrever a diferença religiosa num contexto mais amplo da conflitividade contemporânea*, em que cultura e identidade (termos contestados, mas ainda úteis para nomear um conjunto de operações analíticas e sócio-políticas que nos dão preciosas chaves de compreensão e posicionamento d/no mundo em que vivemos) se articulam com religião, democracia e republicanismo. Isto significa, de um lado, pensar a religião como parte da emergência da dimensão cultural como objeto de análise e de lutas e conflitos sociais – nos remetendo a debates sobre (in)tolerância; pluralismo; fundamentalismo; diálogo inter-cultural, ecumênico e inter-religioso; demandas identitárias; secularização/re-sacralização; cidadania multicultural; afirmações étnicas e raciais. De outro lado, tal orientação significa interrogar-se sobre a necessidade e a experiência concreta de “acomodação”, “reconhecimento” ou “regulação” das diferenças culturais (e religiosas) por parte da ordem democrática em intenso processo de transformação – num “equilíbrio catastrófico” (Gramsci) entre a regressão a componentes autoritários e particularistas como parte da definição e prática democrática e o aprofundamento de noções de direitos, cidadania e participação que radicalizam a democracia pelo fortalecimento de sua(s) esfera(s) pública(s).

Este estudo, portanto, procura explicitar os desdobramentos que os três pontos acima enunciados suscitam. O sentido dos pontos acima é mais o de situar marcos analíticos em cujo contexto *minha hipótese principal – a de que as religiões e as diferenças religiosas são um elemento ativo e inseparável das dinâmicas culturais e políticas que estão transformando o sentido do vínculo social e do político em nosso tempo, quer quando se expressam de forma regressiva quer emancipatória* – toma corpo. Para isso, diviso a necessidade de *intensificar o trabalho teórico, de introduzir elementos comparativos* na análise do caso brasileiro e de investigar *dinâmicas institucionais* (legislativas e executivas) *em sua interação com o ativismo da sociedade civil*.

O presente estudo teve como objetivo geral *analisar de forma comparativa algumas trajetórias contemporâneas da relação entre religião, republicanismo e lutas culturais pela afirmação da cidadania e da justiça, com foco no caso brasileiro* (o que significa tomá-lo tanto como um caso de uma situação mais abrangente, quanto como o ponto de partida para identificar questões a serem postas aos contextos comparados). A preocupação central da análise proposta foi com o impacto do contexto global e dos novos debates sobre inclusão, igualdade e diferença⁵ nas relações entre religião e política – impacto empírico, sobre processos e atores, e impacto analítico, sobre este campo de estudos.

⁵ Três deles poderiam ser citados – multiculturalismo, ações afirmativas e políticas públicas – em que a natureza dos *issues* desperta a atenção de ou incidem diretamente sobre áreas de tradicional preocupação do pensamento religioso: questões de liberdade de pensamento, expressão e crença – incluindo censura e uso de/acesso à mídia; relação religiões/estado (representação política e marcos legais); sexualidade; família; bio-engenharia; pobreza; direitos humanos; violência. A aparente dispersão desses temas revela-se na verdade cada vez mais atravessada por numerosos vínculos cruzados, tanto ao nível do discurso como das redes de atores envolvidos, tornando a análise científico-social desses processos complexa e demandando um aporte interdisciplinar.

A unidade de análise será foram fiéis, tomados individualmente, em suas sínteses pessoais e formas de auto-apresentação, mas *organizações religiosas* com atuação explícita nas áreas destacadas acima (ou a seguir). Quis retrabalhar uma idéia sugerida pela abordagem gramsciana da religião – na qual o catolicismo italiano era analisado como uma “sociedade civil na sociedade civil” –, delineando a existência de uma dinâmica entre “sociedade política” (cúpulas eclesiásticas e estruturas de poder religiosas ou denominacionais) e “sociedade civil” eclesial (representada por diversas instâncias de atuação coletiva organizada de atores religiosos: agências para-eclesiásticas, ONGs, pastorais, movimentos e órgãos ecumênicos, onde muito da *reflexividade* da religião na política é construída e com que boa parte das relações com os atores institucionais seculares se dão).

Os elementos descritivos e normativos dos processos apresentados acima colocam tanto a atores como a analistas acadêmicos uma série de desafios que requerem reflexão conceitual e imaginação para que responder aos mesmos. Precisamos nada menos que de uma articulação teórica das novas relações entre religião e política. Se é verdade que as mudanças em curso estão a por em xeque concepções de sociedade e estado, da mudança social, da constituição do político na contemporaneidade, algo precisa ser feito no sentido de aproximar o trabalho da teoria do trabalho de análise empírica e da ampliação do debate público, envolvendo e articulando distintos registros de produção de saberes, de modo a contribuir para que transformações desejadas de sentido emancipatório venham a se concretizar.

Dada a história da configuração desses registros (suas dimensões e cultura institucionais, especialização e esferas de incidência), há a necessidade de exercícios de *tradução* por meio dos quais os espaços públicos de exercício de reflexividade social possam se beneficiar de distintas, mas limitadas, contribuições – o discurso teórico, o empírico-analítico e o dos atores sociais, com suas linguagens, formas de atuação e de produção de saber específicas – articulando novos discursos em torno de temas ou objetivos comuns, sem dissolver a especificidade de cada discurso “original” (cf. Nunes, 2002:328-31; Santos, 2003:40). Este trabalho de tradução torna o pesquisador um mediador cultural, mas também um ator envolvido, implicado performativamente no que diz estar acontecendo. Produzir conhecimento articulando saberes é também se posicionar num campo de forças e nele incidir; não há mais o espectador intelectual, pois os atores cada vez mais interagem e “pactuam” a disponibilização e o recebimento da informação e da análise vinda da prática de pesquisa.

Este é um trabalho para o qual estamos convictos de que uma contribuição essencial pode ser dada pelos discursos críticos vindos de várias abordagens “pós”. Segundo Nunes, trata-se de passar de uma política da representação para uma política performativa da articulação:

“A articulação designa simultaneamente uma ‘correspondência não-necessária’ entre elementos diferentes e uma ‘performance’ que realiza praticamente essa correspondência (Hebdige ...), e que permite dar um conteúdo positivo à idéia de que ‘difference connects’ (Jameson ...). Esses elementos diferentes que são articulados podem corresponder a constelações de pertenças e de subjectividades sociais que, não sendo necessariamente coerentes entre si, coexistem nos mesmos indivíduos. O acionamento selectivo e em situação dessas pertenças e subjectividades permite-nos, com Hebdige, descrever o pesquisador, na sua relação com os ‘terrenos’ ou ‘objectos’ de pesquisa, como uma ‘testemunha articulada’, uma testemunha de processos e acontecimentos posicionados *num* terreno, contraposta à concepção convencional do pesquisador como observador ou

etnógrafo, produtor de um conhecimento (ainda que reflexivo, multivocal ou dialógico), posicionado ou não, *de um terreno*” (2002:330).

Este entendimento representa um notável paralelo com a teoria do discurso, pela qual Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e outros têm proposto uma concepção da política como ontologia do social, a partir da generalização da categoria “hegemonia”, entendida como articulação de vontades coletivas a partir de terrenos marcados pelo antagonismo (a contestabilidade que representa o limite de toda objetividade, ordem ou sistema) e o deslocamento (a susceptibilidade de toda ordem ou projeto hegemônico à crise, ao fracasso em implementar-se plena e definitivamente e à contestação). O pós-marxismo dessa orientação teórica tira conseqüências da guinada cultural – que repôs a ênfase no *simbólico* como dimensão constitutiva do real, levando a uma ampliação do sentido do termo “discurso” para além do puramente lingüístico ou ideativo –; do *pluralismo* ideológico – tornado princípio ético-político e epistemológico; e da *democracia* como articulação tensa entre igualdade e diferença – radicalizando-a para além da idéia de regime político (ou pelo menos entendendo-o num sentido mais “antigo”, como ressalta Claude Lefort, enquanto “forma de sociedade”) ⁶.

A teoria do discurso e a teoria crítica ligada à contribuição de Boaventura Santos (a que Nunes se filia) podem, neste sentido, ajudar bastante a um duplo objetivo teórico: a) articular os discursos da teoria, da análise sociológico-político-antropológica empírica e dos atores sociais, por meio de uma tradução que não funde, dissolve ou substitui os mesmos, mas permite que se reconheçam parte de projetos práticos comuns; b) articular debates sobre pluralidade cultural e social, democracia e republicanismo num único marco referencial, novamente traduzindo-os de modo a “hegemonizar” novos projetos.

No plano internacional, as reflexões sobre o lugar da religião têm apontado para três grandes conjuntos de debates:

- a) *Democracia e republicanismo*: a admissão de que os movimentos religiosos e demandas por reconhecimento de identidades particulares dentre as quais e no interior das quais emergem as religiosas são legítimas expressões da pluralidade e/ou heterogeneidade das identidades nacionais outrora pensadas nas chaves uniformizadoras de uma cultura ou da cidadania política. Há uma percepção disseminada de que os arranjos históricos reprimiram ou subalternizaram elementos minoritários ou dissidentes em relação às representações dominantes da identidade cultural e política das sociedades nacionais ocidentais. O avanço das instituições e ideologias democráticas no contexto da crise do estado-providência ⁷ e do socialismo real estaria colocando em xeque os discursos ⁸ hegemônicos. Medidas (multiculturais) precisariam ser tomadas para promover, facilitar e/ou regular a integração dessas identidades historicamente subalternas (cf. Mouffe, 1992; Kymlicka, 1996 e 2000; Modood, 1998, 2005; Davidson, 1999; Parker G., 1999; Jennings, 2000; Shachar,

⁶ Para algumas referências relevantes desse enfoque, cf. Laclau, 1996, 2000a e 2005a; Mouffe, 1992, 1996 e 2000; Amaral Jr. e Burity, 2006; Soares, 1996.

⁷ Ou do estado desenvolvimentista nos países periféricos e semi-periféricos do mundo capitalista.

⁸ A partir desta ocorrência, sempre que disser “discurso” ou “discursivo” estarei me referindo à concepção proposta pela teoria do discurso de Laclau e Mouffe, para a qual o termo descreve uma “forma de vida” ou um “jogo de linguagem” no sentido wittgensteiniano, isto é, um complexo em que linguagem e ação estão indissociável e mutuamente implicados (cf. Laclau e Mouffe, 1993; Laclau, 2005).

2000; Fraser, 2003; Lupu e Tuttle, 2002; Lara, 2002; Hall, 2003; Habermas, 2004; Gruman, 2005). Essa literatura suscitou diversas questões de pesquisa: *em que medida a redefinição da relação entre religiões e estado desafia o caráter republicano das democracias realmente existentes? Como promover a integração das (novas) identidades religiosas ao mesmo tempo em que se preserva o universalismo pluralista do republicanismo democrático? Que ligação se pode estabelecer entre demandas culturais e demandas religiosas no espaço democrático e que ligação têm elas com questões de justiça?*

- b) *Religião e políticas públicas*: a implementação de procedimentos e instituições que operacionalizem essa resposta a pressões por inclusão multicultural tem ensejado a ocupação de espaços na esfera pública por parte de atores religiosos de várias orientações ético-políticas, dos mais reacionários e dogmáticos aos mais liberais e ecumênicos. Interpelados pelos atores seculares (estatais e não-estatais) ou interpeladores destes, novos atores religiosos têm ampliado sua presença no nível da representação política, como parlamentares ou governantes, e no nível da governança, como parceiros de políticas públicas ou representantes da sociedade civil em conselhos, conferências e fóruns (cf. Ammerman, 1997; Cobb Jr. 2001; Chaves, 2001; Kennedy e Bielefeld, 2002; Parekh, 2002; Cochran e Cochran, 2003; Richardson, 2003; Hecló e McClay, 2003; Beckford e Gilliat, 2005; Landim, 1998; Burity, 2003; 2007c; Birman, 2003; 2004; Horochovski, 2003; Conrado, 2005; Quiroga et al., 2005). Esta presença é ambígua, porque ora reforça os componentes mais conservadores da cultura política nacional, ora sinaliza para a articulação entre os setores mais progressistas do campo religioso com atores de perfil político semelhante no âmbito da sociedade civil, ora produz confluências entre atores religiosos em torno de algumas temáticas concretas demarcando-os de atores secularistas. Várias outras questões são aqui suscitadas: *como avaliar as dinâmicas institucionais que vêm se constituindo para promover ou regular essa participação de atores religiosos nas políticas públicas? Até que ponto elas contribuem para ganhos reais de representação e participação popular no atendimento às demandas materiais e simbólicas por inclusão, entendida como demandas por cidadania e justiça?*
- c) *Religião e globalização*: há mais de duas décadas vários autores começaram a insistir na emergência da religião como força social e política no cenário global (cf. Swatos Jr., 1989; Robertson e Chirico, 1985; Robertson, 1989). Inicialmente, focando no avanço da nova direita cristã e do fundamentalismo islâmico, tal literatura foi-se ampliando e diversificando para incluir outras referências: o crescimento dos evangélicos na América Latina e África, o papel dos movimentos ecumênicos na emergência de uma “sociedade civil global”, a retomada da influência do cristianismo ortodoxo no mundo pós-comunista. Nos últimos anos tem-se tornado patente tanto a crescente visibilidade desses atores no cenário global (e não só a partir de referências nacionais e locais) quanto a dispersão das formas de intervenção nesse contexto, embora, se se tomar a dimensão mais midiaticizada delas, prevaleçam as formas conservadoras (cf. Burity, 2001; Roof, 1991; Casanova, 1994; Beyer, 1994; Oro e Steil, 1997; Haynes, 1998; Berger, 1999; Riesenbrodt, 2000; Esposito e Watson,

2000; Vasquez et al., 2001; Ortiz, 2001; Freston, 2004; Turner, 2006). Entre os principais questionamentos nesse aspecto podemos citar: *em que sentido os processos acima identificados de ampliação da presença pública das religiões têm sido desencadeados ou potencializados pela globalização pós-Guerra Fria? Qual o potencial da atuação dos grupos religiosos em redes de atores sociais globais comprometidos com o aprofundamento da cidadania e da democracia? Que papel tal articulação pode ter no sentido de dissuadir ou limitar a disseminação de representações e práticas de violência construídas em nome da religião?*

As questões levantadas acima tem estado de modo desigual nos debates público e acadêmico brasileiros. Ressalta um contencioso que tem muito a ver com a notoriedade da emergência evangélica na política institucional (eleições e atuação lobista ou através de mecanismos estatais institucionalizados de representação social) e as controvérsias que tem suscitado. A despeito do peso exercido historicamente pelo catolicismo na delimitação das relações religião/estado, as características do debate público apontam mais para o silêncio e a condescendência do que para a resistência aberta; são poucos os casos em que uma discussão é sustentada por algum tempo, sendo uma exceção a controvérsia sobre o “chute na santa”, em 1995 (cf. Giumbelli, 2002). Por outro lado, deu-se uma visível diminuição da atenção aos desenvolvimentos católicos fora das constatações de sua crise e uma inflação de estudos sobre os pentecostais. Mas no nível mais rasteiro das conversas em eventos acadêmicos ou de entrevistas com atores sociais religiosos e seculares, percebe-se uma preocupação com os desdobramentos do processo de rearrumação em curso no campo religioso brasileiro para o espaço público e a democracia do país (cf. Birman, 2003; Freston, 2004; Freire-Medeiros e Chinelli, 2003).

O foco sobre a atuação político-eleitoral dos evangélicos tem de certa forma eclipsado seja a continuidade, seja a emergência de outros processos nos âmbitos da “sociedade civil eclesial” e da relação entre sociedade civil, estado e mercado, nos quais é possível divisar tanto uma tentativa de organizações religiosas confrontarem as questões postas pela questão da diversidade cultural, da participação democrática e das transformações do estado e do governo; construírem redes e articulações com organizações laicas da sociedade civil, em escala transnacional e local; e redefinirem suas identidades num diálogo difícil com a cultura e a esfera pública brasileiras.

No campo internacional, há numerosas referências de organizações para-eclésiásticas ou “não-governamentais religiosas” que têm atuado fortemente no campo do ativismo social e das políticas públicas, de forma politicamente moderada ou claramente no campo da esquerda (cf. Chandler, 1999; Dionne Jr. e Chen, 2001; Angrosino, 2003; Chaves, 2001).

Assim, torna-se importante identificar e explorar algumas experiências dentre estas, que ajudem a recolocar na agenda processos aparentemente latentes de (re)negociação de espaços e identidades entre atores religiosos e laicos na esfera pública. Nossa sugestão é que no ativismo da sociedade civil e na fronteira entre esta última e as práticas governamentais se encontram os lugares privilegiados para analisar a conjuntura das relações entre religião, republicanismo e lutas culturais pela cidadania e a justiça.

A pesquisa de campo foi desenhada de modo a dar conta de três dimensões apontadas pelo projeto original como fundamentais à compreensão do envolvimento público dos atores

religiosos na contemporaneidade. Primeiro, *buscou-se ir além das referências nacional e local*, segundo um entendimento de que o nexo global/local redefine de modo instável as fronteiras e a “jurisdição” de ambos. Isto foi feito de modo a assumir as conseqüências de que os processos locais e nacionais hoje se dão de forma cruzada com processos globais e, mesmo quando a análise recorta os espaços e tempos da localidade ou da nação, não pode perder de vista os inúmeros vínculos que esses contextos mantêm com fluxos, forças e processos que vão além deles⁹.

Em segundo lugar, o estudo de organizações cuja atuação as põe em contato permanente com um conjunto de atores seculares, seja no âmbito da sociedade civil ou do estado, permitiu *investigar o sentido* desta presença, mais do que se ela se verifica. Tratou-se, portanto de *perceber suas diferentes modalidades, impactos e fontes* (explorando as conseqüências da pluralização do campo das religiões, para além do cristianismo dominante nos países ocidentais) e de *avaliar as distintas implicações* das relações entre esses atores religiosos e seus interlocutores ou adversários não-religiosos – sabendo que estes não são simplesmente dois campos nitidamente demarcados, mas demarcam duas referências posicionais contingentes, as quais podem ser ocupadas de forma híbrida ou heterogênea de ambos os lados, dependendo-se da questão ou conflito que define as fronteiras.

Por fim, *buscou-se inscrever a diferença religiosa num contexto mais amplo da conflitividade contemporânea*, pensando a religião como parte da emergência da dimensão cultural como objeto de análise e de lutas e conflitos sociais e interrogando-se sobre a necessidade e a experiência concreta de “acomodação”, “reconhecimento” ou “regulação” das diferenças culturais (e religiosas) por parte da ordem democrática em intenso processo de transformação.

A pesquisa envolveu a coleta de uma variedade de dados, com prioridade para fontes eletrônicas e a realização de visitas e entrevistas *in situ* com representantes-chave (não necessariamente dirigentes) de organizações religiosas que preenchiam os critérios definidos para o estudo. As visitas ocorreram entre setembro de 2008 e fevereiro de 2010. Naturalmente, muitas fontes impressas foram utilizadas, especialmente publicações e documentação das entidades pesquisadas. Levantamentos limitados da cobertura de mídia durante o período coberto pela pesquisa (basicamente a década de 2000) foram realizados nos quatro países, a partir de serviços de alerta eletrônico de notícias (particularmente o do Google). Em alguns casos, no Brasil, utilizamos o Skype para a realização de entrevistas que não foram possíveis quando da visita inicial. Assim, foram realizadas viagens de pesquisa à Argentina (Buenos Aires, em dois momentos), Estados Unidos (Washington, Philadelphia, Baltimore) e Reino Unido (Londres). No Brasil, as instituições pesquisadas estavam localizadas em Recife, Rio de Janeiro e São Paulo. O trabalho foi beneficiado pela colaboração e interlocução com estudantes de graduação (bolsistas de iniciação científica e concluintes) e pós-graduação (em nível de mestrado e doutorado), com respectivo compartilhamento de dados bibliográficos e primários coletados no processo.

O estudo contou com recursos essenciais para sua efetivação, e meus agradecimentos vão à Fundação Joaquim Nabuco, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e

⁹ Mas a direção desses vetores não vai somente do nacional/local ao global. Este não existe sem relação com o nacional/local, sendo afetado, especificado e transformado por sua realização em nível local (cf. Burity, 2006d).

Tecnológico (CNPq) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Pernambuco (Facepe). Ao longo do processo, dívidas de gratidão pelo apoio, facilitação e interlocução foram acumuladas para além de minha atenção à necessidade de mantê-las devidamente registradas. Assim, ao desculpar-me pelos lapsos, gostaria de apresentar os nomes a seguir como representativos, ao seu modo, das muitas formas de colaboração sem as quais um trabalho dessa natureza não seria possível. Embora não lhes atribua qualquer responsabilidade pelos defeitos ou problemas do presente resultado final, credito-lhes parte de qualquer sucesso identificável na empreitada. O fato de que a relação com tais pessoas foi além de meras formalidades profissionais me anima a identificá-las, quando possível, apenas pelo nome pelo qual usualmente nos dirigimos a elas. Não há nenhuma ordem de privilégio em que esses nomes são apresentados, com exceção dos dois primeiros. Meus agradecimentos, então, vão para Giovanda, companheira infinitamente parceira e cúmplice, demasiadas vezes solicitada a aceitar o inaceitável das horas de convívio roubadas e nunca retribuídas na medida justa; Lúcia (muito mais do que minha secretária, uma amiga para a vida), Ariane, Olívia e Jucedi, pelo suporte administrativo; Karina, João Paulo, Maíra, Raíssa, Danielle, Gregor, João Antônio, bolsistas de iniciação científica e, nos casos de Karina e João Paulo, orientandos de mestrado também; Patrícia, Maria das Dores, Emerson, Ari, Péricles e Paulo Henrique, interlocutores e parceiros na difusão dos debates sobre os temas aqui discutidos, em diferentes eventos acadêmicos; Arnulfo, Humberto, Welliton,

CAPÍTULO 1 – DESCORTINANDO O TERRENO: MUDANÇAS NA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA DE AFIRMAÇÃO DE DIREITOS E NA PRESENÇA PÚBLICA DA RELIGIÃO

Uma das novidades no cenário latino-americano das últimas três décadas¹ é certamente a crescente dimensão pública das disputas identitárias, as quais são conectadas às demandas por cidadania e justiça ou por representação/reconhecimento, nos últimos anos. Desde pelo menos fins dos anos de 1970, em alguns países latino-americanos, e certamente ao longo dos anos de 1980 na maioria deles, o retorno ou a vigência de regimes de democracia política foi acompanhado pela emergência pública de um grande número de atores e demandas num campo relacional que foi crescentemente identificado como o da *sociedade civil*. Este campo, dadas as condições político-culturais e institucionais desses países, representava uma promessa: era associado a um conjunto de virtudes democratizantes, entre as quais a de uma sensibilidade pluralista para com a diversidade de contextos, histórias, modelos institucionais, formas de vida e práticas identificatórias que caracterizariam a dinâmica da vida social.

O projeto de um aprofundamento da democracia, ou mesmo de sua invenção num continente marcado por numerosas interrupções do processo político em função de golpes de estado e governos autoritários (via de regra, militares), passaria diretamente pela ampliação, e não pela redução, da visibilidade de uma miríade de demandas, formas de ação coletiva e identidades que não se reconheciam como adequadamente representadas pelos discursos existentes – inclusive subalternos, como os classistas. “Sociedade civil” falava de novos atores, novas formas de fazer política, novos temas para a agenda do debate público. O termo saía das páginas da filosofia política (cf. Cohen e Arato, 1994:vii-viii, 15-17, 83-116; Terrier e Wagner, 2006:10-11; Wagner, 2006; Hallberg e Wittrock, 2006; Bobbio, 1982; Bobbio e Bovero, 1986; Coutinho, 1998) para encontrar eco na mídia, nos movimentos sociais, no discurso das oposições aos regimes militares. Uma miríade de atores sociais passava a auto-identificar-se como parte da “sociedade civil”. Na pior das hipóteses, utilizava-se um qualificativo para distinguir tudo quanto caía fora da definição de estado de um setor mais específico, sobre o qual de fato repousavam as expectativas: a “sociedade civil organizada”, o mundo das associações civis (juridicamente falando) e dos movimentos sociais.

Havia um misto de três apostas na formulação desse(s) projeto(s) de aprofundamento da democracia: 1. para a oposição “liberal”, prevalecia a ideia de que um conjunto sólido de instituições representativas daria a estabilidade, previsibilidade, legitimidade e eficiência necessárias à realização da promessa da democracia como alternativa ao autoritarismo; 2. para setores da esquerda tradicional, acreditava-se que a proliferação de pontos de reivindicação e crítica ao autoritarismo ao mesmo tempo enfraqueceria a ordem militar e convergiria sob uma direção política dos partidos como instância superior da racionalidade política; 3. para setores de uma certa “esquerda social” que emergiu da frustração com os partidos marxistas e as experiências de guerrilha, uma espécie de intuição “foucauldiana”

¹ Este marcador pretende evocar a repercussão de uma certa “revolução democrática” no nível das instituições políticas na América Latina, na virada dos anos de 1970 e primeira metade da década seguinte. Este processo, variamente chamado de redemocratização, retorno a governos civis, restauração ou instauração do “estado democrático de direito” e supostamente levando a (em distinção a ter sido precedido e acompanhado por) uma disseminação da lógica democrática a outros espaços sociais, marca a conjuntura específica na qual todos os processos analisados neste trabalho têm seu lugar.

imaginava que a proliferação de demandas, formas de atuação e formatos institucionais a partir de fora da democracia representativa dariam voz a setores excluídos, ampliariam os lugares de emergência da política e permitiriam uma expansão da lógica democrática em direção tanto à democracia política como ao cotidiano das organizações e relações interpessoais. Nas três situações, estava claramente reservado um papel virtuoso à sociedade civil como contraponto ao estado autoritário e aos segmentos “tradicionais” da sociedade “em geral”.

Nas três apostas relativas à instituição da democracia, que reconhecidamente apontavam não apenas para diferentes níveis de profundidade, como mesmo para diferentes conteúdos de um projeto, há uma *co-implicação*, sempre-já *teórica e histórica*, entre experiência histórica e paradigmas políticos da construção democrática. No caso (latino-)americano, estamos falando de *uma dupla co-implicação*. Primeiramente, sua história pós-colonial deu sequência ao descentramento da Europa, iniciado com as navegações do século XVI e a constituição do mundo colonial (cf. Hall, 1999; Mignolo, 1999; Dussel, 2003). Tal descentramento pode ser visto na reprodução da unidade geo-político-cultural europeia moderna, o estado-nação, para além do Ocidente europeu, ainda quando visto como o núcleo irradiador da evolução histórica da humanidade. Tal reprodução se fez (ant)agonisticamente, elegendo-se a própria matriz europeia como inimigo (metrópole), ao mesmo tempo em que esta era tomada como paradigma (modernidade). Nisto está a *co-implicação histórica*. Quer falemos da Revolução (Norte-)Americana, quer das independências latino-americanas, trata-se simultaneamente de *descolonização e universalização do modelo europeu como horizonte histórico do desejo*. E este movimento não ia somente na direção da América Latina à Europa e Estados Unidos, mas também reciprocamente, na esteira da escalada colonialista e imperialista das nações industriais rumo à África, Ásia e Oceania. A constituição do mundo moderno pós-colonial é, neste aspecto, a história da generalização da forma estado-nacional. *Recapitular* a experiência europeia no afã de *recusar sua clausura colonial*, no contexto latino-americano, significava reivindicar o reconhecimento de que havia formações sociais “dignas desse nome” do lado de cá do Atlântico, e portanto, negar que tais formações sociais eram apenas territórios de exploração de recursos materiais ou de sujeição de populações originárias ou introduzidas por meio do tráfico de escravos.

Em segundo lugar, uma *co-implicação teórica*: erigida como modelo da história, como tesouro de formas históricas reiteráveis, transplantáveis (cf. Dussel, 2003), a Europa foi a partir daí continuamente *interrogada e interpelada em termos de parâmetros para significar e legitimar as realidades emergentes*. Os discursos teóricos (filosóficos, historiográficos, científico-sociais) sobre a realidade europeia erigidos como paradigmas a serem realizados, ou como uma espécie de “medida” do desentendimento, da divergência, entre as duas realidades. Em outras palavras, europeizantes e anti-europeus, os intelectuais que foram produzindo as narrativas e as descrições do Novo Mundo, definiam tanto a particularidade como a universalidade das experiências “locais” à luz de e em diálogo (amistoso ou crítico) com os discursos europeus. E aqui falamos tanto de intelectuais europeus e norte-americanos como de intelectuais latino-americanos. Pois a afirmação do que seria “livre”, “desenvolvido”, “avançado”, “moderno”, “emancipatório” sistematicamente postulou uma alteridade contrastiva cuja imperfeição, incompletude ou artificialidade reforçavam a auto-representação dos países capitalistas (cf. Ribeiro, 2001; Vianna, 1997; Souza, 2000; Lander, 2000; Maldonado Torres, 2004).

Se as representações da sociedade norte-americana se autonomizaram no século XIX e XX, ao ponto de tornarem-se elas mesmas parte do paradigma dominante (norte-atlântico-ocidental, se quisermos espacializá-lo), isto se deu ora por sua pretensão de *excepcionalismo* ora de *igualdade de condições* com a matriz europeia: a modernidade poderia ser alcançada a partir de combinações locais (excepcionalismo) e, portanto, estas últimas deveriam, por direito, ser incorporadas ao paradigma. A emergência dos Estados Unidos como potência econômica e militar global na virada do século XX os credenciaram a se apresentarem como variante legítima da modernidade hegemônica².

Por outro lado, as mesmas pretensões foram mobilizadas por muitos intelectuais latino-americanos em busca de um lugar de enunciação para a *especificidade* de seus contextos nacionais. No caso, a incorporação ao paradigma se dava ao par com uma angustiante consciência da “distância” a ser percorrida para que a reivindicação da igualdade de condições pudesse ser feita (cf. Burity, 1997; 2009). A *injunção* ético-política à modernização estava fora de questão, mas o *medium* em que esta última se daria era visto como desfavorável. A marca essencial era a da falta, da heterogeneidade incontornável da base social da nação para o esforço de (auto-)superação. Possuidoras do instrumento institucional da mudança, um estado independente, as elites modernizadoras (políticas, econômicas, intelectuais) desesperavam-se de não terem a contraparte da “nação”. Quer para produzi-la, quer para dobrar a resistência sócio-cultural do atraso, cabia ao estado um papel quase demiúrgico de chamá-la à existência, compartilhado igualmente pelo discurso matricial europeu e norte-americano de liberais e conservadores, em política e na academia.

Ora, é claro que o excepcionalismo ou a igualdade de condições não se definem em abstrato, mas em relação a algo. Em particular, é preciso não perder de vista que o colonialismo, o imperialismo e outras formas históricas de subordinação que marcam a constituição do mundo contemporâneo estão na base do que define o contexto norte-atlântico-ocidental como paradigmático. O outro lado da moeda exhibe o esforço das elites modernizantes latino-americanas, num contexto em que as independências conquistadas na primeira metade do século XIX aspiravam ao mesmo *telos*: a promessa de modernidade de suas ex-metrópoles. Os discursos teóricos e políticos que predominaram até fins dos anos de 1950³ regeram-se por essas referências e demarcaram o terreno das questões e

² Há um debate sobre em que medida se deveria tomar a sério as pretensões de excepcionalidade americana em relação à experiência europeia. O que nem sempre este debate leva em conta são as condições de possibilidade de um discurso do excepcionalismo no contexto da história do colonialismo e do imperialismo, que marca a emergência de quase todas as nações contemporâneas. A construção da experiência americana e sua reivindicação de inclusão do modelo eurocêntrico de modernidade faz parte da mesma história pela qual dezenas de outros “casos” foram empurrados para a periferia ou o lado de fora do paradigma (cf. Lipset, 1997; Bell, 1989; Pieterse, 2003; Magubane, 2005; Belohlavek, 2006; Rauchway, 2006; Domingues, 2009).

³ Esse segundo marcador cronológico (ver nota 1) remete a uma progressiva quebra dos marcos de subordinação ao discurso norte-atlântico-ocidental que alude a um conjunto heterogêneo de deslocamentos em curso a partir de meados dos anos de 1950, muito além do continente americano: os efeitos da revolução cubana no final dos anos de 1950 como sinalizadora de possibilidades insuspeitas de “saída do capitalismo” na América Latina; a aceleração da descolonização africana e os desdobramentos da asiática, através das ideias do “não-alinhamento” e da “autodeterminação dos povos” (Bandung); o acoplamento da modernização latino-americana ao marco de regimes autoritários sancionados e abertamente apoiados pelas potências capitalistas do ocidente, desassociando a associação entre democracia e modernização; os movimentos estudantis, de mulheres, e a radicalização operária em vários países europeus e nos Estados Unidos; a reassertão do modelo soviético contra tentativas de “democratização” do socialismo. “Maio de 1968” e um certo discurso pós-colonial surgem nesta conjuntura como desaguadouros de múltiplas tendências, como o nome de uma certa

experiências possíveis e legítimas⁴. É sobre e com os *debris* dessa história que a figuração da democracia como nome de uma alternativa se constituiu historicamente na América Latina. Também será contra este pano de fundo que as questões sobre o lugar público da religião se colocarão.

Voltando à questão das três apostas, seria possível nomear três discursos sobre o aprofundamento da democracia que encarnariam essa co-implicação qualificando o significativo “democracia” no contexto da reconstrução dos regimes civis pós-1980s: democracia liberal, democracia socialista e democracia radical. Todos perfeitamente situáveis na geopolítica norte-atlântico-ocidental – nenhuma idiossincracia local, portanto. Em todos três a *sociedade civil* apontava para a *pluralidade como um ponto de partida*, embora somente no último caso se tratasse de reconhecimento da irredutibilidade dessa pluralidade. Em todos três, a sociedade civil servia como um contraponto essencial à imagem de um estado demiúrgico, frequentemente autoritário, quer em sua forma oligárquica, desenvolvimentista ou populista⁵, descomprometido com as aspirações populares e insensível às novas demandas e formas de subjetividade coletiva, encarnadas nos “movimentos sociais”, que emergiram do próprio processo de modernização conduzido pelo estado entre os anos de 1930 e 1970.

Uma advertência, entretanto: ao falarmos de co-implicação acima não estamos nem assumindo nem postulando um destino inelutável ou um processo sem fissuras e aberturas inovadoras. A contingência e a incompletude estrutural desses processos não podem ser ignoradas nem por um momento. Não se deve descontar facilmente os reiterados esforços para desvincular o destino das sociedades latino-americanas do paradigma europeu e, a partir dos anos de 1930⁶, de sua variante norte-americana. A busca de uma trajetória

“recusa” ou deslegitimação da autoridade política e moral do modelo de desenvolvimento e de modernidade hegemônicos até então.

⁴ Esta imbricação entre significação e ação é co-extensiva na conceituação de “discurso” aqui adotada. Se retemos o termo, de claras conotações linguísticas, é para salientar de um lado sua rigorosa delimitação no campo da linguística, ao mesmo tempo em que negamos que suas características se restrinjam ao universo da língua ou lhe sejam próprias originalmente. Segundo Laclau, tal entendimento tem diversas expressões e correlatos no pensamento contemporâneo. Por exemplo, em termos filosóficos wittgensteinianos, discurso pode ser definido como o conjunto das regras que governam jogos de linguagem específicos “mais as ações que as implementam/distorcem/subvertem”; “e quando estamos nos referindo não a jogos de linguagem específicos mas à interação/articulação entre uma pluralidade deles – o que Wittgenstein chama de ‘formas de vida’ – falamos de uma ‘formação discursiva’ (2000c:284). Uma formação discursiva “tem que incluir no seu interior antagonismos e rearticulações hegemônicas que subvertem as regras e as torcem em direções contraditórias. A coerência que uma formação discursiva pode ter é apenas uma coerência *hegemônica*” (Ibidem).

⁵ Nosso uso deste termo será devidamente revisto adiante, à luz da reconstrução proposta por Laclau (2005a). Por enquanto, tomemo-lo apenas como designando uma modalidade de construção do vínculo entre governantes e governados amplamente vigente na América Latina entre os anos de 1930 e 1970, que oscila ambigualmente entre um apelo à mobilização popular, uma convocação aos bríos da Nação frente às elites locais (e seu controle das instituições representativas) e às pressões de potências estrangeiras, e uma relação direta e afetiva entre o líder populista e “as massas populares”.

⁶ Impossível identificar devidamente todos os marcadores temporais desta distância buscada em relação à Europa e aos Estados Unidos como modelos a serem emulados, repetidos, recusados ou criticamente negociados. Tampouco estes marcadores referem-se todos aos mesmos processos, razões e justificativas. Os anos de 1930 marcam na América Latina um agudo sentimento de que o transplantado liberalismo novecentista, oligárquico e pós-escravocrata, não respondia aos anseios dos grupos que emergiam da incipiente modernização econômica, e de que, com a escalada do nazi-fascismo que levou à guerra, possibilidades inauditas de uma “via autônoma” de desenvolvimento se abriam (a chamada “substituição de

própria, tanto para o pensar quanto para o agir, produziu discursos alternativos ou potencialmente alternativos (além de iterações do modelo dominante, combinando elementos “ausentes” dele!). Vários desses discursos foram articulados entre os anos de 1950 e 1970. Dos desenvolvimentismos às teorias da dependência e da marginalidade, passando pelos modelos revolucionários inspirados na experiência cubana e no socialismo do leste europeu.

A questão não é se era ou é possível articular um discurso ao largo do paradigma norte-atlântico-ocidental. É se a pretensão de fazê-lo a partir de um fundamento inteiramente outro, dado pela reconstrução da “história negada” aos povos originários, afrodescendentes e outras identidades marginalizadas ao longo do processo, consegue contornar ou desfazer tal co-implicação. É se restaria uma base incontaminada de autenticidade e soberania popular, uma vez retiradas as camadas da história colonial e do estado controlado pelas elites tradicionais e modernizantes. Se a saída do paradigma, a autonomia almejada, consegue equacionar a disjunção, apontada por Laclau (1996) em seu estudo da categoria “emancipação”, entre a ideia de total descontinuidade entre a ordem negada e a emergência de uma nova ordem que, no entanto, precisa estar de algum modo já presente no interior da ordem negada (como força antagônica). Em nosso entender, mesmo as formas mais radicalizadas de recusa do paradigma, até o momento, encontraram ao menos em parte sua gramática, quando não seus conteúdos concretos, nas linguagens do Ocidente. E não é pouco que a identificação de discursos contra-hegemônicos nos territórios definidos como próprios do paradigma (as formações sociais do capitalismo avançado na Europa e América do Norte) tenha sido parte dessa radicalização e de novo emprestado-lhe certas modalidades de enunciação.

Resumindo o argumento até aqui desenvolvido, o discurso da sociedade civil que nos anos de resistência às ditaduras militares latino-americanas vai nomeando progressivamente a alternativa tem uma história que não emerge pura, de dentro das realidades que nomeia. É marcada pela co-implicação, pela originalidade não-originária de uma relação ao outro, quer o “centro” quer os que, no centro, se insurgem em nome de uma ordem alternativa. Mas tal implicação não retira ao discurso da sociedade civil sua potencialidade ou a especificidade de sua enunciação. De fato, esta dinâmica impura está longe de ser uma *deficiência* dos contextos socio-históricos pós-coloniais: é ao mesmo tempo um trunfo e uma característica frequentemente ocultada na história das sociedades ditas avançadas.

Não precisamos compartilhar ou ter como evidente ou intrinsecamente consistente a (auto-)apresentação da sociedade civil como *locus* por excelência da virtude democrática para reconhecer os efeitos que isso produziu e vem produzindo na tecedura das lutas sociais e dinâmicas institucionais. Trata-se, como destacou Dagnino em mais de uma oportunidade, de um *projeto político*, não exatamente de um fato a ser meramente constatado ou tomado por sentado. Como tal, deve ser sempre compreendido *em contexto*, evitando-se idealizações ingênuas ou legitimações apressadas (cf. Dagnino, 2002; Dagnino, Olvera e Panfichi, 2006; Nogueira, 2003; Burity, 2006b; Cheresky, 2006; Quiroga, 2006). Numa

importações” e os discursos do “desenvolvimentismo” e do anti-imperialismo nacionalista, seguidos, na virada dos anos de 1950, pelo discurso do “planejamento”). O populismo, a emergência de um certo modelo de regulação estatal – legal e política – dos conflitos sociais (particularmente das relações entre capital e trabalho), e a intensa experimentação cultural de estéticas “modernas” ou “democrático-populares” são outros elementos do mesmo período que se articulam e se distanciam contextualmente com a “questão do desenvolvimento”.

perspectiva laclauiana, estamos diante da questão de como um ator particular assume a tarefa de representar o horizonte geral da mudança dividido entre suas características e limitações específicas (sua singularidade) e a universalidade que encarna; ou seja, estamos frente à questão da hegemonia (cf. Laclau, 2000a; 2000b; 2005). Mas creio podermos admitir que os avanços experimentados nos processos de democratização latino-americanos (segundo uma concepção de que partilho, por definição incompleta, aberta e reversível) não poderiam ser adequada nem justamente compreendidos sem atentarmos para a constituição discursiva do campo da “sociedade civil” (cf. Cohen, 2003; Caetano, 2006; Wagner, 2006; Smulovitz, 2007; Sorj, 2007; Jobert e Kohler-Koch, 2008; Edwards, 2009).

À luz da análise acima, “identidade” – conceito a que voltaremos insistentemente neste trabalho – não necessariamente representava uma categoria nativa na América Latina. Pelo menos não para todos os atores reivindicando a violação ou desrespeito a seus atributos, denunciando injustiças historicamente cometidas contra si ou outros ou articulando demandas a partir da diferenciação vivenciada nas últimas décadas em consequência do avanço global do capitalismo e da cultura de mercado. No entanto, é patente que a emergência dos chamados *novos movimentos sociais* – ligados à ecologia, gênero, igualdade étnico-racial, geração, orientação sexual ou religião, dentre outros – e das *ONGs* (principais referentes da “sociedade civil”) ampliou a agenda das questões de relevância pública, a serem objeto de políticas públicas e ações coletivas. Tal emergência também introduziu uma concepção da legitimidade dessas demandas enquanto diferenças irreduzíveis às lutas sociais classistas ou nacionalistas, bem como reformulou os modos de expressão de lutas identitárias mais antigas (como as étnico-raciais e religiosas). E trouxe à tona o tema da *identidade* como complemento ou alternativa ao tema da *classe social* (cf. Amaral Jr. e Burity, 2006; Tostes, 2004:45-46; Landim, 2002; Prudêncio, 2005:99-104; Machado, 2008:101-107; Domingues, 2009:162-171; Sansone, 123-127).⁷

Na conjuntura pós-anos de 1980, que serve, como já foi dito, de marco zero da análise aqui proposta, esse esforço por identificar o sujeito da transformação democratizante, dar-se conta de sua pluralidade irreduzível e procurar definir ou ampliar os limites se sua intervenção se confunde com a questão da construção da ordem democrática à luz de um novo contexto de debates e lutas em torno do que vem a ser democracia. A consciência difusa de que a modernização acelerada pela forma autoritária dos regimes militares havia alterado profundamente as formas de agência política existentes anteriormente (líderes carismáticos, de um lado, sujeitos de classe, de outro) e contrastava com sua reafirmação por parte dos remanescentes daquela geração, permitiu a emergência de uma preocupação com a identidade. Mais do que isso, a derrota política do populismo desenvolvimentista levada a efeito pelos regimes militares e a repressão que se seguiu problematizaram a noção de unidade dessa identidade, identificando seu caráter político para além dos atores institucionais (partidos, governos, parlamentos, “o estado”).

⁷ O marco organizativo das “organizações não-governamentais” (ONGs), neste contexto, deve ser visto como parte de um mesmo processo. As vias de intersecção mútua entre o campo dos movimentos e o da *forma-ONG* (e seu desdobramento pós-Eco92, a *forma-rede*) são tantas que é impossível traçar uma história de um que não se cruze de modo irresistível com o outro. Por outro lado, essa forma e suas modalidades de institucionalidade jurídica e fiscal representaram para vários intérpretes e críticos uma capitulação do universo das ONGs às lógicas do neoliberalismo e da terceira via (cf. Herculano, 2000; Scherer-Warren, 2003; Gohn, 2004; Burity, 2006; Dagnino, 2006; Gomes e Coutinho, 2008; Steil e Carvalho, 2007; ALOP, 2008).

Constituiu-se no processo uma forma de subjetividade política⁸ representada por uma diversificada malha de formas associativas e experiências de ação coletiva, na qual se destacam as ONGs, as associações vinculadas a movimentos sociais, redes transnacionais, nacionais e locais, e o trabalho de um sem-número de intelectuais atuando como militantes locais, consultores e assessores, por meio da qual o tema da identidade foi integrado ao debate público e ao discurso de atores estatais e não-estatais⁹. Aceitas, recusadas ou resistidas em vários graus, as *identidades* tornaram-se parte do discurso eleitoral, do discurso das políticas públicas, do discurso legal e, naturalmente, do discurso das organizações e movimentos sociais. Em assim sendo, as condições intelectuais de “aplicação” de todo um discurso sobre a pluralização no campo das lutas sociais e políticas nos países de capitalismo avançado se tornaram plausíveis e as comparações foram sendo feitas para além dos debates acadêmicos.

A ampla circulação de saberes especializados no âmbito do estado, particularmente no poder executivo, e em vários circuitos não-estatais, locais e em escala transnacional, incorporou ao senso comum termos como “sociedade civil”, “diferenças”, “identidade”, “pluralidade”. Consultores, intelectuais simpáticos ou atuantes nessas redes, ativistas circulando entre organizações, eventos de capacitação ou de militância ajudaram a disseminar, “polinizar” um amplo campo de práticas sociais. Um discurso da pluralidade e do papel democratizante da sociedade civil se difundiu assim internacionalmente, produzindo o *efeito hegemônico* (ou, em termos foucauldianos, o *efeito de verdade*) de um processo objetivamente verificável¹⁰.

Tal pluralidade de atores e demandas, a despeito da sua dimensão assertiva que implicava graus variados de reivindicação de sua particularidade, não recuou, em geral, frente à necessidade de articulações e negociações, sob vários formatos. Por pragmatismo ou estrategicamente, esses atores aceitaram composições, compromissos, adesões negociadas, conquistas parciais. A ambiguidade tornou-se admissível, tolerável ou até celebrada. Produziram-se articulações de demandas, de formas de ação, de diagnósticos e prognósticos sobre a realidade social contemporânea. Por meio de tais articulações se buscava afirmar a *unidade* do campo da sociedade civil para além de suas demandas particulares e a vantagem estratégica da construção de *redes, parcerias, coalizões, fóruns* para mais eficazmente assegurar o alcance daquelas demandas.

⁸ Utilizo esta expressão aqui no sentido que lhe conferem Howarth e Stavrakakis (2000:12-14), que salientam “a forma como os agentes sociais ‘vivenciam’ suas identidades e *agem*” (Idem:12), sem para isso recaírem em concepções subjetivistas e voluntaristas da ação: os sujeitos sociais se constituem no contexto de falhas nas estruturas onde se posicionam (ou pelas quais “transitam”). Segundo eles, “o sujeito político nem é simplesmente *determinado* pela estrutura, nem a *constitui*. Antes, o sujeito político é forçado a tomar decisões – ou identificar-se com certos projetos políticos e com os discursos que eles articulam – quando as identidades sociais estão em crise e as estruturas precisam ser recriadas” (Idem:14). A subjetividade política existe no *ato/processo de identificação*. Após definido o terreno no qual as (novas) identidades se expressam e atuam, já se tratariam de “posições de sujeito”. V.tb. Glynos e Stavrakakis (2008), a respeito do background psicanalítico deste conceito.

⁹ Para alguns dos esforços por demarcar e analisar a complexidade desses vínculos, com distintas conclusões políticas e inserções no debate público, cf. Castells, 1998; Santos, 2002; Bresser Pereira e Cunill Grau, 1999; Vieira, 2001; Fernández et al., 2008; Lavallo, Houtzager e Castello, 2006; Burity, 2005; 2006a.

¹⁰ O que não quer dizer que todos os discursos da pluralidade reconheçam este efeito hegemônico (que caracterizaremos melhor nos próximos dois capítulos, mas que de forma ainda cifrada poderia ser identificado como inscrição da pluralidade numa formação discursiva determinada) ou iam além de um mero diagnóstico da multiplicidade ou da fragmentação.

Salvo momentos e casos de entrincheiramento e isolamento das reivindicações identitárias, que persistem de forma intermitente, as demandas e atores com elas identificados foram incorporando um nítido sentido da relevância de construir pontes discursivas, teóricas e práticas, entre distintas demandas¹¹. Mas articulação não garante o sucesso das demandas. Assim, a lógica da negociação se colocou crescentemente como contrapartida do jogo democrático: quer pelo reconhecimento de que não se tem o poder de determinar, sozinho ou de forma estável, certos cursos de ação (precisando-se recorrer a apoios de vários tipos), quer pelo reconhecimento de que a vontade democrática é sempre múltipla e mesmo entre aliados é preciso negociar estratégica e taticamente.

Parte das articulações e negociações se deu “para dentro” da sociedade civil e parte se deu “para fora” dela. Esta partição tem quase um caráter cronológico, porque dadas as condições de emergência da sociedade civil¹² como ator público e político na América Latina contemporânea, sua característica *anti*-estatal, ao invés de simplesmente *não*-estatal, foi muito marcada até fins dos anos de 1980. Seja em relação às condições de autoritarismo político, seja em função da longa história de protagonismo e centralidade do estado na conformação dos projetos nacionais, a “sociedade civil” teria nascido, como disseram alguns sobre os movimentos sociais e as ONGs, “de costas para o estado” (cf. Evers, 1983; Landim, 1993). Uma (nem sempre tão) implícita noção de dualidade de poderes, ao modo leninista, encontrava-se aqui, como se se tratassem de duas formas de instituição do social absolutamente inconciliáveis, paralelas e envolvidas numa luta pela supremacia¹³.

“As identidades” surgiram como elementos constituintes de novas formas de estruturação e manifestação da agência política, tanto no discurso acadêmico como no pensamento estratégico de atores auto-identificados com a sociedade civil. A nomeação desses novos agentes da política, como já indicado, tinha uma conotação tática: representava a proliferação de pontos de resistência ou de dissonância em relação à ordem estabelecida (regimes militares e, posteriormente, as democracias hegemônicas pelo neoliberalismo)¹⁴. Mas também havia, em alguns contextos, a aguda percepção de que a

¹¹ Desenvolvi mais amplamente esta questão em Burity, 2006a; 2006b.

¹² Para evitar a multiplicação de aspas, que indicam não tanto uma impropriedade do uso, como um distanciamento entre o uso auto-atribuído e a observação analítica, passarei a grafar este sintagma sem esta marca, daqui por diante. Isto permitirá ainda que eu possa inscrever tanto minha proximidade como minha distância em relação ao uso público feito da expressão pelos ativistas da sociedade civil, na ambiguidade de uma fronteira não mais visível na superfície do discurso.

¹³ Este é o equívoco de uma crítica como a de Carlos Estevam Martins ao processo aqui descrito, onde, ao contrapor a vitória do neoliberalismo ao avanço do processo de democratização, recorre à noção física de que dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço e decreta que a aceitação de uma teria que implicar na rejeição da outra (cf. Martins, 2005). Ora, não só a história social está repleta dessas simultaneidades dos contrários, como o não-dito de Martins é como se pode falar de “democratização”, isto é, de um processo, sem reconhecer as múltiplas impurezas não só de seu percurso como dos modelos teóricos contra cujo pano-de-fundo se pode avaliar quer a existência de democracia, quer o grau de democratização. Apesar de admitir, ao final, que não sabe, apresenta um juízo como se soubesse!

¹⁴ É interessante perceber como, ao longo dos anos de 1980, uma discreta recepção de discursos anarquistas ou libertários se deu no interior da esquerda social e pequenos segmentos da esquerda partidária (como um coletivo de petistas organizados em torno da revista “Desvios”, nos anos de 1980). Tais discursos reforçaram ou foram favorecidos pelo anti-estatismo (mesmo quando de corte liberal) dos discursos da sociedade civil como sujeito da democratização. Publicações de autores anarquistas foram intensificadas, abordagens filosóficas radicais (como a de Deleuze e Guattari), e constituição de coletivos autonomistas ou libertários no interior de partidos e sindicatos são indicadores da inclusão de um certo anarquismo na cadeia de equivalência anti-estatista. Para diferentes interpretações desses discursos, cf. Martins, 2005:25-29; Nogueira, 2003:193-195; Fiori, 2007:114-118.

passagem dos *atores institucionais* e dos *atores de classe* para essa imagem mais fluida e fragmentária das *identidades*, apontava para uma mutação profunda no âmbito do político em nossas sociedades contemporâneas. De um lado, apontava a uma ampliação da ideia de democracia para além dos seus espaços institucionais de representação e deliberação. De outro, apontava para o deslocamento da agenda e dos repertórios de ação classicamente definidos como “políticos” (por oposição a não-políticos: privados, inter-pessoais, individuais, subjetivos) e para a transformação da própria natureza do sujeito da política (operando-se distinções, por exemplo, entre sujeitos institucionais e não-institucionais¹⁵; atores coletivos e classes sociais; fronteiras locais/nacionais e escala global).

Tomando a emergência dessas (novas) identidades – cuja enumeração variava de um contexto nacional para outro, mas também regional/localmente em cada país – como indicativo de uma pluralidade irreduzível com a qual tinha que se haver a democracia, e *a fortiori*, a política, a sociedade civil já surge no período como um discurso da multiplicidade. Na maior parte das vezes, tratava-se de uma identificação puramente empírica da “diversidade” ou “pluralidade” de sujeitos e perspectivas. Na reflexão de alguns líderes do campo da sociedade civil, em alguns contextos pode-se localizar uma percepção de que *algo mais complexo estava em jogo*: algo que demandava, por exemplo, um discernimento sobre áreas, temas e dimensões em que se podia contar com tais identidades.

A pluralidade, portanto, não significava apenas uma diferenciação *entre* sujeitos sociais coletivos, mas também *no seu interior*. Não apenas um sujeito *múltiplo*, mas também um sujeito *cindido*¹⁶. Desta forma, não apenas se ampliava *horizontalmente* uma cadeia de equivalência entre demandas coletivas e sujeitos com elas identificados, mas também a pluralidade era uma característica *interna* desses sujeitos. Ampliava-se, nesta percepção, descomunalmente, a zona de indeterminação e de contingência referente ao comportamento esperado e à articulação entre os “valores” de cada identidade coletiva e seus contextos concretos de atuação e questões concretas demandando decisões. A recorrente necessidade de tomar atalhos cedo foi tornando mais difícil, para além do voluntarismo ou do autoengano, a retomada do caminho. Ou mais precisamente, o caminho foi sofrendo repetidas correções de rumo, tornando seu percurso mais incerto e os objetivos finais cada vez mais vazios de sentido preciso ou de força teleológica.

Neste contexto, o tema da *articulação* tornou-se cada vez mais estratégico no discurso da sociedade civil a partir dos anos de 1980. Articular significava operar nos dois registros da pluralidade: (a) construir pontes ou equivalências entre as identidades, dando-lhes a configuração de um ator coletivo *mais sólido e representativo*, e (b) identificar setores ou dimensões de cada identidade que poderiam ser trazidos “para a frente” ou “à tona” em suas formas de aparição pública. Ambos os procedimentos, mas particularmente o segundo, foram demandando um crescente reconhecimento do *valor da diferença*, bem como da

¹⁵ “Institucional” referido aqui à *estrutura do jurídico-política do estado* (repartição de poderes; esfera da representação política; sujeitos designados e reconhecidos na forma da lei como “entes públicos”, etc.).

¹⁶ Em outras palavras, a intuição ou o acolhimento da pluralidade trazia profundas implicações para a expectativa de que a articulação era apenas uma soma ou uma disposição contígua de demandas instrumentalmente relacionadas. De fato, a cada inserção de novos aliados ou a cada ampliação das cadeias de equivalência que aproximava suas demandas, pequenas e grandes mudanças se introduziam na identidade de cada ator. Mais do que isso, alguns autores e atores passaram a perceber a dinâmica identificatória (no sentido psicanalítico deste termo) pela qual a formação da identidade é uma prática relacional, na qual a alteridade é absolutamente crucial na definição do dentro e do fora da identidade. Sujeito cindido, transitivo, plástico, ambíguo.

necessidade de reconstruir um discurso da *tolerância*. E isso será crucial para a admissibilidade, por parte de atores laicos ou não-religiosos, institucionais e não-institucionais, da presença e legitimidade de atores religiosos como parte das articulações que se foram construindo.

Da luta contra as ditaduras às lutas pelo aprofundamento da democracia das últimas décadas, como efeito desta emergência do tema da identidade, sobreveio uma paulatina (mas contestada)¹⁷ indeterminação no discurso sobre (qual é ou quem é) o sujeito da política no bojo de uma pluralização de agentes “candidatos ao cargo”. A emergência dentre esses agentes de novos atores definidos em termos de uma identidade religiosa não deixou de surpreender a muitos e a dificuldade de compreender e admitir essa contagem é um dos problemas ainda não resolvidos tanto no discurso público como no acadêmico. Tal politização do discurso religioso não era, nunca fora, inaudita. Disso são testemunhas, apenas para tomar o contexto republicano latino-americano, a romanização do catolicismo, o integrista, a teologia do desenvolvimento, a teologia da libertação e o ecumenismo¹⁸. Mas o incômodo maior é que *tal politização assumiu novas dimensões como parte de uma mudança na demografia das religiões, que mudou o nome e o número dos atores, tanto na América Latina* (intensificação do trânsito religioso e crescimento do protestantismo, particularmente o pentecostal) *como nos países anglo-saxões* (efeito de ondas de imigração não-ocidentais, que trouxeram o islamismo e as religiões asiáticas para o centro de uma disputa cultural e política). Dos anos de 1990 em diante, tal politização representou ainda uma inflexão na tendência progressista dos anos anteriores, trazendo para o primeiro plano o discurso político pentecostal (sobre o qual falaremos mais em outro lugar neste trabalho).

De certa maneira, tudo o que se passa sob o rótulo dos debates *multicultural*¹⁹ ou *comunitarista* nos quatro países aqui estudados deriva diretamente (embora não exclusivamente) do impacto que a questão da identidade religiosa produziu nas formações sociais contemporâneas. Boa parte da discussão em torno da *etnicidade* contém forte referência à religião como elemento no mínimo decisivo na formação das identidades

¹⁷ Tal contestação engloba diversas expressões do dissenso: a desconfiança em relação à credenciais democráticas desses novos parceiros; o incômodo de poder “contar com eles” em certas lutas e não em outras (caso dramático das lutas por igualdade de gênero e pelos direitos sexuais e reprodutivos); a incerteza gerada pela sobredeterminação das fronteiras do religioso e do político (confessionalização da política? Incompatibilidade entre heteronomia do sagrado e autonomia do político?); as evidências internacionais da violência e intolerância em nome da religião lançando sombra sobre os horizontes do envolvimento religioso na vida pública em outros contextos nacionais (guerras inter-étnicas, terrorismo, fundamentalismo). Frente a isso, a desdogmatização que reabriu a porta à ação pública legítima de atores religiosos, ali onde esta era vista como um retrocesso às conquistas da modernidade, exhibe sua dimensão pragmática: aceitar jogar com as peças disponíveis e apostar que ao longo do jogo vá sendo possível adaptar peças de outros jogos para servirem em distintas posições. Ou recuperar as peças “perdidas” e colocá-las no seu “devido lugar”...

¹⁸ Muito mais longa história dessa ativa presença pública de atores religiosos poderia ser identificada nos casos americano e britânico, a despeito de seu obscurecimento no século XX, com a hegemonia do discurso da secularização. Digo obscurecimento tanto para ressaltar como tal discurso realiza um corte cronológico na experiência de tal ativismo religioso (ter-se-ia exaurido no século XIX), como para apontar uma prática intelectual de apagamento (elites intelectuais secularizadas que simplesmente descartam ou omitem a atuação pública das religiões ou as enquadram como “fundamentalistas”).

¹⁹ Com exceção da modulação desse debate que remete às dimensões de gênero e sexualidade, com as quais se manteve uma tensão em larga medida ainda irresolvida entre as formas “canônicas” da identidade religiosa associadas à tradição (e, portanto, a formas sociais pré-modernas) e o caráter fortemente ocidental das questões da igualdade de gênero e da liberdade sexual. Os embates em torno do aborto, da biotecnologia, dos direitos sexuais e reprodutivos, da homossexualidade continuam ferozmente dividindo atores religiosos e militantes dos referidos movimentos ou atores institucionais favoráveis a suas demandas.

étnicas ou raciais em questão. As questões referentes aos desafios da integração de *imigrantes* às culturas nacionais dos países ricos passam fortemente pela diferença *religiosa* enquanto marca da diferença *cultural*. Também os debates sobre *gênero* e *sexualidade* mobilizam diretamente vozes religiosas ou contrapõem-se a elas. O incômodo e a incerteza causados por essa “reaparição” da religião foi, aos poucos, sendo articulados à redefinição do conceito e abrangência da democracia, como forma política da inclusão social e da justiça, por meio da cidadania e do reconhecimento. De um lado, parte das políticas multiculturais (desigualmente nomeadas e implementadas no conjunto das políticas públicas) dirigiu-se à incorporação da identidade religiosa ao rol das formas legítimas de afirmação da diferença cultural. De outro lado, um crescente número de ativistas religiosos foi acertando contas com o discurso democrático, e construindo seus espaços no interior das lutas democratizantes.

É certo que há experiências em certos lugares que produzem efeitos sobre outros, mesmo que não se trate nestes últimos das mesmas situações. É o caso da emergência da Nova Direita Cristã nos Estados Unidos, nos anos de 1970, e sua reaparição na era Bush. É o caso do crescimento do islamismo nos países europeus, e da sua conexão ao tema do terrorismo após os ataques de 11 de setembro de 2001 nos EUA. Em ambos os casos, *o espectro que ronda o debate público é o do fundamentalismo!* Tal marca da política religiosa no período, a despeito da heterogeneidade de atores que a têm reivindicado, sem falar dos que sequer a têm como referência mas são identificados com ela, torna o debate multicultural e comunitarista no mínimo contestáveis ao postularem “reconhecimento” de diferenças religiosas e certas formas de “auto-governo” de comunidades regidas por lógicas culturais de forte ressonância religiosa. Críticos do discurso do reconhecimento e do auto-governo consideram tais concessões um risco às democracias contemporâneas.

Ao longo do processo, novos argumentos foram surgindo em justificativa à incorporação de atores religiosos aos espaços de representação e deliberação institucionais, ao debate público, aos espaços de mobilização e construção estratégica de alternativas ao *status quo* (política nacional, “mundo globalizado”, capitalismo). Pesquisas revelaram a confiança da população nas instituições religiosas em detrimento das instituições públicas e outros atores laicos. A ambígua difusão de um discurso sobre a ampliação da esfera pública, motivada, por um lado, pelo avanço do discurso neoliberal de retração do estado e transferência de “poder” à sociedade, e por outro lado, pelo avanço dos discursos da democracia deliberativa e radical, identificou nos atores religiosos parceiros legítimos. No campo da provisão social, quer em administrações neoliberais, de “terceira via”, ou de esquerda (incluindo algumas formas de coalizão envolvendo-as), um diagnóstico sobre a capilaridade das redes religiosas levou à recomendação de “ativá-las” como parte das estratégias de implementação de programas e políticas sociais mais eficazes e próximos da população beneficiária. Tal aproximação se daria seja utilizando recursos organizacionais e humanos daquelas organizações voluntárias, seja transferindo-lhes fundos públicos para a prestação de serviços sociais. Enfim, o discurso da inclusão social tornou-se um recurso de mobilização e asserção coletiva de atores religiosos oriundos seja da periferia do próprio campo religioso (caso dos pentecostais na América Latina, e dos muçulmanos, no mundo anglo-saxão), seja de fora dos espaços de representação (política partidária, disputas eleitorais, interlocução com governos e burocracia estatal, acesso ao judiciário) e do acesso à mídia (cf. Burity, 2006a; 2008b).

Neste contexto é estranhável o silenciamento a que esta presença da religião tem sido relegada no discurso *dominante* das ciências sociais e em certos discursos militantes, em

cada vez mais visível descompasso com sua visibilidade e relevância no discurso público da política e da mídia. A recusa em *contar* a religião²⁰, em razão de vários signos de sua negatividade (p. ex., intolerância, fissionariedade, dogmatismo, foraneidade em relação aos protocolos e linguagem do discurso político secular, ligação com o fundamentalismo ou o terrorismo), expressa um compromisso com uma perspectiva secularista que demanda, no novo contexto, explicitações e justificação. Nada há de natural ou evidente nesta invisibilidade. Nessa aritmética da falta, ainda quando se admitem vínculos históricos entre as identidades contemporâneas e antigas formações religiosas, pretende-se precisamente neutralizar essa ascendência, ora impedindo a legitimação pública de atores públicos *qua religiosos* (ou seja, assim auto-identificados como indivíduos, grupos ou organizações), ora demandando que estes metamorfoseiem seus traços distintivos (*habitus* e linguagem) em termos de um discurso público laico, destituído de conteúdos ou referências religiosas.

Por outro lado, a *contagem* da religião não deixa de mostrar sua ambiguidade. A condescendência liberal ao discurso *oficial* das identidades religiosas, tomadas como objetivamente dadas, previamente constituídas ao momento de sua (re)entrada no espaço público da representação e da deliberação, referidas como *tradições* relativamente fixas, acaba por legitimar o *status quo* interno a cada “tradição”. Além disso, tal superposição do discurso oficial da religião com a identidade aceita para fins públicos simplifica as diferenças intra-religiosas ou desautoriza demandas de setores minoritários *dentro e fora* da circunscrição religiosa (cf. Ayelet, 2000). Tomando as identidades religiosas como um dado, confunde-se a aceitação da diferença com a preservação de ortodoxias politicamente construídas e mantidas ao longo do tempo. Ignora-se a historicidade própria a toda tradição. Em outros casos, como nas políticas de reparação ora em curso no Brasil em relação às religiões de matriz africana como patrimônio cultural dos afrodescendentes, estas são metonimizadas como expressão mais autêntica da sobrevivência de uma identidade negra originária. E o próprio estado se faz fiador de uma identidade construída no ato mesmo de sua reivindicação por justiça (cf. Sales, 2006; Segato, 2007).

Para finalizar este quadro em grandes e descontínuas pinceladas, gostaria de agregar um elemento que esgueirou-se ao longo das afirmações anteriores, sem vir explicitamente à luz: refiro-me à experiência de que a vida social se dá cada vez mais *numa fusão de escalas entre o local e o global*. Tal percepção, recorrentemente reforçada pelos discursos intelectuais, empresariais e políticos e ilustrada a cada minuto por meio da mídia, tem estado no horizonte ou sido parte integrante de muitas das mudanças descritas acima.

Esta fusão de escalas é potencializada por dois *efeitos de proximidade*. Primeiro, pelo acesso, por meio da mídia ou da internet, em tempo real ou muito próximo a isso, ao que está ocorrendo nos lugares mais remotos do país e do mundo. As ferramentas de redes

²⁰ Refiro-me indiretamente aqui por meio da figura matemática da contagem a uma dupla elaboração que será melhor desenvolvida nos capítulos dois e cinco, encontrada em Jacques Rancière e Jacques Derrida. No primeiro, em sua obra *O Desentendimento*, a democracia é vista como surgindo pela contestação de um erro de cálculo: na contagem das parcelas que formam o social, encontra-se uma parcela dos sem-parcela, um grupo de pessoas que só têm de propriamente seu o que já é também dos demais, sua liberdade. A inclusão desta parcela no cálculo dos grupos que constituem social, a escuta de sua voz, por suposto, implicará numa reordenação profunda das relações e espaços de sua configuração (cf. Rancière, 1996; May, 2008). No caso de Derrida, sua reflexão sobre as dimensões do calculável e do incalculável ressalta a medida em que o reconhecimento ou o acolhimento do outro implica tanto num cálculo quanto a sua confiabilidade quanto na impossibilidade deste cálculo, tendo em vista tratar-se do outro, daquilo ou daquele que, por sua chegada, por ser hospedado, por sua inclusão na conta, novamente, transforma o mesmo em diferente de si mesmo, altera o significado do em-casa, do familiar, não só da vida privada mas também da pública (cf. Derrida, 2002b).

sociais online têm agregado o contato direto com pessoas em qualquer parte, provendo adicionalmente esse encurtamento da percepção de distância física. As imagens gravadas por pessoas comuns e divulgadas via recursos como o *You Tube*, os recursos de contato nos sites de organizações e movimentos ou nas páginas pessoais, os blogs, tudo isso reforça a ideia de encurtamento de distâncias entre pessoas.

Segundo, o efeito de proximidade se dá por impactos locais de processos globais ou atribuídos à globalização: por exemplo, justificativas dadas para a adoção de certas políticas públicas, investimentos de empresas multinacionais, reconfiguração do emprego ou dos regimes de produção; a intensificação do turismo internacional; repercussões de conflitos em termos de solidariedades e identificações com partes envolvidas; fenômenos naturais associados às mudanças climáticas globais. No que se refere à religião, o grande referente global é o islamismo, principalmente sua face mais pública e mais ameaçadora: o fundamentalismo (extensivo também a outras expressões de religiosidade intensa) e o terrorismo. Além disso, os fluxos migratórios têm se vinculado à religião, que acompanha os imigrantes ou é por eles encontrada no país de destino. Por fim, peregrinações e eventos internacionais têm alimentado uma cada vez mais próspera economia do turismo religioso que põe em contato públicos locais e “a globalização”. Assim, a proximidade é percebida como reforço da relevância de experiências religiosas locais e de como o isolamento é cada vez menos possível ou mesmo desejável quando as oportunidades e os riscos se globalizam.

Em qualquer caso, vemos emergir um quadro extremamente intrincado de vínculos e tensões que ao mesmo tempo é testemunha da *contemporaneidade da presença pública das religiões* e da necessidade de *inscrevê-la no contexto de transformações em curso do vínculo social*.

A admissão da pluralidade; a cacofonia de diferentes expressões de adesão à democracia; a crise da representação clássica (liberal-democrática) do político e da política (sendo esta própria distinção um dos principais sintomas da referida crise); o embate sobre o caráter da agência política capaz de recompor esses cenários de deslocamento; o impacto dos processos de globalização sobre cada um dos momentos que acabo de citar – essas tendências, situações e processos reúnem e dispersam a figura do religioso em nosso tempo. Ao reunir, tais tendências trazem à luz um ator aparentemente homogêneo e potencialmente poderoso, que se julgava domesticado ou em vias de desaparecer da cena pública da cultura e da política: “a religião”. Ao dispersar, não somente exibem a pluralidade de atores religiosos no espaço público, mas também ensejam que a linguagem e o *ethos* religiosos invistam distintos domínios sociais, disputando aí sua suposta secularidade, retraduzindo-os como sinais de uma “política religiosa” ou realçando neles processos simbólicos quase-religiosos.

Uma descrição ilustrativa deste quadro, nos marcos do catolicismo e um pouco datada (fins dos anos de 1990), mas extensível a outros contextos religiosos no cenário global, pode ser encontrada em Mallimaci:

La Iglesia católica busca ahora reafirmar su identidad frente a lo que considera el fruto del capitalismo salvaje desregulador del mercado: el “avance del secularismo”, la “destrucción de la familia”, la “crisis de la modernidad” y la “expansión de las sectas”. Catolicismo que cuenta a nivel mundial con un mayor reconocimiento -especialmente mediático - a partir de la figura de Juan Pablo II pero al mismo tiempo pierde pertenencias y filiaciones. Es a nivel local donde ofrece diversas alternativas: un catolicismo de certezas con fuerte espíritu de cuerpo, uno de comunidades emocionales que responda a las angustias y sed de espiritualidad de vastos sectores sociales, otro de apoyo a la diversidad desde el complejo mundo de discriminados y empobrecidos y otro de fuerte contenido ético individual aparecen compitiendo por la “oferta legítima”. (2000:52)

1. O que há para ver: revisitando as condições de possibilidade de um discurso sobre as transformações

O argumento que pretendo desenvolver ao longo deste trabalho, como já disse na *Introdução*, está perfeitamente consciente de um certo desnível entre as representações do terreno “mapeado” e a visibilidade ou o peso explicativo das questões articuladas pela análise. Uma objeção possível é aquela que julga a relevância de uma tal linha de interrogação à luz do que seriam as linhas de força “mais importantes” para a explicação da realidade. Por esta ótica pareceria que os desafios econômicos do crescimento com estabilidade e equilíbrio fiscal e os desafios institucionais da credibilidade e reprodução do jogo democrático como lugar da decisão política tornam questões de cultura, identidade, pluralismo e religião de somenos importância, ou subordinadas instrumentalmente àqueles conjuntos de desafios.

Outra objeção possível seria a de que simplesmente esta linha de problematização elege um tortuoso caminho para montar um cenário *non sequitur* ou heteróclito de problemas que “não existem” ou que têm importância marginal, com o fim de “inflar” a relevância da religião, ou dar indevida centralidade às questões culturais como problema político, ou dar visibilidade a um tema claramente teórico como o do “republicanismo”, como se tudo isso estivesse no cerne da agenda pública. Por esta ótica, não se ganharia nada elegendo aspectos secundários da dinâmica social como critério de análise ou com o fim de trazer luz aos problemas mais candentes colocados para os principais atores no cenário público.

Uma terceira objeção iria na direção do particularismo: isso talvez faça sentido em contextos regionais como a América Latina ou o Brasil, ou apele a uma tendência teórica ou ideológica específica, mas não toca em questões válidas ou pertinentes para os demais contextos da comparação proposta. Talvez até existam alguns pontos de conexão entre os países estudados, mas ainda assim o potencial heurístico da interrogação remeteria para o contexto original de onde partem as questões (Brasil?), e não agregaria saber ou análise aos demais contextos estudados, nem ensinaria generalizações para além destes.

Minha resposta a estas possíveis objeções é de admitir sua plausibilidade ou mesmo legitimidade, mas negar incisivamente as bases sobre as quais são enunciadas, desafiando particularmente seu objetivismo subjacente. Primeiramente, é no mínimo provável que a intrincada malha de conexões que forma nossa experiência recente do mundo produza ressonâncias que se estendam para além de seus pontos de irradiação. Especificidades locais neste sentido podem perfeitamente ser resultantes de processos que não se originam aí nem se limitam às fronteiras das sociedades nacionais. E já não estamos mais tão certos sobre onde se originam tais processos de irradiação, posto que são múltiplos e por vezes sobrepostos. Além disso, se admitirmos que os vários elementos que constituem as distintas dimensões do social não se definem isoladamente, mas em relação uns aos outros, alterações no tipo e intensidade dos vínculos num lugar repercutirão sobre o sentido e a configuração dos demais elementos da estrutura. O secundário, o marginal, o indiciário, mesmo o extremamente singular são, sim, bons lugares para pensar a realidade social. Estamos diante de uma noção processual e aberta de estrutura social.

Argumento que é da estrutura da realidade, *tal como a experimentamos concretamente (hoje?)*²¹, não poder estar fundamentada num *princípio único* de determinação, não possuir fronteiras fixas pre-definidas e, portanto, ser intotalizável. É a divisão inerente entre o que se diz dela e o que escapa a tal dizer (seja por razões de excesso ou de exclusão deliberada de possibilidades legítimas) que permite a distintos discursos *aportarem uma intervenção, um certo quantum de sobredeterminação* à realidade no momento mesmo em que pretendem apenas descrevê-la. Isto significa, então, que não só há muitos discursos possíveis sobre a realidade, sem poder de esgotar seus limites espaciais e temporalidades vigentes – o que é quase uma platitude – mas este é um terreno de disputas no qual está em jogo a constituição e transformação da realidade²². As disputas pela estabilização deste fluxo de práticas já produzem um certo *modicum* de seletividade, pelos efeitos de agregação ou equivalência entre discursos e suas demandas, ou pelos resultados assimétricos de persuasão que alguns discursos exercem sobre outros. Não é um mundo de tudo vale por igual, nem de vale tudo.

Segundo, longe de dizer que a religião é a *chave* para a compreensão do presente ou para a solução da crise, o que pretendo afirmar é que ela é um *caso*²³ *a partir do qual*, mas também *no interior do qual* é possível captar duas dimensões *cruciais* desse presente e da sua percebida crise. A primeira dimensão descreve os contornos do cenário sucintamente caracterizado até esta altura como definidor de uma *crise* (da objetividade, da democracia, do sujeito da política, de civilização). A segunda ressalta alguns dos movimentos em curso *on the ground* na direção do *enfrentamento dessa crise e da construção de alternativas a ela*. Em assim fazendo, um conjunto de operações analíticas é acionado, que ao mesmo tempo implica numa reivindicação de acesso à objetividade – estou, sim, falando de processos em curso, produtores de efeitos identificáveis, analisáveis e comparáveis – e numa problematização da concepção prevalecte sobre o que constitui uma evidência, como uma questão se torna publicamente relevante, e como interrogações a partir de um contexto particular impingem sobre contextos mais amplos. Em outras palavras, o procedimento explicativo adotado aqui é *retroductivo*, não indutivo nem dedutivo: parte-se

²¹ Ao dizer “hoje” não delimitamos um horizonte definitivo para a emergência da experiência e da sensibilidade analítica (se nos referirmos ao discurso acadêmico) ou ético-política (se nos referirmos ao discurso militante) para tal representação da realidade. Apenas definimos um duplo marco de referência: é neste lugar e tempo em que estamos e só a partir dele podemos levantar a questão da realidade e do além que ela permite descortinar. A pretensão de universalização que um tal discurso sobre a realidade levanta está ancorada na particularidade do tempo e lugar nos quais se articula. Se o primeiro marco define um limite de inteligibilidade para nossas questões – elas não são as mesmas de sempre, em toda parte –, o segundo marco permite que, à luz de nossa posição particular no mundo, possamos projetar o olhar em várias direções, e indagarmos sobre o sentido da história vivida e futura, uma vez colocadas as questões que identificamos a partir desse lugar. Assim, se “hoje” experimentamos a realidade assim, nada impede que ela não tenha sido ou venha a ser assim experimentada em outros tempos e lugares.

²² A posição assumida aqui não é tão escandalosa como parece, se se leva em conta, por exemplo, as reservas de figuras canônicas das ciências sociais, como Max Weber, em relação ao objetivismo: “There is simply no ‘objective’ scientific analysis of cultural life – or, put perhaps somewhat more narrowly but certainly not essentially differently for our purposes – of a ‘social phenomenon’ *independent* of special and ‘one-sided’ points of view, according to which – explicitly or tacitly, consciously or unconsciously – they are selected, analyzed, and representationally organized as an object of research” (Weber, 1999: 170).

²³ Este é um termo-chave em toda a análise que se seguirá, e que precisará ser cuidadosamente elaborado nos dois próximos capítulos, de modo a ser operacionalizado no tratamento dos dados produzidos no processo de pesquisa.

dos dados às hipóteses e volta-se a interrogar os dados (os mesmos e outros!) e propor uma explicação crítica dos padrões identificados²⁴.

A “costura” e o “julgamento” se darão a partir desses parâmetros. O fio condutor da análise é o da emergência de um conjunto de demandas por ampliação/garantia da cidadania e por justiça (social, econômica, ambiental, etc.), articuladas em nome da pluralidade, da identidade e da inclusão social. O caso ilustrativo de ambas as dimensões: a emergência das identidades religiosas na esfera pública em conexão com tais demandas.

Há, certamente, vários desafios e problemas nesta *reconfiguração* da ação coletiva e das lutas por cidadania e justiça na contemporaneidade. Na realidade, todo este trabalho se constituirá numa paciente reflexão sobre distintas dimensões e escalas de tal reconfiguração. Entendemos que o quadro sumariamente traçado até aqui não somente precisa ser compreendido no contexto de uma representação de dinâmicas sociais, políticas, econômicas e culturais bastante complexas, que permitem várias entradas e saídas, várias *démarches*, mas também se inscreve num debate de alcance teórico mais profundo, sobre o sentido da democracia, da pluralidade e dos processos globalizantes que se desenham como horizontes da vida sócio-política contemporânea, difundidos e contestados em escala planetária.

Em si mesmo, o mosaico de experiências políticas que se vem desenhando, longe de ser tomado como um dado irreversível, aponta para os efeitos das transformações que são o próprio objeto da presente análise, tanto quanto para a questão do sujeito das mesmas transformações. Temos a haver-nos com processos em curso que podem ser demarcados, descritos e analisados, e que impactam diferentes atores sociais e políticos. Processos que são, ao mesmo tempo, obra desses atores, obra não necessariamente “assinada” por um ou outro deles como seu autor individual ou “próprio”. *No seu conjunto*, talvez pouquíssimos se reconheçam inteiramente nessa autoria. Ou sequer tenham consciência estratégica de estar agindo numa ou noutra direção. Mas trata-se de uma “obra” produzida ao longo de múltiplas iniciativas, bem e mal sucedidas, em larga medida carentes de um núcleo planejador estratégico, visionário (certamente nunca houve um só). Iniciativas que vão deixando marcas e cicatrizes que delineiam a silhueta do nosso tempo, do que chamamos nossa contemporaneidade. E que tornam a definição desta contemporaneidade um exercício multidimensional, no tempo e no espaço, resultando que o contemporâneo não é igual a si mesmo, abriga em si muitas “atualidades”, algumas das quais profundamente “antigas”, outras somente perceptíveis, por sua “novidade”, por meio de nomes impróprios (donde a abundância dos prefixos, das aspas, das figuras de retórica, das formulações paradoxais)²⁵. Em suma, ao descrevermos o conjunto de processos pelos quais um fio se tece articulando democracia, identidade, cultura, pluralismo e, o caso polêmico que introduziremos nesta enumeração, religião, estamos simultaneamente falando de dinâmicas em curso e dos agentes que se inventam em cada momento (inclusive quando afirmam sua “antiguidade”) para serem os artífices ou timoneiros do presente e do futuro.

Por outro lado, esta “obra” não é nem exclusiva nem inteiramente controlada em sua motivação, sua construção e seus efeitos pelos atores. Não apenas estes definem-se e operam em terrenos nos quais estão sendo permanentemente reposicionados, contestados

²⁴ Para uma excelente formulação recente de uma estratégia de análise de caráter retrodutivo (ou abduutivo), desde uma perspectiva pós-estruturalista, que é também a minha, ver Glynos e Howarth, 2007.

²⁵ Tal abordagem pode ser encontrada de forma minuciosamente argumentada na obra recente de William Connolly, notadamente em seus *Pluralism* (2005) e *Capitalism and Christianity: American Style* (2008).

e transformados, mas também interagem com narrativas e discursos intelectuais – dos quais o meu é um – quer ativamente, como interlocutores reflexivos, quer passivamente, como objeto de interpretações e análise. Os vetores explicativos e críticos desta investigação foram ou serão integrados a um campo de discursividade no qual outras comunidades de sentido participam (circuitos acadêmicos, redes de atores da sociedade civil, agentes governamentais, etc.). Não me refiro a quem lerá ou responderá a este trabalho necessariamente, mas ao conjunto de interlocutores com os quais o mesmo já dialogou ao longo de sua feitura e a uma interdiscursividade de que não tenho nem plena consciência nem controle sobre a forma como ela atravessa e inflete minha análise.

Essa forma de fazer análise social onde o que é teórico e o que é empírico aparecem transfigurados, “con-substanciados”, de modo a permitir uma *entre-vista* do que se desenrola sob os nossos olhos (simultaneamente “independente de nós” e “captado por nosso olhar situado”), desenhando novos territórios de nosso estar-no-mundo, pode ser fundamentada por meio de diferentes linguagens críticas. Algumas delas serão experimentadas aqui, nos capítulos que seguem.

Dizer a realidade é também intervir sobre ela, ficando em aberto, naturalmente, a capacidade de tornar tal dizer/intervenção “convicente” o bastante para ser assumida por outros, passando a “representá-los” – ou dirigí-los intelectual, moral e politicamente, diria Gramsci. E isto aplica-se tanto às “políticas da escrita” quanto às “políticas do fazer”, intelectuais e ativistas de várias cepas e práticas movendo-se no campo da discursividade, do social²⁶, em busca de domar sua infinitude e estabilizar seu fluxo permanente.

2. Condições de possibilidade da emergência pública contemporânea das religiões e questões de inclusão, identidade e democratização

Por último, gostaria de brevemente mapear um conjunto de circunstâncias, tendências e desdobramentos na política e na cultura do cenário que dá nova inteligibilidade à presença pública das religiões, para além de um “retorno” ou uma “sobrevivência”. Não se trata, com certeza, da *origem* temática nem analítica da pesquisa aqui reportada. Mas demarca a posição desde onde, como cientista social, proponho a presente reflexão. Isto distingue o que estou realizando tanto de um exercício de teoria política como de filosofia, embora, como se verá, a linha demarcatória desta diferença será permanentemente uma condição de possibilidade e de impossibilidade do ponto de partida assumido. Também distingue a presente análise de mera descrição sociológica ou etnográfica de um “estado de coisas”.

Trata-se de isolar algumas condições de emergência, não deste estudo, mas da articulação social, política, cultural das questões aqui suscitadas. Para evitar confusões desnecessárias, advirto que a singularização dessas condições, sua ordem e suas “evidências”, se constroem nas próximas páginas em explícito diálogo com a literatura relevante das ciências sociais e não se constituem ainda numa exploração empírica de fenômenos. Evitaremos, portanto, neste momento, travar discussões ou fazer remissões a tal literatura, visto que isso ocorrerá amplamente nos capítulos seguintes. Tais condições *não* constituem ainda o(s) *caso(s)* estudados, mas uma aproximação ao(s) mesmo(s). Embora esta distinção seja profundamente problemática, uma vez que não me acerco do

²⁶ Para melhor entendimento do que entendemos por campo da discursividade, como outra forma de dizer “o social”, mas em contraposição à noção de “sociedade”, remetemos a Laclau e Mouffe (1989:xx); Laclau, 1990:xx; 2000:xx).

tema pela primeira vez, nem despidido de orientações analíticas e coordenadas espaço-temporais, ressaltando no exercício que se segue o elemento de delimitação esquemática de *um conjunto de processos definidores de uma época ou conjuntura tal como os identifica e registra o discurso das ciências sociais*.

Nosso problema, não nos esqueçamos, é o da *emergência pública da religião* como parte de uma crescente relevância adquirida pelas *demandas culturais ou identitárias* (não é ainda o momento de distingui-las), articuladas ao discurso dos *direitos*, seja em termos de uma ampliação do léxico da cidadania e da justiça, seja nos marcos de uma esfera pública ampliada, lugar de participação para além de, mas em contínua referência ao estado.

Prossigamos, portanto. Minha sugestão é de que este processo teve condições históricas e intelectuais de possibilidade, a saber: a guinada cultural; a crescente percepção da pluralidade e dos imperativos de seu reconhecimento; o impacto do neoliberalismo simultâneo ao avanço dos processos de globalização; a sobredeterminação de questões locais por questões globais; e a crescente ocupação da esfera pública por demandas e atores religiosos. Estas condições tornam não somente conceitualmente plausível como empiricamente referenciada a articulação proposta neste trabalho entre religião, demandas culturais por cidadania e justiça e a reafirmação do republicanismo como parte de um mesmo conjunto de respostas aos deslocamentos, sócio-políticos bem como analíticos, do paradigma norte-atlântico-ocidental nas últimas três décadas.

a) A guinada cultural

Tanto a percepção de que a religião continua a ser relevante nos espaços públicos contemporâneos quanto a de que formas especificamente religiosas de demandas sociais são parte legítima de um campo de ação coletiva democratizante são diretamente tributárias de uma renovada atenção ao tema da cultura. Esta atenção procede, de um lado, do impacto de demandas formuladas em termos que escapavam a compreensão predominantemente econômica de interesse prevalecente até fins dos anos de 1960. Tais demandas demarcavam lugares não-econômicos para a emergência de reivindicações emancipatórias, distributivas e/ou de reconhecimento, como a paz, o meio ambiente, a identidade étnica, a condição de gênero. Esses lugares remetiam ainda a uma reação ou resistência contra discursos estritamente classistas da ação coletiva, e ressaltavam as dimensões da identidade, da subjetividade e do cotidiano como inseparáveis da dinâmica estrutural da vida social e dos marcos institucionais da ação.

De outro lado, as ciências sociais no período crescentemente se interessaram pelo peso relativo das variáveis culturais, em sentido amplo, para a explicação dos fenômenos sociais, ao mesmo tempo em que contribuíram para projetar as auto-interpretações de uma miríade de atores sociais em seus diferentes contextos como importantes referências para a compreensão da formação e funcionamento dos marcos estruturais da vida social. A chamada guinada cultural (sintagma polissêmico, é certo, ora referindo-se a movimentos intelectuais auto-identificados nesses termos, ora aludindo retoricamente a situações onde maior sensibilidade à cultura e à identidade se manifestava) inicialmente abriu caminho às políticas de identidade e ao lento reconhecimento da dimensão cultural como constitutiva dos contextos da ação social. Representou uma das portas de entrada à penetração e difusão de uma consciência construtivista nas ciências sociais, com razoável impacto em vários lugares de enunciação (militância social, estado – em seus componentes executivo, legislativo e judiciário – e academia). Em conexão com discursos democratizantes e focados

na afirmação de direitos que se intensificaram nos anos de 1980 em diante, tal guinada trouxe à luz e deu a ver (expressões em certa medida intercambiáveis) um conjunto de atores representativos da “cultura”, da “identidade” e da “diferença”, entre os quais os religiosos.

O tema da religião tem desde então se colocado em relação aos debates sobre as “identidades civilizacionais” (cf. Hall e Jackson, 2007), como parte de uma interrogação sobre as diferentes “políticas” com as quais pode se relacionar. Uma das tendências é de apresentar a religião como um traço universal definidor da identidade de certas civilizações, em oposição ao Ocidente e à modernidade (O'Hagan, 2007). Outra é referir a religião à dimensão da comunidade e da identidade pessoal, incidindo sobre a dinâmica intra e subnacional. Em ambos os casos, o efeito mais marcante da guinada cultural, para nossos propósitos, é o de reinscrever a religião num cenário público de demandas e articulações. Ao reencontrar seu lugar público na redefinição de cultura enquanto espaço de afirmação de identidades e de práticas estruturadoras do cotidiano a religião é reafirmada, justificada frente ao discurso secularista.

A questão política colocada pela guinada cultural não é a de que exista uma modernidade plenamente desenvolvida, em sua inspiração e estrutura (embora não em sua implementação, como é óbvio constatar mesmo na literatura crítica do paradigma norte-atlântico-ocidental). Não se trata de postular, por razões de resistência ou de orgulho particularista, uma fonte independente de modernização nas formações sociais “periféricas” do Ocidente moderno (sua herança pós-colonial). Apontamos acima a densa implicação da crítica ao ocidentalismo e os modelos de história e política oriundos da Europa. O de que se trata, então, é apontar a “necessidade” desta difração e disseminação dos paradigmas modernos como *estruturalmente inscritas* neles, a qual cobra o preço da *alteração* em cada novo contexto de sua recepção ou imposição, alteração que esteve sempre-já operando na constituição e desenvolvimento do paradigma (esta é a questão da *iterabilidade* para Derrida – cf. 1991). Em outras palavras, a implicação entre paradigma e sua “distorção”, aplicação parcial ou tendenciosa, ou recepção agonística, é um momento de seu descentramento, não de sua potência incontestada. É testemunho de sua impureza originária, de sua incompletude e contingência.

Tal posição nos ajuda a escapar da armadilha da rejeição principista, “terceiro-mundista”, da modernidade, tanto quanto da afirmação de que esta é apenas portadora de virtudes incompreendidas (cf. Escobar 2004). A questão política é a de redescrever o paradigma em vista de sua relativização e possibilidades excluídas, reconhecendo ao mesmo tempo que o que aproxima e opõe tal paradigma aos contextos pós-coloniais, pós-orientalistas, pós-seculares de questionamento do mesmo não é um conjunto fixo, estável e pré-constituído de características, mas um conjunto de processos de deslocamento e manifestação de antagonismos (ver próximo capítulo).

b) A pluralidade socio-político-cultural e os imperativos de seu reconhecimento

Se a guinada cultural tem a ver com certa maneira de significar a ação coletiva em termos que reclamam admissão de seu caráter simbolicamente construído e seu enraizamento em formas de vida (identidades, comunidades, práticas culturais), o cenário que tal admissão desenha é o de uma crescente afirmação da *pluralidade*. Tal afirmação vem se dando pelo questionamento de modos de fixar a identidade de pessoas e coletivos

em termos homogeneizadores, impositivos, espacializados e desistoricizados. A identidade nacional já não dá conta das múltiplas maneiras pelas quais indivíduos definem ou vivenciam sua relação com o estado. Por outro lado, há manifestações de agravo frente às formas desiguais e mesmo violentas como tal integração nacional se deu, assegurando as promessas da modernidade a setores muito específicos da população ou não garantindo condições dignas de vida ao longo do tempo para setores numericamente significativos da população nacional.

Neste sentido, a afirmação da pluralidade expressa tanto uma desidentificação com a identidade hegemônica, como uma reivindicação de acesso àquilo que, nesta última, apontaria para a universalidade de uma promessa de bem-estar, dignidade e liberdade. A afirmação da pluralidade não é, portanto, um exercício celebrativo de exuberância até aqui contida, mas expressão de uma complexa relação com a história e as instituições da sociedade nacional. Trata-se de pluralidade identitária no nível pessoal, pluralidade de formas de “ser nacional” no nível grupal, e pluralidade contestada de formas historicamente dadas de “inclusão social”. No primeiro caso, pessoas resistem a ser classificadas e tratadas como “uma coisa só”: *pluralidade-de-si*. No segundo caso, grupos demandam ser reconhecidos como parte da identidade hegemônica: *pluralidade-com-outros*. No terceiro caso, grupos questionam sua exclusão dos benefícios de pertencer à comunidade nacional: *pluralidade assimétrica*.

Isto não quer dizer que ao afirmar a pluralidade a dimensão do pertencimento se dissolva numa proliferação de práticas identificatórias. Embora a pluralidade-de-si experimentada como nomadismo, plasticidade identitária, múltiplo pertencimento e resistência a ou dificuldade de filiação/adeseção/participação em grupos, comunidades e projetos coletivos seja uma das formas de entender o fenômeno que descrevemos, não abrange suficientemente o campo. É igualmente plausível falar de uma crescente sensibilidade aos limites de cada marco identitário e conseqüente percepção de sua singularidade, “jurisdição” e permeabilidade para acolher temporária e parcialmente o pertencimento dos indivíduos²⁷. A pluralidade é também pluralidade de identidades sociais, comunidades, coletivos mais ou menos formais, que disputam a adeseção, a aquiescência e a mobilização das pessoas. Tal pluralidade-com-outros é ambígua em seus efeitos. Ela tanto “empodera” como demanda conformidade. Para certos grupos de pessoas, ela representa uma espécie de “regionalização” ou territorialização em menor escala de velhas formas de identificação. Para um crescente número, porém, ela convive em permanente tensão com a pluralidade-de-si.

A afirmação da pluralidade se deu, nas últimas décadas, em dois registros distintos (mas nem sempre desconexos): o da multiplicação de demandas específicas num contexto de democracia liberal e o da contestação de regimes autoritários. O primeiro registro corresponde, grosso modo, à emergência de novos atores e demandas epitomizada nas

²⁷ Embora volta e meia utilizemos o termo “indivíduo”, insistimos desde já em sua radical inadequação para dar conta da posição dos agentes humanos em processos de crescente imbricação entre diferenciação e múltiplo pertencimento. Descontadas todas as formas de participação em diferentes práticas sociais, não sobra um núcleo duro, asocial, estável, de personalidade. A luta por afirmar a singularidade e a liberdade de cada um(a) sempre se dá em contextos densamente marcados por representações da subjetividade e da coletividade e estruturados por posições de sujeito que, mesmo quando habilitam, capacitam e empoderam “indivíduos”, os inscrevem em feixes de relações que dão sentido e plausibilidade a suas fantasias de independência, autonomia, liberdade.

lutas pelos direitos civis dos negros norte-americanos e nos movimentos estudantis de maio de 1968 em vários lugares do mundo. Os desdobramentos daqueles conflitos levaram a um paulatino processo de *mainstreaming* de demandas étnico-raciais, de gênero, ambientais, sexuais, pacifistas, e religiosas, desaguando em novos movimentos sociais, novos discursos sobre o desenvolvimento e novas políticas de reconhecimento.

O segundo registro corresponde à pluralização tanto como resultado das políticas de modernização econômica implementadas por regimes autoritários (sendo a América Latina um caso paradigmático), quanto como alternativa tática de resistência à repressão armada. No primeiro caso, no contexto da Guerra Fria, muitos regimes autoritários buscaram legitimar-se pela implementação de políticas modernizantes. Estas produziram diferenciação social e antagonismos pelo surgimento de novas categorias sociais, novas “necessidades” decorrentes do desenvolvimento (a chamada questão urbana sendo uma das mais dramáticas), novos desafios (crise ambiental, resposta a pressões internacionais). A contenção do potencial crítico ou antagonístico dessa pluralização foi uma das tarefas que tais regimes logo se colocaram, acelerando e expandindo, contra sua vontade e expectativa, a afirmação da pluralidade como discurso político.

O cenário tem sido descrito de maneiras contraditórias: ora como fragmentação e desorientação, ora como recurso tático de enfrentamento de várias formas de disciplina em instituições sociais e estatais, ora como figuração de uma nova ordem social e política. Quer no âmbito do discurso liberal quer de sua contraparte republicana, o reconhecimento dessa pluralidade tem colocado desafios e gerado propostas de encaminhamento. Do multiculturalismo às políticas de identidade, passando pela tentativa de reativar a ideia de cidadania ativa, o discurso público da pluralidade põe em questão vários aspectos da institucionalidade vigente e da cultura cotidiana, politiza relações sociais até então consideradas privadas. A valorização da cultura nos discursos de atores estatais e não-estatais vem invariavelmente marcada pela marcação da “diversidade” como trunfo a explorar, como algo de que se orgulhar. No entanto, a articulação política de um discurso da pluralidade tem desafiado a imaginação de governos, legisladores e juízes, bem como os limites ideológicos do liberalismo e do republicanismo em toda parte, com efeitos e impacto mais ou menos profundos e específicos.

Tais concepções e modelos produziram uma ambígua diferenciação no campo expressa em articulações ideológicas e políticas que combinam, por exemplo, republicanismo e meritocracia individualista; igualitarismo e complacência face à eliminação dos altos índices de desigualdade e violência; reconhecimento de demandas específicas e inscrição destas em marcos valorativos competitivos; ênfase na provisão social estatal e valorização da ação filantrópica privada; etc. Por outro lado, no polo mais radicalizado do cenário político dos países latino-americanos, a rejeição do neoliberalismo se articula a uma certa conjunção do discurso republicano com admissão do pluralismo cultural, mas assume uma postura mais claramente ciosa dos “interesses nacionais” imediatos e reativa discursos anti-imperialistas no contexto de uma certa resistência à globalização.

A afirmação da pluralidade ensejou tanto a constituição de uma agência religiosa como o reconhecimento do caráter instrumental da mesma para fins políticos. No âmbito da sociedade civil, cresceu a imbricação de grupos religiosos com os movimentos sociais, as ONGs e as lutas pela democratização, bem como ampliou-se dramaticamente a competição religiosa abrindo espaço a minorias em expansão. No âmbito da política institucional, a agência religiosa expressou-se em termos de mobilização eleitoral, com predomínio dos

grupos mais conservadores, capazes de capitalizar tanto as aspirações de representação dos grupos religiosos emergentes (caso da Nova Direita Cristã nos EUA, do pentecostalismo na América Latina, e do islamismo no Reino Unido) quanto a reivindicação de respeito à diferença religiosa. Tais grupos foram também sagazes em perceber as possibilidades de acordos “interreligiosos” e com grupos laicos assustados pelos efeitos produzidos pela crescente pluralização. Assim, com e contra a pluralidade, uma agência religiosa repõe o tema da religião na esfera pública. Esta não é toda a história, como se verá ao longo do trabalho, mas é parte indispensável da mesma.

c) Impacto do neoliberalismo e intensificação dos processos de globalização

Os anos de 1990 são marcados pela simultaneidade do avanço neoliberal com a intensificação da globalização. Tal simultaneidade é ao mesmo tempo uma característica da conjuntura e uma articulação contingente. Permite compreender a associação de globalização com neoliberalismo, mas dificulta a compreensão de que não se trata de sinônimos, mas de uma convergência politicamente construída. Esta articulação correspondeu a um dos elementos de maior força disseminativa na conjuntura recente, reunindo numa configuração histórica processos ocorridos inicialmente no Reino Unido (Thatcherismo) e nos Estados Unidos (Reaganismo), expandindo-se para o discurso das agências multilaterais e gerando versões localmente acentuadas nos países latino-americanos a partir já de meados dos anos de 1980 (portanto, em plena coincidência com os processos de retorno à democracia aí em curso). Através de políticas de ajuste estrutural ou de redefinições da relação entre estado e sociedade, mudando o foco da atuação do primeiro da provisão à desregulação e parcerias público-privado, o neoliberalismo implantou-se profunda e drasticamente nas políticas locais tanto quanto no discurso da cooperação para o desenvolvimento e seus efeitos continuam perceptíveis mesmo no contexto de discursos que se insurgiram contra sua face mais dogmática (alguns, em nome de um novo republicanismo).

O impacto do neoliberalismo e da recomposição “social democrata” (como terceira via, ou governança progressista), deixou marcas importantes no campo da sociedade civil, dando à luz um discurso se não centrado em, ao menos atravessado por concepções de cidadania como consumo de bens públicos e afirmação de interesses individuais, e modelos gerencialistas de organização (pública e privada). Esta é também uma marca em outros contextos latino-americanos, onde os efeitos da aplicação do ideário neoliberal chegaram a ser pouco menos que desastrosos. Na primeira década do novo século tais modelos foram tentativa mas fortemente desafiados por uma onda de sucessos eleitorais de partidos de esquerda na América Latina, normalmente em coalizões, com diferentes perfis, conforme a articulação entre neoliberalismo e “terceira via” tenha ou não sido uma característica do contexto prévio (cf. Burity, 2006c; Power, 2000). A ativa participação de grupos religiosos em todos os lados da disputa política neste período é uma marca importante do “outro lado da história” que mencionei no final da subseção anterior.

Por fim, os processos de globalização se tornaram parte inseparável de nossa experiência do mundo mais recente. Quer em sua caracterização em termos puramente fáticos (integração dos mercados numa economia capitalista global, difusão das novas tecnologias da comunicação), que nas figurações ideológicas da globalização como processo único e irresistível, quer como parte de contra-discursos de solidariedade e ampliação da democracia e dos direitos humanos em escala planetária, a globalização tornou-se o

horizonte de nosso tempo. O que no final da década de 1980 parecia ser uma composição inseparável entre a globalização do capital e uma série de reformas econômicas e políticas destinadas a generalizar a lógica do mercado para a totalidade das relações sociais foi sendo paulatinamente contraditado por outros discursos. A globalização não era, afinal, mera facticidade, mas objeto de aguda contestação. A “globalização neoliberal” seria apenas uma das formas possíveis de relação com os processos de integração e deslocamento postos em cena pela globalização. Os efeitos profundamente regressivos de agravamento das desigualdades, intensificação de conflitos locais e de intervenções militares em áreas de grande sensibilidade geopolítica (intervenções humanitárias, “guerra ao terror”, neutralização do “fundamentalismo”), contribuíram para deslegitimar a hegemonia neoliberal e abriram caminho a estratégias muito mais complexas de articulação e negociação. O *imaginário da conexão* – a metáfora das *redes* sendo sua principal expressão – mostrou-se capaz de abrigar discursos muito diferentes, contribuindo para trazer a escala global para o cerne das estratégias políticas de atores estatais e não-estatais. Também animou toda uma construção simbólica da proximidade e da relação ao outro que incidiu sobre a ação coletiva e as práticas culturais. Mas a globalização não existe à parte de um nexos global/local e, assim, ela não só produz localidade (Appadurai, Bhabha) mas é objeto de localizações ou hibridizações (Robertson, Santos, Kinnvall) que tanto reforçam sua “objetividade” como impedem que se trata de pura irradiação a partir de um centro. Além disso, o nexos implica em que a emergência de particularismos anti-globais é uma das dimensões do mesmo processo, não exatamente seu outro absoluto.

d) Sobredeterminação de questões globais e questões locais

A incidência dos processos de globalização, em suas dimensões materiais e simbólicas, sobre as sociedades nacionais levou a uma profunda redefinição do “local” como questão de *fronteira* e de *imunidade*. A permeabilidade das economias e culturas nacionais aos processos de desterritorialização associados às tendências globalizantes e a crescente imbricação das estruturas interestatais, intergovernamentais e supranacionais bem como sua penetração por atores não-estatais, produziram profundas transformações na experiência e percepção do território. Dentro e fora, micro e macro, sincrônico e diacrônico, endógeno e exógeno tornaram-se não somente menos polarizados mas combinaram-se de modos os mais heteróclitos e surpreendentes.

A *demarcação e proteção da fronteira* (muito além de uma questão de soberania territorial) tornou-se ao mesmo tempo um recurso estratégico e um projeto frequentemente frustrado. Apesar da assimetria com que as sociedades ricas do sistema capitalista experimentaram esse processo em comparação com as sociedades da periferia e semi-periferia do sistema, não estiveram imunes a ele. Ao contrário, poder-se-ia dizer que a sobredeterminação entre global e local aproximou as práticas espacializantes de fronteira das *práticas biopolíticas de imunização* frente às ameaças do global ao local (perda de soberania, desnacionalização da economia, homogeneização cultural) e do local-subalterno ao local-hegemônico (imigração, terrorismo, impacto sobre as estruturas de bem-estar social).

Uma agenda de questões que ultrapassavam os limites do estado e da cultura nacionais em seu escopo e incidência foi-se delineando. Entre elas, saliento algumas, ilustrativamente: a questão ambiental; a emergência de redes transnacionais de organizações e movimentos sociais e a redefinição das táticas de mobilização e pressão para conquista de novos direitos;

o financiamento do desenvolvimento e a questão da dívida dos países pobres; o fundamentalismo religioso e rediscussão do papel social e da regulação estatal da religião; a pauta dos direitos multiculturais animando debates sobre quotas raciais, patrimônio histórico e cultural, pluralismo religioso, etc. Tais questões apresentam manifestações perfeitamente identificáveis localmente e ao mesmo tempo escapam a tentativas seja de situá-las rigidamente em coordenadas nacionais, seja de representá-las como pura imposição externa de problemas dos outros. O sentido do local está sobredeterminado pelo global e vice-versa.

A questão, então, não é meramente a do impacto global das mudanças no contexto local. O processo põe em xeque mesmo a estabilidade dessas referências, tornando-as indecíveis: onde começa e termina cada um desses polos? O que define algo como global ou local? Além do mais, não são todas as respostas a esta situação articuladas sempre *a partir do local*? Pois, os mais globais dos eventos ou iniciativas globais se dão na interação de grupos provisoriamente desterritorializados com lugares onde se dão os encontros. Além disso, há respostas que pretendem ver no *local* o germe da resistência ao global e outras que afirmam só ser possível uma outra relação com a globalização (inclusive sua justa compreensão) a partir da articulação do local e do global, sem que o primeiro se deixe subsumir ao segundo.

e) Crescente visibilidade pública dos atores religiosos

As religiões se movem com desenvoltura na esfera pública institucionalizada das democracias ocidentais, seja nos países ricos, seja nos emergentes. A persistência – e não o retorno, pelo menos não o retorno de algo que se havia ido ou desaparecido – das religiões na cena pública, sua visibilidade, sua mobilização, os conteúdos e formas de sua atuação, tudo isso demarca uma cena que, de um lado, se constrói junto com seus atores, e de outro, sofre permanentemente a refração e a interferência de outras.

Explico-me: de um lado, o lugar da religião na esfera pública democrática está em reconstrução (mesmo para aquelas religiões que já tinham lugar aí), porque nas últimas duas décadas demandas por inclusão ou reconhecimento²⁸ bem como tomadas de posição reativas a uma percebida crise nas relações entre estado e grupos sociais minoritários²⁹ que teria invisibilizado e excluído certas religiões, têm trazido a público novos atores que

²⁸ Tais demandas ao mesmo tempo têm conteúdos materiais, e podem ser muito mais do que coisas, recursos, posições de poder concedidas. Há dimensões simbólicas no que é material, e há demandas que implicam nada menos que um reordenamento político do social, indo muito além de conseguir tais ou quais bens ou cargos, por exemplo. Mantenhamos isto em mente sempre que lermos “demanda” neste texto.

²⁹ Falar de minorias aqui nos deve remeter, desde logo, a uma consideração política: tais minorias se definem em relação a ordens hegemônicas, e não à contagem das pessoas que as constituem como grupos. Mulheres e pessoas negras, por exemplo, estão longe de constituir uma minoria numérica simples. No entanto, referidas a ordens hegemônicas, coletivos de pessoas real ou imaginariamente identificados por/com certas características biotípicas ou de formas de vida adquirem o caráter de minorias por serem situados assimetricamente e subordinadamente na ordem vigente. Isto pode já vir de longe, de uma história de longo prazo, ou pode emergir em torno de demandas aqui e agora (mesmo quando tais demandas são articuladas em narrativas que as ligam ao passado). Minorias, portanto, é um conceito político: um grupo que é visto como fora dos acordos que definem uma identidade hegemônica (nacional, cultural, de classe, religiosa, etc.), posicionado como inferior (seja no sentido de desprezível/ameaçador, seja no de menos importante por estar embaixo numa escala de posições sociais) e não dispõe dos recursos de acesso (voz, reconhecimento, representação, participação) que façam justiça a sua dignidade e demandas lançadas à sociedade majoritária e ao estado.

questionam a ordem de coisas vigente. Assim, tal emergência desloca as fronteiras e as relações de forças dentro de tal ordem, reconstituindo uma cena que se define a partir do efeito que as demandas formuladas produzem junto aos grupos majoritários e às instituições estabelecidas.

Tal cena não se faz apenas de lugares, cenários, mas também de atores. Estes, ainda quando preexistiam como grupos e pessoas, são reposicionados e reconfigurados a partir de sua relação com as demandas por inclusão ou reconhecimento. Não estamos avaliando aqui, ainda, se tal demanda (e a falta, o dano e a proposta que ela expressa) procede ou não, é justa ou não, é admissível ou não. O fundamental é insistir que tanto a cena como os seus atores se constituem simultaneamente, nenhum dos dois elementos está pronto para o confronto, nem sai ileso dele.

De outro lado, esta cena não se dá solta no ar: ela precisa abrir espaço para ser vista e ouvida em meio a outras cenas, já existentes ou que venham a surgir, a arranjos vigentes, a processos mais amplos que a cruzam e interferem tanto na compreensão do que está em jogo ali quanto na possibilidade de avançar no atendimento da demanda. Ela, por sua vez, incide sobre ou articula-se a outras cenas, questiona outras demandas, inserindo-se em contextos mais amplos ou mais específicos.

A cena, portanto, é a da “chegada” de novos atores religiosos na esfera pública e do impacto que isso produz na ordem democrática. Esses novos atores ora são “a religião” e tudo o que se anuncia em seu nome, ora são atores sociais (“atores-rede”) dos quais participam grupos ou demandas religiosos. Reclamam de exclusão e invisibilidade, ou reagem a crises e ameaças percebidas. Falam e agem apenas em seu nome ou pretendem representar grupos mais abrangentes, demandas mais gerais. Mas também têm que se haver com quem não esperava pela chegada, não gosta do impacto (real ou presumido) que ela causa no estar-em-casa da ordem política, ou tem medo do que possa vir a ocorrer com a política por conta da entrada ou chegada “da religião”. Problema de *hospitalidade* e de *indemnização*, diria Derrida. De como receber esses estranhos ou indesejados hóspedes (posto que precisamente *não* são os já conhecidos religiosos – que fazer com evangélicos pentecostais ou históricos-conservadores, católicos carismáticos, muçulmanos, apenas para ficarmos entre as Américas e a Europa?) e de como se proteger, se imunizar contra os transtornos que tais hóspedes podem causar à rotina dessa “casa”³⁰. Mas, igualmente, problema de *identificação*: por que dizer que é “a religião” que chega ou entra, quando se trata de certas religiões, as quais juntam e dividem tanto os não-religiosos como os religiosos que já estavam “em casa”? Por que não falar de quais religiões ou de religiões, no plural? Afinal, de que estamos falando?

Pelo visto, o problema extravasa qualquer tentativa de delimitação do que seria *propriamente* político ou *propriamente* religioso nesta cena, ou melhor, extravasa a idéia de uma cena em que seja possível delimitar (ou seja, tanto definir a fronteira como controlar, imunizar) nítida e estavelmente o religioso e o político. E isto incomoda. Incomoda a quem

³⁰ “Casa” que, por conta da proximidade dos hóspedes estranhos ou indesejados, muitas vezes passa a ser descrita como se fosse um oásis de concórdia, “comun-idade”, bem-estar, acolhimento e respeito, como se a ordem democrática realmente existente no momento da tal chegada do outro não estivesse em terrível desarrumação, ou padecesse de inconsistências e debilidades crônicas. É que diante de novos ou quem sabe maiores inimigos, até os mais ferrenhos adversários se dão as mãos, até os mais desiguais dominantes e dominados se vêem solidários. O hóspede, segundo Derrida, é aquele(a) que desconstrói nosso estar-em-casa, desconstrói o que vem a ser o “em casa” – antes mesmo de avaliarmos se isso é bom ou ruim, se vem para o bem ou para o mal (Derrida,2000).

quer “entrar” na política, mantendo-se *apenas* religioso. Incomoda a quem quer manter a política “a salvo” do religioso. E é assim que a chegada dos “evangélicos” e dos “muçulmanos” “na política” (impossível não multiplicar as aspas, quando nomear é parte do que constitui a agenda desse debate), para ilustrarmos com dois nomes absolutamente cruciais para esta problematização e ilustrativos do que está aí em questão, no Brasil e na Europa ocidental, acirra o debate sobre os destinos da inclusão social, da justiça, da democracia e da própria política. É assim que termos como reconhecimento, multiculturalismo, fundamentalismo, pluralismo, esfera pública (ou república) passam a povoar nossas mentes e falas, dando cores e formas variadas à cena, desencadeando lutas e negociações em torno dela.

Tudo isso ainda é muito geral. Carece de mais cores e formas para dar a entender e a ver do que estou falando. Mas tal concretização não precisa do local, da micro-delimitação, para poder ser assinalada e demonstrada. A escala do fenômeno é mesmo ampla: há certamente experiências locais, muitas, muito diferentes entre si, mas estas se inscrevem num nexos local/global incontornável. Nisso a referência nacional ou sub-nacional, ou seja, o local, não nos dá garantias, mas tampouco perde relevância. O fundamental é que não permaneçamos abrigados nela, como se as fronteiras do nacional/sub-nacional guardassem sem vazamentos e brechas de segurança o sentido dos atos de religião que têm lugar na esfera pública. A referência nacional é relevante, mesmo essencial, contanto que a pensemos sempre em relação a – outros espaços nacionais, outras dimensões sub-nacionais, e, sem nunca perder de vista, os fluxos globalizantes, os processos de globalização em curso no nosso tempo.

Assim, para dar concretude a nossa problematização acima, duas operações serão realizadas a partir daqui: a) nos próximos dois capítulos nos ateremos à elaboração teórico-política a respeito da relação entre religião e esfera pública na contemporaneidade, tomando como índice a *representação republicana* desta relação, independente de estarmos diante de formas de governo republicanas; b) procuraremos, nos capítulos seguintes, perceber as conexões entre esta elaboração e contextos nacionais onde ela emerge e dialoga com o problema e suas ressonâncias globais.

CAPÍTULO 2 – TEORIZANDO A CONTINGÊNCIA E A PLURALIDADE DE MUNDOS E SABERES: O LUGAR DA RELIGIÃO NO DISCURSO SOBRE O POLÍTICO

No capítulo anterior procurei introduzir um conjunto de indicações cuja articulação delinea os termos de um problema complexo: em meio a uma emergente transformação do vínculo entre estado e sociedade uma agência religiosa encontra espaço de reconhecimento e expressão, problematizando os arranjos institucionais e representações simbólicas do lugar e sentido de/a religião. Nessa transformação, as demandas por direitos e justiça mobilizam discursos identitários e culturais e interagem com um contexto em que, premido por uma nova hegemonia (neoliberal), pressões democratizantes oriundas de uma pletera de movimentos e pelos deslocamentos produzidos pelas tendências globalizantes (bem como pela articulação entre neoliberalismo e globalismo), o estado abre espaço a formas de presença religiosa na política ou se vê forçado a redefini-las. A complexidade do problema amplia-se quando as referências espaciais desses fenômenos transbordam os limites das sociedades nacionais, reclamando uma abordagem atenta à interação entre local e global.

Nosso problema foi também descrito em termos de uma *cena*, termo pelo qual quis enfatizar tanto a dimensão performativa, retórica, de sua constituição, como uma reivindicação de objetividade (i.e., sua “visibilidade” e seu “desenrolar no tempo”). A cena é de um problema de *hospitalidade*, eu dizia, em termos derridianos¹: como deixar “entrar” esses atores religiosos no perímetro da vida pública? Como reconhecer a legitimidade de suas “credenciais”? Que espaço oferecer e como tratá-los, posto que já se trata de um “fato consumado”, as polícias de fronteiras não tendo podido impedir a chegada desses hóspedes? E quem controla o script, a entrada e a saída desta cena ou deste “lar”? A cena é, assim, um lugar de ansiedade, contestação e tentativas de imunização. Neste sentido, tanto políticas multiculturais quanto recusas xenófobas, ou reafirmações intelectuais e políticas de valores abstratos de soberania e universalismo são formas de imunização.

No entanto, consistentemente com a perspectiva defendida no capítulo anterior, devemos mais explicações. Precisamos explorar em maior detalhe a forma como essas evidências foram identificadas, reunidas e articuladas num relato ou narrativa. É preciso ainda explicitar alguns compromissos teóricos que suportam o exercício apenas desabrochado até aqui. Neste capítulo, portanto, argumentarei nas duas direções de modo a oferecer ao(à) leitor(a) um conjunto limitado, mas, espero, suficientemente convincente, de elementos conceituais que permitam passar da descrição da cena à sua explicação e apreciação crítica (embora esses movimentos já estejam em curso antes mesmo da escrita deste texto). Dois elementos fornecerão o fio condutor da análise a ser apresentada: o reconhecimento da *contingência* radical das relações sociais e da *pluralidade* irreduzível de formas, identidades e práticas que demarcam a compreensão do mundo que muitos

¹ Voltarei a esse ponto adiante, mas registro a inspiração e os termos de discussão dessa imagem da hospitalidade enquanto problemática desconstrutiva: no trabalho de Derrida o tema diz respeito a uma nova interrogação sobre o *próprio*, tanto em termos de propriedade como de atributos, quando este cada vez mais de define num terreno relacional: o outro me chega, pedindo licença ou não, legal ou clandestinamente, civilizada ou rispidamente, conciliatória ou antagonisticamente, e pede acolhimento, reconhecimento, reparação. Quer falemos do outro migrante, quer do outro religioso, está em jogo o que é estar em-casa, abrir a casa à presença do outro.

contemporâneos assumem ou contra a qual se batem outros tantos. Partindo de uma reavaliação das evidências elencadas no primeiro capítulo, prosseguirei construindo os conceitos de contingência e pluralidade e concluirei com uma apreciação do conceito de “religião” até aqui utilizado sem maiores qualificações, com especial referência às questões do *público* e do *político*.

1. Primeira aproximação: identificando a contingência e o caráter controverso das evidências

O ponto de partida deste trabalho, que é relativamente indisputável à observação, mas leva a toda sorte de controvérsias quanto a sua interpretação e mesmo caracterização mais detalhada, é que há uma crescente relevância e envolvimento de grupos e organizações religiosos nos assuntos públicos em muitas partes do mundo. Isto se dá seja nas políticas estatais, processos e debates legislativos e disputas/consultas judiciais, seja nas várias formas de mobilização e intervenção coletivas em debates públicos, doméstica e globalmente, com o fim de guiar ou impelir a opinião e a tomada de decisões em certas direções. Tal pode parecer surpreendente, perturbador ou inaceitável a muitos, particularmente àqueles cujos compromissos intelectuais ou políticos os dispuseram a praticar e defender uma clara delimitação de fronteiras, papéis e impacto social para a religião na esfera pública. A despeito disso, o fato a que aludi no início deste parágrafo parece ser hoje amplamente admitido (cf. Segato, 1998, 2007; Berger, 1999; PNUD, 2004; Jochum et al., 2007; Vásquez e Marquardt, 2003; Davie, 2006).

Em que medida este desenvolvimento era previsível, segundo quais parâmetros ou princípios o regime de demarcação historicamente predominante no Ocidente (“separação entre igreja e estado”) continua a justificar-se, por quais critérios a admissibilidade do fato pode traduzir-se em formas de reconhecimento são questões empíricas e normativas. Mas também consideramos que se tratem de questões ontológicas, em torno das quais se define um certo saber sobre o mundo e a realidade. E a forma grave e calculada ou por vezes impetuosa e apaixonada com que as respostas e reações a tal fenômeno se apresentam dá a dimensão disso: não é indiferente se tal processo existe e se expanda ou não, não basta identificar quais são os elementos que compõem esta cena. Tal reconhecimento via de regra leva a formas de reconfiguração de práticas discursivas de modo a estimular, reverter ou manter sob distância segura as repercussões públicas do envolvimento religioso nos debates e lutas de nosso tempo. Governantes, legisladores, magistrados, líderes sociais e políticos, profissionais de mídia, intelectuais, cidadãos comuns, religiosos e sem religião, de forma alguma têm se mantido neutros diante desses acontecimentos. Claramente, estes últimos demandam uma articulação discursiva frente às vozes procedentes dos novos atores religiosos. A recusa de tais atores em manterem-se nos limites do domínio privado *incita ao discurso* (como diria Foucault) sobre um conjunto de passos *estratégicos* de cunho classificatório, narrativo e de posicionamento dos sujeitos em questão, passos estes frequentemente apresentados como declarações de fato.

Classificações, narrativas e atribuição de lugares na vida social nunca se fazem sem pressupostos, intencionalidade e atos de instituição ou de contestação. E isto é feito por todas as partes envolvidas, o que salienta uma das dimensões *políticas* desses processos².

² William Connolly expressa tal posição de forma bastante parecida ao dizer que “A interpretação política é ontopolítica: seus pressupostos fundamentais fixam possibilidades, distribuem elementos explicativos, geram

Assim, a construção da evidência é sempre uma questão a enfrentar, tanto para os agentes como para os analistas sociais. Dizer e fazer (ou fazer acontecer ou impedir que aconteça) são inseparáveis aqui. Há que se dar conta da evidência, há que se construí-la frente a outros. Ontologia e política, contingência e contestabilidade se articulam, assim.

Concordo com Glynos e Howarth, quando afirmam que

in our view the importance of ontology is not just about *what* sorts of things exist, but *that* they exist. Indeed, of capital importance in this regard is the fact that objects and subjects are marked by an 'essential instability' that problematizes a simple listing of their necessary intrinsic properties and causal capacities. Therefore, of greater import for us is their contingency, historicity and precariousness. Indeed, in terms of political analysis, this perspective enables us to highlight the *constructed* and *political* character of social objectivity (2007:11)

Tal entendimento de que os discursos sociais tanto quanto sua análise científica estão implicados em processos de construção socio-política da realidade será essencial para o argumento a ser desenvolvido aqui. Seja em relação aos protocolos historicamente consolidados de relações entre religião e sociedade, religião e política, seja em relação às identidades dos atores envolvidos, a admissibilidade do caráter construído da realidade se traduz para nós na afirmação desta “instabilidade essencial” que demanda perguntarmos sobre as condições nas quais certas mudanças se dão, certas identidades emergem, certas evidências se constituem ao olhar “nu” do observador comum (qualquer pessoa independentemente de sua formação intelectual). Em outras palavras, admitir o “caráter *construído* e *político* da objetividade social”, como dizem Glynos e Howarth, é enfatizar “a *contingência radical* e a *incompletude estrutural* de todos os sistemas de relações sociais” (Ibidem)³.

Em primeiro lugar, no caso específico da religião, corroborando a posição de Glynos e Howarth acima, tanto *os tipos* de identidade religiosa desprivatizadas (*o quê*)⁴ quanto *o fato de que* elas tenham rompido os umbrais da esfera privada e se “adentrado” à esfera pública mobilizaram várias formas de contestação. Para citar algumas em torno das quais disputas tem se dado:

a) *Presença/ausência* – A situação corrente coloca a questão da presença ou ausência da religião na esfera pública, tanto em termos descritivos como normativos. Está lá ou não? Deveria estar lá ou não? Retorna ou sempre esteve? *Descritivamente*, uma leitura apresenta a objetividade de nosso ponto de partida tomando a Europa ocidental como um caso excepcional, contrastivo: a religião (organizada) estaria ali em processo sistemático de esvanecimento no que diz respeito a suas forças endógenas (cf. Bruce, 1992; Davie et al., 2003; Berger et al., 2008). Se há uma tentativa de retorno da religião pública, isso teria a ver

parâmetros no interior dos quais se elabora uma ética, e centram (ou descentram) avaliações de identidade, legitimidade e responsabilidade” (1995:2)

³ A importância deste enquadramento sensível à distinção entre o que se apresenta como dado e a interrogação das suas condições de emergência e existência pode ser captada nesta outra formulação de Glynos e Howarth, que opera com a distinção heideggeriana entre o ôntico e o ontológico: “If the researcher takes for granted the notions of [for instance, JAB] 'national identity', 'audit regime' or the 'market', which are given in the practices themselves, as well as in second-order accounts of them, then her research operates at the ontical level. If, on the other hand, the research inquires into the underlying presuppositions that determine what is to *count* as an identity or role, *how* these phenomena are to be studied, and *that* they exist at all, then the research incorporates an ontological dimension” (2007:108-109).

⁴ Sobre a tese da “desprivatização” do religioso, cf. Casanova, 1994: 5-10, 58, 65, 211, 224; 2008; 2010; Chambers e Thompsom, 2005; Ward, 2009: 139-46.

com forças externas – primariamente aquelas oriundas da imigração não-ocidental (fundamentalmente, populações muçulmanas).

Outra leitura destaca o ritmo inexorável da desprivatização da religião em escala mundial e ao menos o impacto que isso traz aos contextos norte-atlântico-ocidentais, crescentemente conferindo atenção aos sinais domésticos de mobilização pública das religiões que estaria redesenhando as fronteiras da clássica distinção entre igreja e estado, que sabemos possuir várias modalidades (cf. Robertson e Chirico, 1985; Robertson, 2007; Casanova, 2007; Aldridge, 2007; Haynes, 1998, 2007; Frigerio e Wynarczyk, 2008).

b) *Legitimidade/ilegitimidade* – Talvez o traço mais saliente da situação é o debate que ela tem provocado sobre quão aceitável e virtuoso é esse processo. Aqui entramos na dimensão *normativa* da dinâmica presença/ausência mencionada no parágrafo anterior, sob o signo de sua *legitimidade*. Pois, muito poucos observadores e raramente qualquer dos atores envolvidos se posicionam de modo neutro diante daquela dinâmica. Há juízos normativos sobre quanto de presença religiosa uma ordem social e política moderna saudável pode suportar; até que ponto os fundamentos legais das democracias liberais contemporâneas podem admitir ou acomodar a publicização da religião; o grau de espírito público e compromissos democráticos dos recentemente politizados atores religiosos; o quanto este processo reflete como parte de mudanças sociais mais amplas que têm ampliado os contornos da esfera pública em termos de participantes, agenda, linguagens e repertórios de ação, bem como redefinido a natureza da representação política democrática (cf. Oro, 2007b; Trigg, 2007; Habermas et al., 2010; Mendieta e Vanantwerpen, 2011; Laborde, 2008). Em outras palavras, em que grau a religião pública é parte da tendência à aceitação da diferença no espaço público, enquanto posição normativa?

Embora o debate sobre a legitimidade tenha gerado polarização, parece claro que há mais de dois lados nessa história. Há um amplo espectro no seu interior, e isto se deve em parte ao fato de que nenhum argumento se apresenta em termos puramente normativos (reivindicação de direitos, por exemplo), mas contesta ao mesmo tempo elementos descritivos da visão e evidências dos outros. Deveria haver presença pública da religião, visto que já é patente que há? Se não há suficiente presença pública, deveria haver mais? Que presença deve ser permitida? Que ausência é desejável? Quem conta, nos dois casos, como admitidos e desautorizados? Que critérios qualificam e desqualificam esses atores? E como os discursos religiosos tomam posição quanto a essas questões? Estas são algumas das imbricações entre o normativo e o descritivo que enfrentamos hoje ao nos havermos com nosso ponto de partida.

c) *Agência e antagonismo* – Porque a presença e a ausência estão sempre inseridas em considerações de legitimidade, propriedade e desejabilidade, a questão da agência não pode ser evitada: por que vemos uma *irrupção* de mobilização política de grupos religiosos? (Por que, por exemplo, a atuação dos grupos ecumênicos ou da teologia/pastoral da libertação nos anos de 1970 e 1980 não foram interpretadas assim?) O que estaria *falhando* no funcionamento das instituições sociais e políticas para provocar, mas também dar lugar à referida desprivatização religiosa? Ou, alternativamente, por que isso seria indicativo de uma falha? Para quem? Quem são esses grupos e o que querem, afinal?

Há aqui duas hipóteses principais, não necessariamente mutuamente excludentes: uma, de que se trata de uma *agência reativa*: mudanças rápidas, incertezas e crises (caracterizadas de várias maneiras) em escala mundial estariam ameaçando profundamente valores e práticas “tradicionais”, provocando assim uma tentativa de

reasserção de vozes religiosas num mundo que, por quaisquer outros parâmetros, caminharia para a secularização⁵. Nesta ótica, qualquer engajamento público religioso tem conotação conservadora, pretende interromper ou reverter mudanças historicamente consolidadas e deveria provavelmente ser controlado, dada a suposta tendência intrínseca à intolerância, dogmatismo e violência praticadas em nome da religião.

A segunda hipótese vê uma *agência construtiva*: atores religiosos estariam respondendo a desafios claramente contemporâneos e refazendo suas posições mesmo quando aparentemente reafirmando tradições antigas. Em assim fazendo, aqueles podem ser atraídos para alianças com forças não-religiosas em busca de alternativas para um conjunto de problemas, desafios e dilemas de nosso tempo (instabilidade econômica, violência, perda de confiança popular nas instituições políticas e práticas organizacionais, consumismo agressivo e individualismo como formas culturais de vida coletiva, impactos locais de processos globais, etc.). Isso poderia romper o ciclo reacionário e levar a formas positivas de engajamento religioso⁶.

Naturalmente, a agência construtiva também pode se expressar como contestação de tendências atuais na política, cultura e economia. Nesse caso, alguns daqueles grupos estariam buscando fornecer uma alternativa a formas sociais contemporâneas (ou à modernidade) em nome de uma comunidade perdida a ser reconstruída. Este é precisamente um dos enigmas da situação corrente: as sobreposições entre as duas orientações, produzindo efeitos sociais desorientadores ou paradoxais e transformando o juízo sobre o sentido de tal agência num jogo muito complexo, na medida em que agência construtiva, conservadorismo, progressivismo e antagonismo podem ser combinados de muitas e seletivas maneiras ou produzir efeitos múltiplos.

De fato há uma imagem de longa data que associa fervor e dogmatismo religiosos com intolerância e violência. Há nervosismo diante do espectro de coisas passadas: monarquias de direito divino, guerras de religião, sanção religiosa a governos autoritários ou despóticos, imposição a minorias de conformidade com valores religiosos dominantes, poder de veto de grupos e líderes religiosos sobre políticas públicas e legislação, negação da “diversidade cultural”. Há, no entanto, como resposta a isso, dentro e fora do campo religioso, um renovado *idealismo* quanto à capacidade de construção de comunidade por parte de organizações religiosas, sua potência de reflexividade ética, ou a possibilidade de que a

⁵ Esta é claramente a posição de Manuel Castells em sua influente trilogia sobre a era informacional, que pelo menos teve a vantagem de definir um lugar significativo para o processo em sua análise (cf. 1997). Mas este já era o caso em grande parte da literatura sobre a Nova Direita Cristã e é o caso de muitos argumentos (críticos) sobre as razões para a associação entre Islã e práticas terroristas, ou entre religião e violência (cf. Juergensmeyer, 2003; Vlas, 2010; Omer, 2011).

⁶ Este argumento tem sido feito recorrentemente desde meados dos anos de 1990 nos discursos sobre o desenvolvimento por parte das agências multilaterais (ONU, Banco Mundial, mesmo o FMI) bem como em discursos governamentais e de ONGs sobre parcerias e formação de redes (cf. Burity, 2006b, 2006c;). Um exemplo desta tendência é o World Faiths Development Dialogue, criado por iniciativa do Banco Mundial (sob a liderança de James Wolfenson) e do gabinete do Arcebispo de Cantuária, George Carey (cf. <http://berkeleycenter.georgetown.edu/wfdd/about>), ou na página web do Banco Mundial sobre Development Dialogue on Values and Ethics (<http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/EXTABOUTUS/PARTNERS/EXTDEVIALOGUE/0,,contentMDK:21969744~menuPK:5555085~pagePK:64192523~piPK:64192458~theSitePK:537298,00.html>). Mas versões mais sofisticadas do argumento podem ser encontradas em discussões sobre a “virada cultural”, multiculturalismo, os desafios do pluralismo às instituições democráticas e o secularismo (cf. Modood, 2010; Bader, 2007; Tadros, 2010).

prática religiosa preencha o vácuo deixado pela perda de atratividade ou eficácia de valores, ideais e promessas políticas, morais ou científicas da modernidade. Oriunda de argumentos substantivos ou instrumentais de atores religiosos, governos e organismos internacionais, essa idealização do potencial *construtivo* da religião coexiste em tensão com a outra leitura em muitos lugares do mundo, hoje.

Em ambos os casos, outro elemento de observação recomendaria deixar espaço para o potencial *antagonístico* que a *competição intra-religiosa* e as *disputas entre o secular e o religioso* são pródigas em atualizar. Isto porque a agência tem lugar em cenários nos quais *outros* discursos já ocupam certas posições e disputam hegemonia; são cenários de contestação e antagonismo. A agência nem se constitui por si só, unilateralmente, nem opera num terreno em que sozinha dá as cartas. Em todos os casos que trataremos, a agência religiosa responde a algo, reage a algo, até sujeita-se a uma força maior, ou propõe um reordenamento do estado de coisas vigente. E o faz em terrenos ocupados por outros atores religiosos e por atores não definidos em função de um pertencimento ou lógica religiosos. Portanto, impõe mas também negocia, afirma mas também revê, conquista espaços mas também é reposicionada. Neste sentido, o transbordamento da competição religiosa pode refazer a fronteira entre o político e o religioso, o sagrado e o profano, e as disputas entre secular e religioso recompõem toda uma cartografia do conflito social, sob circunstâncias determinadas. Não se trata apenas de ser a agência religiosa reativa ou proativa, mas de como ela é articulada em contexto, isto é, *relacionalmente*.

d) *Liberalismo/republicanismo* – Nesta lista limitada de lances estratégicos sobre a objetividade de um processo de publicização da religião, faz-se necessária uma referência histórica. Há duas metanarrativas modernas que moldam as visões e argumentos prevaletentes sobre o papel público da religião. Elas são particularmente relevantes porque não só condicionam a observação da realidade, mas também porque produziram sólidas instituições (p.ex., liberdade religiosa, tolerância, separação entre igreja e estado) e fornecem uma linguagem por meio da qual avaliações são feitas (o lado normativo). O regime moderno de relação entre a religião e a esfera pública é marcado pela história das várias formas de *articulação* e *oposição* entre os discursos liberal e republicano. O ponto de encontro entre eles é frequentemente expresso em termos legais e políticos por meio da defesa da *separação entre igreja e estado*, ou mais abstratamente, na delimitação da religião à esfera privada da crença, formação moral da personalidade, vida comunitária e associativa, enquanto o estado se torna o centro de gravidade dos distintos domínios da vida social e coextensivo com a esfera pública. Por razões básicas distintas – afirmação da liberdade individual ou proteção das instituições políticas de interferência (arbitrária) da autoridade religiosa, respectivamente – tanto o liberalismo como o republicanismo enfatizam a necessidade de manter os hábitos religiosos e as instituições religiosas à distância, fora da linguagem e práticas da vida pública. A autonomia individual ou as virtudes do cidadão ativo são postas em tensão ou mesmo em contradição com o tipo de formação da identidade favorecido pela vinculação religiosa.

Contudo, protestos e perplexidades à parte, liberais e republicanos de hoje têm tido que enfrentar um crescente engajamento de grupos religiosos na vida pública, no contexto de incertezas, riscos e relativa impotência que acompanham um incômodo mal-estar na vida democrática dos países ocidentais (ricos, pobres e emergentes): desconfiança nos políticos e instituições políticas, níveis decrescentes de participação eleitoral, corrupção em governos e parlamentos, enfrentamento das crises econômicas e das assimetrias da globalização econômica por meio de uma banalização da injustiça que cega a democracia para o

aprofundamento das disparidades de riqueza e favorece a desmontagem material e moral das políticas de bem-estar social⁷. Se este contexto tem gerado um renovado interesse do estado em requisitar os serviços da sociedade civil (em nome de um ambíguo argumento “anti-burocrático” sobre a não-dependência desta em relação àquele), por outro lado a idealização do não-estatal e do privado como domínios da eficiência, da confiança, da benevolência e da virtude cívica desarma a potência crítica da sociedade civil tornando-a pontual e espasmódica. Nos dois contextos, a religião se (re)apresenta como possuidora de recursos organizacionais, materiais e simbólicos para cumprir um papel de *fiadora da sociabilidade e da comunidade*, quando (se) percebe que o estado e outros concorrentes no campo geral da cultura (inclusive a ciência e a técnica) falham em prover tais referências.

As novas democracias – e crescentemente também as velhas – por sua vez perderam a perspectiva de profundidade que se traduzia na exigência de adesão ativa, compromissos de igualdade substantiva entre seus cidadãos e cidadãs e sentido de solidariedade entre estranhos, e tornaram-se obcecadas por eficiência gerencial, enquanto permitem a expansão da lógica do mercado como parâmetro único para todos os domínios da vida social. Os resultados pífios e os efeitos desagregadores desta procedimentalização e gerencialização da democracia levaram a diagnósticos sobre o enfraquecimento do vínculo social, a ser reconstituído por meio da geração de “capital social” e estímulo à vida associativa como forma de proteção e busca de soluções privadas para problemas antes definidos como de responsabilidade pública. Curiosamente, a redescoberta da “comunidade” e outras formas de estar-junto baseadas na cooperação, na confiança e na solidariedade têm sido apresentadas tanto por defensores de ajustes na concepção prevalecente de democracia quanto por oponentes da mesma⁸. Novamente, aqui, a religião surge como *proxy* funcional(ista) de “comunidade”, “altruísmo” e “pacificação social”.

Por outro lado, como já dissemos no capítulo anterior, produziram-se ecos das experiências de redemocratização dos anos de 1980 na América Latina e Europa e uma onda de movimentos sociais e de organizações não-governamentais deu nova plausibilidade às expectativas de enfrentamento dos efeitos perniciosos da articulação entre neoliberalismo e globalismo. Tais ecos favoreceram uma discreta retomada do ativismo social (e ambientalista), em contraste com a despolitização produzida pelas políticas neoliberais e de terceira via. Por paradoxal que soe, as políticas privatizantes e a perda de confiança na política institucional reforçaram reivindicações de envolvimento mais profundo e direto em nome da cidadania como identidade política na esfera pública (da política e da cultura)⁹ onde argumentos anti-estatistas politicamente conservadores, libertários e anarquistas se encontram, por vezes em alianças insuspeitadas.

⁷ Não se deve esquecer do outro lado desta história, que vai além do Ocidente, e diz respeito ao crescente “intervencionismo liberal” em certas partes do mundo em nome da democracia e dos direitos humanos (cf. Parmar, 2009; Duffield, 2010). O intrincado contexto do intervencionismo liberal, humanitário, que constrói sua justificativa sobre a ameaça representada pelo terrorismo internacional, mas também continua a mais antiga e menos edificante história do expansionismo colonial e imperial em nome de uma missão civilizatória, que gerou profundo ressentimento contra as formas políticas e culturais ocidentais, particularmente no mundo árabe, hoje, mas também na América Latina dos anos de 1950 e 1960.

⁸ Pode-se dizer que o debate entre liberais e comunitaristas, no mundo anglo-saxão, abriga parte desta discussão, na medida em que mesmo os teóricos liberais, com sua ênfase na autonomia individual, empenharam-se por oferecer concepções liberais de comunidade que representariam corretivos à avassaladora força atomizante da corrente hegemônica do neoliberalismo.

⁹ Explorei em detalhes esses temas em Burity, 2005, 2006b, 2006c.

É neste contexto que, seja na forma fraca (liberal) da “geração de capital social” seja na forte (republicana) de “reativação da cidadania democrática”, uma variedade de formatos participativos¹⁰ ensejará ou abrirá espaço ao (re)engajamento religioso na vida pública, com diferentes vinculações ideológicas. Também levará à emergência de espiritualidades “de mercado”, individualistas, empreendedoristas, competitivas, e místicas ou carismáticas, das quais o neopentecostalismo e diversas expressões da Nova Era são exemplos. Parte dessas espiritualidades articulará bandeiras morais com defesa de pautas neoliberais; outra se lançará numa busca por influência política que não se intimidará frente à disputa eleitoral e político-partidária¹¹. No campo da esquerda religiosa (tanto denominacional como ecumênica), a articulação entre republicanismo e anti-globalismo redefinirá o sentido da contestação sócio-política de base religiosa¹².

Novamente, liberais e republicanos tiveram que acertar contas com a saliência de tais formas de agência religiosa, à medida que a crítica ao fracasso das políticas neoliberais e das promessas trazidas pela globalização e a intensificação das formas de ressentimento popular contra imaginários responsáveis pelas dificuldades e ameaças problematizaram a qualidade da vida democrática. A mera existência de instituições em funcionamento e de procedimentos formais de formação de governos, escolha de representantes e formulação de políticas públicas não dispensam os elementos de enraizamento cultural (valores e adesão democráticos) e compromisso com a igualdade social para além da isonomia jurídico-política. Nestes dois quesitos, discursos religiosos antigos e novos vieram a ganhar ouvidos atentos de líderes políticos em busca de legitimação, mas também souberam ocupar distintos lugares de enunciação e se inserir em várias formas de articulação que ajudaram a desfazer (ou ao menos inibir) fantasmas da religião como solvente das virtudes públicas da cidadania ou da autonomia individual, como se verá neste trabalho.

¹⁰ Há uma enorme produção acadêmica sobre as tendências à ampliação da participação nas últimas décadas nas democracias ocidentais, um processo que não é em absoluto privilégio de nenhum país. Isto tem se dado fundamentalmente em duas frentes, que se potenciam mutuamente conforme a relevância ou a gravidade das questões postas na agenda pública. Primeiramente, na forma de mudanças na estrutura da representação política, facilitando o acesso a mais e mais diversificados representantes de diferentes categorias, grupos e identidades sociais. A segunda frente se define na forma de um crescente ativismo da sociedade civil que produziu formas compartilhadas ou “neocorporativas” de participação e deliberação no âmbito do poder executivo estatal, ou (re)ativou mecanismos de consulta nos âmbitos do legislativo e judiciário. Para algumas referências sobre estes processos nos países incluídos neste estudo, ver Avritzer, 2008; Dagnino, 2008; Bresser Pereira, 2009; Milani, 2008.

¹¹ Este é um fenômeno particularmente brasileiro e norte-americano, entre os países estudados, não se configurando numa tendência observável nos casos argentino e britânico. Nestes últimos, existem parlamentares e governantes claramente identificados com alguma tradição de fé, mas os arranjos institucionais e os marcos predominantes da cultura política (no primeiro caso, seu republicanismo, no segundo, seu liberalismo) não estimulam nem recompensam o ativismo eleitoral de base religiosa.

¹² Refiro-me particularmente à tendência de esvaziamento do modelo de pastoral popular e a “onguização” das estruturas de ação social de igrejas e cultos e do movimento ecumênico, de um lado, e à redefinição do discurso socialista na direção de posições anti- ou alter-globalistas. O efeito de conjunto destas tendências foi a de uma sólida inscrição do discurso dessa esquerda religiosa em termos de defesa de uma esfera pública robusta, com ênfase numa visão compreensiva dos direitos humanos, e sua inserção em redes transnacionais de organizações e movimentos sociais defensoras de “um outro mundo possível”. Para uma primeira aproximação a estes temas, ver Boff, 2008; Lavalle e Bueno, 2010; Sodré, 2011; Susin, 2006; Baptista, 2006.

2. Contingência e pluralidade: explorando dimensões e respostas

Ao retomarmos o conjunto das quatro componentes do “caráter *construído e político* da objetividade social” introduzidas acima, como enfatizar “a *contingência radical* e a *incompletude estrutural*” dos vários sistemas de relações sociais em jogo? Como se compreendem e manifestam tais aspectos ontológicos? Como podem ser articulados conceitual e teoricamente?

Começemos com nova citação de Glynos e Howarth:

while social practices and the identities they sustain tend to conceal the inherent contingency that inhabits social systems this does not mean that its spectre can be banished once and for all. The irreducible presence of negativity means that any social edifice suffers from an inherent flaw or crack which may become visible in moments of dislocation. In such situations, new possibilities become available, enabling a subject to identify differently. Indeed there are a number of ways in which human beings can fill in the gap between experiencing dislocation and responding to it. (...) *political practices* (...) comprise struggles that seek to challenge and transform the existing norms, institutions and practices – perhaps even the regime itself – in the name of an ideal or principle. (...) But political practices also involve efforts on the part of the power bloc to disrupt the construction of antagonistic frontiers by breaking down the connections that are being forged between different demands (2007:105).

A questão da *contingência radical*, em nível ontológico, não se refere à mera postulação das múltiplas possibilidades empíricas de identificar objetos ou identidades que escapam à definição dominante dos mesmos ou à sua inscrição permanente num dado regime de práticas¹³. Antes, o que a abordagem aqui proposta implica é na dimensão de *impossibilidade de plena e definitiva constituição de todo objeto ou identidade, em sua intrínseca instabilidade e abertura* (cf. Glynos e Howarth, 2007:110; Jackson, 2007:38; Sewell, 1992: 18-19; Laclau, 2000a; Chambers, 2006; Bloj, 2004; Burity, 2008). Nenhum regime de práticas é capaz de se definir autorreferencialmente, nem de controlar plenamente as relações e o sentido de todos os seus elementos constitutivos ou daquilo que exclui (como impertinente, irrelevante, ameaçador, inadmissível). De um lado, a constituição de uma regime de práticas invariavelmente se dá num contexto em que se demarca de algo. Sua identidade estará, portanto, originariamente cindida entre o que é e o que nega no/ao outro. De outro lado, a estabilização e manutenção de uma ordem de coisas (que define o regime como tal, ou seja, como formação hegemônica, como ordem, como projeto bem sucedido, como discurso persuasivo) exigirão a capacidade de responder a inúmeros *deslocamentos* representados quer por fenômenos “externos”, previsíveis ou não, que afetam, pressionam ou ameaçam sua manutenção.

No caso em questão, tal compreensão implica em demonstrar como *a constituição da partição moderna entre religião e estado, religião e política jamais conseguiu se constituir plenamente*. Dito de outra forma, aquela possui uma história marcada por lutas pela fixação do sentido de cada termo bem como da fronteira que os separa na qual afirmações, redefinições e mudanças de curso visaram a assegurar a necessidade de uma *evacuação* não só da autoridade religiosa do espaço público estatal (algo que poucos questionam ainda hoje, em princípio) mas também da própria manifestação da religião como discurso na esfera pública, reservando-a ao mundo da moral individual ou dos valores comunitários (privados). O fato de que a emergência da cena descrita no capítulo anterior e retomada na seção anterior constitua-se num problema para determinados discursos (oficiais ou não),

¹³ Para a distinção entre regime e práticas, ver Glynos e Howarth, 2007:104-106, 120-127.

que respondem por meio da reafirmação da idealidade pura do modelo (ex. secularismo, neutralismo liberal), de reformulações parciais do mesmo (ex. multiculturalismo, pluralismo, “republicanismo crítico”), ou de seu questionamento radical (ex. Integristas, terrorismo ou formas não-secularistas de pluralismo), expõe o caráter politicamente construído do modelo “original”, através e apesar de suas realizações parciais.

Na referida história, a contingência radical das decisões e articulações que levaram ao discurso da separação revela-se não só pela emergência de numerosos pontos e agentes de contestação dentro de cada polo da partição (a saber, estado/política e religião), como pela exposição da heterogeneidade irreduzível dos referidos campos. Nisto reside sua contingência radical, ontologicamente falando-se: na possibilidade de demonstrar empírica, histórica e geograficamente que o discurso da separação foi construído e estabelecido de múltiplas maneiras, foi desafiado por dentro e por fora em função de deslocamentos e contestações que experimentou¹⁴, inclusive ao ser exportado para outros contextos, foi alterado ao longo do tempo. Tal *possibilidade* é o que indica a *impossibilidade* de sua plena constituição.

Deslocamentos e contestação pública são condições indispensáveis para a revelação da contingência radical e da incompletude estrutural de toda ordem, conforme argumentam Glynos e Howarth (cf. 2007:110-111). Enquanto os deslocamentos “sobrevêm”, acontecem, independentemente da vontade ou previsão, expondo limitações, fragilidades, violências ou incompetência, a contestação pública traz à tona insatisfações, frustrações ou recusas da ordem vigente. Em qualquer caso, entretanto, seus efeitos não se produzem automática ou mecanicamente, demandam agenciamentos, respostas, ações, reconfigurações discursivas.

Se tomarmos a elaboração de Laclau (cf. 1990; 2005b; 2011) como referência aqui, embora para ele *deslocamento* se refira também, psicanaliticamente, ao caráter cindido de toda identidade (o um que é mais-de-um, que se define em relação ao outro, ao desejo do outro), claramente pode ser “objetivado” por seus efeitos de disjunção, ruptura, abalo de uma situação, discurso ou ordem dadas. É neste sentido que o deslocamento tem um claro caráter de *acontecimento*. Ele pode ser um resultado direto de decisões e ações num dado contexto, mas é o fato de que escapa à pura previsão, na forma ou *timing* de seu acontecer que produz o tremor, o desafio, o risco de dissolução da ordem vigente os quais reclamam uma resposta da mesma. Deslocamentos podem levar a respostas várias, desde a reafirmação da identidade abalada à sua autocrítica parcial ou transformação radical, passando por sua relação com diversas formas de dissenso e contestação oriundas de outros lugares no interior da mesma ordem ou externos a ela. Mas o que é próprio do deslocamento é que as *condições* em que tais respostas se darão não foram escolhidas e nem sempre podem ser controladas pela identidade em xeque.

Por meio da *contestação pública*, por outro lado, pode-se cobrar o atendimento de demandas velhas e novas, denunciar responsabilidades, inconsistências e exclusões injust(ificad)as, apresentar cenários alternativos de reordenamento social ou institucional, ou confrontar abertamente o regime/práticas em questão. Trata-se de contestação na medida em que implica um questionamento “das normas que são constitutivas de uma prática social (ou regime) existente em nome de um ideal ou princípio” (Glynos e Howarth,

¹⁴ Tais deslocamentos podem ser ilustrados em termos de crises sociais, transformações econômicas, catástrofes naturais, disputas por poder, surgimento de dissidências/heterodoxias/heresias, incapacidade ou inabilidade de cumprir compromissos e promessas, efeitos não-pretendidos da ação desencadeadores de processos desestruturadores ou reordenadores de diferentes escalas, etc.

2007:111). Embora os autores citados elaborem pouco sobre o caráter *público* dessa contestação – de forma algo elíptica, circunscrevem o “público” como “um lugar ou espaço particular onde as pessoas interpeladas são publicamente reconhecidas como ocupantes de funções oficiais” (Idem:115) – acrescentamos que o caráter *público* da contestação deve ser entendido aqui em sentido duplo: não refere-se apenas à esfera pública estatal mas também às estruturas de manifestação da opinião, deliberação e tomada de decisões na sociedade e no interior das organizações. Em cada contexto, o público amplia-se ou retrai-se conforme os limites do espaço social abrangido pelas questões ou pela atuação dos contestadores. Onde ele não existe, é preciso criá-lo pela manifestação de um dissenso, pela convocação a uma resposta/reação. Mas o caráter público da contestação é fundamental para revelar a contingência da ordem em questão (cf. Laclau e Zac, 1994:4).

É preciso dizer que nenhum dos dois elementos acima implica por si só na desestruturação da ordem vigente. Nem mesmo, necessariamente, quando ocorrem juntos – o que tampouco se dá sempre. A ordem pode perfeitamente conseguir responder aos desafios postos pelas circunstâncias ou por concorrentes, absorvendo-os, atendendo (parcial ou inteiramente) a demandas e assim recompondo sua legitimidade, ou conseguindo desarmar a oposição, derrotando-a ou neutralizando-a de várias maneiras (inclusive por sua divisão e absorção transformística, como advertia Gramsci). A contestação pode também vir de dentro, reafirmando a ortodoxia supostamente traída ou questionando a competência da liderança vigente. Neste caso, a contestação não se destina a alterar profundamente o regime ou prática existentes¹⁵. Mas dependendo de como o núcleo dirigente reagir a tais efeitos de “purificação”, a contestação interna pode levar à divisão ou dissolução da ordem vigente – o que se vê frequentemente na crise de regimes autoritários. O sucesso em responder aos desafios pode, naturalmente, e frequentemente isso ocorre, implicar na necessidade de concessões, negociações ou em saídas mais custosas, de reafirmação das estruturas e práticas anteriormente definidas, impondo-as pela força ao preço de perda relativa de apoio e legitimação. Assim, a incompletude estrutural da ordem novamente se mostra, podendo vir a demandar mais ajustes e recomposições logo adiante.

O conjunto de práticas que definem um certo regime deve, à luz destas observações, ser melhor especificado em termos sociais e políticos, conforme definam-se, respectivamente, pela rotinização e não-questionamento ou pela contestação (parcial ou generalizada) de suas normas constitutivas. Pensar uma ordem de coisas como *construída*, nesta perspectiva, é mais do que compreendê-la em termos dos inúmeros atos que, ao longo do tempo, a formaram. É apontar para a pluralidade de possibilidades e opções que não foram admitidas ou não se impuseram na origem do novo regime (sim, regimes estruturam práticas, mas só existem por meio de práticas!). Por isso toda ordem é permanentemente “assombrada” pelo que excluiu ou reprimiu ao se constituir como tal. Reativações da origem, neste

¹⁵ Contestação pública refere-se ao que Laclau chama de reativação das origens, não em termos de uma recuperação de um sentido original verdadeiro, mas do reconhecimento do caráter contingente e aberto da ordem social/regime vigente – cf. Glynos e Howarth, 2007:116-117. Contudo, não se deve ignorar, se se começa com a auto-interpretação contextualizada dos atores, que frequentemente o meio de se trazer à tona tal consciência ou reivindicação da natureza contingente da objetividade é o da denúncia de um esquecimento, abandono ou distorção das promessas originais que uma ordem hegemônica, sedimentada, fez no passado. Isto não é nem mesmo mencionado por Glynos e Howarth, em seu esforço para enfatizar que “the concept of the political – and the social for that matter – is an ontological rather than an ontical category” (2007: 117). Eu não questiono isso, mas insisto que se dê a devida atenção a essa modalidade ôntica de reativação bastante recorrente.

sentido, podem representar tanto a mera revelação de que ela não é um fato necessário e inelutável da história quanto a tentativa de “retornos” de ideais ou princípios que teriam sido negados, abandonados ou profundamente reformulados ao longo das sucessivas retomadas e reafirmações que formam a história particular de toda ordem ou discurso.

No nível das práticas existentes, seu caráter *político* não se revela meramente em serem submetidas a deslocamentos ou contestação pública. Parte do problema da prática política enquanto tentativa de tornar visível a contingência da ordem existente é precisamente o de *instaurar uma cena*, pela nomeação de um dano cometido, devido à exclusão/subalternização de uma parte (grupo social), na qual simultaneamente os atores e as demandas se tornem “visíveis”. Refiro-me aqui a Jacques Rancière, em sua obra *O Desentendimento*, para quem

[a] política é primeiramente o conflito em torno da existência de uma cena comum, em torno da existência e a qualidades daqueles que estão ali presentes. É preciso antes de mais nada estabelecer que a cena existe para o uso de um interlocutor que não a vê e que não tem razões para vê-la **já que** ela não existe. As partes não preexistem ao conflito, que elas nomeiam e no qual são contidas como partes. A “discussão” do dano não é uma troca - sequer violenta - entre parceiros constituídos. Ela diz respeito à própria situação de palavra e a seus atores. Não há política porque os homens *[sic]*, pelo privilégio da palavra, põem seus interesses em comum. Existe política porque aqueles que não têm direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados, e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é do que o próprio enfrentamento, a contradição de dois mundos alojados num só: o mundo em que estão e aquele em que não estão, o mundo onde há algo “entre” eles e aqueles que não os conhecem como seres falantes e contáveis e o mundo onde não há nada (1996:39-40).

Rancière é ainda mais específico em outra parte:

Em toda discussão social em que há efetivamente algo a discutir é essa a estrutura que está implícita, essa estrutura na qual o lugar, o objeto e os sujeitos da discussão estão, eles próprios, em litígio e têm primeiro de ser testados. Antes de qualquer confronto de interesses e de valores, antes de qualquer submissão de afirmações a pedidos de validade entre parceiros constituídos, há o litígio em torno do objeto do litígio, o litígio em torno da existência do litígio e das partes que nele se enfrentam (Idem:65-66).

Neste sentido é que, ao longo deste trabalho, ressaltaremos insistentemente o processo instituinte pelo qual um conjunto cacofônico de vozes religiosas veio a ser ouvido e conseguiu, por várias maneiras e em contextos muito diferentes (inclusive nacionais), inscrever suas demandas ao serem ao mesmo tempo co-participantes em deslocamentos vividos nas últimas décadas: crises econômicas, conflitos étnico-raciais, lutas contra ditaduras militares, resistência ao neoliberalismo, acerto de contas com “a globalização”, crise do secularismo como modelo de vínculo social virtuoso. (Note-se que me abstenho nesta altura de qualquer juízo de valor sobre tais casos.)

De forma indicativa apenas, no contexto latino-americano esta agência se denominou “os evangélicos”, no caso norte-americano ela se chamou de “Maioria Moral” (ou foi chamada de “Nova Direita Cristã”), no contexto britânico ela mobilizou a “comunidade muçulmana”. Em cada contexto estes sujeitos instauradores de uma cena na qual a religião reclamava um (novo) lugar no espaço público implicou vários outros atores sociais, religiosos ou não. O importante aqui é que a contestação representasse ao mesmo tempo a emergência de um litígio em torno do objeto do mesmo, da sua existência e das partes que nele se confrontavam. Isto é o que torna a tese do retorno da religião ao mesmo tempo

enganosa e sujeita à acusação de essencialismo: a cena em que nosso problema se materializa não deixa intactos nem o regime da partição moderna entre religião e estado/política nem a identidade dos atores envolvidos. É, num sentido rigoroso do termo, uma *prática articulatória*: elementos dessemelhantes ou díspares são reunidos de tal forma que sua identidade muda como resultado do novo arranjo em que passam a existir (cf. Laclau e Mouffe, 2001: 96, 105-106, 120-121).

Defendo neste trabalho que a contingência e incompletude do regime moderno de relações entre religião e estado revela-se de forma renovada nas últimas décadas, pondo em questão simultaneamente múltiplas evidências, auto-desconstruindo-se: a da existência da separação pura, raramente estabelecida como tal em qualquer país do mundo; a de sua capacidade de fazer justiça a tradições religiosas não incluídas no pacto vigente (mesmo quando numericamente importantes ou historicamente “ancestrais”); a representação da identidade religiosa como intrinsecamente privada, ou intolerante e violenta, ou exclusivamente reativa/construtiva, ou ideologicamente reacionária; a da associação entre identidade religiosa e identidade nacional ou étnica, num contexto pluralizante e globalizante; a postulação da democracia contemporânea como vitória final da lógica do mercado como medida de todas as coisas; etc.

As formas pelas quais tem se dado a exposição de tal contingência e da incompletude do discurso da secularização em assegurar a (auto)contenção do religioso nos limites do privado serão exploradas nos próximos capítulos. Antes disso, precisamos elaborar com maior detalhe o que vimos chamando de “pluralidade” neste capítulo.

Em Laclau, “heterogeneidade” é também uma das maneiras de nomear a pluralidade constitutiva de toda ordem social-histórica. A palavra designa uma ou mais identidades ou demandas que não tem espaço de representação possível da ordem social (vigente), que não são apenas recusadas, mas sequer conseguem ser representadas nos termos do discurso vigente. No entanto, não estão menos suscetíveis a serem identificadas como antagonistas. Os “povos sem história” de Hegel, o lumpen-proletariado de Marx são casos de heterogeneidade neste sentido (cf. 2005a:174-97). São heterogêneas, ainda, identidades e demandas cuja particularidade não pode ser derivada da identidade antagonizada, nem redutível ao sentido que ela dá a aquelas: “os pontos de resistência à força antagonizante sempre vão ser externos a ela. Portanto, não há pontos privilegiados de ruptura e disputa a priori; os pontos antagônicos particularmente intensos só podem ser estabelecidos contextualmente” (Idem:188). Assim, heterogeneidade implica tanto na emergência de antagonismos – e os efeitos de exclusão que envolvem – quanto na particularidade das demandas que se articulam em cadeias de equivalência, e na possibilidade de que alguns destes particularismos sejam impossíveis de incorporar mesmo a projetos subalternos (por chocarem-se com outras demandas já inscritas ali) – cf. Idem:191. Isto nos adverte para a impropriedade de atribuir à categoria “pluralidade” qualquer noção de mera contiguidade de diferenças, sinais de uma “riqueza” inexaurível do social, ou de “diversidade”, que pressupõe sua plena incorporabilidade a uma ordem “inclusiva”. *Heterogeneidade aponta para o que a diferença e a pluralidade têm de irreduzível ou mesmo inassimilável.*

Outra conclusão tirada por Laclau de sua categoria de heterogeneidade é o caráter político da mesma. Segundo ele:

Todo novo povo vai requerer a reconstituição do espaço de representação mediante a construção de uma nova fronteira. O mesmo ocorre com os “exteriores” ao sistema: toda transformação política não só implica numa reconfiguração de demandas já existentes, mas também na incorporação de demandas novas (quer dizer, de novos

atores históricos) à cena política – ou seu oposto: a exclusão de outros que estavam presentes previamente.

Isto significa que *todas* as lutas são, por definição, *políticas*. Falar de uma “luta política” é, em sentido estrito, uma redundância. Mas isto só porque o político deixou de ser uma categoria regional (Idem:193).

Nas sociedades capitalistas, centradas num imaginário da produção e do consumo, Laclau invoca um texto de Bataille sobre a psicologia do fascismo numa citação que introduz na categoria do heterogêneo o elemento do sagrado e a questão do afeto (ou da subjetividade). Em relação ao primeiro, para Bataille, “[o] mundo *heterogêneo* inclui tudo o que resulta do gasto *improdutivo* (as coisas sagradas formam elas mesmas parte deste todo). Isto consiste em tudo aquilo que é rechaçado pela sociedade homogênea [o fascismo, JAB] como desperdício ou como valor superior transcendente” (*apud* Idem:196).

Em seu caráter primordial e irreduzível, a heterogeneidade mostra-se, segundo Laclau, primeiramente como *excesso*, mas não pode ser confundida com “pura pluralidade ou multiplicidade”, pois isso implicaria em admitir que o heterogêneo está dado como positividade fora das práticas de representação, articulação e exclusão que definem os contornos do político, enquanto momento da instituição do social. Segundo Laclau, “uma das características definidoras da heterogeneidade ... é uma dimensão de *ser deficiente ou unicidade mal sucedida*. Portanto, se a heterogeneidade, por um lado, é irreduzível em última instância a toda homogeneidade mais profunda, por outro lado não está simplesmente ausente, mas *presente como aquilo que está ausente*” (Idem:277).

A multiplicação de demandas sociais contemporâneas requerem, assim, práticas articulatórias que “costurem” as diferenças, sem contudo dissolvê-las num todo indiferenciado. Elas são uma condição estrutural da política contemporânea. Tal proliferação de antagonismos e pontos de ruptura possíveis não é virtuosa por si só, mas requer cada vez mais que se produza o nexos entre elas, e tal produção é inescapavelmente política (cf. Idem:285).

3. Sobre o que talvez não possamos mais chamar de “a religião”

Até aqui utilizei sem qualificações e sem questionamento o termo “religião”. Mantive uma certa cumplicidade com o recorrente uso que dele fazem tanto ativistas quanto acadêmicos, para não sobrecarregar a caracterização da cena que propus para a emergência pública da religião em relação com o tema da cultura e das lutas por cidadania e justiça (tema do próximo capítulo). Naturalmente, de vez em quando, em função da emergência de fronteiras antagonísticas onde atores religiosos estão posicionados em um ou ambos os lados, são feitos questionamentos sobre de *qual* religião se trata, se certas manifestações feitas em nome desta são “*de fato*” religiosas, que *legitimidade* atribuir a tal ou qual demanda religiosa no contexto de um estado laico ou pluralista, que *contribuição social* se espera de ou encontra nesta ou naquela religião, se há *religiões não-aceitáveis* nos limites públicos de uma dada cultura nacional, e assim por diante. São interrogações oriundas dos próprios atores envolvidos ou seus observadores, acadêmicos ou não. No entanto, é preciso oferecer mais do que uma corroboração dos usos genéricos do termo. Uma reflexão sobre o conceito de religião é requerida que reflita igualmente os compromissos ontológicos que assumimos com a contingência e a pluralidade da realidade social e dê conta do laço com as questões do público e do político que perseguimos.

Religião é um termo equívoco. Para não entrar numa discussão etimológica¹⁶ há pelo menos duas dimensões de que não podemos escapar, mas que demonstram a oscilação e as torções de sentido que comumente têm lugar em seu uso, quando a questão diante de nós é o *caráter público da religião*¹⁷. Primeiro, é preciso reconhecer a medida em que o *cristianismo* e suas formas históricas e institucionais fornecem um *modelo* para o entendimento do termo e sua extensão a outros casos¹⁸. Segundo, é preciso enfrentar a questão da generalidade possível dos atributos associáveis ao fenômeno, que permitiriam seu reconhecimento em meio a uma *multiplicidade de casos, inclusive onde não é óbvio que se trate de “religião”*. Se a primeira dimensão nos engaja num exercício de restrição do uso, a segunda requer uma reflexão sobre a sua abrangência tendo em vista o que seria ou não comum a todos os casos (parte não menor do processo envolvendo a co-implicação e co-constituição do secular e do religioso).

A questão foi bem colocada, em geral, por Hent de Vries:

Em anos recentes temos visto uma crescente atenção para a importância, as incríveis oportunidades, e as consideráveis desvantagens da globalização, do capital global e dos novos meios tecnológicos, e ao mesmo tempo um inesperado, crescentemente imprevisível retorno do religioso – na verdade, uma volta ao religiosos – como fator político de significância mundial, de fato global. O resultado parece ser uma preocupação cada vez mais globalizada e, quero sugerir, “global” com “a religião” (...). Tal “religião global” parece ser, ao menos em parte, inacessível a abordagens eruditas empiristas, que buscam explicar esta renovada – e frequentemente bastante nova – presença da “religião” em termos de uma volta a determinados compromissos ou

¹⁶ Discussões sobre a etimologia da palavra abundam e marcam os tratamentos filosóficos sobre o tema. Não consideramos, contudo, que elas sejam de muita valia quando o de que se trata é analisar as manifestações sociais do fenômeno religioso, as quais, como se sabem, podem perfeitamente se dar em contextos nos quais não se tem consciência dessas possíveis distinções e mesmo distintas e conflitantes visões sobre o sentido do termo coexistem nos mesmos espaços de ação social e vida comum. O uso social inconsistente, contraditório de um termo, ou a justaposição de sentidos incongruentes ou incompatíveis associados a ele de nenhuma forma impede que molde identidades e comportamentos ou produza efeitos de maior ou menor intensidade educação. Em perspectiva wittgensteiniana, palavras se definem por seu uso, não por seu sentido intrínseco ou por sua correspondência a algo no mundo. Elas adquirem sentidos específicos por sua posição ou localização num sistema relacional, um jogo de linguagem (cf. Wittgenstein, 2003). Mais, a multiplicidade de usos de uma palavra (tanto em termos de significado como de função) é infinitamente aberta, “não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como muitos dizem, vem à existência, e outros se tornam obsoletos e são esquecidos”. Isto se dá pelo “fato de que *falar* de linguagem é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida” (Idem:10). Se a linguagem é uma prática contextualmente definida, tanto o sentido como a função da “religião” estarão simultaneamente *abertos* e *situados*. Precisarão ser estabelecidos tanto no contexto de jogos de linguagem específicos e das relações entre jogos de linguagem distintos – um processo recorrente e imprevisível. Esta é tensão com que temos que nos haver.

¹⁷ Esta especificação deve ser mantida rigorosamente em vista, uma vez que não é possível – nem talvez pertinente – explorar todos os possíveis aspectos e formatos abrangidos pelo termo. Nossa pretensão está longe de ser sistemática ou exaustiva. Religião para fins públicos, religião conforme compreendida em sua manifestação pública, autocompreensão da religião como força pública, disputas pelo sentido público da religião são os marcos de todo nosso tratamento do tema aqui. Sabidamente eles não “dão conta de tudo”. Mas tal delimitação é consistente com a abordagem aqui adotada e minha expectativa é de que ilumine devidamente as conexões e processos que pretende explicar e julgar criticamente.

¹⁸ Declino de explorar aqui a questão de em que medida o cristianismo oficial, pós-constantiniano, apropriou-se da distinção romana entre *religio* e *superstitio*, ao mesmo tempo em que era elevado da segunda à primeira categoria (cf. Derrida, 1996: 3-12; 2002a:66-74; Trías, 1998: 95-96). É suficiente para nossos propósitos registrar essa condição importantíssima de inteligibilidade e uso do conceito. Mais importante será explorar o sentido da religião como categoria moderna, que é central para a compreensão do regime da separação.

valores comunais imaginados e, portanto, tendem a privilegiar contextos de origem “locais” - quer dizer, nacionais, étnicos, ou de qualquer forma identitários – incluindo diversas formas de autoridade, legitimidade e assim por diante (2006b:113-114).

Tal inadequada apreensão empirista da religião como conceito único, “global”, que se repartiria mundo afora de forma sempre reconhecível a um olhar objetivo, estaria perdendo outra dimensão, filosoficamente mais fundamental, da “globalização” da religião, a saber, sua “profanização” em meio a processos sociais e históricos aparentemente puramente destituídos de conteúdo religioso. Para de Vries, se há uma definição “global” de religião, ela teria que ser mais exatamente pensada em termos de uma *dispersão da religião*, que é também um esvaziamento de seus sentidos mais ritualísticos e doutrinários (esvaziamento que, à maneira de Laclau, pode ser o efeito de uma prática *hegemônica* de construção de uma cadeia de equivalências entre demandas distintas, “representando-as” em sua “universalidade”).

a) Religião como extensão da forma cristã: primeira dimensão

Para nos aproximarmos à primeira dimensão, não deveria escapar-nos que ao dizermos “religião” nas sociedades ocidentais, recorreremos a um termo carregado de conotações historicamente produzidas e naturalizadas. Codificação doutrinária, estrutura hierárquica formalizada, tensão entre a forma-igreja e a forma-seita, existência de escrituras sagradas como regra de fé e conduta, distinção entre uma dimensão espiritual e uma temporal, relação com um outro transcendente, são alguns desses elementos espontaneamente associados à definição de religião. Uma análise cuidadosa revelaria a medida em que se definem em relação ao cristianismo (cf. Derrida, 2002a:72, 74; Fitzgerald, 2010). Mesmo assim, seria mais preciso dizer o cristianismo pós-medieval, pós-Reforma: um cristianismo marcado por uma cisão estrutural (auto-imune, diria Derrida) no contexto do próprio ocidente, para além das diferenças doutrinárias e disputas internas pelo poder, e com consequências mais profundas do que o cisma com a igreja oriental do século XI. Em outras palavras, “a religião”, que se define a partir do cristianismo, *já são várias*, mesmo quando se buscou encontrar (refiro-me aos discursos teológicos e científicos sobre a religião) um “denominador comum”, um núcleo invariante sob todas as formas de espiritualidade, rito, crença em forças transcendentes ou em ideias metafísicas sobre o mundo e a vida, estruturas sociológico-antropológicas de culto e rito, manifestações simbólicas coletivas de uma relação entre o imediato e visível e o mediato e invisível, sonho ecumênico de um substrato comum a todas “as religiões” que pudesse levar a uma fraternização universal.

Historicamente, tal representação (fracionária, fissípara, “protestante”) do cristianismo como “a religião” *par excellence* (o que de Vries [2006b, 2007] chama de “religião global”, explorando toda a polissemia do adjetivo) foi objeto de acirradas e sangrentas disputas, cujo desfecho – coincidente com a própria emergência do sistema internacional moderno no século XVII (Vestfália), diga-se de passagem – consagrou simultaneamente três pontos fundamentais: a) o caráter irreversível da *divisão* na religião (católicos x protestantes); b) a *separação* entre a esfera da religião e a do poder político; c) a *conjunção* entre religião e estado sob a forma nacional e sob o domínio deste último. O terceiro ponto é crucial. Como ressalta Casanova (2010), frequentemente minimiza-se ou ignora-se que a Paz de Vestfália não instituiu a *separação* entre religião e estado, mas o princípio da *territorialização* de seu vínculo nas igrejas oficiais nacionais. A separação é obra das revoluções americana e francesa, mais de um século depois e ainda assim precisaria ser bastante qualificada. No

interior de cada novo contexto, as questões da contingência do arranjo vestfaliano e da pluralidade (religiosa ou de formas de vida informadas por definições publicamente reconhecíveis como “religiosas”) foram objeto de contenção ou ocultamento. Isto se seu quer pela imposição-exclusão da forma nacional-estatal de religião, quer por um discurso da separação de efeito rigorosamente *retroativo* e *performativo* – o “efeito franco-americano”, se poderia dizer, retroativamente produzindo como evidência dada o que se tratou sempre de um projeto contestado)¹⁹. A evidência histórica, de fato, destoa do discurso “oficial” dos estados bem como do “senso comum” das ciências sociais e humanas. Além de tortuosa e incompletamente construída, a separação é mais uma característica *não-europeia* do que o contrário!²⁰ Mesmo assim, o número de casos em que mesmo em vigência da separação jurídica o vínculo com uma religião majoritária manteve-se de muitas formas é impressionantemente grande para reduzir a uma petição de princípio a tese de que a marca da modernidade é a do estado laico ou o regime da partição.

Assim, “a religião”, no singular, já era um termo cindido em si mesmo no século XVI ocidental (catolicismo/protestantismo, não devendo esquecermo-nos do cristianismo ortodoxo e da longa presença islâmica na península ibérica). No século seguinte formaliza-se a cisão ao estado e/ou à nação, e se inscreverá, adiante, num regime de separação que reunia e distinguia, classificava e posicionava distintas práticas religiosas e não-religiosas numa economia e cartografia específicas. Regime que, no entanto, só adquiriu força constitucional a partir da revolução americana.

Outra referência histórica diz respeito ao processo pelo qual a história particular da Europa ocidental e da emergente nação anglo-americana foi erigida como *história universal* e os desfechos contingentes de lutas e experiências transformados em uma teleologia da história dos povos que tinham sido e outros que foram sendo conquistados na esteira do colonialismo pós-grandes navegações de fins do século XV (cf. Mendietta, 2007; Dussel, 2003; Mignolo, 2000). Esse processo não somente reforçou a tripla hegemonização da relação entre religião e sociedade apontada acima como *modelo*, mas também consagrou, contra a ideia de sua mera reprodução, sua difração segundo a lógica da repetição-com-alteração que Derrida chama de *iterabilidade* (cf. Derrida, 1991; Burity, 1994). Religião, então, é uma e muitas coisas, conforme o regime da separação consolida-se, expande-se e, no processo, subdivide-se e transforma-se irremediavelmente.

Várias camadas de tradições nas ciências sociais e na filosofia política se constituíram sobre a reiteração da evidência do regime da separação, como bem testemunha a sólida literatura sobre a *secularização*. Não é o lugar de retrazar os passos deste debate e do caráter projetual (portanto, político) desse termo. Simplesmente remetemos a algumas referências (cf. Martin, 2005; Pierucci, 1997, 1998; Casanova, 2007, 2010; Asad, 2003; Fitzgerald, 2010; Burity, 2001; Parker, 1993). Nos limites da presente discussão, valeria a

¹⁹ Sobre a questão da retroatividade performativa da nomeação, por meio da qual se oculta o momento contingente da passagem entre um estado de coisas e outro, ou de emergência de um novo discurso, ou de surgimento de um novo ator social, baseamo-nos diretamente na construção de inspiração psicanalítica (lacaniana) proposta por Žižek (1991; 2000) e Laclau (2005a).

²⁰ Este ponto pode ser estabelecido com força argumentativa e empírica em termos históricos e contemporâneos. Casanova, por exemplo, argumenta não só que a tese da privatização da religião não se sustentaria mais nem empírica nem normativamente (2010:19-24), mas que se trata de um mito de fundação da Europa moderna que elide o padrão verdadeiramente dominante, o da territorialização confessional sob tutela estatal (Idem:25-26). Outros autores corroboram, de diferentes maneiras uma dessas posições ou ambas, por meio de evidências empíricas ou argumentos históricos e teóricos (cf. Oro, 2007b; Pinto, 2006; Laborde, 2008; Lehmann, 2009).

pena ressaltar a figuração inelutável do processo (causalidade/determinação objetivas), sua postulação de fato sociológico (tendência à privatização, perda de plausibilidade cultural das crenças religiosas e esvaziamento da participação institucional e ritual) e o modelo institucional prescrito (submissão jurídico-política da religião²¹), segundo a linha predominante das narrativas inscritas no discurso. Como narrativa da transição à modernidade que projetaria o destino da religião, a secularização descreveria um processo implacável de retirada da religião organizada da vida pública e de desaparecimento em virtude da obsolescência de suas funções públicas (culturais e políticas), podendo subsistir como prática privada como sobrevivência residual do antigo no moderno.

Subjacente a essa teorização/explicação do lugar e destino da religião no mundo moderno havia o pressuposto de uma homologia entre expansão da modernidade (modernização) e enfraquecimento da adesão e prática religiosa em qualquer de suas formas (desencantamento do mundo), que muitos efeitos produziu pelo mundo afora, na esteira das múltiplas formas de hegemonia anglo-europeia. Tal homologia governava a iteração do modelo nos contextos pós-coloniais ou latino-americanos, embora os agentes modernizadores estivessem sempre às voltas com a “resistência” ou “atraso” das sociedades, culturas, instituições afetadas, e frequentemente tenham recorrido a adaptações, desvios de rota, negociações. É para a aparente *reversão* desta homologia que os recentes desenvolvimentos apontam. Ou seria antes o caso de que ela *jamais* de fato se aplicou além de um número limitado de casos históricos ou fora de uma representação idealizada da trajetória da modernidade? Se assim for, os discursos da “volta” e da “reemergência” do sagrado (haveria que interrogar esta sinonímia!), mais uma vez, trairiam um viés infundado: a religião jamais teria estado ausente do âmago da identidade moderna, a religião *em geral* não é um objeto válido de discurso histórico, “nunca fomos modernos” (livremente citando Latour!), o regime da partição entre instituições religiosas e instituições seculares terá sempre sido uma conquista parcial e um campo aberto à contestação.

b) A dispersão do religioso: segunda dimensão

Desconstruir a evidência da separação hoje tem assim implicações diretas para a compreensão de religião, e este é um exercício prático e político mais do que um procedimento meramente histórico-analítico de implosão do conceito (geral) de religião. Pluralizar o uso e a definição de religião não implica, assim, em necessariamente abandonar o termo em razão de sua cumplicidade com uma determinada história ou falta de referente próprio ou exato. Tal é a insistente hipótese derridiana, tantas vezes distorcida ou abandonada em favor de uma estratégia puramente negativa.

A reativação da contingência do regime moderno da separação pode ser vista desde outro prisma: o da “reinvenção” do *sentido público de religião* como forma identitária que não só representa um dos lugares possíveis de contestação de várias formações hegemônicas contemporâneas, mas também empresta seu “léxico” e “gramática” a lutas

²¹ Dependendo dos modelos e culturas predominantes em cada caso, “religião” significaria “qualquer tipo de manifestação pública de cunho ou conteúdo religioso sobre assuntos ditos seculares”, “acesso privilegiado de qualquer religião – definida como organização religiosa, ramo do cristianismo, ou como tradições e formas institucionais não-cristãs – a recursos materiais públicos”, “liberdade religiosa – pluralidade de religiões e liberdade de crença individual nos limites da lei e da ordem”, “religião estabelecida coexistente com liberdade religiosa ampla ou restrita”. Em todos os casos é a noção de que cabe ao estado definir para fins públicos e legais o que é religião e os limites de sua “jurisdição” que marca o modelo institucional.

não-intrinsecamente religiosas. E, no entanto, permanece particular e, em sua particularidade, radicalmente incapaz de representar uma alternativa pura e simples, plena, ao regime moderno²². O que tal reinvenção compartilha, hoje, em relação aos arranjos definidos nos albos da modernidade ocidental não é a permanência de uma *definição* de religião, mas a *iteração do problema* de sua relação com o estado e a política. Iteração, certo, que se coloca em termos radicalmente distintos, dada a história que une e separa os dois momentos, descentrada pela emergência do mundo pós-colonial, pelas experiências totalitárias do século XX, pela reinvenção democrática das últimas quatro décadas e pela globalização, como lucidamente ressalta Derrida (2002a:78-82; v.tb. Vries, 2006b, 2007). Mas ainda assim iteração: neste momento em que nos situamos, não é da emergência de algo inaudito que se trata, mas da possível repetição de um modelo cristão por meio do próprio avanço da globalização (como processo e como conceito) ou do que Derrida chama de “mundialatinização”, a “estranha aliança do cristianismo, como experiência da morte de Deus [sic], com o capitalismo tele-tecnocientífico” (2002: 50-52, 79). Mais, iteração ainda como redefinição do regime da separação num sentido “pós-secular”²³ e pluralista, em meio a sua tensa coexistência com regimes de fusão entre religião e estado.

A segunda dimensão mencionada acima nos remete a uma *dispersão* do conceito de religião. Embora esta dispersão possa ser construída em termos de uma utilização a tal ponto metafórica que redunde na inutilização do conceito, é possível entendê-la num sentido mais restrito, de uma regularidade na dispersão foucauldiana, ou de semelhança de família wittgensteiniana. Neste sentido, dispersão refere-se à possibilidade de que diferentes práticas sejam construídas de tal modo a serem socialmente sancionadas como religiosas ou mesmo autoatribuídas como tal, ainda que escapem às expressões institucionais existentes em cada contexto. Refere-se à possibilidade de que *recursos à religião* ou *redefinições de religião* emergjam ao longo de trajetórias ou em contextos específicos, ao ser evocada, afirmada, redescoberta, utilizada em novas articulações. Refere-se à possibilidade de que mesmo imagens, interpelações, normatividades e descrições empíricas auto-definidas como seculares se tornem lugares onde irrompe ou insiste o religioso²⁴.

²² Assim ressalta Laclau, a propósito da dinâmica (ou dialética) entre particularismo e universalismo que está em jogo em toda hegemonia: uma determinada demanda se torna a medida comum de uma pluralidade de outras, ou seu meio de expressão, ou uma fonte de identificação. Na medida em que assume tal função, tal demanda hegemoniza um determinado campo. Seu sucesso até mesmo pode dar origem a regimes ou práticas de grande força política ou simbólica e que se mantenham por muito tempo. Mas a particularidade da “origem” jamais se desfará e cedo ou tarde se defrontará com dificuldades, impedimentos, ameaças e fracassos que revelarão sua contingência (cf. Laclau, 1996).

²³ A rigor, este termo não se aplica à maior parte dos estados e culturas hoje existentes. Seu caráter heurístico limitar-se-ia, nesses contextos, à recomposição de um regime de práticas em nível das elites políticas e intelectuais mais ocidentalizadas, que “compraram” a proposta da secularização como modelo histórico e institucional. Mas a prevalência do discurso secular em escala global (basta pensar nas agências multilaterais e organismos regionais, em suas análises conjunturais do estado de coisas nas áreas do desenvolvimento, da paz e da segurança internacionais), sua aceitação por elites políticas, econômicas e intelectuais e, em certos contextos intranacionais, sua difusão através do sistema educacional, tornam ao menos plausível que uma nova ordem ou regime de relações entre religião e estado ou política (com toda sua esperada diversidade de formatos e conteúdos) seja qualificada como “pós-secular”. A ver... (cf. de Vries 2006a:2-3; Habermas, 2006; Habermas et al, 2010).

²⁴ Alguns exemplos ajudariam a compreender este ponto: (1) todos os programas de estabilização econômica e de reforma estrutural dos vínculos entre estado, mercado e sociedade civil das últimas décadas fizeram apelo a uma lógica sacrificial em nome de um bem maior a ser alcançado num futuro fiável, mas de forma alguma

Assim, novamente evitamos entrar numa discussão, como dissemos acima, que, a partir da constatação da multiplicidade de formas como o termo foi construído e tem sido utilizado cruzando culturas e épocas, simplesmente disso conclua pelo descarte do termo. Sua vacuidade ou cumplicidade política, em contraste com seu insistente, incontido e multifário uso por agentes e analistas sociais, seriam índices de uma “energia” ainda não esgotada de suas possibilidades.

Retomando de Vries, acima citado, aqui se pode compreender a “religião global” como disseminação sempre-já em curso na modernidade, ao mesmo tempo como redução do religioso ao moral, como forma de sua generalização ou universalização moderna:

Com o termo “religião global” busco designar a forma como, na modernidade, no liberalismo político e seu império cosmopolita ou, se se prefere, expansionista, não menos que em sua infraestrutura econômica, os nomes próprios, rituais, e instituições da religião continuam, em escala crescentemente global, a marcar o presente, embora o façam como significantes esvaziados – ou vazios –, como gestos mecânicos ou estruturas petrificadas cuja origem e sentido histórico, função contemporânea, e papel futuro tornaram-se *virtualmente* obscuros, irrelevantes ou obsoletos. O legado religioso, ao que parece, não cedeu lugar aos termos seculares, práticas mundanas, agência individual autônoma, formações políticas laico-republicanas (como por muito tempo se esperou). “A religião” retém assim uma aparentemente diminuída mas constante presença, inteligibilidade, mesmo força explicativa, quando menos no domínio socio-jurídico, multicultural, transnacional e pós-colonial – em suma, em toda parte onde a problemática do teológico-político periodicamente ganha proeminência” (2006b:117-118).

Interessa, a esse propósito, ressaltar como índices de sua dispersão o caráter *relacional* e a *substitutibilidade do outro* da religião (outra religião, outra forma de manifestação do fenômeno que não se pode com facilidade caracterizar como “religião”, o não-religioso – indiferente à religião, agnóstico ou ateu). Em seguida, devemos explorar a questão da identificação da religião como recurso identitário ou como forma de ação no mundo, para além de sua delimitação institucionalizada.

De tudo o que foi dito até aqui resulta no mínimo previsível que proponhamos aplicar a relacionalidade à definição de religião. Esta condição formal da significação, como desde Saussure sabemos, implica em abrir mão de um sentido estável e autorreferente para o termo. Implica também na necessidade de identificar a forma específica de sua articulação a outros significantes. Para um cientista social, implica em combinar descrições densas de práticas religiosas com uma atenção para as diferentes formas de variação ou reconstrução de seu sentido que novos contextos demandam e os efeitos produzidos pelos novos arranjos sobre todos os agentes e estruturas envolvidas. A dispersão do conceito a que queremos referir tem um duplo sentido: religião é um significante que se dissemina conforme uma lógica de semelhança de família ou da variação na aplicação de uma regra tão bem caracterizadas por Wittgenstein; mas algo persiste no termo enquanto o horizonte

garantido. (2) Os tropeços e fracassos imediatos ou de mais longo prazo de muitas destas políticas foram repetidamente coonestados como acidentes de percurso, e suas vítimas retoricamente glorificadas como heroínas da luta contra as ditaduras militares, o estado-leviatã burocrático e ineficiente, a inflação, o desemprego, as crises produzidas pela especulação financeira desenfreada, os efeitos negativos da desregulação neoliberal e globalista, etc. (3) O anúncio do “fim da história” como triunfo final da democracia liberal e da economia de mercado, a glorificação dos prodígios da ciência e da tecnologia (cada vez mais profundamente incidentes sobre o cerne de nossas representações da vida e da morte, inclusive do humano e do natural) e a renovada preocupação com a produção e reprodução de confiança e reciprocidade (seja como capital social ou como solidariedade entre iguais) na tentativa de salvar a comunidade do interesse e da competição sem limites – tudo isso junto aponta para uma dimensão “teológico-política” das práticas sociais contemporâneas que a meu ver ilustram a religiosidade do secular.

da modernidade governar sua forma de apresentação, tornando-o atual e “reconhecível” para além da descontinuidade de suas múltiplas expressões/reivindicações.

O outro aspecto da relacionalidade que mantém aberta a história da religião – quem sabe levando ao total desaparecimento do termo mesmo que as práticas outrora/hoje designadas por ele mantenham-se vivas e ativas – é o da *substitutibilidade do seu outro*. Em outras palavras, por que “religião” não é uma só, mesmo quando falamos de uma única religião sociologicamente determinada, também o que a lhe caracteriza e define “intrinsecamente” muda. Com a mudança do outro, nenhuma identidade persiste igual a si mesma. Assim, cumpre perguntar, hoje, insistentemente: quem são os aliados e os inimigos da “religião”? Onde *não há* religião? Qual o outro da religião como fenômeno *moderno*? Há um, apenas?

Se o outro fosse apenas qualquer “y” diferente de “x”, sendo-lhe perfeitamente indiferente (em sua existência, proximidade ou distância, ou demandas), estaríamos não somente diante de uma pura figura da facticidade (há x, y, z ...) como não haveria razão para pensá-lo como em-relação-a (cada x, y ou z seria igual a si mesmo, constituído à margem ou independentemente de todo outro). Neste mundo de mônadas onde todos poderiam ser talvez livres (uns dos outros), tampouco faria sentido falar de sociedade, de vínculo social. Mas tal representação é inteiramente contraditória com toda a experiência do humano na história. O outro faz diferença, é diferença: outra religião, ausência de religião (indiferença, agnosticismo ou ateísmo), as figuras morais do mal (o ímpio, o perverso, o injusto, o violento, o dissoluto), as figuras do “mundo” (estado, globalização, guerras, cultura de consumo, tecno-ciência).

Segunda questão: há práticas religiosas fora dos espaços institucionais e tradicionais da religião? Ou pode o que não é religioso expressar ou investir algo pelo menos comum à religião? Abstendo-me de enveredar muito pelos aspectos filosóficos da segunda interrogação²⁵, que nos levaria para muito longe de nosso tema, seja-me permitido começar por uma longa citação de Derrida:

Religion? *In the singular?* Perhaps, *may-be* (this should always remain possible) there is *something else*, of course, and other interests (economic, politico-military, etc.) behind the new “wars of religion”, behind what presents itself under the name of religion, beyond what defends or attacks in its name, kills, kills itself or kills one another and for that involves declared stakes, or in other words, names *indemnity* in the light of day. But inversely, if what is thus *happening to us*, as we said, often (but not always) assumes the figures of evil and of the worst in the unprecedented forms of an *atrocious* “war of religions”, the latter in turn speak its name. Because it is not certain that in addition to or in face of the most spectacular and most barbarous crimes of certain “fundamentalisms” (of the present or of the past), *other* over-armed forces are not *also* leading “wars of religion”, albeit unavowed. (...) The hypothesis would not necessarily be defamatory, nor even very original, except in the eyes of those who hasten to believe that all these just causes are not only secular but *pure* of all religiosity. To determine a war of religion *as such*, one would have to be certain that one can delimit the religious. One would have to be certain that one can distinguish all the predicates of the religious (...) One would have to dissociate the essential traits of the religious as such from those that establish, for example, the concepts of ethics, of the juridical, of the po-

²⁵ Isto, por exemplo, encontra-se na última parte de “Fé e saber”, em relação com a questão da fé como crença na verdade – da ciência, da palavra empenhada (testemunho), na relação concertada com o outro (o *socius*, o vínculo social); como desencantamento enquanto “o *próprio recurso do religioso*” (cf. Derrida, 2002a: 94-99).

litical or of the economic. And yet, nothing is more problematic than such a dissociation. The fundamental concepts that often permit us to isolate or to *pretend* to isolate the *political* – restricting ourselves to this particular circumscription – remain religious or in any case theologico-political. (...) Even supposing that one accepts such premises, the unprecedented forms of today's wars of religion could also imply radical challenges to our project of delimiting the political. They would then constitute a response to everything that our idea of democracy, for example, with all its associated juridical, ethical and political concepts, including those of the sovereign state, of the citizen-subject, of public and private space, etc., still entails that is religious, inherited in truth from a determinate religious stratum (2002a: 63-64).

Aqui religião divide-se entre o que é “em si”, “como tal” comumente vista, e aquilo que se manifesta ou se apresenta despido de todo caráter religioso. A dispersão da religião também se expressaria na fixação do seu sentido por meio de uma associação entre “fundamentalismo” e “guerras de religião”, por um lado, e a hermenêutica cética que desautoriza o caráter religioso dessa associação ao afirmar que se trata *antes* de interesses econômicos, político-militares, de que há algo mais *por trás* de ou *travestido* como religião que a identifica talvez impropriamente com outra coisa. Tal hermenêutica procuraria desarmar os *claims* religiosos (fundamentalistas) por meio de uma acusação de dissimulação, de “falsidade ideológica”. Nada menos certo do que tal evidência, diria Derrida.

A proposição derridiana ajuda ainda a situar o que significaria em termos do presente trabalho *tomar a religião como um caso* para pensar as questões, dilemas e perspectivas colocadas à democracia; à renovação, ampliação e/ou reforço da esfera pública (republicana); a convivência de identidades plurais (em si e entre si); as relações entre estado, mercado e sociedade civil, etc. Em outras palavras, ela indica uma imbricação desentranhável entre o atual, o contemporâneo, o presente, e o religioso: a religião não é uma sobrevivência do atraso e do obscurantismo, mas ainda quando assim age o faz em termos perfeitamente “em dia” com as questões do nosso tempo. Ela situa o religioso no tecido denso da sociabilidade, das práticas institucionais, das disputas ideológicas contemporâneas. Mais do que ilustrar no âmbito das práticas e instituições religiosas a operação de processos seculares, o *caso* recomenda explorar a via dupla da dispersão do religioso por toda a extensão da experiência social contemporânea, o que obviamente implica em desconfiar da “fiabilidade mínima” da palavra religião, como recomenda Derrida, que nos levaria a acreditar que estamos comunicando automaticamente um sentido comum, compartilhado, ou apontando para uma referência facilmente discernível, incontroversa.

Novamente cito de Vries,

Ofereço assim o termo “religião global” como compreensão heurística e admitidamente provisória com o fim de dar conta de e responder pela simultânea pluralização e, por assim dizer, virtualização das esferas públicas e mundos da vida que se diz estarem tendo lugar hoje, na circulação e concentração do capital, o “informacionalismo” da “sociedade em rede” (como Manuel Castells a definiria). Este termo, entendido aqui num sentido enfático bem como levemente irônico, busca capturar as qualidades de um deslocamento e desterritorialização que crescentemente caracterizam um terreno que perdeu todas as fronteiras fixas (tais como, digamos, Europa ou o Ocidente) e que nós – por razões tanto históricas como analíticas, conceituais e, talvez, sentimentais – podemos começar a explorar sob a rubrica da “religião” (2006b:118).

Como “mínima teologia”, esse conceito disperso de religião simultaneamente daria conta das múltiplas formas de simplificação, delimitação do religioso que testemunham de sua história moderna, como também apontaria para o sentido (implícita ou denegadamente) religioso de vários discursos hegemônicos (ou em luta pela hegemonia) nas sociedades ocidentais contemporâneas – no Norte ou no Sul, neste Ocidente que já não mais descreve qualquer geografia fisicamente determinável. Mas *não* se trata de mera *continuidade* de uma e mesma religião, ou de seu *retorno* igual a si mesma, como sempre, após haver sido banida do discurso oficial da modernidade e da modernização globalizadas. De Vries, seguindo Derrida, alerta explicitamente contra tal interpretação (cf. de Vries, 2007:208²⁶), pois há elementos crucialmente novos nas novas constelações em que podemos captar essa reverberação religiosa no mundo.

Em terceiro lugar, “a religião” – que talvez ainda possamos ou queiramos definir no singular – aparece sob a forma de certa permanência ou restância (Derrida) sob conceitos “secularizados” do político, como proporia um Carl Schmitt. As novas “guerras de religião” a que se refere Derrida nomeariam, então, processos de reconfiguração do mundo, de nosso tempo, da história de que ora somos participantes. O sintagma seria outra maneira de dizer “as lutas políticas pela conformação e sentido de nosso tempo”. Negar o que está em questão nessa dispersão do religioso seria incauto. De um modo que é tão schmittiano como poderia ser psicanalítico, a repressão à religião como vocabulário público da/na política pode fazer com que ela apareça em outras partes, digamos, como ética econômica, valores, solidariedade, capital social, comunidade, cultura, identidade, senso de dignidade.

Nos três casos, a hipótese derridiana é que também é possível que outras “guerras de religião” estejam sendo de fato travadas ... precisamente por quem nega-se a designá-las como tal. É possível que a religião esteja em outra parte. Talvez isto diga respeito a lutas religiosas em escala mundial – na conjunção entre cultura digital, transporte aéreo e televisão que garantem a expansão da mensagem religiosa, sua incontrolável transnacionalização (decerto, Derrida não faz menção à importância das diásporas e migrações como fatores adicionais). Atento a esta possibilidade, Derrida comentara antes:

The stakes certainly can remain implicit, insufficiently thematized, poorly articulated. By repressing them, on the other hand, many others can also be dissimulated and displaced. Which is to say, as is always the case with the topics of repression, inscribed in other places or other systems; this never occurs without symptoms and fantasies, without spectres (*phantasmata*) to be investigated. In both cases and in according to both logics, we ought to take into account every *declared* stake in its greatest radicality as well as asking ourselves what the depths of such radicality might virtually encrypt, down to its very roots. The *declared* stakes already appear to be without limit: what is the “world”, the “day”, the “present” (hence, all of history, the earth, the humanity of man, the rights of man, the rights of man and of woman, the political and cultural organization of society, the difference between man, god and animal, the phenomenality of the day, the value or 'indemnity' of life, the right to life, the treatment of death, etc.)? (Idem:62)

Mas talvez, voltando à primeira citação, tal dispersão diga respeito a “políticas religiosas” levadas a cabo por forças seculares: justificação de reformas econômicas e políticas em termos sacrificiais, “guerra ao terror”, promoção dos valores cosmopolitas

²⁶ O texto de de Vries propõe uma excelente leitura do alcance sociológico e filosófico-político da abordagem derridiana no texto “Fé e saber” (Derrida, 2002a), inclusive na argúcia de suas posições normativas a respeito, facilmente ignoráveis a um olhar que permaneça absorvido nas sutilezas do argumento derridiano.

liberais e republicanos. Talvez, em demarcando-se da violência do terrorismo ou da intolerância “fundamentalistas”, certas formas de intervenção reconstruam contrastivamente a fronteira moderna que definia o político *por sua oposição ao religioso*. O problema, aponta Derrida, é que os dois lados da fronteira estão relacionalmente vinculados: como delimitar o que é estritamente secular sem qualquer relação com o religioso? Hoje isto seria ainda mais difícil, em razão de transformações qualitativas do mundo: “the unprecedented forms of today's wars of religion could also imply radical challenges to our project of delimiting the political”.

À luz do exposto, percebe-se como a história da relação entre religião e esfera pública na modernidade tem sido multidimensional e como a contestação nem sempre tenha demarcado (ou possa fazê-lo, simplesmente, hoje) atores religiosos e seculares em campos inteiramente distintos. Salvo raras exceções, a fronteira tendeu sempre a ser traçada entre *campos secular-religiosos* antagônicos, ou seja, campos nos quais tanto atores religiosos como não-religiosos se articulavam em torno de diferentes projetos de estabilização da relação entre religião e estado, religião e política, religião e cultura (nacional). Mais exatamente, jamais houve situações em ambos os lados do Atlântico nas quais uma única fronteira separando o secular do religioso atravessasse toda a extensão do social. Foi antes o caso de que diferentes conjunturas e polêmicas ou demandas econômicas, políticas, culturais e morais produziram distintos e contingentes alinhamentos e combinações. Religiosos seculares e seculares religiosos (inclusive “hifenizados”) formaram os campos em disputa ou em conflito, com distribuições irregulares de cada elemento.

Parece-me portanto notável (embora plenamente compreensível do ponto de vista das posições normativas em jogo) que tantos cientistas sociais e atores públicos prendam-se à narrativa idealizada do regime da separação e seu discurso histórico-sociológico da secularização (cf. Burity, 2007b). Pois, é isso o que fazem quando expressam “surpresa”, “perplexidade” ou “indignação” frente às manifestações contemporâneas da religião pública. É também o que fazem ao deixarem de aplicar a este campo o mesmo tipo de observação refinada, “possibilista”, que reservam a outras esferas de práticas e atores sociais ou à reinterpretação de certos autores “malditos” (como um Nietzsche anti-democrático ou um Heidegger nazista). Tal fixação a uma leitura da religião como “caso perdido” produz um conseqüente descompasso entre a sofisticação da análise sobre processos socio-econômicos, políticos e culturais e a simploriedade e simplificação com que se contentam em designar e avaliar a agência religiosa.

Em contraste, o que busco oferecer neste estudo é um direto engajamento com o tema da religião pública “por fora” do seu *acantonamento* numa sociologia ou antropologia da religião, no mar aberto de uma compreensão da sociedade contemporânea em perspectiva ampla, na deriva dos múltiplos encontros e das plásticas fronteiras entre o secular e o religioso. É a mobilização de discursos intelectuais e políticos críticos capazes de lidar consistentemente com processos sociais e históricos multidimensionais, multitemporais e multicêntricos e levar a sério o caráter instável e descentrado das subjetividades sociais que deve guiar nosso percurso.

A exploração das duas dimensões implicadas no conceito e nas práticas definidas como religiosas, pertinente e importante conceitualmente como seja, precisa ser complementada contemporaneamente por um outro elemento, que José Casanova ressalta com ênfase: o impacto da *globalização* não somente sobre nossas representações correntes de religião e das relações entre religiões, entre pessoas religiosas e não-religiosas, entre instituições e

culturas religiosas e instituições políticas e mesmo entre a esfera civil das sociedades nacionais e os grupos religiosos. Trata-se de um conjunto de processos e tendências que impactam não só empírica mas também ideacionalmente em nossa experiência corrente do mundo. Sua incidência é tanto mais “insidiosa” quanto torna extremamente difícil demarcar categoricamente a espacialidade e a temporalidade do que seria nacional ou local.

Ao desterritorializar, a globalização também reterritorializa. Isto já é quase um consenso nas teorizações mais rigorosas daquela. De um lado, por necessidade iterativa de penetração mais eficaz mas também pelo cálculo de mercado da diferenciação competitiva (“glocalização”); de outro, pelas respostas ou reações que suscita, gerando novas demarcações do local em termos de autenticidade, tradições inventadas, autoimunização contra a ameaça real e imaginária do outro, presente ou ausente (anti- ou alter-globalização). Mas a territorialização das identidades, tradições, comunidades, interesses nacionais em luta pela preservação ou afirmação de sua soberania, debate-se cada vez mais com a necessidade de criar conexões táticas e estratégicas com outros territórios. Tais conexões ora seguem o caminho do modelo hegemônico, calcado na expansão da lógica do mercado, ora encenam distintos modos de resistência. Em ambos os casos, a incorporação do discurso do “outro” geopolítico ou a articulação com os dissidentes que habitam esse mesmo “outro” põem em xeque a ideia de irradiação a partir de um centro, põem em marcha uma errância do global que tem um sentido político (ou politizante).

O caráter transnacional dessas experiências (e experimentos) não quer dizer que não *tenham lugar*: via de regra elas exibem pronunciamentos a distância e representações de grupos e organizações de diferentes partes do mundo, mas em cada caso, as manifestações ocorrem num tempo e lugar “local”. Seattle, Davos, Porto Alegre, Mumbai... Mas é certo também que essa transnacionalidade se expressa por meios *virtuais*, não só sob a forma hoje óbvia da Internet e das redes sociais, mas nos formatos da “sociedade internacional” (organismos intergovernamentais e multilaterais) e da “sociedade civil global” (ONGs internacionais e redes de movimentos sociais, políticos e culturais) ou de sua combinação na “comunidade internacional” ou na “opinião pública mundial”. Esses desenvolvimentos produzem impactos (deslocamentos) sobre todas as religiões, mas igualmente neles encontram-se múltiplas manifestações de agentes religiosos como elementos impulsionadores das tendências globalizantes (entendidas em seus vetores desterritorializantes e territorializantes²⁷).

²⁷ Esta advertência é importante para qualificar uma interpretação a meu ver errônea do processo de globalização como perda ou total relativização de referências territoriais e da dimensão local como uma espécie de territorialidade mínima (quase sinônimo de comunidade e de cotidiano). Como bem ressalta Mato, “o fato de que um fenômeno ou processo deixe de responder exclusivamente a referentes territoriais imediatos e comece a ser, ou seja crescentemente ou ainda determinadamente, marcado por atores, fenômenos ou processos relacionados com outros espaços territoriais, inclusive muito distanciados geograficamente, de modo algum faz com que este processo ou fenômeno seja *desterritorializado*, antes *reterritorializado*, *transterritorializado*, ou *multiterritorializado*” (2007:39). Não há processo global que não *tenha lugar* e não incida, invoque ou mobilize um ou múltiplos lugares. A desassociação entre certas ideias, atores, fenômenos ou processos e uma certa configuração espaço-temporal fixa e estável pode, sim, ser descrita como *desterritorialização* com a condição de que se compreenda que todo processo de globalização reterritorializa (ainda quando temporária ou parcialmente). Desterritorialização, neste sentido, poderia ser compreendida à luz da problemática derridiana da iterabilidade (repetição e alteração), como *descontextualização/recontextualização*. É a ampliação em escala mundial destas práticas que chamamos de tendências ou processos *globalizantes*.

Mas Casanova (2010) ressalta que um efeito fundamental de adotar essa perspectiva é o de esvaziar o discurso da excepcionalidade americana ou europeia. Argumento muito semelhante é também oferecido por Robertson (2007). Segundo Casanova, os deslocamentos trazidos pela globalização – e o renovado interesse público na mesma, mesmo na Europa dita secularizada – não se limitam nem explicam pelo impacto dos ataques terroristas nos Estados Unidos, Londres e Madri. Pressões oriundas de tendências gerais da globalização, do impacto da migração transnacional e o avanço da integração europeia (com a possível inclusão em definitivo da Turquia) estariam impactando fortemente sobre os modelos europeus de bem-estar, de relações entre igreja e estado ou secular e religioso, e sobre a identidade civilizacional da Europa (cf. 2010:20-21).

Mas os processos decorrentes de publicização da religião, segundo ele, estão longe de se dar na esfera pública da sociedade civil apenas:

“No momento em que se adota uma perspectiva global, tem-se que admitir que é improvável que a desprivatização da religião seja contida no interior da esfera pública da sociedade civil, nos limites territoriais do estado-nação, e nas premissas constitucionais de desestabelecimento eclesiástico e separação jurídica entre igreja e estado. Precisamos ir além do discurso secularista da separação e além da esfera pública da sociedade civil para poder enfrentar as questões reais da política religiosa democrática ao redor do mundo.” (2010:21)

Mais incisivamente, Casanova afirma que

O que constitui o aspecto verdadeiramente novo da presente condição global é precisamente o fato de que todas as religiões mundiais podem ser reconstituídas pela primeira vez verdadeiramente como comunidades globais imaginadas desterritorializadas, separadas dos contextos civilizacionais em que estiveram tradicionalmente inseridas. Parafraseando a imagem da “modernidade à solta” [*at large*] de Arjun Appadurai, se poderia dizer que as religiões mundiais, pela ligação entre os meios eletrônicos de massas e da migração de massas, estão sendo reconstituídas como religiões globais desterritorializadas, “à solta” [*at large*] (Idem:29)

Neste contexto, estaria emergindo um “denominacionalismo global”, originalmente experimentado nos Estados Unidos, onde todas as religiões, cristãs e não-cristãs, teriam se tornado “denominações” localmente estruturadas na forma congregacional de associações voluntárias. Tal denominacionalismo “ao largo” (metáfora náutica) permitiria às religiões (grandes e pequenas, étnicas ou “cosmopolitas”, eu diria) expandirem-se globalmente, mas ao mesmo tempo, dadas as condições contemporâneas de globalização – marcadas pela mídia, a migração e a tensão entre local e global – tais religiões já não hauririam suas fontes no idioma puro de suas tradições. Antes “[e]ncontros intercivilizacionais, imitações e empréstimos culturais, difusões diaspóricas, hibridismo, mestiçagem, e hifenizações transculturais são tão parte do presente global quanto a hegemonia ocidental, a homogeneização cosmopolita, o fundamentalismo religioso ou o choque de civilizações” (Idem:35).

Há, portanto, um contexto novo de difração, disseminação, iterabilidade da “religião” que repõe o termo, ainda quando deslocando-o por associações múltiplas a outros sentidos “locais” pertencentes a diferentes territórios. *Em nome do que os ocidentais chamam de religião ou percebem como tal*, povos não-ocidentais e povos do ocidente subalterno (América Latina) reclamam respeito a suas formas de cultura e identidade (religiosa ou não); imigrantes dessas origens, de chegada recente ou filhos de imigrantes de “segunda” ou “terceira” geração (com direitos garantidos de cidadania legal ou não), reclamam isonomia

de tratamento para suas religiões nos termos jurídicos, políticos e culturais dominantes; movimentos de aproximação interreligiosa se dão, tanto local quanto transnacionalmente, em busca de reconhecimento ou com fins de contribuir positivamente para a reconstrução do vínculo social em situações de crise, violência e transformação estrutural.

Em tudo isso, não apenas somos remetidos à dupla dimensão do conceito de religião enquanto identidade pública, mas encontramos a “religião” como significante flutuante de numerosos jogos de linguagem; como índice de demandas por reconhecimento, igualdade, justiça, liberdade; ou como lugar de demandas por *imunização* contra práticas divergentes, moral e politicamente “minoritizadas” (Connolly), face à sociedade abrangente e suas normas – demandas que ora implicam na adoção do pluralismo jurídico, ora reclamam a liberdade “aqui” que é negada em outras partes onde a minoria em questão é majoritária. Em tudo isso, a profusa circulação de representações de encontro/conexão e diferenciação/conflito e os fortes efeitos de proximidade criados pela globalização econômica e cultural transformam o cenário das religiões e multiplicam as formas pelas quais estas buscam reposicionar-se como forças públicas num mundo onde existir é ser visto e ouvido nos espaços públicos da mídia, da sociedade civil organizada e da política.

Por fim, gostaria de comentar sobre a questão da identificação da religião como recurso identitário ou como forma de ação no mundo, para além de sua delimitação institucionalizada, e seu rebatimento sobre a dimensão do político. Duas referências são úteis a esse respeito.

No contexto latino-americano, Mallimaci ressalta que o religioso não se confunde com a religião organizada (institucional), nem o político com o estado. Há diferentes maneiras de crer, agir e dar sentido à ação: “múltiplas redes, grupos, movimentos sociais, experiências milenaristas e lideranças variadas que se desenvolvem numa cada vez mais ampla e heterogênea sociedade civil”. Para ele, a implicação principal não é encontrar a linha demarcatória entre religião e política, mas seus “pontos de encontro e de síntese” (2005:59). Segundo ele,

Essa matriz comum permitiu e permite na América Latina e na Argentina a passagem, os deslocamentos, o trânsito, o ajuste de contas, a sobrecarga mútua entre um domínio e outro, especialmente quando se joga no nível das analogias estruturais entre fé religiosa e fé utópica, promessa de libertação e promessa de salvação, entre ascetismo, misticismo e militantismo que dá sentido no político e/ou no religioso. (Ibidem)

4. Definindo a estratégia de pesquisa: armação conceitual e procedimentos

A operacionalização de um programa interpretativo como o que apresentamos acima exigiu uma combinação de procedimentos clássicos da pesquisa qualitativa com uma série de torções necessárias à viabilização de uma abordagem guiada pelo problema (ou o “caso”) e não numa mera “aplicação” da teoria.

Nos capítulos seguintes, nossa exposição combinará permanentemente elementos analíticos e empíricos organizados em duas outras temáticas expositivas: a do vínculo entre cultura e demandas por justiça e cidadania e a exploração de entidades religiosas nos quatro países cuja atuação pública suscita questões e ilustra o entrelaçamento de vários dos fios aqui deslindados. Segundo a intuição assumida no projeto original, este formato

permitiria dar contas de um duplo aspecto dos debates públicos contemporâneos que é o da imbricação entre discursos acadêmicos e discursos sociais e políticos e a consequente reflexividade que ensejam os diferentes meios de circulação de pessoas e ideias, através de distintos espaços institucionalizados ou dos efeitos difrativos e disseminativos da “formação da opinião pública” e do “acesso à mídia”. Por outro lado, a atenção ao nexo local/global nos levou a perseguir uma estratégia “comparativa” que se assenta não na identificação de semelhanças e diferenças entre casos nacionais distintos, mas no efeito de iterabilidade (Derrida) que a questão pública da religião coloca em diferentes contextos nacionais.

Naturalmente, critérios foram observados na seleção dos casos. O fato de selecionar casos nacionais com históricas relações, dois dos quais (Estados Unidos e Reino Unido) tendo exercido forte influência sobre a configuração histórica das formações sociais latino-americanas (Brasil e Argentina, aqui), realça o efeito de longo prazo que experimentos históricos contingentes transformados em modelos institucionais naturalizados produziram em contextos subalternos²⁸. Por outro lado, combinou-se na escolha dos quatro países diferentes dimensões do contexto: países com e sem religião oficial (Brasil e Estados Unidos vis-à-vis Reino Unido e Argentina); países com tradição constitucional republicana (Brasil, Estados Unidos e Argentina) vis-à-vis um país com brevíssima experiência institucional republicana, mas com longa tradição de pensamento republicanista incorporado a seu liberalismo (Reino Unido); países com longa linhagem democrático-liberal (Estados Unidos e Reino Unido) e países com acidentada e difusa trajetória democrático-liberal (Brasil e Argentina); países de maioria católica (Brasil e Argentina) e protestante (Estados Unidos e Reino Unido); além de conexões menos importantes em termos de gestão das diferenças culturais, do tratamento dos (i)migrantes, do recorte Norte/Sul.

Do ponto de vista das dimensões analíticas que a abordagem aqui adotada comporta, estaremos seguindo de perto a proposta apresentada por Jason Glynos e David Howarth de uma abordagem pós-estruturalista de cunho retrodutivo, desconstrutivo e retórico, várias vezes citada neste capítulo. Seguindo estes autores, a atenção às questões da contingência e da pluralidade demandará uma sensibilidade contextual na análise de regimes e práticas que pode ser captada por meio de *quatro dimensões analíticas*, que chamam de *social, política, ideológica e ética* (cf. 2007:112-113)²⁹. A primeira define o estado de absorção

²⁸ Toda nossa discussão sobre a dinâmica das relações entre constituição da modernidade na periferia do mundo capitalista e legado colonial no capítulo anterior reflete-se decisivamente aqui.

²⁹ Tenho dificuldades com a denominação desta última dimensão como “ética”, embora esteja inteiramente de acordo com o sentido que se atribui a ela. A ética corresponderia à modalidade de resposta à contingência radical da ordem social que assume positivamente sua manifestação e procura engajar-se em formas de ação abertas à pluralidade, à autocrítica, à parcialidade das conquistas e transformações, à mutabilidade e incompletude dos arranjos culturais e institucionais resultantes de mudanças sociais e históricas. O problema é reservar o termo apenas para uma forma de comportamento com a qual se está de acordo, como se sua contraparte (a posição *ideológica* de ocultar ou não-reconhecer a contingência, no entender de Glynos e Howarth) não seja também ética, quer por envolver comportamento e ação, quer por estar necessariamente ancorada em contextos coletivos e referida a um outro ou outros. Admito que a escolha do termo derive do léxico ora disponível no campo discursivo laclauiano e psicanalítico no qual os autores haurem sua terminologia. Mas preferiria adjetivar “ética” ou substituir o termo por outro. Encontro na obra de William Connolly um correspondente que me parece retoricamente mais atraente e que permite evitar a auto-atribuição reducionista do termo “ética” por nossos autores. Trata-se da noção de “generosidade presuntiva”, que é uma das expressões éticas de sua proposta pluralista, também descrita como indulgência, circumspecção, ética da pluralização. Embora ela tenha o defeito de não ressaltar diretamente a dimensão inconsciente da forma ética, tampouco Glynos e Howarth conseguem conter em sua discussão a dimensão intencional da modalidade ética de relação com a contingência. “Generosidade presuntiva” tem ainda a

pelas práticas vigentes (ou rotinização/naturalização das mesmas) que impede os agentes sociais de perceberem ou questionarem o caráter contingente das mesmas. A segunda refere-se aos momentos em que sujeitos articulam sua experiência de deslocamento em termos de reativar os fundamentos contingentes da ordem em que se situam, desafiando-a em nome de um princípio ou ideal (quer os que a viram nascer mas teriam sido abandonados, traídos ou distorcidos, quer outros, alternativos a ela).

Nos dois casos, os agentes podem *responder* à experiência do deslocamento e ao questionamento público da ordem existente de *duas maneiras*: uma “ideológica”, que expressa cumplicidade ou ativo ocultamento da contingência; outra, “ética”, que está atenta a, mantém abertas ou assume as consequências da contingência. Estas duas últimas dimensões não requerem que os agentes tenham consciência de se relacionarem assim com as suas condições de existência, não requerem que endossem formal ou inteiramente uma ontologia baseada na cumplicidade ou na abertura. Antes, o modo como respondem pode ser expresso por diferentes conteúdos, o que permite que “alianças” sejam identificadas ou ativamente produzidas.

Segundo Glynos e Howarth, este modelo de análise de regimes e práticas por meio das dimensões destacadas não define uma “tipologia de práticas como tal, somente práticas para as quais uma ou mais dimensões ontológicas são postas em primeiro plano, em plano secundário, ou articuladas. Por esta razão, a fronteira entre práticas sociais e políticas é borrada, como também a fronteira entre regimes e práticas” (2007:123)³⁰.

Na análise a seguir considerarei as quatro dimensões acima na análise das práticas e regimes pelos quais se define, regula e transforma a presença pública das religiões em sociedades contemporâneas, aplicando-as de forma heurística ao invés de separá-las na ordem da exposição. Tentarei evitar com isto que a posição fundamental desta proposta metodológica, orientada por uma *problematização* e não pela aplicação de um método ou teoria, venha a ser comprometida por um exercício de aplicação ou subsunção dos dados.

Uma questão crucial é a do recurso à seleção de *casos* e sua submissão a um procedimento *comparativo*. Tratemos dela agora. Venho utilizando o termo “caso” de forma relativamente livre, embora controlada, até aqui. Ora o referi à natureza do argumento geral do presente estudo, que é o de tomar a religião como um caso das profundas transformações do vínculo social em curso em nosso tempo, sua construção e repercussão diferencial em distintas sociedades nacionais num contexto globalizante e a forma como tais transformações têm produzido uma abertura na forma de conceber e articular demandas por cidadania e justiça, tendo a cultura como ponto nodal. Este estudo deveria ser visto, em geral, como a tentativa de *demonstração deste caso (no singular)*. Já em termos mais táticos, procedimentais, a pesquisa foi viabilizada por meio da seleção de *quatro casos nacionais* e, por sua vez, no

vantagem de, na obra de Connolly, vir frequentemente referida ao tema da religião, na forma de sua busca por uma ética da pluralidade não-teísta que *recusa* a saída secularista (cf. Connolly, 1995:xv, 50; 1999:54-55, 122, 156; 2005). Assim, em outros momentos ao longo da análise recorreremos à expressão connollyana sempre que nos parecer que o termo “ético” pode ser lido de forma reducionista, auto-atribuída.

³⁰ É significativo que este ponto seja ilustrado logo em seguida por Glynos e Howarth através de um relato de conversão religiosa, no qual exploram o que significaria trazer a primeiro plano cada uma das quatro dimensões. A ilustração não vai além de um recurso exemplificativo, mas ressalto-a aqui para sugerir como em várias formulações das práticas sociais e políticas contemporâneas a referência a temáticas e imagens religiosas tem se tornado mais reiteradas e visíveis. Um exemplo mais de como a religião é boa para pensar a sociedade!

interior de cada um deles, de *diversos casos de organizações religiosas* cuja atuação permite a exploração das distintas dimensões das práticas sociais que identificamos acima. É preciso justificar este uso do termo e referi-lo minimamente à literatura sobre “estudos de caso” e “análise comparativa”.

Primeiro, o recurso a casos, mais do que a utilização de inferências quantitativas ou a reunião de depoimentos dispersos (por meio de amostras intencionais ou estratificadas), realça a prioridade do *contexto* na definição de qualquer regime ou prática. Glynos e Howarth escrevem que

[a] análise de qualquer regime concreto deve portanto começar pela articulação de sua relação com circunstâncias e contextos precisos. Mas a identificação destes depende do problema específico sob investigação (...) Neste sentido, um regime é apenas um outro termo denotando o contexto particular de uma prática ou conjunto de práticas. Ele denota o contexto mais amplo que estrutura as práticas sociais, bem como a nova estrutura social que emerge a partir de práticas políticas hegemônicas. Entretanto, o termo regime tem para nós a vantagem de denotar algo que é mais individualizado do que um contexto, e isto porque ele já sinaliza para o fato de que algum trabalho já teve lugar na caracterização daquele contexto de uma forma específica (2007:125).

Através do caso, o detalhamento dos elementos contextuais que informam e ao mesmo tempo exprimem a operação de um regime pode ser explicitado. Mas considerando-se que o duplo uso de “caso” feito acima necessariamente implica em violar os limites de um único caso ou a ideia de pura singularidade de um caso, é preciso dar contas de como os diferentes “casos” serão *relacionados* numa explicação e crítica específica, o que ressalta a questão da *comparação*. Segundo Glynos e Howarth, uma perspectiva pós-estruturalista pode beneficiar-se de uma estratégia comparativa se obedecer a duas condições fundamentais: a) ela deve se dar a partir e em torno de uma problematização, de forma a evitar a tentação de aplicar um método a um conjunto de casos; b) ela deve respeitar a especificidade concreta de cada caso em sua historicidade própria, de forma a evitar generalizações que ignoram sentidos particulares e articulações específicas (cf. 2007:206-207). Assim, a comparação não se destina a chegar a conclusões universais nem está inteiramente foracluída pela pura particularidade de cada caso. De um lado se violentaria o contexto, de outro, se tomaria a particularidade como autoreferente. De ambas as formas se perderia a relacionalidade, porosidade de fronteiras, dispersão/semelhança de família e contingência que definem as experiências social-históricas.

Ao tomarmos o *caso da religião* e ao recorrermos a *casos particulares* do ponto de vista empírico, nos quais o conjunto das questões que definem nosso problema se coloca de diferentes maneiras, não há como não admitir o impulso comparativo que me guia. Mas a comparação não tomará a religião como um objeto dado e invariante, nem as sociedades nacionais como unidades de referência. E embora o ponto de partida do exercício seja admitidamente a provocação brasileira esta não será o parâmetro estável e sistemático da comparação; quero explorar a errância, a disseminação, a difração. A comparação, assim, se definirá em termos da *articulação* que buscarei fazer entre questões (problema) e situações (dados contextualizados). Articulação que, se permite ir além da pura singularidade dos casos e postular conclusões de caráter geral, estará incontornavelmente aberta a questionamentos, assentada que está em atos de juízo pelos quais os casos foram escolhidos como “representativos” do problema e do referencial analítico assumidos. Tais juízos são de inteira responsabilidade do pesquisador, e estão abertos tanto à justificação

quanto ao escrutínio de outros. Entretanto, tal circunstância não é uma deficiência analítica, mas um traço que afirmo estar presente no âmago da pesquisa social em geral.

Em termos concretos, a *articulação* aqui proposta envolverá uma *descrição* das lógicas sociais, políticas e fantasmáticas em operação, o que quer dizer que estas serão caracterizadas especificamente e em sua *“assemblage”* (montagem, agregação, entrelaçamento). Tal discussão de *quais* lógicas estruturam o regime da relação entre religião e estado/política nos casos estudados deverá ser acompanhada de uma interrogação sobre *como* elas se instituíram e articularam concretamente (lógicas políticas) e *por quê* são mantidas ou defendidas pelos sujeitos que com elas estão identificados (lógicas fantasmáticas).

Neste sentido específico, posso dizer com Weber que

[t]he quality of a process as a ‘socio-economic’ event is not something that inheres ‘objectively’ in the process as such. It is far more conditioned by the direction of our knowledge *interest* as it arises from the specific cultural significance that we attribute pertaining to the process in an individual case (Weber, 1999: 161).

No entanto, este não é um estudo de tipos ideais. Antes nossa construção da religião como caso se guiará por outras referências. Como falar de casos quando o que os distingue não apaga as múltiplas formas de sua implicação (seja as assimétricas, segundo a gramática da “influência”, do “impacto” ou da “disseminação”, seja as de dissolução de vetores claros e estáveis de interconexão)? Há que pensar em casos *em meio à* inserção cultural das questões, aos fluxos multidirecionais entre eles (globalização, afirmação do local, tradução, transformações históricas endógenas, multiplicidade/heterogeneidade interna das “sociedades nacionais”), à não-contiguidade entre “dentro” e “fora”, no que se refere às fronteiras territoriais do estado e da nação (da sociedade nacional). Isso demandará atenção, numa perspectiva de análise do discurso, de um lado, à dinâmica particular/universal que a identificação de um caso representa, e de outro, à construção analítica da categoria “discurso” como “objeto de análise” (cf. Riha, 2004; Magubani, 2005).

CAPÍTULO 3 – DEMANDAS CULTURAIS E DESLOCAMENTO DE FRONTEIRAS NO DISCURSO POLÍTICO CONTEMPORÂNEO: CIDADANIA, JUSTIÇA E IDENTIDADE

Uma das marcas da linguagem dos direitos e das demandas sociais contemporâneas é a dupla vinculação entre o simbólico e o material e a legitimidade das demandas culturais. Há uma vinculação entre o crescente desencanto com discursos sobre a ordem social baseados no automatismo das macroestruturas econômicas ou na noção de interesse (próprio ou de classe) e a ampliação da agenda das transformações sociais num sentido cultural. Isto implicaria tanto uma referência ao caráter construído da realidade social – ou seja, uma dupla referência à política e à subjetividade – quanto uma afirmação da identidade associada ao lugar, à etnicidade, ao gênero, à sexualidade, à religião como irredutíveis à economia.

Martín-Barbero anuncia o primeiro aspecto de forma eloquente:

In order that the plurality of cultures be taken politically into account, it is imperative that the diversity of identities can be recounted, narrated. Thus, there is a constitutive relationship between identity and narration, there being no cultural identity which is not recounted. This in turn marks the new understanding of identity as a relational construction. (2002: 627)

E:

culture is living out another, radically opposed movement: this concerns a trend toward *anthropologization*, through which social life itself becomes, or is converted into, culture. Nowadays, the subject/object of culture is as much health care as it is the arts, work as much as violence; there is also political culture and the culture of drug trafficking; there are organizational, urban, youth, professional, audio-visual, scientific and technological cultures, etc. (Idem: 630)

O Relatório da ONU sobre o Desenvolvimento Humano de 2004 afirma claramente a segunda dimensão acima apontada:

as pessoas estão a mobilizar-se de novo em torno de velhas injustiças segundo linhas étnicas, religiosas, raciais e culturais, exigindo que a sua identidade seja reconhecida, apreciada e aceite pela sociedade mais ampla. Sofrendo de discriminação e marginalização em relação a oportunidades sociais, econômicas e políticas, também exigem justiça social. Igualmente nova é a ascensão de movimentos coercivos que ameaçam a liberdade cultural. E, nesta era de globalização, emergiu um novo tipo de reivindicações e exigências políticas dos indivíduos, comunidades e países que sentem que as suas culturas locais estão a ser eliminadas. Querem manter a sua diversidade num mundo globalizado. (PNUD, 2004: 1)

Para vários autores, um processo simultâneo vincula esta emergência da cultura e da identidade a outras transformações em curso nas últimas décadas, com direta repercussão sobre definições de justiça e cidadania. A clássica associação entre justiça e distribuição estaria dando lugar a visões mais “complexas” de justiça, instanciadas em oposição ou em complementaridade àquela, ressaltando a ideia de reconhecimento.

Neves estabelece essa simultaneidade:

O crescimento dos movimentos identitários (Wieviorka, 2001), a crise do Estado de bem estar social e o crescimento das desigualdades sociais (Rosanvallon, 1997), a queda dos regimes comunistas, a fragilização do poder estatal pela globalização econômica (Beck, 2003) etc. são o pano de fundo da emergência de uma nova concepção de justiça, em que, mais que a distribuição igualitária dos bens, é a questão da dignidade e do respeito que importa. (2007:6-7)

Embora neste trecho o escopo da demanda por reconhecimento ainda me pareça limitado (dignidade e respeito não recobrem inteiramente o conteúdo e alcance daquela), a passagem seguinte é muito mais incisiva e já anuncia de forma concisa uma série de temas de que

precisaremos tratar – como o da cidadania, da multidimensionalidade da vida social, da politização de demandas éticas, dos limites da luta por reconhecimento ou da mera relação de complementaridade entre este e a distribuição (*pace* Neves, voltaremos a isso):

Exatamente porque o reconhecimento é uma das dimensões da cidadania é que ele não pode ser desvinculado nem de outras lutas sociais pela ampliação do espaço de exercício da cidadania, nem das relações de poder em vigor na sociedade. O que significa dizer que o reconhecimento não é uma dimensão à parte da vida social: toda luta social tem uma carga de luta por reconhecimento, mas isso não significa dizer que o reconhecimento por si só possa explicá-la. Ou seja, as lutas por reconhecimento são, sobretudo, lutas pela inclusão simbólica de grupos discriminados (lutas por uma cidadania simbólica destes); e, embora elas possam ser vetores para demandas pela inclusão social desses grupos, elas não bastam para fazê-lo. (Idem:12)

Walzer, no seu clássico *Spheres of Justice* indica, desde o início, como a questão da igualdade conecta ao mesmo tempo a afirmação de um não-reconhecimento (diferença legítima ou reivindicada como tal) e a denúncia de um arranjo de dominação que produz subordinação e opressão (diferenças ilegítimas ou impostas). A demanda por igualdade nomeia diferenças deste tipo como seu alvo:

The root meaning of equality is negative; egalitarianism in its origins is an abolitionist politics. It aims at eliminating not all differences but a particular set of differences, and a different set in different times and places. Its targets are always specific: aristocratic privilege, capitalist wealth, bureaucratic power, racial or sexual supremacy. In each of these cases, however, the struggle has something like the same form. What is at stake is the ability of a group of people to dominate their fellows. (1983: xii)

Walzer descreve mais especificamente o alvo da demanda por igualdade em termos que deixam entrever a dimensão identitária da experiência de dominação, ressaltando a possibilidade de uma conexão entre igualdade e diferença, que para mim será chave para a compreensão da politização da cultura que descreveremos a seguir:

The aim of political egalitarianism is a society free from domination. This is the lively hope named by the word *equality*: no more bowing and scraping, fawning and toadying; no more fearful trembling; no more high-and-mightiness; no more masters, no more slaves. It is not a hope for the elimination of differences; we don't all have to be the same or have the same amounts of the same things. Men and women are one another's equals (for all important moral and political purposes) when no one possesses or controls the means of domination. But the means of domination are differently constituted in different societies. Birth and blood, landed wealth, capital, education, divine grace, state power--all these have served at one time or another to enable some people to dominate others. Domination is always mediated by some set of social goods. Though the experience is personal, nothing in the persons themselves determines its character. (Idem: xiii)

Quando lida sob a perspectiva de outra posição walzeriana, a de que a realização desse ideal depende de definições e visões “compartilhadas” que situam contextualmente a forma e o conteúdo da igualdade, a passagem anterior indica como sua noção de justiça distributiva já incorpora uma variável cultural e talvez também identitária¹. Isto estará presente em muitos

¹ Veja-se: “The greater problem is with the particularism of history, culture, and membership. Even if they are committed to impartiality, the question most likely to arise in the minds of the members of a political community is not, What would rational individuals choose under universalizing conditions of such-and-such a sort? But rather, What would individuals like us choose, who are situated as we are, who share a culture and are determined to go on sharing it? And this is a question that is readily transformed into, What choices have we already made in the course of our common life? What understandings do we (really) share?” (Walzer, 1983: 5)

outros discursos contemporâneos não somente acadêmicos, mas também políticos (estatais e não-estatais)².

Neste capítulo estaremos iniciando o percurso anunciado de modo narrativo e teórico nos capítulos anteriores pela articulação dos seguintes pontos: *as demandas culturais assumiram um lugar de destaque no discurso político contemporâneo, que está associado ao deslocamento das fronteiras do institucional, do cívico e do material – cidadania e justiça como questão de/para a identidade*. A emergência do tema da cultura ao mesmo tempo *contrasta* com a forte ênfase no *(auto-)interesse* difundida pela globalização do neoliberalismo como ideologia a partir da década de 1980, e foi *reinscrita* nessa ênfase. O *contraste* permitiu que múltiplos discursos se encontrassem numa comum, crescente denúncia do neoliberalismo em nome da “cultura”; que demandas fossem enunciadas pelo reconhecimento de identidades específicas e de como sofreriam os impactos negativos das políticas de ajuste estrutural, das repetidas crises financeiras mundiais e da retração da provisão social estatal; e que, através do discurso da cultura, a questão da pluralidade e da diferença se colocassem num contexto global. A *reinscrição* levou em muitos casos à apropriação e neutralização políticas da identidade e da cultura por meio de políticas multiculturais e à extensiva mercadorização da cultura (primeiramente como segmento da economia – a indústria do entretenimento e do turismo; depois, e muitas vezes paralelamente, em termos de patrimonialização, diversificação produtiva para atender a públicos identitários, celebrações multiculturais ou de tradições nacionais, regionais e locais)³.

Que relação estes processos mantêm com a publicização da religião? Alguns passos são necessários, aqui. *A emergência do discurso religioso se dá neste processo como “caso” da cultura*, encontrando sua legitimidade num entendimento predominantemente neo-funcionalista daquela como expressão de *uma identidade “não-negociável” mas integradora, produtora de comunidade, traduzida em valores vinculantes e promotora de ações sociais desinteressadas*. Em nível conceitual, tais características foram reiteradamente aplicadas à religião por diferentes tradições intelectuais e artísticas. Em nível empírico, elas formam parte de uma percepção configurada globalmente por meio da mídia, da academia e do discurso político de governos e organismos internacionais sobre a publicização religiosa, direta mas contrastivamente ligada à ascensão global do Islã e aos temas do fundamentalismo e da violência religiosa (inclusive do terrorismo). Tal compreensão ao mesmo tempo define um *lugar* para a religião no enfrentamento da crise⁴ e acautela-se quanto à necessidade de *(im)por limites* a certos tipos de religião pública.

O processo não é tão unidirecional, contudo. Não se trata tampouco de mera percepção artificialmente construída. Há toda uma reverberação interna ao campo religioso⁵ nas últimas

² Para algumas indicações preliminares de elaborações acadêmicas desta problemática, desde perspectivas teoricamente distintas, cf. Benhabib, 2002; Fraser, 2003; Wright, Susan, 1998.

³ Tal desenvolvimento foi analisado de forma crítica por Yúdice (2003).

⁴ Impossível qualificar breve e apropriadamente o que “crise” descreve aqui, mas creio que suficientes marcadores interpretativos foram já oferecidos nos capítulos anteriores quanto ao sentido e escopo da noção de crise como significante absolutamente central no discurso público das últimas três décadas. São precisamente as múltiplas possibilidades de especificação da crise, dependendo de que lugar se fale, que conferem ao termo sua força ilocucionária.

⁵ A escala múltipla e o caráter difrativo dessa reverberação, ainda quando agenciadas por grupos ou atores locais, apontam para a crescente inadequação do conceito de “campo religioso”, que eu mesmo utilizei extensivamente em outros lugares. De um lado, a chave de leitura da globalização problematiza a possibilidade de consistência interna deste conceito, quando já não pode mais ser assimilado nem a um conjunto regulado de relações entre sujeitos religiosos de uma mesma fé ou organização, nem circunscrito nos termos de uma sociedade nacional. De outro, a ideia de uma “lógica própria” da religião demarcada por uma certa “topografia socio-simbólica” (as fronteiras do “campo religioso”) é desconstruída pela multiplicação (e hibridização) de identidades religiosas, pela fragmentação da

décadas, por meio da qual dão-se a ouvir e ver novos grupos religiosos, em disputa pela voz da religião (“os evangélicos” na América Latina e Estados Unidos, em toda sua polissemia e ambiguidade; “os muçulmanos”, nos Estados Unidos e Reino Unido). Também recompõe-se um discurso de esquerda ecumênica ou interreligiosa, contra supostas evidências quanto à morte da teologia da libertação e do ecumenismo, que simultaneamente *dá lugar* aos temas da cultura e da diferença e *articula* uma crítica à democracia realmente existente e à globalização.

Nessas condições, procederei de duas formas. Primeiro, estabelecerei os contornos da *politização da cultura* que, a meu ver, é uma das condições de possibilidade da reabilitação dos atores religiosos como parceiros legítimos da contestação democrática⁶. Em seguida, discutirei o *vínculo entre religião e cultura* dentro do novo contexto.

A partir deste ponto, a análise que proponho combinará pequenas “doses” de construção analítica – necessária para evidenciar a articulação que busco estabelecer aqui, na tentativa de pelo menos delinear os termos da problematização adotada – com um foco em autores atuantes nos quatro países selecionados e nos dados empíricos da pesquisa. Não tenho a pretensão de apresentar nenhuma interpretação sistemática nem exaustiva das questões e tenho perfeita consciência de que o tratamento aqui dado ao tema está longe de esgotar suas múltiplas conexões conceituais e empíricas. Sobretudo, praticamente nada será dito sobre a cultura como prática criativa – arte e literatura – e suas diversas modalidades de produção e consumo, nem sobre a mobilização da mesma pelo discurso religioso (que ocorre galopantemente em termos de uma “indústria cultural” ou de uma “cena independente” de artistas religiosos, atravessando diferentes tradições de fé).

Por outro lado, acredito que partir de um lugar e procurar estabelecer um conjunto de relações que o definem e transformam pode ser tão esclarecedor quanto abordagens compreensivas – baseadas ou não em dados descontextualizados pela agregação e tratamento inferencial. À luz da perspectiva adotada no capítulo anterior, devo dizer que esta relativa modéstia contextual e retrodutiva (que de forma alguma é um mero contextualismo) é uma exigência da compreensão de processos de politização e hegemonização como os que persigo neste trabalho.

1. A dimensão cultural como lugar da política

A dimensão cultural, nos processos descritos até aqui, aparece inextricavelmente ligada à dimensão política, simbólica e institucionalmente. Ela tanto se refere ao processo de *inscrição simbólica* das demandas e das formas de identificação coletiva que estão na base da formação dos atores coletivos, quanto à tradução em termos de *projetos, ações e políticas* que este processo assume ao “naturalizar” a dimensão cultural em termos de “identidades”, “culturas” e “produção cultural”. Enquanto alguns autores ressaltam este processo como um caso de deslocamento do *locus* “próprio” do conflito político, outros assumem a dimensão especificamente produtiva do *locus* cultural como instância de politização do social. No primeiro caso, estamos diante de uma delimitação formal do vínculo, independentemente das instâncias concretas de sua manifestação. No último caso, a cultura torna-se matéria de uma demanda lançada à ordem vigente, empiricamente especificável em termos de um grupo, uma questão, um tipo de prática valorada

voz autorizada da religião em escala macro-social e pela tendência à desinstitucionalização da experiência religiosa, num mundo onde pluralidade e virtualização se tornam valores amplamente difundidos.

⁶ Neste contexto, mesmo os discursos que constroem a cultura em termos prioritariamente integradores, neutros ou instrumentais – portanto “despolitizando-a” – devem ser vistos, desde nossa perspectiva, em chave política. Afinal, o esforço por subtrair à cultura à contestação pública, tornando-a um recurso a ser convocado, gerenciado ou explorado economicamente, não se faz senão em resposta a percebidos fracassos dos modelos de desenvolvimento até então dominantes, local e internacionalmente, bem como à emergência de uma outra mobilização, antagonística, da cultura.

socialmente. Em geral, os melhores argumentos posicionam-se em termos de “tanto/quanto” ao invés de “isto ou aquilo”, mas é perceptível em cada um deles onde o acento é colocado (cf. Briones et al. 2007; Yúdice, 2003, 2006; Hopenhayn, 2005; Martín Barbero, 2002; Mato, 1999; García Canclini, 1995).

Nas últimas décadas, processos de crise instalados pelo relativo desencanto com a democracia e sua capacidade de oferecer respostas a novos e velhos desafios, bem como os efeitos perversos da lógica privatista difundida pelo neoliberalismo, aliaram-se a profundas transformações no discurso da esquerda (partidária e movimentalista). Uma das manifestações dessa crise pode ser identificada em termos de uma *politização da cultura*, quer seja como maior consciência do peso das *práticas simbólicas e identificatórias na ação política*, quer seja como *demandas especificamente culturais articuladas politicamente*⁷.

No que se refere ao desencanto com a democracia, esta crescentemente autodeclarou-se ou mostrou-se na prática impotente para enfrentar os desafios das desigualdades brasileiras, de recuperação dos níveis de bem-estar pré-ditadura no caso argentino, da crescente pobreza e polarização identitária nos Estados Unidos, dos dilemas da integração europeia e da imigração no Reino Unido. Em relação à esquerda, a crise do discurso classista levou a uma paulatina atenção para a multiplicidade de pontos a partir dos quais a contestação à ordem capitalista poderia emergir, cada vez menos redutíveis à unidade da identidade operária ou de um único ator histórico.

Uma demanda é um sintoma da contingência, ressalta uma limitação ou a incapacidade (mesmo temporária) da ordem hegemônica de cumprir promessas ou atender *a necessidades relativas à distribuição* (bens materiais), ao reconhecimento (bens simbólicos) e à legitimação (participação ou representação). Se permanecer insatisfeita ou for rechaçada, uma demanda pode reativar a percepção dos atos de exclusão que deram origem à atual ordem e que talvez estejam na raiz do seu não-atendimento atual (bem como do não-atendimento de uma pluralidade de outras). Isso, então, evidenciaria tal incapacidade como indisposição, recusa, arbítrio, injustiça, suscitando questões sobre a legitimidade da ordem, sobre a justiça dos arranjos vigentes.

Nestas condições, uma demanda é um dos lugares de emergência do sujeito – e, por extensão, do político. Pode dizer respeito a solicitações bastante concretas e administráveis ou incorporáveis pela ordem vigente – assim reforçando a legitimidade desta última ou ampliando sua representatividade –, mas pode também aparecer como um desafio inaceitável ou desestabilizador. Quando isso ocorre, atender à demanda inverteria direta ou tendencialmente os termos do balanço de forças vigente ou representaria a admissão de uma derrota política. Mas tal possibilidade não está necessariamente inscrita no conteúdo concreto da demanda. Demandas aparentemente enormes em suas implicações materiais podem ser aceitas como moralmente inquestionáveis ou serem facilmente cooptáveis, legítimas nos termos da ordem, enquanto demandas aparentemente “inocentes” e minúsculas podem tornar-se frontalmente ameaçadoras, se atendidas. Vistas por outro ângulo, as demandas incorporadas à ordem vigente permanecem isoladas, enquanto *diferenças* – por seu *atendimento* imediato ou por estarem seus defensores convencidos de que uma série de *ações incrementais ao longo* de um período de tempo são necessárias para satisfazer a demanda. Já as demandas que conseguem representar um conjunto de outras e já não podem ser literalmente atendidas (isoladas das demais), ameaçam a ordem vigente (cf. Laclau, 2005a:97-110).

⁷ Explorei esta questão em muitos lugares, aos quais remeto o(a) leitor(a) de forma a evitar ter que repisar os argumentos já apresentados – nos quais o vínculo com a temática da religião foi sempre buscado (cf. Burity, 2002; 2006a; 2008a; 2008b; 2008c).

⁸ Desenvolvi esses pontos em outros trabalhos aos quais remeto o(a) leitor(a) – cf. Burity, 2005; 2006b; 2006c.

Uma demanda é também, ressalta Laclau, um ponto nodal em torno do qual se estrutura a ação e as identidades coletivas. Isto significa dizer que, apesar de particulares, claramente vinculáveis e⁹ sua origem a um certo setor da sociedade ou a um domínio de práticas específico, demandas são constitutivas da identidade do sujeito coletivo no duplo sentido de que são o medium no qual se articula ou invoca a unidade do grupo e de que podem constituir um discurso alternativo à ordem existente, se tal articulação envolver suficiente número de demandas para por em xeque a continuidade do regime de práticas vigente. Por isso, a elucidação da ação coletiva e dos processos de subjetivação política, sugere Laclau, deve ter sua unidade de análise nas demandas e não na identidade dos atores que a enunciam ou encarnam. No caso das demandas que são capazes de representar um conjunto de outras, estabelecendo entre elas relações de equivalência (pelo duplo fato de permanecerem insatisfeitas e de atribuírem isso a um adversário/situação comum), Laclau fala de demandas populares: “as demandas surgem, isoladas no começo, em diferentes pontos do tecido social, e a transição em direção a uma subjetividade popular consiste no estabelecimento de um vínculo equivalencial entre elas” (2005a:113). Na medida em que se mantenham isoladas, autorreferidas ou corporativas, Laclau fala de demandas democráticas. Estas, em sendo atendidas, podem trazer maior acesso, participação ou bem-estar, numa palavra, inclusão, mas não representam um desafio à ordem existente, tornando-se diferenças no interior da mesma.

O que é próprio das demandas populares é que, de um lado, elas representam uma falha na capacidade do *regime vigente de satisfazer as demandas* isoladas (diferenças) e, portanto, precisam apresentar-se como capazes de recompor o marco simbólico em crise. De outro lado, por articularem um conjunto indefinido de outras demandas, o inimigo central a ser combatido torna-se cada vez mais difícil de identificar concretamente. Torna-se necessário construir uma fronteira que distinga o que se quer atingir para além da ordem vigente, mas também produza a própria figuração desta ordem em relação a um ator coletivo novo, um “povo”. Não é que a nomeação de adversários concretos não seja possível. A cada passo da construção de equivalências o alvo das demandas pode ser identificado e frequentemente o é. Mas a condição para que demandas diferentes se vejam – ou sejam vistas – como parte de um mesmo conjunto é a crescente metaforização do adversário/destinatário das mesmas. Quanto maior a cadeia de equivalências, mais os atores só “correspondem” ao que se diz sobre eles enquanto efeitos de fronteira, ou seja, enquanto identidades relacionalmente construídas em termos antagonísticos. Fora desse “campo gravitacional”, sua identidade modula-se de forma distinta e articula-se a outras práticas.

Tal entendimento de demanda tem implicações para nossa compreensão de a que(m) elas se dirigem bem como para a questão de se podem ser atendidas ou não. Mas também é importante para compreendermos *como* qualquer grupo supostamente originador de demandas está envolvido em vários outros domínios de práticas, simultânea ou alternadamente. É, ainda, importante para compreendermos como grupos que não teriam aparente relação com a formulação original de uma determinada demanda podem vir a se reconhecerem nela, como “tradução” de suas próprias demandas particulares.

Anuncia-se novamente aqui o vínculo entre *cultura e política*, com novas determinações. Vejamos. Uma demanda simboliza a contingência da ordem vigente em termos de um agravo ou reclamo, como enunciado de uma *carência, injustiça, violência, exclusão*, e pode já estar articulada a uma crítica do discurso hegemônico ou apenas vir a sê-lo subsequentemente, em vista da

⁹ Várias narrativas sobre a emergência do neoliberalismo nos anos de 1940 e suas formas de difusão dos anos de 1970 em diante, bem como sobre a compreensão da hegemonia como “guerra de posições”, à esquerda, ilustram esse ponto.

recusa, procrastinação ou atendimento insatisfatório da mesma pelo regime vigente. Assim, uma demanda é, por si mesma, uma intervenção contingente, parcialmente constituindo a objetividade de uma conjuntura ou de uma situação social-histórica (cf Laclau, 2000a:49). Por si só, enquanto particularidade, ela é incapaz de fundar um discurso alternativo à ordem vigente, por mais questionável moral e politicamente que esta apareça num dado momento.

Uma demanda particular somente assumirá uma função *universal* de representar a unidade (perdida, abalada, indiscernível) da sociedade se for capaz de “representar” um conjunto de outras demandas igualmente insatisfeitas, de articulá-las numa cadeia de equivalências que as contrapõe ao regime ou às práticas dominantes e transforma cada uma delas num exemplo (intercambiável) do caráter excludente ou ineficiente daquela ordem. Ela torna-se, assim, o locus de um discurso contra-hegemônico.

Dois efeitos ocorrerão aqui: um, o conteúdo concreto da demanda hegemônica se tornará cada vez mais rarefeito, retoricamente constituído, para que outras demandas nela se reconheçam; dois, o sujeito coletivo desta demanda já não corresponderá unicamente aos seus participantes originários, podendo mesmo ocorrer que no seu mais alto grau de dispersão, a demanda já nem possa mais ser referida a uma “autoria”, “direção” ou “controle” especificáveis, se torne uma espécie de ideal geral da sociedade, nomeie um projeto histórico cujo sentido “flutue” e seja objeto de diferentes estratégias de fixação por parte de diferentes grupos e agentes (Idem:122-130). Torne-se um imaginário social. É isso que se passa com “a cultura” como demanda a partir da década de 1990.

Como diz Laclau, “a unidade do grupo é ... o resultado de uma articulação de demandas” (2005a :9). Os contornos gramscianos desta problemática se tornam aparentes:

Se os efeitos universalizantes vão se irradiar de um setor particular na sociedade, eles não podem ser reduzidos à organização daquela particularidade em torno de seus próprios interesses, que serão necessariamente corporativos. Se a hegemonia de um setor soc¹⁰al particular depende em seu sucesso de apresentar seus próprios objetivos como realização dos objetivos universais da comunidade, fica claro que esta identificação não é o simples prolongamento de um sistema de dominação institucional mas que, ao contrário, toda expansão deste último pressupõe o sucesso daquela articulação entre universalidade e particularidade (i.e. uma vitória hegemônica) (Laclau, 2000a:50).

É no processo de sua transformação de demanda particular, associada a um grupo concreto, em uma demanda geral, que não só representa outras (tornadas assim equivalentes entr¹¹ si) mas também nomeia o que está para além do arranjo vigente, que uma demanda se torna popular, ou seja, hegemônica. Embora para tanto seja importante referi-la aos diversos processos concretos constitutivos *de sua universalização*, é certo que ao se constituir num ponto nodal de articulação de outras demandas já não é mais possível atribuir um caráter estável e literal à base social de tal demanda. Ela terá sido objeto de inúmeros processos de identificação simbólica, que

¹⁰ Para uma indicação do papel cumprido pela ativação de redes transnacionais de promoção de ideias (neo)liberais na América Latina, e o caráter assimétrico tanto da forma como atraem apoios à medida que se expandem, como da maneira e profundidade com que impactam as relações discursivas localmente, cf. Mato, 2007.

¹¹ Este ponto foi explicitamente trabalhado num texto recente de Sorj e Martucelli (2008) sobre a América Latina, em que tanto a saliência deste giro cultural como o lugar preeminente conferido à religião são dignos de destaque, independentemente do juízo que façamos do argumento principal do trabalho – que combina de forma inadequada a meu ver o reconhecimento da pluralização com uma concepção neofuncionalista da cultura. Ele é indicativo de que o caráter problemático da negação da diferença nesta constelação hegemônica pela demanda cultural não implica em que não se tente desarmar o “ferrão” da diferença, por meio de intervenções pacificadoras, integracionistas ou produtoras de “coesão social”. Isto ocorre tanto em discursos intelectuais como de governos e organismos internacionais, à direita e à esquerda.

“transfiguram” sua especificidade e as práticas estritamente associáveis a sua base social de origem.

De um lado, o que ela “é” é também próprio de outras demandas e inclui outros atores; de outro lado, a tarefa de contestar e reestruturar a ordem só lhe corresponde na medida mesma de sua capacidade de representação, de manutenção do vínculo hegemônico. Nem estava predestinada a fazê-lo, nem é a única forma possível de enfrentar os deslocamentos ou crises que antecedem as mudanças.

Contudo, tudo o que foi dito sobre a contingência da ordem posta em questão também se aplica à nova situação que possa resultar da contestação pública. A particularidade na qual se funda o novo projeto não desaparece. Exclusões que definem os limites da cadeia de equivalências podem se tornar focos de contestação, na medida em que, por estarem *articuladas* pelo discurso dominante, não poderiam ser incorporadas sem sujeição ou radical transformação, e acabam por ficar de fora do novo discurso emergente. Também é possível que certas demandas alternativas se choquem com outras também em disputa e não sejam aceitas como parte legítima da nova cadeia de equivalências que se forma. A própria relação adversarial ou antagonística estabelecida com a ordem anterior condiciona os termos do possível e do desejado: nem tudo cabe, nem tudo é percebido como relevante, legítimo, realizável, nem todas as demandas insatisfeitas contam.

Como diz Laclau, a “plenitude da sociedade” e a identificação da ordem provocadora das demandas, mas incapaz¹² de ou resistente a atendê-las, são objetos necessários à politização e à hegemonização. Mas a necessidade da “passagem através do particular” torna a universalidade impossível de ser atingida diretamente. O particular jamais representará adequadamente o universal, *mas* é o único meio pelo qual este adquire condições reais de representação (cf. 2000a:56; 2005a:93-95). O vínculo hegemônico tem constitutivamente o caráter de uma sinedoque: parte pelo todo (uma particularidade nomeia um espaço geral); todo pela parte (um nome geral substitui as particularidades que o compõem). A porta continua aberta para novos jogos de contestação e hegemonização: “o terreno no qual ela [a hegemonia, JAB] se expande é o da generalização das condições de representação como condição de constituição de uma ordem social” (cf. 2000a:57).

Por fim, e não menos importante, a capacidade de uma demanda particular tornar-se representante/representativa de uma pluralidade de outras demandas, indicadora de injustiça, ineficiência ou arbítrio do discurso dominante, não depende apenas de si. É preciso que as demais demandas reconheçam-se nela, *invistam* questionamentos, carências e expectativas, redefinem-se nos termos “gerais” propostos por ela, numa palavra, identifiquem-se com ela. Esta identificação deve ser entendida em seu estrito sentido psicanalítico, como ato de identificação contingente, parcial, provisório, e em última análise inconsciente.

Não é necessário fundar a convergência em questão *numa* racionalidade substantiva nem procedimental comum. Razões e justificativas haverá e muitas – todas irremediavelmente construídas a posteriori, retroativamente conferindo sentido aos vínculos criados. Não há nenhum traço identitário “duro” comum subjacente a todas as demandas articuladas, nem amarrando-as definitivamente à síntese hegemônica de um discurso de questionamento e/ou de transformação da ordem. Não há identidade entre as demandas, mas equivalência. Nisto revela-se mais uma faceta da contingência e pluralidade dos projetos hegemônicos e de sua institucionalização num sistema de diferenças articuladas. A possibilidade sempre presente de que novas posições

¹² A não ser que compreendamos estes termos num sentido estritamente econômico, é inconsistente com nosso entendimento da politização como luta simbólica pela hegemonia, separar a circulação da produção. De um lado, é precisamente a circulação que permite as articulações equivalenciais (produção) que nomeiam novas ordens socio-políticas. De outro lado, a produção estabiliza as condições de circulação, dando-lhe direção e controlando-a, diminuindo sua intensidade e velocidade. Nos dois sentidos, me parece que a descrição de Hopenhayn é imprecisa.

particulares emergjam ou “descolem” de discursos existentes (frequentemente trata-se da mesma coisa: elas se tornam novas ao serem desarticuladas de um discurso e re-articuladas num outro, podendo mesmo ser o ponto de partida deste último) é outra decorrência da relação identificatória: equivalência e diferença são duas lógicas constitutivas do social (cf Laclau, 2000b:193-194).

Temos agora elementos conceituais suficientes para voltar ao tema da “cultura”. A cultura tornou-se nas últimas décadas um dos lugares onde significativos efeitos universalizantes, portanto hegemônicos ou políticos, têm sido produzidos, com consequências complexas mas claramente perceptíveis. Numerosos indicadores contemporâneos podem ser apresentados tanto para a emergência de demandas especificamente culturais como para as assim definidas em sentido lato. As primeiras estariam ligadas à afirmação de formas de vida coletivas de base étnico-racial, linguística, territorial, religiosa, etc., podendo ser expressas em termos de reconhecimento de práticas sócio-culturais marginalizadas ou emergentes. Também seria o caso das demandas por acesso a e consumo de bens culturais (manifestações artísticas e patrimônio imaterial de grupos, da história nacional ou da humanidade) e meios tecnológicos contemporâneos de sua transmissão, fruição e discussão pública (a mídia, a internet, etc.).

O segundo tipo acima indicado incluiria demandas que embora em sua “materialidade” não sejam consideradas culturais, ou não tenham emergido inicialmente como tal, foram reinscritas como tais em função de qualificarem a primeira modalidade de demandas culturais (referindo-as a critérios de representatividade, legitimidade ou justiça). É o caso das demandas de gênero, de diversidade sexual, ambientais, relativas à geração, preservação ou interrupção da vida ou de regulação de certas práticas tecno-científicas (como pesquisa e utilização de organismos *geneticamente* modificados ou técnicas de reprodução humana assistida, as quais incidem, por exemplo, sobre formas de vida tradicionais ou sobre identidades religiosas).

Desde a emergência de movimentos sociais em torno dessas demandas *a transformações* nos discursos sobre o desenvolvimento, a eficácia das políticas públicas, as práticas organizacionais, a questão mais geral dos direitos humanos e mesmo a problemática ambiental, tudo se torna passível de remissão à cultura. Tudo pode ser investido como demanda sobre a consideração ou não de traços culturais afetados por ou relevantes à implementação de ações públicas. Feixes de relações e práticas são identificados *como cultura* (organizacional, da violência, da paz, de consumo, etc.). Relações assimétricas de poder em organizações ou nas instituições políticas são referidas a limitações “culturais” ou injustiças contra identidades definidas por marcas culturais específicas (*discriminação* e preconceito). Manifestações de comportamento econômico ou incidentes de violência cotidiana ou episódica são atribuídos a tais ou quais condicionamentos culturais.

O termo por sua vez torna-se frouxo ou vago em seu conteúdo, nessa migração/circulação e uso ampliados. Nomeia um certo sintoma de deslocamento da ordem vigente, mas não delimita por si só o que seria a ordem alternativa. À luz de Laclau, poderíamos identificar três possibilidades nesse processo. Primeiramente, “cultura” pode corresponder ao que Laclau designa como um imaginário social, ou ser parte dele, funcionando como um dos significantes vazios que ancoram tal imaginário (cf. 2000b:210-211). Em segundo lugar, na medida em que seu sentido seja objeto de uma disputa prolongada entre a ordem estabelecida e seus dissidentes, “cultura” remeteria à problemática dos *significantes flutuantes*. Terceiro, na medida em que nomeie uma demanda que se choca com outras já integrantes da cadeia de equivalências na qual pretende se inserir, por mobilizar valores ou práticas inassimiláveis pelo “senso comum” popular, “cultura” remeteria à questão da *heterogeneidade social* (cf Laclau 2005a: 129ss; ver nota 17).

No contexto deste estudo, me parece que *é no contexto da democracia e do discurso dos direitos como imaginário social que a relevância da cultura e da religião se coloca no cenário globalizado contemporâneo*, podendo assumir qualquer das três formas acima. Sendo assim, sua universalidade ou disseminação deve ser rigorosamente situada em termos contextuais. Requer-se atenção tanto para os aspectos analíticos apontados como para a compreensão de como a particularidade das demandas se expressa em cada contexto estudado. É, então, a respeito da *generalização da cultura* como representação da plenitude da comunidade, como correlato da forma de sociedade desejada, por meio da proliferação dessas demandas culturais e sua crescente articulação em termos políticos, que falaremos a seguir.

2. Cultura, identidade e demandas por cidadania e justiça: aproximações e redefinições na era da globalização

A cultura veio a nomear, a partir de fins da década de 1980, um campo crescentemente complexo de práticas e demandas. Interessa-me aqui particularmente sua vinculação à questão da identidade religiosa e como isso se dá em contexto. Em outras palavras, procurarei explorar como certas organizações religiosas publicamente atuantes em questões e projetos sociais vivenciam e articulam esses temas e as práticas que crescentemente lhe são associadas. Tais organizações são majoritariamente cristãs em sua origem ou identidade e estão localizadas nos países estudados, mas não necessariamente locais em sua esfera de atuação¹³. À medida que forem sendo introduzidas, informações adicionais serão oferecidas sobre as mesmas, em conexão com o tema discutido. Não é meu objetivo analisar cada organização em si mesma, mas referir sua auto-compreensão e práticas aos temas discutidos. Elas são *pontos de articulação* entre religião, cultura e demandas por cidadania e justiça, mas também *exemplos* de como a articulação varia e de como a circulação global de sentidos põe em xeque visões da esfera pública dos discursos liberal e republicano.

No restante deste capítulo, a discussão das demandas culturais e sua inscrição política nas lutas e práticas sociais contemporâneas serão referidas a esta questão. Precisamente aqui percebo uma enorme lacuna na literatura que enfoca o tema da política, atravessando fronteiras disciplinares nas ciências humanas e sociais. Reclama-se uma análise que focalize diretamente o lugar e peso da religião.

Um elemento constitutivo do conceito de cultura é a tensão entre ser um *atributo intrínseco de comunidades, etnias, grupos sociais* e ser *uma forma de criação de identidade coletiva aberta à constante reformulação e ao engajamento com o outro em termos afirmativos* (embora não necessariamente fusionais). Tal distinção assume, ainda, em cada caso concreto, dimensões valorativas: é bom ou ruim que seja de um jeito ou de outro, é legítimo ou ilegítimo que se postule uma posição ou outra e, dentro de cada posição, o essencialismo ou a abertura ao outro são afirmados em diferentes modulações. Trata-se de uma distinção indecível, em termos derridianos, por razões históricas e conceituais. O que significa que toda tomada de posição por um dos lados se fará não somente em face de circunstâncias contingentes, mas também permanecerá instavelmente suscetível a ser desafiada pelo outro entendimento e mesmo

¹³ A pesquisa envolveu visitas a e entrevistas com informantes-chave de dois tipos de entidades religiosas nos quatro países já mencionados na introdução: organismos oficiais (denominacionais ou ecumênicos) e ONGs religiosas, com atuação doméstica ou internacional. Elas foram selecionadas a partir de amplo levantamento feito pela Internet ou através de listagens de parceiras de agências governamentais (no Brasil e Argentina). A exploração dos recursos e informações disponibilizados online mais acesso a fontes impressas produzidas por essas entidades complementou o levantamento dos dados. Os critérios de seleção serão apresentados adiante. Uma lista de todas as organizações estudadas em detalhe encontra-se no Anexo 1.

contaminada por este¹⁴. Assim, é impossível omitir ou ocultar a contestabilidade bem como a “impureza” da cultura como categoria do discurso público. A tensão permanece e informa as diferentes construções das demandas culturais e suas respectivas contestações e reconstruções.

Como eu disse na introdução a este capítulo, a emergência do tema da cultura manteve-se, no período estudado, em contraste com a ênfase neoliberal no interesse, mas também foi apropriada por ela. Neste sentido, ela funcionou como *significante flutuante*, no sentido que dá Laclau a esta expressão. Há significantes flutuantes porque as cadeias de equivalências que articulam diferentes demandas em sua comum referência a uma ordem interrogada ou desafiada nunca existem num vácuo nem se estabelecem de forma permanente e inquestionável; todo projeto hegemônico se confronta ou co-existe com vários outros em menor ou maior número. Em diversas circunstâncias determinadas demandas podem ser alvo de disputas por parte de projetos rivais. Conforme Laclau,

As cadeias de equivalências são *sempre* perturbadas, interrompidas por outras intervenções hegemônicas que constroem sentidos e identidades por meio de cadeias equivalenciais. (...) Há uma fluidez essencial no sentido dado a alguns significantes contestados em decorrência do funcionamento de uma pluralidade de estratégias no mesmo espaço discursivo. Se eu chamei o equivalente geral que unifica uma cadeia equivalencial indisputada de *significante vazio*, chamarei aquele cuja vacuidade resulta da fluidez introduzida por uma pluralidade de discursos que se interrompem mutuamente de *significante flutuante*. Na prática os dois processos se sobredeterminam, mas é importante manter a distinção analítica entre eles (2000c:305; v.tb. 2005a:163-167).

A condição para que determinadas demandas assumam o caráter de significantes flutuantes é que haja alguma “perturbação” ou “ruído” no regime hegemônico, ocasionando uma disputa pela nomeação da referida demanda e pela estabilização das condições que a provocam. Demandas, assim, tornam-se alvo de uma luta pela sua definição, pela fixação de seu sentido, pelo “direito” de atendê-las ou recusá-las, de reformular seus termos ou de inscrevê-las numa (outra) cadeia de equivalências ao lado de outras. Normalmente, Laclau indica, a flutuação se dá pelo enfraquecimento da capacidade de uma demanda hegemônica de representar adequada, eficaz ou convincentemente outras demandas. Isto também pode se aplicar à circulação de temas comuns numa dada conjuntura (cf. Laclau, 2005a:168-169). Momentos de crise orgânica intensificam ao máximo o número e o caráter flutuante de significantes/demandas que se tornam objeto de disputa por reconhecimento, atendimento ou hegemonia.

Os significantes flutuantes não deixam de ser particulares, mas já não têm sua identidade fixada por meio de uma referência a uma demanda “maior”, com a qual se identificam de modo

¹⁴ Segundo Laclau, “O que é crucial é não conceber o processo hegemônico como um no qual lugares vazios na estrutura seriam simplesmente preenchidos por forças hegemônicas pré-constituídas. Há um processo de contaminação dos significantes vazios pelas particularidades que levam a efeito as suturas hegemônicas; mas este é um processo de contaminação *mútua*; ele opera em ambas as direções” (2000a:69-70). Os significantes capazes de traduzir e “costurar” (“suturar” na linguagem psicanalítico-cirúrgica de Laclau) uma pluralidade de demandas num discurso convergente e potencialmente universalizante são denominados de “vazios” por Laclau, não porque não possuam qualquer significado – afinal, são irreduzivelmente particulares, não esqueçamos – mas porque neste processo seu sentido se rarefaz ao ponto de já não descrever mais nenhuma referência literal à demanda particular de origem. Noutro texto no mesmo trabalho, Laclau será mais específico sobre o sentido da expressão “significantes vazios”: “Eles são significantes sem qualquer vinculação *necessária* a algum conteúdo preciso, significantes que simplesmente nomeiam o reverso positivo de uma experiência de limitação histórica: 'justiça', contra um sentimento de inequidade generalizada; 'ordem', quando as pessoas se confrontam com uma desorganização social generalizada; 'solidariedade' numa situação na qual o auto-interesse antisocial prevalece, e assim por diante” (2000b:185). Enquanto tais significantes permanecem objeto de disputas pela fixação de seu sentido geral, ou de serem incorporados ao discurso contestado, seu sentido não é menos fixo, mas mais propriamente “flutuante” do que vazio. Voltaremos a isso mais adiante.

mais ou menos estável. Assim, não se trata de que seu sentido é mais indefinido do que o dos *significantes vazios*, que amarram ou costumam um conjunto de demandas num “projeto” ou “ideal” mais amplos. Apenas, os significantes flutuantes se caracterizam por *estarem sendo disputados por discursos rivais enquanto circulam entre eles* (dentre os quais pode-se contar o próprio discurso hegemônico, questionado mas disposto a reafirmar sua capacidade de controle da situação – de resposta a novas demandas, de neutralização de desafios externos, de gestão de suas próprias ineficiências e limites, etc.). Pode também tratar-se da emergência de novas diferenças, que desestabilizam a cadeia de equivalências vigente, ou de mudanças de ênfase em relação a conteúdos idênticos que anunciam transformações moleculares em curso, rumo a uma nova cadeia de equivalências (cf. Laclau, 2005a: 170-171).

Tal processo se deu, na conjuntura dos anos de 1980, no que se refere aos discursos economicistas e aos projetos de reforma econômica, desenvolvimento ou ruptura política que desconsideravam variáveis subjetivas, práticas culturais locais ou valores comunitários diretamente afetadas pelo impacto das crises econômicas no período bem como das soluções assumidas nos marcos do neoliberalismo. O significante “cultura” veio a nomear um conjunto de insatisfações com a “banalização da injustiça social” (Dejours) que resultou da espiral inflacionária, aumento do desemprego estrutural e impacto da abertura dos mercados nacionais aos fluxos do capital transnacional, do avanço reformista do neoliberalismo. Tornou-se um canal de contestação que expressava as “comunidades” atingidas, as “especificidades ignoradas”, as “reivindicações populares”, o “interesse público”, o “bem comum”, as “identidades” particulares. Tanto discursos subalternos (socialistas e social-democratas) de base economicista como o novo liberalismo econômico do período foram postos em xeque. Mas em nenhum momento a cultura se transformou eficazmente no nome da alternativa à ordem neoliberal ou à globalização. Antes foi insistentemente mobilizada por diversos discursos, inclusive discursos situados no interior da formação discursiva liberal-global que emergiu hegemônica frente à crise da social-democracia e do socialismo real europeus e das ditaduras militares latino-americanas. Em suma, funcionou como significante flutuante.

De um lado, desde fins dos anos de 1960 já se articulavam demandas de base cultural e identitária críticas do economicismo, consumismo, tecnocratismo e autoritarismo. De outro lado, a busca por identificar novos pontos de onde poderia emergir a contestação no contexto das ditaduras e das limitadas democracias políticas que as sucederam ensejou uma crescente articulação entre subjetividade, formas de vida locais, tradições comunitárias e religiosas, e novas expressões de demanda por liberdade e reconhecimento. Tal articulação encontrou no significante “cultura” seu ponto de ancoragem.

Ao lançar profundas raízes nos discursos intelectuais e políticos da modernidade, como *tradição* ou como *identidade nacional*, “cultura” reativava sentidos de *autenticidade*, *raízes*, *valores e imaginário social compartilhado* que apareciam redimensionados como atributos de identidades particulares. No contexto da profunda crise dos anos de 1980 e 1990, demandas culturais vieram sobredeterminar o sentido de várias lutas sociais e políticas. Das políticas de identidade aos radicalismos etno-religiosos, passando por ressignificações da expressão “política(s) cultural(is)”, cultura tornou-se um significante flutuante.

No entanto, a hegemonia neoliberal e sua contraparte nos anos de 1990, a “terceira via” ou “governança progressista”, recompuseram a centralidade do econômico em termos da expansão da lógica do mercado como medida de todas as coisas e da priorização da inserção competitiva (e subordinada) na nova ordem global. Na contramão de tendências críticas ao economicismo, mas sem poder afirmá-lo abertamente frente às forças contra-hegemônicas das políticas de identidade e demandas democratizantes que varreram o mundo nos anos de 1980 e depois, governos e

organismos internacionais buscaram integrar a cultura ao discurso da economia em moldes utilitaristas e instrumentais. Ofereceram respostas ao desafio político da cultura tendendo a fixá-la como pólo “local” numa díade local/global e reconhecendo as demandas culturais *qua* diferenças legítimas (ou seja, como elementos apropriáveis ao discurso dominante). Às vezes, buscaram hegemonizar o cultural como trunfo econômico das regiões subalternas: se estas não eram “desenvolvidas” ao menos eram ricas em raízes e práticas culturais oferecidas ao consumo global, por exemplo, via o turismo e a “carnavalização” de tradições locais. Instaurou-se um debate sobre o potencial econômico da cultura na geração de riquezas, como reforçaria o PIB nacional e como seu peso poderia ser quantificado em termos percentuais.

Em suma, a partir da década de 1990 o caráter flutuante do significante “cultura” como nomeação de uma demanda frente a uma situação de crise evidenciou-se tanto em sua utilização crítica do “reducionismo” da visão neoliberal dos sujeitos sociais e dos efeitos negativos produzidos pelas políticas neoliberais em escala local e global, como também nas várias formas de absorção transformista dessa demanda por diferentes projetos políticos. Vejamos esta dinâmica com maior atenção.

a) Cultura como contestação: políticas culturais, políticas de identidade

A conjuntura demarcada por nosso estudo é caracterizada por dois momentos de quebra e reconstrução hegemônica. No primeiro, de cronologia mais variável e conteúdos distintos conforme o caso, representa a vitória de um discurso liberal-conservador no Reino Unido, em 1979, e Estados Unidos, no começo dos anos de 1980, e os primeiros lances da crise final das ditaduras militares argentina e brasileira. Em comum, os efeitos da crise econômica mundial da década anterior e a percepção de que o estado era “grande demais” e precisaria ser contido ou redimensionado. De resto, interpretações numerosas desses dois elementos. Bastante diferentes os cenários da crise: crise dos reféns no Iran, estagflação e ataque às políticas oriundas do New Deal, nos Estados Unidos; inflação crescente e forte onda de descontentamento popular e greves nos setores privado e público (o “*Winter of Discontent*”), no Reino Unido. Também os remédios inicialmente defendidos para a reconstrução do estado: os Estados Unidos e o Reino Unido embarcavam no experimento de implementação do discurso liberal-conservador (neoliberalismo) das eras Reagan-Bush e Thatcher-Major; saindo de ditaduras militares, os dois países latino-americanos lançavam-se numa bem mais incerta “redemocratização”, em que a agenda neoliberal das reformas econômicas já tinha alguma ressonância, mas estava subordinada às tarefas de liberalização política e constitucionalização e às pressões pelo “resgate da dívida social”.

Mas o segundo momento, no início dos anos 2000, já está em sintonia com o formidável avanço das tendências globalizantes e envolve a intensa circulação de discursos de resposta ao aparente fracasso do “fundamentalismo” neoliberal. O caso mais dramático é a crise argentina de 2001, que desencadeou ao final do ano um conjunto de protestos populares, a renúncia presidencial e dois novos presidentes em algumas semanas, somente sendo inteiramente contornada em 2003. Também no Brasil, o governo de Fernando Henrique Cardoso terminava melancolicamente, com indicadores negativos de toda ordem, e o ex-líder sindical Luiz Inácio Lula da Silva era eleito presidente em outubro de 2002.

O impacto de choques financeiros, endividamento estatal, crescente inflação, desemprego e insegurança, e anos de intenso reformismo institucional que ao mesmo tempo anunciava corretivos aos efeitos debilitadores da financeirização do capitalismo e dos receituários político-econômicos dos organismos financeiros internacionais, manifestaram-se na emergência de uma crescente pluralidade de demandas que iam decididamente além do registro econômico. A busca de retomada da iniciativa política por parte de setores críticos ao neoliberalismo foi encontrando

formas de viabilização em plano transnacional e domesticamente, com diferentes conformações ideológicas. Corroborando as insatisfações que se expressavam conjunturalmente, dados estatísticos sobre o impacto negativo de duas décadas de experimento neoliberal mundialmente foram ganhando espaço no debate público.

Um dos mais visíveis contrapontos às tendências globalizantes foi a potencialização das *demandas por reconhecimento de identidades particulares*, seja na forma mais radicalizada das *políticas de identidade* (étnica, de gênero, sexual, religiosa, etc.), seja em termos de emergência de movimentos de *reafirmção de identidades regionais ou locais de base comunitarista*. De forma defensiva ou rearticulando um discurso popular, tais demandas questionavam como as identidades locais ou de grupos específicos estariam sofrendo os impactos negativos das políticas de ajuste estrutural, o avanço da cultura de consumo e a retração da provisão social estatal.

No entanto, não se tratava de um localismo ou particularismo puramente territorial. O Fórum Social Mundial, que foi lançado em 2001, é um exemplo de projeção do potencial articulatório da rejeição à “globalização neoliberal” num contexto em que as crises especulativas geradas pela financeirização do capital em escala global produziam efeitos em cascata de instabilidade econômica e social.

Neste contexto, como em certa medida já se ensaiara nas críticas às teorias do desenvolvimento dos anos sessenta e setenta, “cultura” e “identidade” tornaram-se significantes de denúncia do desenraizamento causado pela adoção das políticas de ajuste e privatização anunciadas em nome da crítica neoliberal ao intervencionismo estatal das décadas anteriores. Mas tal denúncia se fez por meio da construção de uma ampla cadeia de equivalências entre lutas e demandas particulares espalhadas pelo globo. Uma globalização da localidade e das identidades particulares, portanto.

Não houve, portanto, um único lugar de emergência desses processos e as disputas pela estabilização do sentido de cultura envolveram atores estatais e não-estatais, em escala doméstica e global. Uma variedade de posições esteve em jogo, desde afirmações mais pragmáticas e utilitaristas de cultura e identidade como suportes de estratégias econômicas e políticas, até afirmações mais essencialistas das mesmas como atributos inegociáveis de determinados grupos ou localidades.

O resultado final foi a construção simbólico-política de um marco de legitimação do discurso da cultura como afirmação da pluralidade e da diferença. Tal marco articulou diferentes definições locais, diferentes apropriações por partes de grupos, movimentos e organizações, e diferentes iniciativas e ações estatais (nos níveis executivo, legislativo e judiciário). Mais do que um discurso comum, essa afirmação da cultura deu-se ao modo de uma *regularidade em dispersão*: a produção de efeitos de comensurabilidade e semelhança entre discursos muitas vezes profundamente diferentes em suas premissas e objetivos, bem como em seus repertórios de ação.

Embora esse processo não seja em nada linear, começamos nesta sub-seção por realçar a mobilização dos significantes “cultura” e “identidade” como pontos nodais de contestação das mudanças capitaneadas por atores identificados com os discursos neoliberal e globalista (tanto articulados como contrapostos). Dado o caráter aparentemente não ideologizado daqueles dois termos, eles puderam ser construídos como representativos de amplas bases sociais. Também puderam ser articulados a uma crítica do reducionismo economicista da figura do *homo economicus*, o competidor ou consumidor inteiramente absorvido nas práticas de mercado, de modo a salientar outras fontes de valor e de realização pessoal e coletiva, onde critérios de autenticidade, solidariedade, fruição simbólica e singularidade (pessoas em oposição a indivíduos) rivalizavam com os do auto-interesse, da concorrência, do consumo e da acumulação individuais. Davam, assim, nome a uma série de insatisfações e injustiças percebidas na forma como a

globalização anunciada como integração a uma ordem marcada pela liberdade econômica e política, de fato impunha medidas insensíveis às necessidades concretas, aprofundava a vitimização dos perdedores/excluídos, e violentava práticas e valores morais e espirituais enraizados nas culturas locais. Neste sentido, “cultura” e “identidade” funcionaram como significantes vazios das alternativas possíveis aos efeitos combinados da hegemonia política e cultural neoliberal e do discurso globalista.

Como a religião entrou nesse processo? Como foi “culturalizada” e como expressou o descontentamento com as condições vigentes? Como compôs esse amplo arco de forças sociais em defesa da igualdade, da justiça, da solidariedade, em plano local, nacional e global? Pelo menos quatro movimentos se entrelaçaram, variando sua intensidade e distribuição em cada país estudado.

O primeiro movimento esteve relacionado com a visibilidade adquirida por certos grupos religiosos que se envolveram nas lutas pela democratização, no caso argentino e brasileiro, e pela intensificação dos processos migratórios e da mobilização de minorias étnico-culturais, nos casos americano e britânico. Esses processos bastante diversos entre si apontaram para uma dupla emergência: a) uma politização de identidades religiosas dirigidas ao caráter excludente ou discriminatório da ordem política vigente; b) a percepção, por parte de elites políticas, lideranças da sociedade civil e setores dos organismos internacionais de desenvolvimento e cultura, de que era possível contar com grupos religiosos em processos de mudança democratizantes e pluralistas.

Tratava-se muitas vezes de pequenos grupos de ativistas, atuando à margem das organizações e práticas dominantes em suas respectivas religiões, ou como setores “especializados” em ação socio-cultural no interior de estruturas oficiais denominacionais, ecumênicas e interreligiosas. Mas a *porosidade das fronteiras organizacionais* à circulação de discursos democratizantes (expressos em termos de uma “comunidade internacional” ou uma “opinião pública internacional”) e a *circulação de ativistas* através de vários espaços de mobilização coletiva e representação de grupos e demandas sociais favoreceram o impacto daqueles grupos. Não raro, essas minorias politizadas deram o tom do posicionamento oficial de organismos como a Igreja Católica, estruturas denominacionais (nacionais ou mundiais) e ecumênicas de base protestante e entidades representativas de outras tradições religiosas (especialmente afro-americanas, islâmicas e de religiões asiáticas).

O avanço dos processos de democratização latino-americanos e das políticas de ação afirmativa ou multiculturais norte-americanas e britânicas levou à legitimação de uma agência religiosa contestadora da ordem estabelecida. As décadas de 1980 a 2000, portanto, foram palco de uma emergência, no sentido em que as teorias da complexidade entendem esse termo: o surgimento de uma modalidade politizada de agência religiosa, a partir de múltiplas, não coordenadas ações, orientadas por diferentes motivos, demandas e objetivos, num contexto marcado por experiências de deslocamento, as quais num dado ponto de virada (*tipping point*) adquirem massa crítica suficiente para desencadear uma mudança, previsível ou não¹⁵.

O segundo movimento vinculou-se à crescente ênfase posta pelas ONGs e agências multilaterais de desenvolvimento sobre a importância dos fatores culturais para a aceitação e sustentabilidade de propostas e projetos de promoção do desenvolvimento. Tal ênfase vinha em reação às tendências tecnocráticas a ignorar as condições locais em que tais projetos são implementados, focalizando unicamente sobre sua formulação técnica e urgências ditadas pela dinâmica governamental. Embora o sentido dessa valorização da cultura fosse reativo, aos poucos foi sendo articulado um discurso sobre “cultura e desenvolvimento” que ressaltava diversas

¹⁵ Sobre o tema da emergência no debate das ciências físicas e sua apropriação e desenvolvimentos em contextos sociais, cf. Blitz, 1992; Clayton e Davies, 2006; Corning, 2002.

facetas da “cultura” nas quais a identidade e as práticas religiosas possuem via de regra forte incidência.

Assim, a ênfase na adequação da comunicação e implementação de projetos e políticas às características das comunidades-alvo, bem como a escuta atenta a sua própria formulação das demandas, encontrava a religião como recurso organizacional e como linguagem de articulação de necessidades, prioridades e valores. A religião foi sendo identificada como parte da cultura e da identidade desses grupos ou como atriz coadjuvante chave na mediação entre a lógica das instituições estatais, ONGs e organismos multilaterais e a lógica comunitária, identitária ou local de tais grupos. Nesta identificação a religião era vista quer na forma de práticas “antigas”, profundamente enraizadas no imaginário desses grupos-alvo, quer como um dos poucos (por vezes o único) marcos organizativos de coordenação de ações e vocalização de demandas entre grupos marginalizados ou vulneráveis.

Na medida em que fornece, em termos gramscianos, uma teoria do mundo e um conjunto de recursos organizativos a setores subalternos, a religião pode, neste sentido, se tornar uma expressão da “cultura” desses setores, e uma “voz” em seu favor. Assim ocorreu, no período considerado, de várias formas, desde discursos “sociais” da religião (cristãos, muçulmanos, afro-americanos, indígenas, etc.) até a participação em movimentos sociais locais e globais. Também deu-se, como no primeiro movimento acima, uma abertura crescente dos “macro-atores” do desenvolvimento (estados nacionais e cooperação internacional) a parcerias com grupos religiosos enquanto expressões da cultura local, representantes organizacionais de comunidades e grupos, ou como “atores externos” mobilizados em solidariedade a culturas originárias ou resultantes de processos de hibridização contemporâneos, locais ou regionais, vitimizadas ou ignoradas em meio às transformações narradas até aqui, nos países estudados.

Um terceiro movimento de “culturalização” da política e de identificação da religião como agente ativo naquela ligou-se ao tema da não participação. A partir de meados dos anos de 1990 cresceu a percepção de que os problemas associados à desconsideração ou exclusão dos grupos diretamente interessados em/afetados por políticas públicas domésticas e projetos de desenvolvimento da cooperação internacional se agravavam com a hegemonia neoliberal e o avanço da globalização econômica (cf. Grimson, 2007; Chesnais, 1998; Guarneros-Mezze e Geddes, 2010; Ibarra, 2011).

Neste caso, mais uma vez um duplo processo se deu: atores institucionais e movimentos sociais foram instigados por agentes religiosos deles participantes ou confrontados com agentes religiosos presentes entre os grupos excluídos da participação. Tal instigação ora encarnava uma voz religiosa em defesa da “inclusão” daqueles grupos, para além de sua filiação religiosa, ora se dava como resposta religiosa à não-participação (ou seja, em termos de uma demanda por reconhecimento de atores religiosos ou da “religião” e suas razões e demandas).

Em outras palavras, a agência religiosa dava-se tanto *em defesa*, como *em nome* dos setores à margem dos processos e estruturas participativas no campo das políticas estatais e dos programas de desenvolvimento. Também corroboraram essa posição agentes não-religiosos no interior de instituições e movimentos que simpatizavam com uma certa concepção funcionalista da religião como meio de integração social e de produção de práticas morais virtuosas, por razões intrínsecas à religião ou puramente contingentes.

A culturalização, aqui, deu-se tanto pela admissão de que em meio aos não-participantes há grupos referenciados em identidades e práticas religiosas, como pela admissão de que os valores e rituais de autorização da palavra e de tomada de decisões de comunidades específicas nem sempre são considerados ou respeitados pelos processos institucionalizados no estado e na ação multilateral. Ouvir os setores vulneráveis, marginalizados, excluídos significaria aqui dar-lhes voz,

ser sensível à especificidade dessa voz e levar em conta os processos de consulta, deliberação e decisão favorecidos pela comunidade beneficiária, por razões de *direito à participação democrática*.

Um quarto movimento referiu-se à convergência complexa de discursos multiculturais, de emergência étnica e religiosa e ligados à diversidade de gênero e sexual, sobredeterminando concepções de democracia, direitos, participação política, provisão social e justiça econômica. Convergência complexa, porque contingentemente construída com diferentes atores entrando em cena em diferentes momentos e lugares, nunca coincidindo estarem todos esses elementos presentes. Complexa ainda, porque os níveis de contestação pública variavam enormemente, conforme o tipo de composição entre aqueles elementos e a natureza mais ou menos dramática ou crítica das conjunturas em que a convergência se dava.

Por fim, a emergência de movimentos de contestação do neoliberalismo e da globalização hegemônica ensejou numerosas oportunidades de participação pontual ou envolvimento continuado de diversos grupos religiosos. Com especial força, quanto mais a ação coletiva assumiu *dimensões globais*, mais dramática e pungente se tornou a imensa pluralidade de culturas e sua irreduzibilidade a qualquer critério pré-definido do comum e do comensurável.

Os encontros entre os críticos da crise ecológica, da financeirização do capital, do desmonte das estruturas ou das políticas de bem-estar social, da desregulação e da privatização em escala mundial, e dos múltiplos conflitos e guerras que marcaram as últimas décadas, exibiram sempre um caleidoscópio e uma polifonia de perspectivas culturalmente condicionadas impossíveis de ignorar. Frequentemente bandeiras comuns deram lugar a intensos debates sobre *como* estas eram de fato *compartilhadas* e *como* de fato *representavam* os agravos e aspirações de tão diferentes grupos. A articulação entre cultura, identidade e religião permitiu, em meio a essas situações de encontro ou de mobilização virtual (via Internet e mídia global), certos espaços de reconhecimento de uma agência religiosa de contestação que ativamente mobilizava argumentos culturais e identitários, desde protestos localizados como os ocorridos em Seattle (1999) e Genebra (2000), até o Fórum Social Mundial e articulações mais temporárias em torno de macro-eventos globais (como o ciclo de conferências da ONU sobre ecologia, habitat, gênero, diversidade cultural, e as cúpulas do G8, OMC, Fórum Econômico Mundial).

b) Reinscrição: a “conveniência da cultura”

Uma segunda característica da apropriação de demandas culturais e identitárias por parte de atores de grande peso e poder em nível global, foi a adoção de políticas multiculturais (ou de diversidade cultural), a invocação da cultura como setor importante da economia e uma reorientação do sentido social da educação como sinônimo de profissionalização e preparação para o mercado competitivo. Por meio desses processos a cultura foi reinscrita em práticas legitimadoras de políticas de reprodução da “identidade nacional” (normalmente voltadas à exaltação da diversidade) ao mesmo tempo em que teve seu potencial crítico neutralizado ou redirecionado para a instigação ao consumo (entretenimento, turismo, estilos de vida urbanos) e à flexibilização das relações de trabalho.

No início dos anos 2000, George Yúdice assinalou essa conexão no contexto americano nos seguintes termos:

Culture is increasingly being invoked not only as an engine of capital development, as evidenced by the *ad nauseum* repetition that the audiovisual industry is second only to the aerospace industry in the United States. Some have even argued that culture has transformed into the very naturally, of course; it has been carefully coordinated via agreements on trade and intellectual property, such as GATT and WTO, laws controlling the movement of mental and in-

tellectual labor (i.e. immigration laws), and so on. In other words, the new phase of economic growth, the cultural economy, is also political economy. (2003: 17)

Os sinais vinham se acumulando desde os anos de 1980. Nacionalmente, estas são as décadas de implantação mais prolífica das políticas multiculturais e/ou de ação afirmativa. Em nível global, tomemos a título ilustrativo, a publicação e adoção de declarações e convenções e criação de alguns programas no âmbito nas Nações Unidas. A Convenção dos Direitos da Criança, de novembro de 1989, assinalava no artigo 30 uma provisão referente à pluralidade étnica, religiosa e linguística. Em dezembro de 1992, a Assembleia Geral da ONU adotara a Declaração das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas. Desde 1994, a Unesco mantém um programa de gestão das transformações sociais (MOST), que busca trazer contribuições das ciências sociais para questões de políticas públicas. As questões culturais figuravam fortemente nas análises produzidas nesse contexto¹⁶. A Unesco publicou, em 1995, o relatório “Nossa Diversidade Criativa”, que pretendia, no dizer de Susan Wright (1998: 7), fazer pela cultura nos debates e políticas sobre desenvolvimento o que o Relatório Brundtland fizera pelo meio-ambiente. O Relatório do Desenvolvimento Humano de 2004 versara sobre a “Liberdade Cultural num Mundo Diversificado”. Em outubro de 2005, foi aprovada a Convenção da Unesco sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, cujos objetivos ressaltam firmemente a proteção e promoção da diversidade cultural e o chamado ao diálogo intercultural. De 2007 vem a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

Embora muitas políticas multiculturais tenham se originado no ativismo de organizações e movimentos sociais, sua adoção por estados e organismos multilaterais levou a uma crescente re-hegemonização em bases utilitaristas. A cultura, de contestação de regimes de práticas, tornou-se um conveniente recurso de despolitização e fragmentação de demandas, como ressalta Yúdice na obra citada (v. tb. Wright, 1998). Sua essencialização como atributo fixo de grupos espacializou-a e dissolveu seu potencial articulatório. Serviu antes à multiplicação de identidades auto-referidas e/ou chamadas à existência por apelos midiáticos, mais caracterizadas pela contiguidade do que pela articulação. Sua recuperação enquanto “setor da economia” instrumentalizou identidades, festas, rituais e criação artística regionais e locais em termos de produtos comercializáveis, parte do setor produtivo de bens simbólicos, que se tornariam o trunfo de países “pobres em recursos” mas “ricos em cultura”. Sua assunção (seletiva) por políticas de estado mais uma vez subordinou as culturas populares, urbanas e de povos originários a um momento da cultura nacional e a inscreveram em processos de legitimação política de governos auto-apresentados como fiadores da “identidade” e das “tradições” culturais do povo.

Tratando do impacto da adoção de políticas neoliberais na América Latina, Jackson e Warren (2005:552) comentam que, desde a perspectiva de agências multilaterais que pressionaram os governos por tais reformas,

A concomitant “social adjustment” (Alvarez et al. 1998, p. 22) should be made, with measures taken to foster movement toward a more participatory civil society and to take up the slack resulting from decreases in social services. Appeals to diversity, to a pluralist state in which everyone participates, further this “social adjustment” goal, and so it is not surprising that in some cases neoliberal models and policies have favored pueblos’ agendas. Pressure from interna-

¹⁶ Alguns dos projetos onde este vínculo foi explicitamente buscado foram mencionados por Matthias Koenig, então coordenador do programa, numa fala durante a II Conferência sobre Religião e Diversidade Cultural, realizada em Londres, em outubro de 1999 (cf. 1999: 22-23): as pesquisas sobre “Monitoring of ethnicity, conflict and cohesion”, “Managing cultural, ethnic and religious diversities of local, state and international levels in Central Europe”, “Democratic governance in a multicultural and multi-ethnic society”, “Multicultural Policies and Modes of Citizenship in European Cities”; a base de dados “Clearing House on Linguistic and Religious Rights”, e a revista eletrônica “Journal of Multicultural Societies”.

tional NGOs and bodies like the United Nations has resulted in states recognizing rights to difference, which allows indigenous activists and groups to make claims that enlist discourses about tradition and community that resonate with neoliberal discourses on community solidarity and social capital (Sieder 2002, p. 18). Abundant evidence exists showing that sustained struggle and compromise have been necessary for the passing and implementing of these reforms.

Este processo foi, a rigor, como o anterior, complexo e tortuoso. Não houve apenas imposição, domesticação e neutralização. Pode-se perceber nele lances de disputas hegemônicas pela direção e conteúdo das lutas pela politização da cultura, contra o economicismo e o tecnicismo de muitas concepções das políticas públicas. Pode-se também identificar vários cruzamentos entre a contestação em nome da cultura da religião e sua instrumentalização por poderosos atores políticos e econômicos. Neste caso, a instrumentalização tanto tinha o sentido de cooptação das demandas culturais por discursos empresariais e governamentais, como de táticas assumidas pelos setores subalternos para inscreverem parte de suas demandas nas estreitas “oportunidades” de reconhecimento e financiamento abertas por projetos governamentais ou patrocinados internacionalmente. Além disso, das políticas culturais a ações governamentais informadas pelas novas concepções do vínculo entre cultura, desenvolvimento, participação e coesão social difundidas por organismos financeiros e interestatais, a caracterização dos casos concretos como exemplos de cooptação ou de tática “contra-hegemônica” nem sempre pode ser feita de forma simples.

Organismos tão distintos como o Banco Mundial ou a Unesco investiram na elaboração de um discurso relacionando diversidade cultural e desigualdade social, que não somente focalizava a educação como instrumento de integração às novas exigências do mercado. Esse discurso também identificava a capacidade importante de difusão de ideias e implementação local ou focada em populações-alvo por parte das organizações da sociedade civil, o chamado “terceiro setor” (Domenech, 2007; Wade, 2004; PNUD, 2005; Tadros, 2010; Munck, 2003; Burki e Perry, 1999). A pobreza e a desigualdade surgiam aí como obstáculos ao crescimento econômico nos países periféricos e como ameaça potencial de quebra da “coesão social”. Este discurso postulava a ampliação do acesso à educação (“capital humano”), e a promoção do associativismo e da diversidade cultural sob o signo da equidade (“capital social”) como saídas para os dilemas da “inclusão social” (cf. Burity, 2006a; Furbey, 2007; Dinham e Lowndes, 2008; Kliksberg, 2000; Kliksberg e Tomassini, 2000). Educação representaria um investimento em capital humano e políticas de inclusão animadas pelo tema da “diversidade” promoveriam o “capital social” necessário para construir ou reforçar a confiança e o reconhecimento mútuo – condições importantes para a fiabilidade dos contratos e a legitimação de sua lógica como meio de construção do vínculo social. A inclusão resultante representaria uma demonstração da capacidade da ordem competitiva do mercado absorver demandas por igualdade – quer distributivas quer de reconhecimento. A luta contra a pobreza e a promoção da diversidade cultural e do associativismo convertem-se assim em momentos do discurso neoliberal, em sua tentativa de rearticular elementos desassociados do discurso de esquerda clássico pela crise do socialismo real mas ainda fortemente apelativos às grandes (e crescentes) massas de despossuídos, discriminados e vulnerabilizados.

Diversidade cultural vem a ser fortemente articulada a uma ideia de “coexistência harmônica e horizontal de culturas ou características culturais, isto é, como uma relação não conflitiva e des-hierarquizada entre formas e grupos culturais” (Domenech, 2007:80). Ela proporciona um *quantum* de “reconhecimento” das diferenças – étnicas e de gênero, principalmente – ao mesmo tempo em que reinscreve-as na noção de “comunidades” simbólica e espacialmente já dadas (ou identificáveis – localizáveis, descritíveis e quantificáveis - por meio de levantamentos e sondagens

estatísticas). O heterogêneo conjunto resultante vem a ser reunido sob o clássico conceito de *tolerância* demandando respeito e admissibilidade da diferença *enquanto cultura*¹⁷ (cf. Smulovitz, 2007; Serra, 2005; Brown, 2006; Williams, 2008).

As políticas multiculturais ou de promoção da diversidade cultural tornaram-se o grande instrumento de implementação desse projeto. Mas elas não deveriam ser entendidas no sentido estrito de “políticas culturais” enquanto área específica da atuação estatal voltada à regulação da cultura como produção/reprodução da identidade nacional/local ou como setor da economia. Uma marca das mudanças ao longo do período é a paulatina mas sistemática penetração de um *discurso da cultura* nas políticas econômicas, sociais, de ciência e tecnologia, ambientais, etc., incorporando noções de *etnodesenvolvimento*, *autodesenvolvimento*, *participação comunitária* como condições de êxito (eficiência e eficácia) das referidas políticas (cf. Hermet, 2002; Kliksberg, 2001: 51-76; 2006: 23-65; Burity, 2007; Radcliffe, 2006; Pieterse, 2010: 64-82).

Outro aspecto desta reinscrição da cultura nos marcos de uma recomposição da ordem capitalista contemporânea está na preocupação com a perda de referências de tolerância e respeito à autoridade e a certas hierarquias sociais mais ou menos estabelecidas em cada contexto, de auto-contenção individual frente aos estímulos ou impedimentos ao consumo, tratamento respeitoso (não-recorso à violência, discriminação, isolamento do outro), de altruísmo e sentido de solidariedade coletiva. O tema dos *valores* é retomado neste contexto como componente da *coesão social* estiolada pelos efeitos econômicos, sociais e político-institucionais das crises dos anos de 1970 e 1980 e da primeira onda de implementação das políticas de ajuste estrutural, particularmente no Brasil e Argentina¹⁸.

Um efeito importante do apelo a valores será a abertura para uma nova escuta dos discursos religiosos enquanto promotores de valores, vetores de integração social. Visão que recupera uma sólida tradição de interpretação sociológica, funcionalista, da religião, encontrada mesmo em teorizações informadas pela tese da secularização. Seja como inculcação de valores moldando comportamentos individuais, seja como fonte de produção de comunidade, a religião vinha desta forma a credenciar-se, ainda que como um dos recursos disponíveis e legítimos, à tarefa de reconstrução hegemônica que, a partir da segunda metade dos anos de 1990, oporá liberais e social-democratas – os embates que levarão à emergência da “terceira via” ou “governança progressista”, oficialmente representada em todos os casos estudados (em grau menor no argentino) pela formação de governos duradouros a ela associados.

¹⁷ Como significante flutuante, a expressão “diversidade cultural” naturalmente não se origina nem esgota seu sentido no marco neoliberal. Diversas tentativas de articula-la a demandas democráticas e populares se fazem em vários âmbitos, inclusive em espaços intergovernamentais (ex. a chamada Agenda 21 da Cultura, aprovada no IV Fórum de Autoridades Locais pela Inclusão Social de Porto Alegre, no marco do primeiro Fórum Universal das Culturas, em Barcelona, em 2004 – ver <http://www.agenda21culture.net/index.php?lang=pt>). Para leituras afinadas com a perspectiva dominante, despolitizadora, de diversidade cultural, ou que a utilizam em sentidos paralelos àquela, sem qualificações ou críticas, ver Berger e Huntington, 2002. Para perspectivas críticas do discurso da diversidade cultural, ver Alves, 2005; Olssen, 2004; Briones, 2007.

¹⁸ O tema da “coesão social” torna-se distintivo da percepção de que o neoliberalismo ortodoxo dos anos de 1980 nos Estados Unidos e Reino Unido, e de fins daquela década e primeira metade dos anos de 1990, no Brasil e Argentina, tinha por demais enfraquecido o vínculo social, por meio do efeito combinado do individualismo rompante e da indiferença à sorte dos que foram excluídos da reestruturação produtiva ou continuaram à margem da distribuição econômica. O acirramento da exclusão teria comprometido – em alguns contextos, seriamente – as formas do estar-junto, ensejando formas de protesto que, mesmo quando localizadas e particularistas, abriam espaço a uma amplificação do dissenso por meio da emergência ou avanço de discursos contestatórios. Para alguns exemplos do raciocínio mobilizador desta ênfase na coesão, que continua mantendo o espaço “das diferenças”, mas torna-se mais preocupada em inscrevê-las num arranjo comunitário que as disponha de forma horizontalizada mas relacionada, ver Sorj e Tironi, 2007; Sorj e Martucelli, 2008; Barboza Filho, 2003; Nogueira, 2006.

Portanto, em linha com o que dissemos acima sobre significantes que, ao se tornarem objeto de disputa por diferentes discursos tornam-se flutuantes, não há como ocultar a ambiguidade desta política da cultura informada pela hegemonia neoliberal, mas ao mesmo tempo fortemente contestada e disputada por uma variedade de movimentos contra-hegemônicos. Como dizem Jackson e Warren:

The impact of neoliberal reforms on indigenous mobilizing is hotly debated. Clearly the reforms, in their efforts to strengthen civil society through policies of decentralization, have provided both new constraints and opportunities for pueblos seeking recognition and expanded power (Hodgson 2002, p. 1092). (2005:553)

Por outro lado, o saldo das políticas neoliberais foi também fortemente regressivo, resultando numa situação ambígua, que permite leituras contraditórias, mesmo que se assuma uma postura em geral crítica:

Certainly the negative effects of structural adjustment, privatization, and rollbacks of state services on national economies and local-level employment result in adverse consequences for pueblos. Sturm (SAR 2004, p. 16) argues that neoliberalism offers a thinly veiled racism of a new variety. Neoliberal ideology's emphasis on culture, class individualism, and choice, she argues, denies the persistence of economic marginalization and structural racism, as well as the meaningfulness of race at all. Neoliberalism's professed multicultural neutrality allows unique historical and political forms of oppression to be glossed over. An illusion of a level playing field is created, and issues of race, power, and privilege are obscured.

Overall, neoliberal reforms have been deeply contradictory for Latin America's indigenous people. They have opened political space and encouraged so-called local control and decision making over the development process, while generating tensions in rural communities over issues such as unfunded mandates, local taxes, and land alienations that diminish the resources on which their livelihoods depend. (Ibidem).

3. Religião como demanda cultural e a questão da cidadania

Poucas das tematizações da politização da cultura, contudo, abrangem em sua definição do cultural e das demandas culturais o campo das identidades religiosas. Entretanto, insisto em que há um cruzamento perceptível e incontornável entre os campos da cultura e da religião. Ele refere-se tanto à elaboração da identidade religiosa enquanto uma das múltiplas expressões da cultura (nacional ou local) – o que pode tomar a forma de uma reivindicação de reconhecimento por parte de minorias religiosas – quanto à mobilização política de identidades de base cultural-identitária em razão de casos e temas nos quais a ação estatal ou de outros agentes sociais suscita contestação ou antagonismo. Tal compreensão não é facilmente encontrada na literatura sobre processos políticos e movimentos sociais, contudo. Mas é possível detectá-la no registro empírico da atuação de organizações civis de caráter público – ou seja, aquelas cuja atuação volta-se para incidir diretamente sobre a agenda do debate público, a evolução do processo político e a formulação e implementação de políticas públicas. Tais organizações podem ser religiosas em sua constituição ou inspiração, mas também podem ter uma identidade pública laica, enquanto mantêm relações com o campo religioso. Tendo em vista a recorrência com que exploraremos aspectos de sua atuação, reservaremos um espaço ao final desta seção para brevemente introduzir um número delas que foram pesquisadas nos quatro países. Nos capítulos seguintes, onde for necessário, acrescentarei detalhes contextuais que lancem luz sobre aspectos específicos de sua atividade.

É certo que se pode estabelecer alguma conexão entre o fracasso das novas democracias em atender uma variedade de demandas, notadamente aquelas que implicariam na redução das

históricas desigualdades, aprofundadas pelas políticas neoliberais (com consequências mais drásticas no caso argentino que no brasileiro, mas igualmente desestabilizadoras), e o avanço de discursos não-estatais com reivindicações de representação institucional ou controle social (cf. Burity, 2005). Discursos religiosos condenando o egoísmo, a corrupção, as injustiças e a violação do meio ambiente contam-se entre aqueles. Isto já tinha ocorrido insistentemente no período de resistência democrática (anos de 1960 e 1970), ao menos no Brasil, com a esquerda católica e sua rede de comunidades de base e com as iniciativas ecumênicas de matriz protestante, mobilizando grupos nos movimentos de bairro e sindical (urbano e rural) contra a ditadura e as limitações do primeiro governo civil (1985-1989). Mas novas vozes se fizeram ouvir. Os “evangélicos”, no Brasil, Argentina e Estados Unidos, embora bem mais ambivalentes politicamente ou com discursos muito menos sofisticados de diagnóstico estrutural, souberam tirar excelente proveito dos respectivos marcos políticos de publicização da religião para conquistar certa visibilidade. Bastante diferentes os perfis, escopo e impacto da atuação desses evangélicos, de fato. No caso brasileiro, eles descreveram fundamentalmente os pentecostais e a minoria ecumênica. No caso argentino, ainda mais minoritários que no Brasil, os evangélicos basicamente referia-se às igrejas históricas, de origem europeia, e alguns grupos mobilizados publicamente entre denominações de origem norte-americana. Nos Estados Unidos, os evangélicos descreviam a chamada nova direita cristã, mas eram mais incisivamente contestados por setores mais críticos e politicamente liberais. As vozes mais fortes entre as minorias religiosas britânicas foram sem dúvida a dos muçulmanos, representando mais de 50% dos grupos não-cristãos, articulando um leque bastante variado de posições étnicas e de correntes islâmicas.

Segundo Juergensmeyer essa evidência da religião assume contornos globais – inclusive na direção de discursos religiosos anti-globalistas – na medida em que o enfraquecimento dos estados nacionais, a globalização e o avanço do multiculturalismo tornam mais difícil a identificação do “povo”. A religião e a etnicidade são ativadas, neste contexto, como meio de prover novas fronteiras culturais para a identidade política. A “tradição” vem, assim, em socorro de uma modernidade em crise (cf. 2005:139; v.tb. Lehmann, 2009).

Reguillo fala do contexto latino-americano como de “secularização inconclusa”, implicando em que “as fontes de saber e prestígio, os lugares de enunciação legítima, os depósitos e inventários de capital simbólico est[e]jam] culturalmente orientados por instituições históricas que tem operado tradicionalmente como espaços de poder, a saber: a igreja, o estado, as elites políticas e intelectuais” (2007:92). Tal situação teria favorecido a penetração do ideário neoliberal na medida em que este logrou controle ao menos parcial daqueles espaços de poder. Os efeitos deste controle, entretanto recairiam sobre funções tradicionais dessas mesmas instituições. A Igreja Católica, por exemplo, teria perdido controle sobre seus fieis à medida em que estes se transformam em *públicos* de certo tipo de performance religiosa.

A emergência do discurso religioso se dá, como dissemos anteriormente, como “caso” da cultura. Como se constrói essa vinculação? Primeiramente, ela não é sem precedentes históricos, podendo-se remeter à própria construção da ideia de catolicismo como substrato cultural da identidade nacional latino-americana – que foi objeto de claras iniciativas tanto por parte da própria hierarquia católica, em luta para recompor sua hegemonia face ao avanço dos estados liberal ou populista, quanto por parte de intelectuais e líderes políticos *religiosos e laicos*. Este ponto é bem ressaltado por Mallimaci, que situa no período entre os anos de 1930 e 1980 a produção de uma “simbiose” entre “estado do bem-estar” ou “benefactor” (sua caracterização muito lata do caráter do estado no período) e catolicismo como base cultural das nações latino-americanas (cf. 2000:39ss, esp. 42-43). Embora deixe claro que se trata de uma vertente específica do catolicismo que busca esta inscrição político-cultural – o “catolicismo integral” romanizado –,

Mallimaci não assinala a hegemonia daquela vertente no período, a qual viria a sofrer contestações mais sérias somente nos anos de 1960 (Idem:45-46)¹⁹.

Jackson e Warren, escrevendo sobre os movimentos indígenas, fazem uma advertência importante, que poderíamos aplicar à emergência dos pentecostais, evangélicos e dos muçulmanos ocidentais:

Another overly simple conventional polarity is that between “authentic” (a thoroughly Western concept) and its opposite— inauthentic, fake, invented, new, modern, Western, etc. When culture becomes a form of empowerment, mobilizing around that empowerment may seem fraudulent precisely because it is politicized. State challenges made to indigenous individuals and communities may take the form of claims that they are “no longer indigenous” because of their “untraditional” behavior. More specific political challenges to urban-based activism have been used by their opponents in attempts to delegitimize leaders. The argument that individuals do (or do not) represent their indigenous people begs the processual question of who represents whom in all facets of political life. (2005: 558-559)

Estas foram questões brandidas aos pentecostais em sua onda de politização, de quem se dizia que queriam “na verdade” impor um estado confessional fundado na intolerância, ou que as práticas dos neopentecostais “na verdade” não seriam religiosas. Sobre os muçulmanos britânicos (imigrantes e nativos), submetidos à crescente paranoia que os associava ao terrorismo islamista, se questionou sua “não integração”, sua dupla lealdade à nação e a uma religião estranha a esta. A questão, ressaltam Jackson e Warren, não é a existência ou não de autenticidade, mas como esta é conferida: quem são os autenticadores (Idem:559), dentro e fora das comunidades referidas, seus líderes e os agentes estatais, ou outros que possuam o poder de nomear, discriminar quem é quem, traçar a fronteira entre o dentro e o fora, ou julgar se o “autêntico” é politicamente justo e aceitável. Assim, é preciso estar atento aos processos de construção de fronteiras políticas (Glynos e Howarth, 2007: 105, 144). Mas é também importante estar atento à fluidez e transformação das identidades em jogo, para evitar cair no jogo da atribuição/auto-atribuição essencializantes (cf. Jackson e Warren, 2005: 561-562; Modood, 1998, 2005; Modood e Ahmad, 2007; Glynos e Howarth, 2007: 129-131).

Em todos os casos, o argumento da “história” se funde com o de uma essencialização da identidade religiosa como “substrato cultural”, algo a ser resumido sem resto num designativo (“a religião”) ou em afirmações ontológicas (“a religião é x [o fundamento da nacionalidade; uma fonte de valores morais; fator de integração social; etc.]”). É no mínimo curioso – e sintoma desconfortável de uma sociologia em descompasso com a historiografia – que, dos argumentos secularistas amplamente em voga nas ciências sociais até os anos de 1980 (com parcial exceção da antropologia), mesmo quando as resistências normativas à religião pública são relaxadas, ainda seja tão comum encontrar-se essa interpretação continuísta da religião como substrato cultural. A reinscrição cultural contemporânea reencontra sem muita problematização “a religião”, abstraída

¹⁹ Não estou tão certo de que tenha se criado um monopólio do catolicismo integral, como sugere Mallimaci, se por isso se entender que o tipo de contestação pública sofrido por aquele a partir dos anos de 1960 não pode ser encontrado antes. Desde pelo menos fins dos anos de 1940 diferenciações internas ao catolicismo e ao campo religioso em sua relação com setores e movimentos laicos das sociedades argentina e brasileira (para ficar nos exemplos com os quais me ocupo) já sinalizavam explicitamente para um desacoplamento entre catolicismo, integrista e estado (populista-desenvolvimentista). A emergência do ecumenismo na região, a radicalização ideológica e pastoral dos anos de 1950 e o impacto pluralizante da modernização capitalista do período turvam a fronteira entre os anos de 1960 e 1970 e o que veio antes (cf. Burity, 2006b). Num trabalho publicado anos depois, Mallimaci parece aperceber-se desta questão, diluindo mais o marco cronológico e assumindo o caráter hegemônico da construção católica da identidade cultural em presença de formas de contestação por outras religiões, mas também em termos de um marco “anti-liberal” que opõe o catolicismo (argentino) à modernidade realmente existente em vários momentos e sob diversas formas e alianças (cf. 2005:60-63).

de suas expressões confessionais ou rituais concretas. Decerto “a religião” abriga uma pluralidade de “religiões”, mas o conceito continua supostamente sólido e compreensivo o bastante para reunir no seu singular a multiplicidade do seu plural e dos espaços de sua cena.

Um traço marcante do (novo) discurso culturalista da religião é a produção de uma (re)legitimação de sua função pública em termos de um entendimento predominantemente *neo-funcionalista*. Quase como sinônimo de comunidade ou identidade local, por vezes uma mera extensão da etnicidade, religião é uma marca identitária de contornos “não-negociáveis” e cumpre uma função social integradora, produtora de comunidade e inculcadora de valores, quer se trate do *in-group* (conceito de sectarismo) que do vínculo social em geral (culturalismo). Se há dubiedade, contradição ou disparidade entre a religião como “força do bem (comum)” e práticas contemporâneas que parecem exigir um descentramento e pluralização da categoria religião, tais exceções são antes chamadas à ordem ou denunciadas como desvio. Reinscrição, aqui, se inscreve no registro discursivo do “retorno”, da “ressurgência”, da problemática da religião no mais clássico sentido herdado das ciências sociais do século XIX. Trata-se de uma construção laica e plural, mas não menos integradora, da ideia geral ou “global” (de Vries) de religião que discuti no capítulo anterior.

Uma segunda característica deste reencontro funcional da religião com(o) cultura é a percepção de uma configuração global de *publicização* religiosa, uma espécie de cenário de “retorno da religião”. Tal leitura procura suas evidências na ascensão do Islã e remete aos temas do fundamentalismo e da violência religiosa (inclusive do terrorismo), bem como na forte manifestação da direita religiosa norte-americana (Bruce, 1990; Connolly, 2008; Hunter, 2010: 111-131).

Na América Latina, toda uma literatura sobre o impacto do pentecostalismo e da circulação (ou penetração) de religiões minoritárias nos circuitos sócio-culturais tem dado conta deste “retorno” em termos frequentemente polêmicos, onde não raro suscita-se a clássica questão da “foraneidade” desses “cultos” ou “seitas” (cf. Frigerio, 1993; 2003; Giumbelli, 2002; Burity, 2008c). Uma certa associação é produzida entre a crise do racionalismo científico e estatal (expresso nas ideias de política pública/*policy* e de planejamento), a recuperação do popular e a emergência de novas religiões e novas expressões religiosas como fontes potenciais de saber e orientação ética no mundo. Ela pôde se expressar como defesa do pluralismo cultural e religioso e/ou como demanda para incorporar outros saberes e racionalidades aos discursos *savant* sobre a realidade e a ação estatal.

Descrevendo sinteticamente o quadro das mudanças nas quais emergem novas formas de religião pública, às vésperas da grande crise argentina e logo após a profunda crise brasileira, Mallimaci elenca pontos que merecem comentário:

De un “sujeto histórico único y previsible” se pasa a multiplicidad de actores y actrices sociales. Además, nuevos movimientos sociales aparecen en escena, muchos de ellos reclamando más por lo simbólico cotidiano y lo posible (defensa de la vida, de lo ético, de sus identidades, del medio ambiente, contra la corrupción) que por lo económico productivo. Se “defiende” más el actual salario frente a la posible desocupación que exigir mayor salario frente a las ganancias de las empresas o el posible cierre de las mismas. La “militancia” es por lo concreto, lo tangible, aquello que hace feliz, con pertenencias múltiples y poco estructuradas. Y sobre todo se realiza en espacios “controlables”. Nuevas sensibilidades aparecen en escena. Palabra clave se vuelve entonces el concepto de red y el de articular, ya no lo homogéneo sino lo diverso. (2000: 51)

Não deixa de assomar uma certa noção de “desencanto” que teria sido respondida em termos de ativação de sensibilidades religiosas. A ruptura da unicidade do sujeito da mudança dá lugar a uma representação quantitativa de múltiplos atores. O estreitamento do horizonte do possível

conduz a um foco no cotidiano e nas pequenas pautas reivindicativas, de caráter mais defensivo que proativo. A articulação em rede não parece significar uma ruptura deste circuito, mas apenas ressalta seu caráter compósito, “diverso”. Há duas direções possíveis desse tipo de argumento: uma, que na medida em que se afrouxa a definição do sujeito da mudança, reabre-se a possibilidade de incorporar novos atores e lugares para a mesma; outra, que na medida em que as redes não re-fundem as particularidades num todo homogêneo nem numa hegemonia – no sentido que desenvolvi no capítulo dois e na primeira parte deste, ou seja, como uma particularidade universalizada e universalizadora – não importa muito se a racionalidade dos agentes é de base científica ou marcadamente afetiva, simbólica, se o ethos dos agentes se fragmenta contraditoriamente entre suas distintas posições de sujeito, pouco importa o que pensam e fazem fora do contexto onde sua participação é admitida ou solicitada. O discurso das “novas sensibilidades” pode legitimar o religioso pela indiferença, tanto quanto por sua especificidade.

Descrevi anteriormente de quatro movimentos pelos quais se construiu um lugar para a cultura na cena política do período, e no interior deste “a religião” assomou como indicador de mobilização, coesão ou conflito conforme seus “casos concretos”. Juntamente com esta ampliação da esfera de legitimidade e pertinência social das práticas religiosas, retomam-se apreensões sobre seu potencial intolerante e violento. Não é este o lugar de expandir sobre este ponto, que voltará de várias maneiras nos próximos capítulos, mas é importante registrar que há uma conjunção de aspectos intervenientes aqui, tanto de ordem intelectual como sociológico-política. No primeiro caso, resistências oriundas de círculos intelectuais secularistas (laicos e religiosos) fundados na delimitação conceitual moderna de religião (como inimiga da modernidade); no segundo caso, o efeito combinado das respostas étnicas e religiosas aos deslocamentos trazidos pela expansão do neoliberalismo e dos processos globalizantes nas últimas três décadas, levando a inúmeros conflitos e guerras civis, com formas intransigentes e belicosas de identidade religiosa encontradas em toda parte (casos paradigmáticos sendo a dissolução da antiga Iugoslávia e das invasões do Iraque e Afeganistão). Em outras palavras, a contrapartida de todo discurso de abertura *cultural* à religião é, contemporaneamente, o discurso do *fundamentalismo*.

Face a tal situação relacional, na qual a religião soma e divide(-se), em que é vista ao mesmo tempo como integradora e (potencialmente) fragmentadora, um regime híbrido de relação entre estado e religiões vai-se desenhando no horizonte global e assumindo diferentes formatos localmente. Assim, ao mesmo tempo define-se um lugar para a religião no enfrentamento da crise²⁰ e acautela-se da necessidade de por limites *a certo tipo* de religião pública. Novamente, protocolos classificatórios e diferenciadores são postos em ação no sentido de uma vez mais atribuir ao estado (com decidido suporte acadêmico) a prerrogativa de traçar a fronteira entre o religioso e o secular, entre o religioso legítimo/autêntico e o ilegítimo/inautêntico.

Nem tudo converge, entretanto, para esta leitura cultural-funcionalista da nova presença da religião. De um lado, novos grupos religiosos em disputa pela voz da religião (“os evangélicos” na América Latina e Estados Unidos, em toda sua polissemia e ambiguidade; “os muçulmanos”, no Reino Unido) desafiam a ordem liberal vigente (por frágil e sincrética que possa parecer) para além de uma demanda por reconhecimento de sua função integrativa ou de um *lugar próprio* para cada qual.

Apesar de ancorado num marco analítico bastante distinto do aqui utilizado, o trabalho de Frigerio ressalta essa injunção a um misto de diálogo cultural e mobilização política no que se refere às minorias religiosas emergentes (no caso, a umbanda de origem brasileira na Argentina):

²⁰ Impossível qualifica-la aqui, mas creio que até aqui suficientes marcadores interpretativos do sentido e escopo da noção de crise – um significante absolutamente central no discurso público das últimas três décadas.

los líderes religiosos preocupados por la legitimación social de la religión deben desarrollar *marcos colectivos de acción* que impulsen la construcción de *identidades colectivas*. Para este fin, deben movilizar recursos económicos y simbólicos al interior y al exterior de su religión, así como aprovechar la cambiante *estructura de oportunidades* que les presenta el medio social en que se desenvuelven. (2003: 36)

Tal circunstância aproxima, no entender de Frigerio, a atuação dos grupos religiosos dos movimentos sociais:

La creación de una identidad colectiva ... ha sido una de las características típicas asignadas a los movimientos sociales. La misma necesidad muestran, crecientemente, los movimientos religiosos en sociedades industriales avanzadas (Beckford, 2001) – o en economías religiosas desreguladas (Frigerio, 2000) – dado que en estas nuevas condiciones deben competir por, y retener a, sus fieles. Deben crear un “nosotros” que propicie a acciones colectivas en beneficio de los fines del grupo. Cuanto más esta acción colectiva se dirija a cambiar algún aspecto de la sociedad, más se parecerá el movimiento religioso a un movimiento social *stricto sensu*. (2003: 40)

O caso das religiões afro-brasileiras na Argentina – e a trajetória de inscrição no que Frigerio chama de marcos interpretativos religioso, cultural e civil (cf. 2003:47-62) – tem paralelo tanto na experiência brasileira das mesmas, como no caso dos pentecostais. Nos dois casos, a referência às décadas de 1980-2000 é importante por salientar a coincidência com o processo de democratização. Frente à ordem militar deslocada, a interpelação dos discursos da cidadania enquanto afirmação de direitos, e posteriormente, já nos anos de 1990, o da cultura enquanto demanda por reconhecimento, encontrou resposta afirmativa – ainda que com muito diferentes conteúdos²¹ – nos grupos pentecostais e ecumênicos (aqui incluída a pastoral da libertação católica). A generalização dos discursos dos direitos e do reconhecimento desde então permitiu diferentes modulações deste processo, mas apenas consolidou seu avanço nas duas direções apontadas na seção anterior – a contestação pública e a absorção transformista. Em ambos os casos, mais intensa interação com o estado e um conjunto de atores sociais publicamente engajados e deliberados esforços de mobilização coletiva dão plausibilidade à interpretação dos movimentos religiosos como movimentos sociais.

Desde nossa perspectiva, porém, o marco cronológico é mais evocativo de uma estrutura de iterabilidade do que uma marca definidora do processo para todas as identidades envolvidas. Embora este último ponto não seja defendido por Frigerio, destaco-o porque me parece que não há uma sequência temporal nítida entre a ativação dos marcos cultural e civil. Se entendemos a iterabilidade enquanto processo de repetição-com-alteração, como na problemática derridiana, os limites contextuais não se mantêm intocados nem são capazes de controlar a migração de sentidos e práticas para dentro e para fora. Assim, a conjuntura da *democratização* na América Latina e a de *crise da democracia* no mundo anglo-americano, bem como os efeitos combinados dos *processos de globalização* nos dois contextos, rebaixaram o “policiamento” das fronteiras entre identidades, práticas institucionais e a força gravitacional dos significantes da ordem (militar

²¹ O que não seria, em absoluto, de admirar face à abordagem analítica que utilizamos aqui: na construção de cadeias de equivalência entre demandas insatisfeitas, o sentido particular de cada uma varia enormemente e *não* é condição para sua articulação, uma vez que o que as une não é o compartilhamento desses sentidos (ou de um núcleo comum deles), mas sua comum referência a uma ordem contestada. Além disso, o grau de contestação da ordem que cada demanda por si só envolve também é variável. No entanto, na medida em que as demandas particulares apareçam inscritas num discurso que incide sobre os próprios termos em que se erige a ordem questionada, terão o caráter de uma demanda popular, nos termos de Laclau, e assim contribuirão para a transformação do regime vigente. Naturalmente, é possível que a ordem vigente lute para se recompor, absorvendo demandas e disputando o sentido de determinados significantes politicamente importantes. Meu argumento é de que ambos os processos se dão no contexto dos discursos da cidadania e da cultura (e sua articulação) nos cenários aqui estudados.

ou liberal, conforme o caso), ensejando que o cultural e o civil se interpenetrassem de forma indecível²². Embora tenha havido contiguidade no caso de certos grupos sociais e religiosos, a ativação simultânea ou intercambiável dos marcos cultural e civil tornou-se corrente no período, impondo-se como uma “necessidade” a distintos sujeitos emergentes ou em processo de recomposição de sua iniciativa, abalada pelos eventos do neoliberalismo e da globalização.

Essa conjunção entre cultural e civil tem implicações profundas tanto para analistas sociais preocupados em explicar a publicização/desprivatização religiosa quanto para os próprios agentes religiosos. Segundo Villa e Mallimaci,

Lo importante hoy es analizar como cada grupo “relee” su historia y rehace una memoria legítima. Rehacer una memoria cristiana supone al mismo tiempo hacerla desde una “promesa utópica” y desde un proyecto donde el tema de la identidad (relación grupo cristiano-sociedad) es central. Quizás la dificultad esté hoy – mundo poscristiano – en las “palabras” que utilizamos para caracterizar, por ejemplo, esos enfrentamientos y/o fugas con “el mundo” donde se destacan las profundas diatribas de grupos religiosos. La crítica a la sociedad moderna, típica de los grupos cristianos, ¿cómo la analizamos? ¿en clave simbólica, ideológica, política, intraeclesial? Se trata de ¿mesianismos, milenarismos, fundamentalismos, integristas y/o fanatismos? o ¿lucha por la liberación, combinación de compromiso político con crítica teológica, intransigentismo, progresismo? ¡Muchas de esas “etiquetas” dependerán de cómo caractericemos ese orden-desorden social, y al grupo religioso que lo lleva adelante!

Sectores urbanos y campesinos son hoy, en algunos países de América Latina, lugar de surgimiento y consolidación de experiencias políticas partidarias ligadas a grupos religiosos. A las “tradicionales” democracias cristianas de inspiración católica se han sumado en Nicaragua, Guatemala, Venezuela, Brasil y Perú, entre otros, experiencias exitosas de partidos políticos de inspiración evangélica – especialmente bautistas y pentecostales – que han llegado al parlamento. (2007: 99)

A inscrição da diferença religiosa como *diferença cultural* envolveu, nos casos latino-americanos e britânico estratégias de *dessincretização* e *pluralização* em relação à religião oficial/majoritária como substrato cultural da nação, além da mobilização da legitimação pública tanto pela utilização de eventos e espaços públicos como pela invocação de direitos assegurados às minorias (étnicas, religiosas, sexuais, etc.), inclusive em termos de acesso a recursos públicos. No caso americano, os altos e baixos da politização dos evangélicos conservadores e o impacto da imigração latino-americana puxaram em direções contraditórias: no primeiro caso, uma reasserção de um passado mítico dos “pais fundadores” como resposta ressentida à pluralização; no segundo caso, um processo muito semelhante ao das minorias latino-americanas e britânicas.

Frigerio ressalta a emergência de um processo associativista com fins de representação pública em curso no período (cf. 2003: 55). Tal associativismo tanto permitiria a identificação de vozes oficiais dos grupos minoritários, como proveria uma grade organizacional-legal para a reivindicação de acesso a bens e recursos públicos que se ampliou notavelmente. As políticas públicas domésticas ou recursos destinados à cooperação internacional foram crescentemente canalizados para organizações civis sem fins lucrativos, tanto na origem como no destino (ONGs, filantrópicas, *nonprofit*, *charities*, terceiro setor – os nomes são muitos e parcialmente sobrepostos). As organizações religiosas beneficiaram-se enormemente desta tendência.

²² Lembrando: *indecível* não significa “incapaz de decidir” ou “impossível de ser objeto de decisão”, mas ressalta que as decisões tomadas não puderam (ou poderiam) invocar uma lógica imanente vinculando o *status quo* deslocado, o terreno da intervenção e o conteúdo específico da solução ou alternativa assumida. Em outras palavras, indecível é o que jamais deixa de ser objeto de decisão, mas não tem como invocar uma razão *apodítica* para fundamentar a necessidade da nova ordem. Outra figura da contingência.

Do lado dos setores-alvo da mobilização das minorias religiosas – estado, guardiões da “identidade nacional” e religião majoritária – a diferença religiosa tendeu a ser inicialmente vista com apreensão e recusa. Em seguida, sob a pressão de processos articulatórios onde aquela aparecia associada a múltiplas outras demandas ou de discursos pluralistas ou multiculturalistas, aqueles setores buscaram incorporar transformisticamente as demandas religiosas culturalizando-as como “diversidade”. Como o processo em toda parte foi mais complexo, mudanças ocorridas no cenário político-ideológico e eleitoral rebateram institucionalmente sobre a maior ou menor propensão a dar espaço às demandas religiosas ou a convocar os grupos religiosos a parcerias. Novas elites políticas ou estratégias de atuação de organizações públicas e agências multilaterais, como vimos aqui, reorientaram o diálogo ou o confronto com as novas demandas. Coalizões se formaram e desfizeram nesse processo, entre distintos grupos religiosos e distintos setores representativos do estado, da “cultura nacional” ou da “religião civil”. No cerne desses processos esteve a construção desse vínculo aqui perseguido entre religião, cultura e afirmação de direitos.

Ora, a mobilização, o associativismo e as coalizões, tudo isto representa uma estratégia *civil* de atuação, nos termos de que fala Frigerio. A afirmação da religião como cultura é uma estratégia civil de articulação e mobilização de recursos. O outro lado deste mesmo processo é a reiteração do marco moderno de *construção político-estatal do religioso*. As formas de mobilização religiosa do período invariavelmente dirigidas ao estado ainda quando se propunham puramente civis e as respostas recebidas por parte deste último invocaram os marcos legais vigentes. E o fizeram tanto para reclamar inclusão – estendendo a si a aplicabilidade do marco existente – como para propor revisões deste ou nova regulamentação. Os casos do Registro de Cultos e da nova lei de cultos argentinos e do novo código civil e resposta ao acordo com o Vaticano em termos de uma lei geral das religiões brasileiro são exemplos típicos de ambas as orientações. Os debates sobre leis de imigração, sobre o caráter “nacional” das religiões dos latinos e muçulmanos, e sobre a legitimidade do financiamento público para “faith-based initiatives” apontam para paralelos igualmente importantes nos contextos americano e britânico.

O período coberto pela análise neste capítulo coincidiu com forte visibilidade de demandas por inclusão num contexto marcado pelos impactos de crises econômicas e políticas, da bem sucedida tentativa neoliberal de recompor a ordem social em crise, e da generalização dos processos de globalização. Cadeias de equivalência foram construídas e fronteiras políticas desenhadas entre a hegemonia neoliberal-globalista e um amplo campo de demandas por reconhecimento, distribuição e direitos de efeito tendencialmente igualitarista (“inclusão social” ou “direito a ter direitos”). A “política abolicionista” (Walzer) das diferenças julgadas injustas, discriminatórias ou opressivas que tais demandas ensaiavam reclama igualdade e diferença (identidade[s]!). “O problema maior” que tais demandas suscitam, como diz Walzer, “é com o particularismo da história, cultura e afiliação” (1983: 5): como uma herança comum percebida pode ser compartilhada, dividida, negociada, com quem “chega mais tarde” ou “vem de fora”?

Haveria assim, em primeiro lugar, no tecido da conflitividade e reclamos de direitos na contemporaneidade um vínculo forte com a cultura e a identidade. Em segundo lugar, o caráter articulatório, associativo, dessas demandas particulares em busca de eficácia política, resistia a nuclear-se pela noção de (auto)interesse e invocava uma promessa não-cumprida de *garantia coletiva de direitos* sem contrapartidas em termos de “assimilação”, de perda de identidade. Nesse contexto, demandas que não mais se podiam justificar em termos estritamente econômicos, pois não se originavam nas demandas dos trabalhadores, conseguiram articular o tema da diferença aos da identidade e das desigualdades de acesso e/ou tratamento através do significativo “cultura”. Aí grupos religiosos emergentes (e mesmo, em alguns casos, outros de há muito incluídos ou existindo no interior das religiões majoritárias) encontraram terreno fértil para publicizar suas identidades e demandas.

Em terceiro lugar, o mesmo significante cultural, em sua ambivalência, foi alvo de disputas por estabilização, realinhando-se atores e demandas em torno de novas linhas de tensão. Espreado-se por discursos econômicos, políticos, ambientais, desenvolvimentistas, étnicos, regionalistas, etc., “cultura” evidenciava o caráter construído e disputado das fronteiras políticas na conjuntura dos anos de 1980 em diante. O que pretendemos fazer neste capítulo foi traçar uma certa trajetória desses processos, buscando ressaltar o lugar que crescentemente neles ocuparam formas de religião pública animadas por grupos subalternos.

Nos próximos capítulos analisaremos alguns exemplos concretos desses processos e de como atores religiosos posicionados em distintos campos compreenderam e se movimentaram tática ou estrategicamente nesses campos de forças. Primeiramente, analisaremos mais detidamente as entidades selecionadas nos quatro países. Em seguida, reproduziremos análises focadas nos casos brasileiro e argentino, que foram objeto de publicação em separado.

CAPÍTULO 4 – ORGANIZAÇÕES RELIGIOSAS, REIVINDICAÇÕES POR DIREITOS E IMPLICAÇÕES “REPUBLICANAS”: O LUGAR DAS RELIGIÕES NA(S) ESFERA(S) PÚBLICA(S)

É hora de submetermos o amplo marco interpretativo construído até aqui, ainda que com referência estrita a autores situados nos quatro países estudados, à prova das intrincadas teias de sentidos e práticas expressas em casos selecionados. Como foi dito na introdução, a preocupação central da análise proposta é com o impacto do contexto global e dos novos debates sobre inclusão, igualdade e diferença nas relações entre religião e política – impacto empírico, sobre processos e atores, e impacto analítico, sobre este campo de estudos. Impacto do debate em torno da *religião como caso da cultura* sobre as concepções de esfera pública, quem dela participa e como.

Uma vez inscrita como elo na(s) cadeia(s) de equivalência que se formaram em distintos contextos nacionais e globalmente em torno da cultura (e sua pluralidade), a religião veio a integrar uma rede de práticas e sentidos em nada óbvios ou estáveis. Práticas antigas de serviço vieram a ser descritas em termos de *cidadania*. Relações entre religião e estado assentadas nas figuras do *establishment* ou da separação constitucionais passaram a ser vistas em termos de (a) parcerias, colaboração, contratação de certos tipos de atividades vinculadas a políticas públicas; (b) representação eleitoral de grupos religiosos (via indivíduos explicitamente eleitos em função de seu perfil religioso ou de sua afiliação institucional religiosa); ou (c) representação “social” em estruturas híbridas de co-gestão da coisa pública (conselhos, comissões, comitês de caráter consultivo ou deliberativo).

A problemática que tudo isso suscita, pode-se pressentir, repõe antigos debates sobre a partição moderna entre *religião e esfera pública* ao mesmo tempo em que atores religiosos se mobilizam coletivamente segundo o léxico da *participação* e dos *direitos*, enquanto diferenças legítimas e enquanto identidades culturais particulares em sociedades plurais. Nesta mobilização, não foram apenas as minorias religiosas emergentes, resultantes de processos por vezes em curso há várias décadas, que se desprivatizaram. Também as religiões majoritárias ou oficiais viram-se forçadas, como de forma provocativa mas instigante sugere William Connolly, a reafirmar ou negociar sua posição como diferença religiosa, portanto, *como minoria* (cf. Connolly, 2006: 79). Esta situação oximórica de “minoria majoritária” num contexto social e religioso cada vez mais pluralizado, contada entre outras minorias que reclamam isonomia de tratamento, torna-se aparente face ao questionamento da naturalização política e cultural de sua posição privilegiada, de sua coextensividade com a identidade nacional e de seu status (quase-)público assegurado por tortuosos expedientes legais ou consuetudinários.

Do outro lado dessa situação de emergência religiosa um contencioso se avolumou. Ao longo de muitas décadas, a modernização implicou em ativa secularização do espaço público, incluindo aí uma abertura controlada para algumas religiões “legítimas”. O catolicismo, o protestantismo histórico e o judaísmo, nos quatro países, tiveram espaço para várias formas de presença pública. A recente onda de publicização da religião, no entanto, foi em larga medida promovida por *outsiders* religiosos do *status quo*, notadamente evnagélicos conservadores, pentecostais, muçulmanos e minorias étnico-religiosas produto de imigração (como latinos, nos Estados Unidos, ou católicos poloneses no Reino Unido). Sua mobilização, reivindicando os protocolos e virtudes da cidadania ativa

e chocando-se com reações do estado, da mídia e de pessoas comuns, acirrou a sensibilidade para os arranjos historicamente produzidos que, de fato, sacramentavam formas assimétricas de inclusão/definição da religião para fins públicos. Dos dois lados da nova fronteira emergiram pontos de antagonismo: temor de confessionalização, desagregação da ordem secular, fantasmas de guerras de religião, para os que saíam em defesa da nitidez das fronteiras existentes; demanda por reconhecimento, justiça e participação na “religião civil”, para os que reclamavam o retraçado das fronteiras.

Por isso, a situação reacendeu querelas liberais e republicanistas, já que ambas as tradições tiveram historicamente sua identidade construída e imaginariamente reproduzida por meio de sua contínua demarcação da religião. Esta era resistida por sua violação da autonomia individual ou por sua violação da autonomia da política (estado). O novo cenário de intensificação do ativismo público de atores religiosos tem desde então alarmado liberais e republicanos, mas também desafiado-os a responderem de modo construtivo à “politização da cultura” e, neste contexto, às demandas dos novos contendores religiosos. No caso norte-americano, os governos Bush (2001-2009) expuseram numerosos problemas da politização conservadora num contexto de profundos embates em torno de questões geopolíticas e de “gestão” da pluralidade social. Mas numerosos outros exemplos podem ser identificados de desenvolvimentos menos dramáticos e menos ameaçadores às compreensões liberal e republicanista da ordem democrática. Simplificações não são exatamente úteis na justa compreensão desses processos (cf. Guest, 2010).

Os casos que estudaremos a seguir expõem, de múltiplas e reiteradas formas a estrutura dilemática, mas fundamentalmente política, dessa confrontação e redesenho (ou antes pluralização) da fronteira entre religião e esfera pública. A emulação assumida no contexto de minoritização ensejou que a oferta de serviços sociais por diferentes grupos religiosos e a organização de outros tantos em organizações e redes de ativismo socio-político se tornassem terreno de afirmação de credenciais de *cidadania ativa* comprometida com o interesse público. Mas estes mesmos casos são suscetíveis de ser lidos como ilustrativos de confrontos entre novos e velhos secularistas, de um lado, e novos e velhos defensores das virtudes públicas da religião, de outro. Mais do que diante de fenômenos discretos, espacial e sociologicamente localizáveis e estáveis, se trataria do que Laclau (2000: 50, 76-78) chama de “lógicas” e Connolly (1995: 94-97) de “rizomas” ou “montagens” [*assemblages*].

Na análise a seguir, a unidade de análise não serão os fiéis tomados individualmente, nem espaços de culto (igrejas, templos, espaços rituais), mas *organizações religiosas* com atuação em áreas de ativismo social. A ideia é explorar uma intuição gramsciana que via no catolicismo italiano uma “sociedade civil dentro da sociedade civil”, delineando a existência de uma dinâmica entre “sociedade política” e “sociedade civil” religiosas, ou seja, uma relação complexa e sobretudo tensa entre cúpulas eclesiásticas e estruturas de poder religiosas/denominacionais e diversas instâncias de atuação coletiva organizada de atores religiosos: agências para-eclesiásticas, ONGs, entidades assistenciais, pastorais, movimentos e órgãos ecumênicos, onde muito da *reflexividade* da religião na política é construída e com que boa parte das relações com os atores institucionais seculares se dão.

O foco sobre o impacto político-institucional de evangélicos, latinos, muçulmanos nos países estudados tem de certa forma eclipsado a continuidade ou a emergência de outros processos nos âmbitos da “sociedade civil religiosa” e da relação entre sociedade civil, estado e mercado, nos quais é possível divisar tentativas por parte de organizações religiosas de confrontarem as questões da “diversidade cultural”, da participação

democrática e das transformações do estado e do governo; construir redes e articulações com organizações laicas da sociedade civil, em escala global, nacional e local; e redefinirem suas identidades num diálogo difícil e complexo com a cultura e a esfera pública crescentemente pluralistas.

Assim, torna-se importante identificar e explorar algumas experiências dentre estas, que ajudem a recolocar na agenda processos aparentemente latentes de (re)negociação de espaços e identidades entre atores religiosos e laicos na esfera pública. Minha sugestão é que no ativismo da sociedade civil e na fronteira entre esta última e as práticas governamentais se encontram lugares privilegiados para analisar a conjuntura das relações entre religião, republicanismo e lutas culturais por cidadania e justiça. O argumento não é sobre o quanto tais processos são representativos da posição oficial das denominações religiosas. Em particular, a orientação dessa “sociedade civil religiosa” não é um mero reflexo das atitudes e práticas dos fieis tomados individualmente, nem é uniforme a qualquer título.

No entanto, é possível com alguma qualificação identificar um padrão em comum. O levantamento preliminar de entidades religiosas nos quatro países incluiu, além das ONGs e organizações assistenciais de base religiosa, entidades ecumênicas (associações ou federações de igrejas em nível nacional) e setores de serviço e responsabilidade sociais de denominações ou correntes cristãs e judaicas. O que se pode perceber é que quanto mais removidas do nível local (congregação, templo), nesses casos, maior sensibilidade ao conjunto de questões sociais, culturais e políticas colocadas na agenda pública, maior densidade de articulação de discursos ético-teológicos e ético-políticos, mais intensas articulações entre diferentes atores religiosos e com atores seculares. Por outro lado, esta distância não significa desconexão: de diferentes formas essas estruturas “politizadas” e “conectadas” do que se chama no mundo anglo-americano de *organised religion* mantêm canais de escuta, deliberação e mobilização capilarizados pela ativação de redes em vários níveis (intra-institucionais, instituições parceiras, associações civis, militantes individuais, uso da mídia e internet e até mesmo programas governamentais nos quais atuem essas entidades).

Para dar conta dessa “sociedade civil religiosa” como *locus* dos encontros, debates e embates que comandam a atenção do presente estudo foram selecionadas e comparadas organizações religiosas diretamente envolvidas em ações de defesa da cidadania e da justiça ou que produzem conhecimentos sobre experiências em seus respectivos países. Também se procurou identificar modalidades de articulação destas organizações com outras organizações da sociedade civil e com organismos governamentais ou transnacionais no sentido de influenciar ou contribuir para o enfrentamento de desigualdades, violências e violações da democracia.

O foco, portanto, não está exatamente na descrição e análise das *ações realizadas*, mas de *como seu perfil é construído* nas fronteiras entre o não-estatal e o estatal, o privado e o público, a ação social e a reflexividade/produção de saberes orientados ao conjunto de situações práticas com as quais as entidades estudadas se envolvem. Na terminologia de Laclau e Connolly referidos acima, como opera sua lógica articulatória ou suas práticas de montagem. Apesar de que um grupo maior de organizações foi preliminarmente estudado (ver Anexo 1), para fins desta exposição, trabalharei com duas organizações em cada país.

Após uma apresentação de cada uma das entidades selecionadas para fins dessa exposição, e conforme o conjunto de problemas apontados na Introdução a este relatório,

três áreas fornecerão a estrutura comparativa do capítulo: a questão da esfera pública (problemática republicana), o campo das políticas públicas como lugar de encontro entre as lógicas estatal, da sociedade civil “laica” e das religiões; e o impacto das tendências globalizantes nos processos de publicização religiosa.

1. Apresentando as instituições pesquisadas: religião, ativismo social e esfera pública no campo cristão

a) Brasil

No Brasil, a *Cáritas* e a *Rede Evangélica Nacional de Ação Social (Renas)* foram escolhidas por seu claro foco na provisão de serviços na área social, sua inserção no campo das políticas públicas e pela amplitude do trabalho que realizam. Tendo já pesquisado sobre várias outras, refletidas em publicações anteriores, utilizei também um critério de explorar casos ainda não analisados. Essas instituições também permitem perceber facetas do contexto brasileiro, como a que se expressa na longa história de engajamento católico na área filantrópica e de ação social e no crescente mas bem recente adensamento das iniciativas de articulação evangélicas nesses campos.

A *Cáritas* é parte de uma extensa rede internacional da Igreja Católica e foi fundada em 1956, nos marcos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). É uma entidade de utilidade pública federal e seu campo de atuação inclui a defesa dos direitos humanos, da segurança alimentar e do desenvolvimento sustentável solidário, com ênfase na formação e implementação de políticas públicas, e apresenta-se como movida por uma “mística”¹ ecumênica, apesar de sua vinculação católico-romana². Está organizada nacionalmente, através de doze regionais (a maioria em nível estadual, mas alguns incluindo mais de um estado) e envolve 176 entidades-membro, 20 delas não fazendo parte de nenhum regional. É a grande entidade executora dos projetos sociais da Igreja Católica, organizando suas ações em oito programas: Economia Popular Solidária, Brasil Local, Centros de Formação em Economia Solidária (CFES) Nacional, Catadores de Recicláveis, Gestão de Riscos e Emergências, Infância e Juventude, Segurança Alimentar e Convivência com o Semiárido.

Tendo atravessado diversos momentos cruciais da trajetória da Igreja Católica ao longo de sua existência, da orientação essencialmente filantrópica e subsidiária à Aliança para o Progresso, até 1974, à forte influência da teologia da libertação latino-americana nos anos de 1980, a *Cáritas* se auto-apresenta como atingindo a maturidade na década de 1990. Como resultado dessas transformações em seu perfil e orientação, a *Cáritas* se vê “como uma organização eclesial e, ao mesmo tempo, como organização atuante na sociedade em parceria com outras forças sociais, com vistas a contribuir na transformação social.” (2009: 4) Essa assunção de uma identidade híbrida (ao mesmo tempo *x* e *y*) é o resultado dessa mesma trajetória, não algo que já estivesse inscrito na missão ou na auto-compreensão da entidade. Ela é um resultado de demandas lançadas por distintos setores da Igreja à *Cáritas*

¹ A *Cáritas* entende a “mística” nos seguintes termos: “motivações, suas ideias e escolhas em relação a valores, seu modo de viver e de conviver com as pessoas e com a terra” (2009: 7).

² Para mais detalhes sobre a identidade e objetivos da instituição, ver <http://caritas.org.br/novo/sobre>. Ver especialmente o documento *Marco Referencial da Cáritas Brasileira: Política, Prioridades e Ações*, referencial de sua atuação de 2008 a 2011, aprovado em 2007, na Assembleia da Caritas em Belém do Pará.

por suporte a sua ação pastoral social, bem como da inserção da Cáritas na dinâmica da lutas sociais e da sociedade civil brasileira (cf. *Ibidem*).

Parte dessa dinâmica social mais ampla diz respeito a uma tendência à profissionalização do trabalho das ONGs – ainda quando, neste caso, mobilizando grande número de voluntários – e à incorporação da cultura do planejamento e da avaliação como procedimento interno e como instrumento de atuação pública. Como diz o documento programático citado acima, estas envolvem “o planejamento, monitoramento, avaliação e sistematização – PMAS e a busca [de] instrumentos – gestão, comunicação, sustentabilidade institucional e formação de agentes” (*Ibidem*). Em 2007, a missão da Cáritas passou a ser assim descrita, em vista da identidade híbrida acima identificada: “testemunhar e anunciar o Evangelho de Jesus Cristo, defendendo e promovendo a vida e participando da construção solidária de uma sociedade justa, igualitária e plural, junto com as pessoas em situação de exclusão social.” (*Ibidem*) Esta missão é especificada em seguida em três distintas direções: a redescritção do “amor” ou “caridade” (*caritas*) como “solidariedade libertadora”; a retenção do discurso liberacionista do profetismo, entendido como “ações estratégicas baseadas na leitura crítica da realidade e na percepção dos sinais da vontade de Deus na história de libertação de seu povo”; e uma apropriação de certa espiritualidade cósmico-ecológica de harmonização das relações sociais (*Idem*: 5).

Refletindo a inflexão globalizante do discurso da sociedade civil e dos movimentos sociais há mais de uma década, a marca alterglobalista do “outro (mundo possível)” se faz visível no discurso da Cáritas:

A aliança da Cáritas inclui o compromisso em favor da construção de mediações organizativas que possibilitem aos(as) excluídos(as) serem protagonistas na construção de um “outro mundo”, de outra economia, de outra política, outra cultura, outra relação com a Terra – enfim, outra civilização (*Idem*: 8).

Mas tal concepção globalizante está firmemente ancorada numa concepção de territorialidade com três dimensões: ecológicas, (etno)culturais e geopolíticas. Como consequência, o modelo de desenvolvimento local assumido salienta a “dimensão socioambiental incorporada tanto à defesa e promoção de direitos humanos quanto ao controle social de orçamento e políticas públicas.” (cf. *Idem*: 15). Essa ênfase no tema do desenvolvimento local e sustentável foi alvo de debates e definições no II Congresso Nacional da Cáritas Brasileira, realizado em Belo Horizonte (MG), em 2003, que levaram à constituição da linha de ação Desenvolvimento Solidário e Sustentável como prioridade para o quadriênio 2004-2007, e no I Seminário Nacional de Desenvolvimento Solidário e Sustentável, realizado em Salvador (BA), em 2004, que aprofundou a estruturação dessa linha. O tema na verdade não era novo na ação de Cáritas, mais veio a assumir uma centralidade que não possuía até o início dos anos 2000. O resultado da sistematização dessas discussões aparece num documento publicado em 2005, chamado de *Desenvolvimento solidário e sustentável* (cf. Silva, 2005). Ali se indica um vasto conjunto de experiências e reflexões acumuladas, não somente por Cáritas isoladamente, mas através de suas várias parcerias e engajamento com outras organizações no Brasil e globalmente:

A construção de alternativas de desenvolvimento sustentável e solidário vem sendo abordada e experimentada pela Cáritas a partir das práticas de Convivência com o Semi-Arido, da Economia Popular Solidária, das mobilizações populares na luta pela reforma agrária, nas edições das Semanas Sociais Brasileiras e dos Fóruns Sociais Mundiais. Dessa forma, a Cáritas, em conjunto com outras forças sociais, busca articular as ações locais e regionais com o desafio de reverter no plano nacional e global a lógica da

exclusão, em vista de consolidar gradativamente um modelo alternativo de desenvolvimento. (Silva, 2005: 7)

Nesse modelo alternativo, a grade interpretativa é a da multidimensionalidade do desenvolvimento, mas também de sua origem na ideia moderna de progresso, fundamentalmente utilitarista e técnico-econômica. Esta concepção seria reducionista e despolitizadora, obscurecendo o marco no qual os projetos de desenvolvimento se inserem – a economia capitalista –, a produção de exclusão que aqueles não abordam, e a disputa entre modelos ideológicos de desenvolvimento, que produzem diferentes resultados (Idem: 30ss). A primeira característica apontada da concepção alternativa é a de que

O desenvolvimento é uma ação cultural porque está relacionado às capacidades criativas e criadoras dos seres humanos para a realização de desejos e a satisfação de necessidades. O desenvolvimento expressa um processo contínuo e construtivo, como um desabrochar cultural a partir das experimentações (empíricas) e abstrações (capacidade de ir além da realidade material ou imediata) que geram o acúmulo de conhecimentos nas suas diversas formas (saber popular e ciência). (Idem: 32)

Outra marca dessa concepção é pensar a *sustentabilidade* em outras bases. Esta deveria expressar “o compromisso com a manutenção de todas as formas de vida no planeta, no presente e no futuro. Requer pensar o desenvolvimento em longo prazo, considerando também as gerações futuras” (Idem: 34).

Em terceiro lugar, esse desenvolvimento deve estar assentado sobre a *solidariedade*:

a solidariedade é atitude, compromisso político e ético com o destino comum que une a vida neste planeta. É assim que tem sido difundida uma perspectiva holística da solidariedade planetária com todas as formas de vida, como laço natural que conecta todos os seres, vivos e não-vivos, aos presentes existentes e aos futuros seres que virão. Essa concepção é fruto dos movimentos libertários, humanistas, ambientalistas e de contestação que surgiram nas décadas de 1960 e 1970. Atualmente é alimentada pela perspectiva de uma “globalização solidária” baseada na crescente interdependência entre os povos e nações. (Idem: 37)

A consequência dessas posições são múltiplas, mas pode-se ressaltar o quanto elas apontam para o foco nas prioridades dos socialmente excluídos e em sua mobilização e participação ativa, na articulação entre diferentes atores sociais comprometidos com essas perspectivas, e no enfoque simultaneamente local e global (glocal) dessas estratégias de desenvolvimento. Um aspecto simbólico digno de nota é que o documento, resultante de experiências de Cáritas, analisadas e discutidas por gente de Cáritas não faz qualquer concessão à linguagem religiosa. Nenhuma vinculação entre a procedência e os valores de Cáritas e a elaboração do tema e das propostas.

Em todos os programas nos quais se estrutura a ação institucional é marcante sua inserção no marco das políticas estatais, como executora, articuladora de ações, co-gestora em programas, etc. Isto não quer dizer que a Cáritas apenas implemente o que já chega elaborado desde as agências estatais. Todos os programas se originaram, em sua ênfase, forma de atuação e projetos, no âmbito da própria instituição, seja repercutindo ações iniciadas em outras organizações da sociedade civil, seja em diálogo com novos gestores públicos influenciados pelos discursos participacionistas, ecológicos e cultural-identitários dos anos de 1980 em diante.

Mas não se pode evitar perceber a crescente imbricação entre as lógicas da sociedade civil e do estado nessa dinâmica “governamentalizante”, para usar um termo de inspiração foucauldiana. Por exemplo, sua ênfase na área da economia solidária, por exemplo, levou a

Caritas a integrar o projeto “Brasil Local”, um convênio entre a Secretaria Nacional de Economia Solidária (Senaes) e 10 entidades (cf. <http://brasillocal.org.br>), inicialmente para ações de etnodesenvolvimento local em favor de comunidades quilombolas, mas desde 2008 ampliadas para além dessas comunidades (cf. <http://brasillocal.org.br/oqueehoprojeto/comofunciona.html>). A Cáritas é a articuladora nacional das ações. No programa Centros de Formação em Economia Solidária (CFES), também em convênio com a Senaes, a instituição é responsável pelo centro nacional, com sede em Brasília.³ Uma exploração do sítio web da instituição deixa de modo patente essa dimensão pública da Cáritas, dando muito pouco espaço explícito para elaborações teológico-pastorais, embora jamais esconda sua vinculação eclesial (banners, notícias, imagens e mensagens da CNBB são os principais espaços dessa visibilidade).

A *Rede Evangélica Nacional de Ação Social* (Renas) é nossa segunda organização selecionada. Surgiu em 2002 e pressupõe, antes que viabiliza, um processo molecular de múltiplas trajetórias envolvendo igrejas evangélicas brasileiras. Tal processo teve nos anos de 1990 um ponto de intensificação importante, como já analisei em outro lugar (cf. Burity 2006). Sua coordenação colegiada tem variado, mas a Visão Mundial e a Associação Educacional e Beneficente Vale da Benção⁴ mantêm-se presentes desde a primeira composição. A Federação das Entidades e Projetos Assistenciais da Convenção Batista Independente (FEPAS) compartilha sua estrutura administrativa sediada em Campinas com a RENAS. Entre as organizações filiadas estão 13 redes de menor porte e 33 entidades individuais⁵.

A Renas também tem conexões, na sua origem, com articulações para além das fronteiras nacionais, tendo as primeiras envolvido o MEN (Confederação Evangélica de Ação Social), a Viva Network e a maior ONG evangélica e uma das maiores do país, Visão Mundial, durante o IV Congresso Latino-Americano de Evangelização (CLADE), em Quito, Equador, em 2000, expressão continental dos setores mais socialmente engajados do mundo evangélico⁶. Em 2003, num encontro com presença de cerca de cem entidades assistenciais e ONGs evangélicas, foi formalizada a criação da Rede (cf. <http://renas.org.br/historico>). A partir desta data encontros anuais têm sido realizados para fomentar a articulação entre entidades evangélicas de serviço. Em média 400 pessoas têm participado desses eventos (Entrevista com um dos coordenadores da Rede).

Diferentemente da Cáritas, com sólida estrutura de apoio internacional e décadas de experiência e construção institucional, com “tecnologias sociais” a defender – dentre elas, ressaltando-se a “economia solidária” tal como desenvolvida no Brasil – a Renas define sua própria identidade em termos instrumentais, de “[s]er uma ampla rede de relacionamento entre as organizações evangélicas que atuam na área social, proporcionando encorajamento, capacitação, articulação, mobilização, troca de experiências, informações, recursos e tecnologia social.” (<http://renas.org.br/nossa-missao>) Sua atuação continua a enfatizar a capacitação e o intercâmbio, tem no entanto, no contexto de crescente ativismo

³ Para maiores informações sobre o programa, ver <http://cirandas.net/cfes-nacional/cfes-nacional/sobre-o-projeto-centros-de-formacao-em-economia-solidaria>.

⁴ Entidade assistencial evangélica paulista de caráter indenominacional, mas com vínculos no segmento carismático do mundo evangélico. Criada em 1985, trabalha principalmente com crianças, adolescentes e suas famílias (cf. <http://www.valedabencao.org.br>).

⁵ Uma análise da formação da Renas se encontra em Conrado, 2006: 79-93.

⁶ Análises desse segmento evangélico podem ser encontradas em González e González, 2008: 230-238; v.tb. Longuini Neto, 2002.

religioso no âmbito eleitoral, se ampliado para assumir funções de articulação e representação mais amplas. Na medida em que os evangélicos ampliam sua participação eleitoral, vêm a compor governos ou elegem representantes ao legislativo, negociações para ampliar a presença de vozes evangélicas em espaços abertos à participação da sociedade civil têm criado canais em busca de atores. Renas começa a ocupar esses espaços e assim a ser demandada por posicionamentos em vários aspectos das políticas sociais vigentes. Algumas de suas redes regionais ou entidades filiadas também acumulam experiências de participação nesse nível. Há, no entanto, no discurso público produzido pela entidade, poucos sinais de consulta e reflexão sobre essa presença institucional da Rede nos espaços públicos (Conselhos, fóruns, etc.).

Grande parte da justificativa e enunciado dos objetivos da rede volta-se para dentro do mundo da ação social evangélica. Mas a linguagem utilizada denota já o impacto da profissionalização das organizações da sociedade civil e do transbordamento do discurso cívico para ambos os lados da fronteira entre “religioso” e “secular”. Uma das especificações dessa missão aparece como “[a]rticular e mobilizar a rede em torno de ações pró-ativas transformadoras no campo das políticas públicas” (Ibidem). Em termos do engajamento público, já em 2006 a Renas participou ativamente da eleição da representação (religiosa) da sociedade civil no Conselho Nacional de Assistência Social e em 2009 estava representada no Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea). Nos anos seguintes a encontramos interagindo diretamente com ministérios da área social do governo federal e na indicação de entidades evangélicas em conselhos estaduais em alguns estados da federação (cf. <http://renas.org.br/diario>).

A Renas tem investido na articulação e na comunicação. Seu sítio Web, apesar de relativamente recente, tem boa navegabilidade e está voltado para prover informação, recursos de capacitação e conexão entre pessoas e organizações. A Rede publica um boletim eletrônico semanal, *Atalhos*, e um boletim quinzenal distribuído apenas entre os membros da rede, *Entre Nós*. Um desafio percebido pela coordenação da Rede é o da relativa inexperiência de trabalho, intercâmbio e reflexão sistemáticos na discussão de políticas públicas, cidadania, justiça, em contraste com a Igreja Católica. Os evangélicos, como segmento, ainda precisariam avançar muito nessa direção, embora se insista em que “o que este segmento tá fazendo é muita coisa. E muita coisa bonita acontecendo, mas de maneira muito fragmentada e não há ainda um acúmulo suficiente para influenciar como se deveria a política pública” (Entrevista com membro da coordenação). O volume dessas atividades, bem entendido, não se compara com a ênfase real das igrejas, que não está na ação social, mas no crescimento numérico, admite o entrevistado. Ainda assim, a receptividade dos outros atores atuantes no setor (seja organizações da sociedade civil, seja organismos governamentais) é bastante grande a uma atuação mais qualificada dos evangélicos e isto recomendaria não “queimar etapas” na construção dessa reputação e representatividade.

b) Argentina

Na Argentina, as duas instituições escolhidas foram a *Cáritas Argentina* e o *Centro Regional Ecuménico de Asesoría y Servicio* (Creas).

A *Cáritas* é de longe a maior organização de serviço do país e efetivamente de caráter público e semi-estatal, dada a natureza jurídica do vínculo da Igreja Católica com o Estado argentino. Segundo seu diretor, em termos de imagem pública, a marca “*Cáritas*” é mais

forte do que a da própria Igreja Católica. Também fundada em 1956, como a brasileira, a instituição coordena 64 organizações de caráter diocesano, que se esforçou para que fossem criadas, de modo a fazer presente sua ação em todas as dioceses, e impulsionar o trabalho das mais de 3.500 Cáritas paroquiais, de capelas e centros de missão. A estrutura nacional atua em estimular, organizar, capacitar e fornecer apoio técnico às comissões diocesanas e paroquiais, e em determinados momentos convidá-las a somar-se a determinados programas. Nesse trabalho, a entidade afirma envolver cerca de 32.000 voluntários. Desde 1981, ela é parte da pastoral assistencial da Igreja, vinculada à Equipe Pastoral Social do Episcopado argentino.

A linguagem enunciativa da missão institucional demarca de forma nítida a identidade de Cáritas na Argentina da identidade híbrida (organização eclesial e não-governamental) de sua congênera brasileira, realçando claramente sua dimensão religiosa, sua orientação filantrópica e sua vinculação institucional: a organização “lleva adelante la pastoral caritativa de la Iglesia Católica. Anima, coordina y organiza dicha pastoral procurando generar y dar respuestas integrales a las problemáticas de la pobreza desde los valores de la dignidad, la justicia y la solidaridad.” Tal pastoral é especificada em termos comunitaristas, como ação “de los más pobres” e visando à “formación integral”, na promoção de “conciencia solidaria invitando a la sociedad toda a encontrarse en la acción de compartir y así construir una realidad más justa.” (cf. <http://www.caritas.org.ar/htm/somos01.htm>) O detalhamento das linhas pastorais da instituição está vazado em linguagem teológica e enfatiza a dimensão missionária e comunitarista/personalista (em sentido teológico) de sua atuação, nos moldes da doutrina social da Igreja (cf. <http://www.caritas.org.ar/htm/lineaspastorales2009.htm>).

Ao falar de sua identidade, a Cáritas enfatiza sua diferença do campo “secular” das ONGs nos seguintes termos: “El fundamento que da a Cáritas una identidad propia, que la distingue de otras ONGs, es su eclesialidad, expresada en su espiritualidad, es decir, en los valores espirituales que animan su vida y su acción.” (cf. <http://www.caritas.org.ar/htm/fundamentos.htm>). Sua área de abrangência é “toda a comunidade cristã”, embora não se explique quanto da sociedade é implicitamente assumido por essa delimitação. De qualquer forma, há bastante reconhecimento público de que a Cáritas possui não somente a capacidade de atuar em situações pontuais, de emergência, como possui a estrutura para dar consequência de maior escala e alcance a ações desse tipo, o que chama de “caridade transformadora”, capaz de produzir *incidência pública*.

A questão não é, no entanto, que a Caritas argentina não realize ações semelhantes à Caritas brasileira, nem que se expresse apenas em termos eclesiais. A entrevista com seu principal dirigente não deixa margem à dúvida, em nada destoando do discurso público das ONGs não-religiosas no país. No que pode se tratar de um “efeito-pesquisa”, quase não ressalta a dimensão especificamente religiosa da identidade de Cáritas. O que a instituição faz e como entende a realidade da pobreza é articulado em termos bastante “seculares”: a fala inicia espontaneamente buscando definir como a instituição entende o tema da pobreza. Aqui teria havido uma grande mudança nos últimos anos. Pobreza já não é mais vista como falta de recursos materiais, mas como *exclusão*:

Y lo que Cáritas intenta hacer es trabajar sobre la realidad misma del excluído, teniendo que el pobre no es un objeto de la ayuda sino que un sujeto activo del proceso de transformación con lo cual se trata de acercarse más como hermano que desde aquél que tiene algo para darle, y que la acción que intenta hacer Cáritas comprenda toda la reali-

dad de la familia excluída. Y eso pasa en última instancia por una definición muy básica [?] que es la pérdida de la dignidad y como la acompañamos como podemos, junto con ellos, trabajar en un proceso de redignificación de la persona. Y en ese proceso de pérdida de dignidad lo que sentimos es que hay una desigualdad enorme de oportunidades.

As áreas de atuação e algumas ênfases mais gerais, como os temas da economia solidária e do protagonismo dos pobres e excluídos, são bastante paralelas em relação a sua contraparte brasileira (cf. <http://www.caritas.org.ar/hm/acciones01.htm>)⁷. No entanto, é impossível deixar de perceber a linguagem bem mais “colada” ao registro do discurso ético-religioso. Tampouco se pode deixar de perceber a falta de ênfase na profissionalização que transparece na linguagem da Cáritas brasileira. A entidade argentina enfatiza o voluntariado, com “expresión concreta de la solidaridad y reflejo de una participación activa, en el seno de las comunidades más pobres.” O voluntariado seria uma vocação para o exercício do amor ao próximo, através do “servicio a los más necesitados” (cf. <http://www.caritas.org.ar/hm/voluntariado02.htm>).

Esta concepção que integra a ação coletiva e as atividades filantrópicas num continuum entre o religioso e o socio-político parece ser mais aberta a conceber o vínculo entre ativismo da sociedade civil e a mudança cultural em termos absolutamente explícitos. Assim lemos na seção do sítio web que trata dos fundamentos de sua ação:

La acción de Cáritas procura incidir en la transformación cultural del contexto en el que actúa. En consecuencia, en nuestro país, se traduce en el crecimiento de la sociedad civil, para lo cual se impulsan acciones que generen un mayor compromiso ciudadano. Para ello, Cáritas trabaja en comunión con otras organizaciones que promueven fines concordantes con estos objetivos y en especial articulación con Pastoral Social. (<http://www.caritas.org.ar/hm/fundamentos.htm>)

Cáritas desenvolve projetos com recursos próprios e com fundos públicos. Seu principal programa é o de educação, o *Plan Emaus*, que se implementa em 35 dioceses e se integra a ação que envolvem os pais dos alunos, não só na discussão de temas de interesse da comunidade, mas em programas de educação de adultos, micro-empresendimentos⁸. É o programa que envolve mais gente, voluntários e equipe da Cáritas. O segundo principal programa é o de habitação, que acessa recursos públicos. O *Programa de Autoconstrucción de Viviendas* beneficia famílias muito marginalizadas, a partir de critérios de implementação específicos da entidade, envolvendo-as em mutirão na construção de sua própria casa, inclusive com capacitação para certas tarefas e o estímulo à interação com os demais beneficiários. No período de 2006 a 2009, 2.500 casas foram construídas comparadas a 6.000 construídas pelo governo. Outra modalidade de atuação em parceria com o estado se dá na área da ajuda direta, imediata, em que a Cáritas é contratada pelo governo para *monitorar* a implementação do programa público de entrega de medicamentos nos centros comunitários, fiscalizando a chegada e o acesso da população aos remédios.

A instituição entende que há papéis específicos e limites na atuação do estado e das organizações da sociedade civil nessas iniciativas sociais, mas admite que há espaço para complementaridade entre a ação civil e a ação estatal. Essa complementaridade é

⁷ Maiores detalhes sobre a ação na área da economia solidária, uma marca da ação social da Cáritas no Brasil e na Argentina, podem ser encontrados em http://www.caritas.org.ar/hm/economia_social01.htm.

⁸ As ações no campo da educação foram destacadas na entrevista com o dirigente de Cáritas, mas podem também conhecidas em <http://www.caritas.org.ar/hm/educacion01.htm> e <http://www.caritas.org.ar/hm/educacion01-banner.htm>.

justificada em termos de a sociedade civil podendo chegar onde custa ao estado chegar. Há, além disso, a percepção de que a estrutura capilar da entidade em todo o país a torna crucial não só para a ação emergencial quanto para estas ações de política pública. Assim, da ação voltada para dentro da Igreja, passando pela ação de coordenação e articulação com outras organizações da sociedade civil, a Cáritas atua também sobre a relação com o governo de modo a influir sobre suas políticas ou denunciar situações em que esta presença governamental inexistente ou não é adequada. Enquanto as ações mais concretas de implementação de ações governamentais na área social – e particularmente no setor educacional formal, onde há uma vasta rede de escolas católicas que recebem financiamento estatal para o pagamento dos salários dos professores – são implementadas pelas dioceses e paróquias, a Cáritas concentra-se em uma atuação de assessoria e de incidência pública.⁹

O *Centro Ecueménico Regional de Asesoría y Servicio* (Creas) é uma ONG religiosa de assessoria, fundada em 2000, e sediada em Buenos Aires. Trata-se de uma instituição solidamente enraizada no movimento ecumênico de origem protestante na América do Sul, com atuação em oito países da região (Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Equador, Paraguai, Peru e Uruguai, com relações muito próximas com entidades e igrejas ecumênicas no Brasil, especialmente por fazer parte do Fórum Ecumênico Brasil como entidade sub-regional). Nos últimos anos, Colômbia e Bolívia têm sido países prioritários na ação do Creas, devido às especificidades de suas situações político-sociais. Também se mantêm vínculos com entidades similares na América Central e no Caribe, com algumas ações diretas também nessas regiões. Apresentando-se como “una red interdisciplinaria de profesionales cristianos”, o Creas se afirma como organização ecumênica e define sua missão como “fortalecer la capacidad del movimiento ecuménico, iglesias y organizaciones sociales en la promoción de los derechos humanos – civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales.” (<http://www.creas.org/index.htm>)

A atuação se dá em cinco áreas: (a) articulação e colaboração entre movimento ecumênico e movimentos sociais e entre experiências ecumênicas num mesmo país, bem como crescentemente estímulo à observação internacional nos processos eleitorais latino-americanos (começando com as eleições presidenciais no Paraguai e o referendo revogatório na Bolívia, em 2008); (b) fortalecimento institucional das entidades ecumênicas e igrejas (assessoria, capacitação, planejamento estratégico, sistemas de planejamento, monitoramento, avaliação [PMA], diagnóstico institucional e avaliação institucional); (c) PMA aplicado a projetos específicos; (d) mobilização e gestão de recursos (financeiros e organizacionais), na perspectiva da diversificação de fontes de captação e de estratégias de sustentabilidade institucional; (e) visibilidade e incidência (nas políticas públicas), com foco na comunicação interna e externa (Entrevista).

A entidade organiza suas ações a partir de dois programas básicos. O primeiro é o programa de fortalecimento do movimento ecumênico (por meio de assessoria, capacitação às suas organizações sociais e comunitárias, inclusive igrejas locais, fomento de sua visibilidade e incidência pública, e de financiamento de pequenos projetos na área de enfrentamento da pobreza). Como diz seu dirigente principal, “Y además, justamente por fortalecer capacidades en la promoción de derechos se entiende la diaconía como instrumento de justicia.” Mas a entidade não tem projetos diretos próprios, nem trabalha

⁹ Para um maior detalhamento de atividades de incidência realizadas pela Cáritas, cf. <http://www.caritas.org.ar/htm/incidencia1.htm>.

com questões de incidência a partir de uma agenda própria, antes trabalhando com a agenda das instituições parceiras ou assessoradas (Entrevista).

O segundo é o programa “Fondo Ecuémico de Apoyo a Pequeños Proyectos”, que conta com recursos da *Act Alliance*, à qual vincula-se o Creas. A Aliança é uma rede ecumênica que reúne mais de 120 igrejas e organizações atuantes nas áreas de assistência humanitária, *advocacy* e desenvolvimento e atua em 140 países (cf. <http://www.actalliance.org>). O dirigente do Creas, Humberto Shikiya, integra o Comitê Executivo da Act eleito em 2011.

O Fundo de Pequenos Projetos foi implantado em junho de 2001, já em vigência da grave crise vivida pela Argentina, e se destina a apoiar iniciativas solidárias de organizações sociais de base (c. 80%) e igrejas (c. 20%) em regiões periféricas urbanas, no enfrentamento de condições de pobreza e desigualdade. Quase 400 projetos foram beneficiados até o início de 2011, especialmente na região metropolitana de Buenos Aires. Além do financiamento, o Creas fornece apoio técnico e inserção do projeto em redes mais amplas de iniciativas afins. Todas as atividades estão informadas pela perspectiva abrangente dos direitos humanos, calcada no pacto Pidesc, envolvendo as áreas de desenvolvimento comunitário, saúde, educação, economia solidária, cultura, meio ambiente, gênero, participação cívica e articulação em rede. As experiências do Fundo são disseminadas através de uma publicação bilíngüe (espanhol e inglês) chamada “Partir del Fondo”. O Creas também procurar promover a articulação e o intercâmbio com outras experiências de fundos de pequenos projetos em distintos países: na Bolívia, Peru, Equador, Colômbia e Brasil.

Estamos claramente em presença de uma ONG religiosa, calcada em uma compreensão e atuação diferenciada por suas competências profissionais, que qualifica sua militância em termos da cultura política e discurso oficial das ONGs disseminada nos anos de 1990. A vinculação com a temática dos direitos humanos, a ênfase na atuação em rede, a projeção para além das fronteiras de seu país de origem (em suas atividades bem como na participação em articulações de caráter global) são aspectos fundamentais desse imaginário. A identidade religiosa do grupo é explícita e sua lista de parcerias financeiras e institucionais o fincam firmemente no campo da ação social ecumênica protestante (igrejas ou ONGs alemãs, holandesas, britânicas, canadenses, suíças, norte-americanas e o próprio Conselho Mundial de Igrejas – cf. <http://www.creas.org/somos/somos.htm>). O sítio web da entidade disponibiliza informações sobre as entidades ecumênicas em seis países sul-americanos (*Directorio Ecuémico*) e publica também a revista *Entramado*, que analisa temas em cinco áreas (desenvolvimento e cooperação internacional, incidência em políticas públicas, sociedade civil e cidadania, direitos humanos e mudança climática e ecologia) e divulga experiências em vários países (cf. <http://www.creas.org/entramado/entramado.htm>).

Mais recentemente, o Creas tem acompanhado o Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI) no desenvolvimento do “Mercosul Interreligioso” ou “Diálogo Interreligioso do Mercosul”, lançado em março de 2009, pelo Presidente Fernando Lugo, do Paraguai, em Assunción, com a participação de organizações religiosas dos quatro países membros plenos do Mercosul, Brasil, Argentina, Paraguai e Uruguai (cf. <http://www.redescristianas.net/2009/03/13/paraguay-lugo-inaugura-el-primer-dialogo-interreligioso-del-mercosur>). Uma segunda reunião teve lugar em maio daquele ano, no Uruguai. O objetivo mais amplo é o de constituir uma “cidadania religiosa” que incida sobre o núcleo denso do Mercosul. Tal “cidadania” tem a ver com o respeito, a tolerância mútua entre as religiões, mas vinculada com os direitos humanos: “Esta perspectiva donde no sólo existen valores de convivencia, sino que además como esos valores de convivencia

fortalecen el ejercicio de una ciudadanía más amplia.” A pergunta que se colocou naquele primeiro momento foi, no entanto, sobre o que a sociedade espera das religiões. Neste sentido, cidadania religiosa teria a ver com a contribuição específica esperada pela sociedade dos grupos religiosos, como seus valores e práticas religiosas podem se conectar ao fortalecimento dos direitos.

c) Estados Unidos

Em 1971, 47 freiras católicas reuniram-se em Washington, DC, para discutirem como poderiam imprimir um caráter transformador a sua ação filantrópica. Decidiram criar uma organização para fazer lobby em defesa da justiça social, inspiradas na Doutrina Social da Igreja (DSI), no nível das políticas nacionais do estado norte-americano. E assim surgiu *Network*. Inicialmente formada apenas por religiosas de diferentes ordens católicas, hoje a instituição inclui cerca de 60% de pessoas leigas. Seus membros, cerca de 9.000 espalhados por todo o território nacional, podem ser indivíduos ou grupos.

Network atua em três frentes:

(a) *educação cívica*, buscando conscientizar suas audiências sobre certas temáticas e como se podem aplicar a elas princípios da DSI. Segundo sua diretora executiva, em entrevista, trata-se de difundir a visão de que “nós não separamos a fé a vida pública, de que o evangelho está vivo no mercado, de que o evangelho está vivo nas casas do Congresso”. A cada quatro anos, no período que antecede as eleições para o Congresso americano, *Network* faz um survey entre seus membros para identificar e definir as questões prioritárias a serem exploradas durante a nova legislatura;

(b) *organização*, mobilizando seus membros e pessoas interessadas nas campanhas que promove para que contactem seus representantes e/ou os pressionem em torno das posições defendidas pela entidade; nos últimos anos, *Network* tem, principalmente pelo uso intenso da mídia eletrônica, expandido seu apoio para além dos membros filiados, mobilizando simpatizantes que chegam em média a 5.000 pessoas. Algumas campanhas chegaram a mobilizar 18.000 apoios/contatos com deputados e senadores.

(c) fazendo *lobby* diretamente no Congresso e nos órgãos da administração federal em torno de seus temas prioritários, ou em resposta a iniciativas governamentais e legislativas que de uma maneira ou de outra cruzam-se com os aqueles temas de interesse da entidade.

Network foi uma das principais articuladoras da Convenção pelo Bem Comum, convocada pela rede *Catholics in Alliance for the Common Good*¹⁰, realizada em julho de 2008, promovida por 20 entidades católicas progressistas em questões sociais. A convenção ocorreu no contexto da corrida presidencial, e tinha o objetivo principal de pautar a agenda do debate nacional através de aspectos da DSI. Reuniu cerca de 600 representantes de 36 estados. Quatro outros estados também estiveram representados na mobilização nacional e discussão preliminar elaboração da *Plataforma pelo Bem Comum*, a qual envolveu 2000 pessoas organizadas em 175 grupos em todo o país¹¹. Nesse contexto, o que aproxima todas

¹⁰ Entidade também pesquisada no estudo preliminar a este relatório. Maiores detalhes sobre seu trabalho e concepções podem ser encontrados no sítio web: <http://www.catholicsinalliance.org>,

¹¹ O texto da Plataforma, que comentaremos brevemente adiante, pode ser encontrado no sítio web de Catholics in Alliance for the Common Good (cf. <http://www.networklobby.org/files/Platform-for-the-Common-Good.pdf>). O livro de Chris Korzen e Alexia Kelley, lideranças desta entidade, *A Nation For All: How the Catholic Vision of the Common Good Can Save America from the Politics of Division*, foi publicado no mesmo ano (2008) e oferece um contexto mais amplo para o debate em curso no mundo católico “de esquerda” nessa

essas organizações é seu foco em questões de justiça social, recusando abordar as pautas morais e identitárias em si. A Plataforma explica que a motivação para a reunião desse grupo foi o reconhecimento de que “a busca pelo bem comum é tanto uma obrigação cívica como uma exigência de nossa fé” (Plataforma, 2007: 2).

Nos anos seguintes às eleições de 2008, Network tem priorizado os temas econômicos (debate sobre rede de proteção social e comércio internacional, na medida em que este último repercute diretamente sobre a questão imigratória); a questão da imigração, com uma ação voltada à defesa de reformas na legislação e nas políticas de integração que enfrentem as atuais práticas discriminatórias e vitimizadoras dos imigrantes¹²; a defesa da reforma do sistema de atendimento à saúde; a questão da paz, articulada a uma compreensão centrada no trinômio desenvolvimento, diplomacia e defesa (3D), com forte ênfase no caso iraquiano (frontalmente oposta à invasão, Network comprometeu-se, em seguida, com a busca de soluções para os problemas criados pela violência, em termos de desenvolvimento e do drama dos refugiados e deslocados)¹³. Por fim, a entidade incorpora o tema ambiental de forma transversal a todos os outros.

A segunda organização estudada nos Estados Unidos vem do mundo evangélico, entendido em seu sentido vernáculo: o segmento não liberal, não “*mainline*” do protestantismo, com forte ênfase em evangelização, na autoridade da Bíblia e nas doutrinas tradicionais do cristianismo. No entanto, trata-se de uma organização que busca construir um forte vínculo entre essa identidade doutrinariamente mais conservadora e uma ação social de caráter mais crítico e engajado nos movimentos e demandas da sociedade civil organizada. *Evangelicals for Social Action* (cf. www.esa-online.org) está fortemente vinculada à liderança de Ronald J. Sider, teólogo e ativista social menonita, seu fundador e presidente¹⁴. Embora desenvolva um conjunto de ações que vão muito além da atuação de seu líder, a entidade parece depender de sua visão tanto na justificativa dos motivos subjacentes a sua prática como na definição da pauta de atuação da mesma.

Diferentemente de Network, *Evangelicals for Social Action* não se define principalmente como uma entidade de *lobby*, mas certamente envolve ações de *advocacy*. A entidade surgiu também nos anos de 1970. Sua criação é de 1978, mas sua história remonta ao envolvimento de Sider com a candidatura do senador George McGovern à presidência em

conjuntura. Uma visão crítica da articulação entre DSI e posição “pró-vida” em assuntos de sexualidade e reprodução representada por Catholics in Alliance, mas extensiva à agenda do movimento pelo bem comum pode ser encontrada em Catholics for Choice (2009).

¹² Network faz parte da *Interfaith Coalition for Immigration Reform*, que reúne 32 organizações religiosas (filantrópicas, ONGs e entidades representativas oficiais cristãs, judias, islâmicas e Sikhs (cf. <http://www.interfaithimmigration.org>).

¹³ Network liderou a criação em dezembro de 2006 do *Iraq Peace and Development Working Group*, que reuniu cerca de 50 ONGs, grupos religiosos oriundos de cerca de 15 diferentes tradições, agências de ajuda humanitária em defesa de mudanças na política americana no Iraque. Cf. Watkins (2007).

¹⁴ Bastante conhecido por seu livro *Rich Christians in an Age of Hunger*, originalmente publicado em 1977 e traduzido no Brasil pela Editora Sinodal (luterana), em 1982, Ronald Sider é herdeiro da tradição anabatista menonita (cf. Fetzer e Carnes, 2001 ; Buckley e Dobson, 2010). No mesmo contexto da campanha presidencial de 2008 que levou à Plataforma Pelo Bem Comum promovida por Network e Catholics in Alliance, Sider publicou um livro que atraiu bastante repercussão no mundo evangélico, *The Scandal of Evangelical Politics: Why Are Christians Missing the Chance to Really Change the World?* O livro é uma proposta de engajamento direto com o tema das políticas públicas e com questões de governo por parte do “centro evangélico”, emergindo de sua avaliação de três décadas do que o autor chama de “corrida à política” por parte de evangélicos em várias partes do mundo (2008: 13).

1972, fragorosamente derrotada. Sider foi o secretário do movimento *Evangélicos com McGovern*. Após a eleição, o grupo que animava esse processo resolveu, a partir de uma reunião no Calvin College, em Michigan, convocar uma oficina de trabalho em Chicago, em 1973. A *Thanksgiving Workshop on Evangelical Social Concern* produziu uma Declaração pública que atraiu grande atenção da mídia (chegou a ser matéria na revista *Time*), tornando-se um marco no discurso social público dos evangélicos americanos e gerou algumas reuniões anuais que desembocaram no surgimento de ESA¹⁵.

O trabalho da entidade é essencialmente de mobilização e formação de opinião em torno do eixo central do discurso evangélico¹⁶, a saber, evangelização e ação social, mas há uma forte ênfase em construir canais de participação e influência nas políticas públicas, o que leva a inserção em redes, *advocacy* e campanhas. Três programas principais estruturam atualmente a agenda de ESA: *Christ & Culture* (publicação da revista *Prism* e do boletim eletrônico *ePistle*, manutenção de blog e realização de oficinas e eventos), *Holistic Ministry* (através da rede *Word & Deed*, que realiza oficinas de sensibilização e capacitação em congregações e interage com entidades de serviço ou de desenvolvimento comunitário¹⁷) e

¹⁵ Nos arquivos do Billy Graham Center, há uma coleção de documentos relativos ao ESA, sobre os quais informações e comentários são disponibilizados na internet, com citação de trechos. Uma dessas sínteses fornece o seguinte relato da carta-convite para o encontro em Chicago, em 1973: "At a recent conference at Calvin College, a planning committee (John Alexander, Myron Augsburg, Paul Henry, Rufus Jones, David O. Moberg, William Pannell, Richard Pierard, Ronald J. Sider, Lewis Smedes, and Jim Wallis) was formed to plan a Thanksgiving Workshop on Evangelicals and Social Concern. It is a workshop, not a conference. It will be a time for discussing, praying, and concrete planning, not a time for listening to papers." (Evangelicals for Social Action Collection 37, em <http://www2.wheaton.edu/bgc/archives/GUIDES/037.htm>). Sobre a história de ESA, ver texto "ESA's History", em <http://www.evangelicalsfor-social-action.org/document.doc?id=110>. Uma análise do contexto de surgimento de ESA pode ser encontrada em Swartz (2008: 357-414).

¹⁶ Utilizo deliberadamente o anglicismo "evangelical" aqui para ressaltar uma tática hegemônica do grupo representado por *Evangelicals for Social Action*. Embora a distinção inexista em inglês, o termo tornou-se corrente no mundo não anglo-saxão para identificar um movimento surgido no interior do evangelicalismo internacional no início dos anos de 1970, com forte protagonismo de americanos, britânicos e latino-americanos, e hoje claramente globalizado (com clara e crescente predominância do Sul Global em sua dinâmica). Refiro-me ao movimento de Lausanne, constituído a partir do Congresso Internacional de Evangelização Mundial, em 1974. Projetado para introduzir uma moderada ênfase no diálogo intercultural e na realização de ações assistenciais ligadas às práticas evangélicas, o movimento tornou-se um canal de mobilização e expressão de uma corrente mais "radicalizada", que aqui designo como "evangelical", que levantou a bandeira da indissociabilidade do vínculo entre evangelização e ação social (e política), confrontando-se com os setores fundamentalistas e conservadores do mundo evangélico e resistindo a deixar-se identificar com as teologias liberais e da libertação. Esse "new evangelicalism", por vezes chamado de "radical evangelicalism", compartilha a ênfase confessional e muitas das crenças dos evangélicos (mais conservadores), mas está "à esquerda" em assuntos socio-políticos, teórica e praticamente (cf. Sider, 1993: 32-41, 187-198; Smith et al., 1998: 1-19; Slessarev-Jamir e Benson, 2008).

¹⁷ Criada em 1999, como rede 9.35 (referência a uma passagem do evangelho de Mateus onde a atividade missionária de Jesus inclui o atendimento a necessidades simbólicas e materiais das pessoas), foi reconfigurada a partir de 2006, com foco nas congregações locais e numa visão multi-nível e mais informal de constituição de redes. Quatro níveis têm sido explorados: *geográfico* (bairro ou setor da cidade), conectando igrejas, pessoas e organizações atuantes nesse contexto espacial; *denominacional*, mobilizando vínculos entre congregações e suas estruturas de apoio denominacionais nas áreas de missão e serviço; *zonas de fronteira culturais e socio-econômicas* no território nacional, estimulando o cruzamento da fronteira entre o urbano e o suburbano de modo a que as igrejas e organizações de classe média e de comunidades pobres encontrem-se e façam coisas juntas, rompendo assim as divisões culturais e socio-econômicas que existem entre elas; internacional, explorando quanto as igrejas norte-americanas podem aprender de igrejas situadas em contextos não-ocidentais (em termos dessa ligação orgânica entre missão e ação social). (Entrevista com coordenador do programa *Word & Deed*).

Public Policy (realização de campanhas – atualmente, justiça inter-geracional, solução bi-estatal para a questão Israel-Palestina e reforma das leis de imigração¹⁸ – e manutenção de um espaço de debate sobre políticas públicas). Da ênfase em equilibrar a relação entre evangelismo e ação social, em fins dos anos de 1980, ESA procura desenvolver o que Sider, em entrevista, chama de uma agenda “integralmente pró-vida”, que significa, de um lado, alinhamento total aos grupos contrários ao aborto, à flexibilização dos modelos familiares e à liberalização dos comportamentos sexuais; de outro lado, a referida agenda insiste em questões de justiça econômica, racial e ambiental. Em outras palavras, segundo Sider, a santidade da vida humana deve ser defendida não somente da concepção ao nascimento, mas da concepção ao túmulo! E isto incluiria questões de pena de morte, pacificação e justiça econômica, entre outros temas.

Essa postura conservadora em questões de moral privada e radical em questões de justiça social é também a posição de vários grupos católicos (e em parte de *Network*, estudada acima), e tem levado a um crescente alinhamento entre evangélicos e católicos, em contraste com setores liberais das denominações cristãs e das organizações judaicas. Segundo Sider, em entrevista, haveria muito mais em comum hoje em termos doutrinários e desta agenda “integralmente pró-vida” entre evangélicos and católicos do que entre os primeiros e os protestantes tradicionais, liberais (“*mainline*”). No entanto, há aproximações com estas últimas quando se trata de confrontar a “direita cristã” (hoje claramente mais ampla do que o adjetivo indica) em nome de temáticas sociais e ambientalistas ou da crítica à política externa americana. A experiência de *Evangelicals and Catholics Together*, liderada pelo frei Richard Neuhaus e o pastor Charles Colson), em 1994¹⁹, e mais recentemente de *Christian Churches Together* (CCT), formalmente constituída em 2005, tem reforçado o ecumenismo “de centro” entre vários segmentos cristãos. ESA fez parte ativa dessas experiências.

d) Reino Unido

No Reino Unido, a partir de várias entidades preliminarmente estudadas, incluindo organismos de igrejas e ONGs, selecionamos *Christian Aid* e a *Divisão de Missão e Assuntos Públicos da Igreja da Inglaterra*.

Christian Aid é uma das mais conhecidas ONGs cristãs britânicas, figurando em 52º lugar no ranking de orçamento anual e entre as 10 maiores do país em termos do percentual de arrecadação de fontes voluntárias. Seu objetivo principal é a erradicação da pobreza em escala global: “We work globally for profound change that eradicates the causes of poverty, striving to achieve equality, dignity and freedom for all, regardless of faith or nationality. We are part of a wider movement for social justice.” (http://www.christianaid.org.uk/aboutus/who/aims/our_aims.aspx). A partir de 2008 o objetivo de total erradicação, ao invés de redução, da pobreza passou a constar como razão de ser de *Christian Aid*²⁰. Surgida em 1945, para atender ao grande número de refugiados

¹⁸ Sobre essas campanhas, cf. <http://www.evangelicalsforsocialaction.org/page.aspx?pid=330>.

¹⁹ Um outro documento foi produzido alguns anos depois, com outros signatários, mas também vários dos que assinaram o documento acima indicado. Esse segundo documento, *The Gift of Salvation* (1998), veio a ser chamado de *Evangelical and Catholics Together II* (cf. *Evangelicals and Catholics Together*, em <http://www.seekgod.ca/ect.htm>).

²⁰ Sobre o entendimento e as propostas práticas de alcance desse objetivo, ver os relatórios disponíveis em <http://www.christianaid.org.uk/resources/policy/poverty-over.aspx>.

européus ao fim da Segunda Guerra²¹, está firmemente ancorada no movimento ecumênico, mantida que é por dezenas de igrejas no Reino Unido e Irlanda²². Seu mandato específico é atuar nas áreas de ajuda assistencial, desenvolvimento e *advocacy* com vistas à erradicação da pobreza. Ao iniciar sua sexta década, em 2007, a entidade mobilizava um orçamento de 86,5 milhões de libras esterlinas, atuando por meio de 650 instituições parceiras em 50 países do mundo (incluindo a América Latina)²³. A *Christian Aid Week*, tradicional evento anual de captação de recursos no Reino Unido, mobiliza mais de 300.000 voluntários e 20.000 igrejas e comitês locais (Christian Aid, 2009: 5). Christian Aid é também membro de Act Alliance, a rede global já mencionada a propósito do Creas argentino.

Christian Aid enfatiza alguns princípios em sua ação, que podem ser sumariados assim: a) foco nas necessidades concretas dos pobres, independentemente de sua religião, etnicidade e nacionalidade; b) atenção às desigualdades de poder que estão na raiz das situações de pobreza; c) ação em parceria com outras entidades, seja por meio do financiamento e apoio técnico a projetos por elas concebidos e executados, seja na participação de redes e articulações locais e globais em torno de temas específicos (cf. seções “Our Values” e “Basic ways of working in Christian Aid”, no link acima). Parcerias, empoderamento e integração (entre diferentes formas de ação) são palavras-chave na estratégia geral da instituição para o período de 2010-2012 (cf. Christian Aid, 2009: 5). No relatório anual de 2010/2011, a instituição reafirma esses pontos à luz de sua missão institucional:

Our work is based on our fundamental identification with the aspirations and rights of the poor and the oppressed. We act in situations of suffering and injustice because we believe that they violate God’s standards, and devalue us all. For us, responding to what is wrong is not just an option: it is a mandate. We have an obligation to speak with and for the poor. We are obliged to act if there is injustice. (Christian Aid, 2011: 4).

Christian Aid atua em várias frentes simultaneamente, ativando e ajudando a moldar uma complexa teia de relações que incluem desde as igrejas que a compõem; instituições parceiras; movimentos e articulações em plano local e global; governos; setor privado; e indivíduos. Seu apoio a projetos envolve financiamento, apoio técnico, mobilização, *advocacy* em vários níveis. Em outubro de 2010, por exemplo, a instituição conseguiu reunir 1.500 apoiadores numa ação de lobby junto a 176 parlamentares britânicos em torno de questões de ajuda internacional, tributação e mudança climática. Devido à natureza de sua missão e escopo de sua atuação, a entidade tem uma percepção estratégica de sua inserção global e define como uma de suas seis áreas estratégicas o “fortalecimento do movimento

²¹ A entidade surgiu como *Christian Reconstruction in Europe*, que se tornou parte do *British Council of Churches*, transformando-se em seguida no *Department of Interchurch Aid and Refugee Service*. Nos anos de 1950, seu trabalho se expandiu para além da Europa, na direção da África e Ásia. Em 1957 foi promovida a primeira *Christian Aid Week*, com o fim de arrecadar fundos para as ações da organização, e que tem se repetido anualmente desde então. O sucesso desse evento acabou levando a renomear-se a entidade, em 1964, para *Christian Aid*. No final daquela década, Christian Aid intensificou e deu maior densidade a sua luta contra a pobreza, ao pressionar o governo britânico em questões de comércio internacional e ajuda ao desenvolvimento (cf. <http://www.christianaid.org.uk/aboutus/who/history/index.aspx>).

²² *Christian Aid* é mantida por 41 denominações cristãs: anglicanas, metodistas, presbiterianas/reformadas, batistas, quacres, ortodoxas e carismáticas, entre outras de menor expressão. Uma listagem com links para as páginas web da maioria delas se encontra em http://www.christianaid.org.uk/aboutus/who/aims/sponsoring_churches/index.aspx.

²³ Estes números, em 2010, eram: 507 parceiros em 47 países (em 27 dos quais Christian Aid mantém escritórios), movimentando um orçamento total de 95 milhões de libras. 76% dos recursos empregados destinaram-se à África (45%) e Ásia (31%), e 19% à América Latina e Caribe (cf. Christian Aid, 2011: 6-7, 81).

por justiça global”, embora a expressão diga respeito a um conjunto de ações nas quais a entidade esteve envolvida e que não identificam exatamente um movimento auto-denominado, mas uma tendência a ser incentivada (Christian Aid, 2011: 9, 35-39).

Ao mesmo tempo, *Christian Aid* cultiva intensos vínculos com as igrejas – e parceiros interreligiosos – no Reino Unido, o que se reflete numa preocupação educativa. Em entrevista com a pessoa que dirige o setor de igrejas e educação, cinco áreas de atuação foram indicadas, predominantemente no país e incluindo diálogos com igrejas europeias, mas eventualmente estendendo-se a outras regiões do mundo. As áreas são: (a) ações educativas de conscientização para o tema do desenvolvimento: questões, sistemas e estruturas que mantêm as pessoas na pobreza, e discussão sobre a inclusão de temáticas referentes a religião e desenvolvimento no currículo escolar britânico; (b) diálogo interreligioso com comunidades judaicas e islâmicas explorando a linguagem comum de justiça, paz e reconciliação; (c) trabalho com lideranças eclesiais das denominações constitutivas da entidade, envolvendo-as em várias dimensões da atuação de *Christian Aid*; (d) parcerias com grupos de jovens dentro e fora das igrejas-membro; (e) publicações e colaboração na reflexão teológica, interagindo com a comunidade acadêmica de teologia e com teólogos com penetração no debate público, com o fim de comunicar as questões trabalhadas através de uma ótica teológica²⁴.

Na medida em que seu trabalho depende do acesso a recursos tanto das igrejas-membro, como de campanhas públicas, mas em significativa proporção do governo britânico, especialmente através do Departamento de Desenvolvimento Internacional-DfID (cf. Christian Aid, 2011: 47-48), *Christian Aid* interage diretamente com agências governamentais, ministérios e servidores públicos. Nesta relação, a organização mobiliza como pode a estrutura do parlamento britânico, especialmente na Casa dos Lordes, onde há uma bancada permanente de 26 membros do clero (num total de 830 membros da casa), a grande maioria bispos anglicanos, representando as 5 maiores sés (Cantuária, York, Londres, Durham e Winchester) e as 21 mais antigas dioceses do país, um número que remonta à situação ao final do reinado de Henrique VIII. Na medida em que sua representação corporativa da igreja oficial demanda um entendimento político das questões sobre as quais a câmara alta se pronuncia e delibera, esta representação tem sido crescentemente interpretada como uma voz corporativa da religião no Parlamento (inclusive em nome das minorias religiosas não-cristãs). Como afirma nosso contato entrevistado: “They become our agents. They become the interface of the real [?] working and the nuts and bolts of what ... policies are being worked on, and how that's shaped, how that's worded and how that becomes inclusive. They have to become our mouthpiece.”

Mas *Christian Aid* também interage com estruturas do governo em momentos específicos, quando consultas e audiências são abertas à participação de organizações da sociedade civil, especialmente ONGs. Um desses espaços coletivos de presença pública é o Comitê de Emergência em Desastres (*Disasters Emergency Committee*), uma coalizão de 14 ONGs religiosas e laicas de ajuda humanitária internacional baseadas no Reino Unido (cf. <http://www.dec.org.uk>). Aqui, o trabalho de *advocacy* chega mais próximo aos núcleos de formulação das políticas públicas:

²⁴ Essas áreas de atuação podem ser mais concretamente com grande riqueza de informações e material de reflexão na página dedicada às igrejas no portal de *Christian Aid* (<http://www.christianaid.org.uk/resources/churches/index.aspx>).

That would be discrete interface where we are invited into a kind of space where other NGOs would be in. So we'd be in talking about some of the big issues and probably it's scrambled in the context where the government is dealing with these targets, for example the Millennium Development Goals, or reducing its emissions around climate change.

Outra forma de exercício de *advocacy* é a organização de petições e abaixo-assinados submetidos a órgãos públicos e parlamentares através do *Policy and Advocacy Department*. De modo mais indireto, as campanhas são outro instrumento de pressão sobre os tomadores de decisão e legisladores. Uma equipe especializada estrutura e define a estratégia das mesmas quanto a sua forma e conteúdo.

Chego à segunda instituição selecionada para esta exposição. Embora haja centenas de organizações de porte variável no país e tendo em vista a tendência do debate público e mesmo do discurso acadêmico a descontar a relevância da igreja estabelecida²⁵, a opção feita neste trabalho foi a de dar conta ainda que parcial desse complexo marco institucional. O anglicanismo é a religião oficial e a Igreja da Inglaterra sua expressão institucional. Ao longo dos séculos sua relação com o estado britânico mudou profundamente, com crescente redução de seu peso decisório nas questões de estado e de governo, perda de representatividade em termos de adesão e frequência regular aos cultos e consequente coexistência (voluntariamente aceita) com um paulatino mas significativo quadro de pluralismo religioso.²⁶ Mas o fato do estabelecimento religioso e a patente teia de organizações e esferas de influência pública, local, nacional e global, da Igreja da Inglaterra reclamam um tratamento direto. Ademais, experiências concretas como a criação de um trabalho interreligioso na diocese de Burnley, onde ocorreram sérios confrontos raciais no verão de 2001, o Building Bridges in Burley, ou da School Linking Network, também focada na educação para o combate ao racismo em escolas primárias, deram credibilidade à Igreja junto a outras organizações religiosas em trabalhos junto a comunidades locais na área de relações interétnicas.²⁷

Não é possível abordar o trabalho institucional anglicano em poucos parágrafos, portanto a ideia foi focalizar numa interface entre igreja e vida pública que fosse híbrida o bastante para permitir entender a complexa lógica permanentemente negociada entre a instituição eclesíastica, o estado e a sociedade civil. A *Divisão de Missão e Assuntos Públicos (Mission and Public Affairs Division, MPA)* é parte do Conselho do Arcebispo (*Archbishop's Council*), um órgão de assessoria e planejamento estratégico à disposição do Arcebispo de Cantuária, líder máximo da Igreja. O Conselho foi criado por decisão do Sínodo Geral da Igreja em 1998 e instituído em 1999, após recomendações de uma Comissão criada pelos Arcebispos de Cantuária e York cinco anos antes “to review the machinery for central policy

²⁵ Em larga medida, essa exclusão expressa uma espécie de reação *anti-establishment* só poucas vezes assumida explicitamente. No entanto ela de forma alguma é justificável, face à enorme estrutura de atuação social, de mobilização, assessoria, pressão política e atuação internacional da Igreja da Inglaterra.

²⁶ Neste sentido, é preciso insistir em que não se trata apenas de reconhecimento de uma mera pluralidade de credos e/ou práticas de fé, mas de uma situação pluralista, onde a coexistência religiosa assume a legitimidade do direito de existir e se expressar livremente da diferença religiosa. A medida em que este pluralismo pode ser inteiramente estendido ao discurso secularista já seria matéria de discussão, uma vez que o deliberado silenciamento ou desconsideração do peso da religião como fator de identidade e mobilização social nos assuntos públicos é amplamente disseminado nos círculos de poder, na mídia e na academia.

²⁷ Cf. Mission and Public Affairs, 2010: 5-6. Sobre *Building Bridges in Burnley*, ver <http://bbburnley.co.uk/default.aspx>. Sobre a *School Linking Network*, ver <http://www.guardian.co.uk/education/2010/jan/12/cross-cultural-friendships>.

and resource direction in the Church of England, and to make recommendations for improving its effectiveness in supporting the ministry and mission of the Church to the nation as a whole” (“How the Council began”, <http://www.churchofengland.org/about-us/structure/archbishops-council/how-the-council-began.aspx>).

A Divisão foi criada em 2003 e tem como objetivo principal “to co-ordinate, promote and further the national work of the Church of England in the fields of social and public affairs; mission and evangelism and healthcare chaplaincy”, através da interlocução com o governo em assuntos sociais, de política pública e de justiça em plano nacional e internacional; a supervisão do trabalho sobre justiça racial e das capelanias hospitalares mantidas pela igreja (<http://www.churchofengland.org/about-us/structure/archbishops-council/structure/mpa.aspx>) e as questões relativas à missão e ao crescimento numérico da Igreja. MPA abrange o trabalho dos antigos *Board for Mission* e *Board for Social Responsibility*, o *Committee for Minority Ethnic Anglican Concerns* e o *Hospital Chaplaincies Council* (cf. *Service Review Phase 1, 2005: 27*)²⁸.

Logo no seu início a Divisão preocupou-se em analisar o contexto no qual não somente a Igreja da Inglaterra vê-se posicionada, mas que condicionaria e moldaria a própria experiência religiosa contemporânea em geral, individual e institucionalmente. O relatório *Mission-shaped Church*, publicado em 2004, traçou um quadro desse contexto e procurou tirar consequências da nova situação para a missão da Igreja que são relevantes para a atuação pública que também é parte do mandato do setor (cf. *Mission and Public Affairs, 2004*). Os três argumentos fundamentais do diagnóstico feito são que vivemos numa sociedade-em-rede, centrada no consumo e na qual o cristianismo já não fornece a fundamentação cultural, espiritual e organizativa da vida em comum (Idem: 2-12). Há conclusões em termos do estilo e forma de igreja que decorreria dessa situação, que não explorarei aqui. Uma conclusão importante para a questão da atuação pública diz respeito ao caráter fortemente *excludente* que a fragmentação experimentada no novo padrão de vínculo social produz. Este último deixa de definir-se por proximidade física e localidade no sentido tradicional de moradia e passa a orientar-se por afinidades e lugares temporários de encontro:

Greater mobility, freedom of choice, and the creation of identity and community around shared interests is the way of life of large proportions of the population, and is no longer the privilege of the very affluent. Part of the deprivation experienced by the poor is their exclusion from a mobile lifestyle.

Mobility has become a major marker of inclusion or exclusion. Those who cannot move increasingly identify their deprivation in these terms. They are 'stuck' where they live, and feel they cannot enjoy life or express themselves fully or get a good job without the ability to maximise the opportunities that are available to mobile people. (Idem: 6)

A hegemonia da ideologia consumista como cimento das relações cotidianas é outro fator de exclusão, na medida em que a impossibilidade de consumir simplesmente torna pessoas descartáveis e fora-de-lugar para a dinâmica social (cf. Idem: 6-7). Neste contexto, caberia à Igreja “to be with people where they are, how they are” (Idem: 12). E alguns desses lugares estão bem além dos limites dos templos e das atividades aí realizadas. A admissão de que a sociedade britânica seria hoje “pagã”, “pós-cristã”, colocaria um novo

²⁸ Um histórico da Junta de Responsabilidade Social da Igreja da Inglaterra pelo que veio a ser, a partir de 2007, o novo diretor da Divisão de Missão e Assuntos Públicos, Malcolm Brown, pode ser encontrado em Brown (2004: 293-295).

sentido a suas formas de inserção social. A junção dessas preocupações num único setor de reflexão, pesquisa e assessoria à Igreja demonstra como as escolhas a serem feitas no campo da forma e atuação da Igreja e sua presença pública estão intimamente relacionadas. O relatório *Presence and Engagement*, substancialmente mais detalhado e aprofundado, produzido por MPA e publicado um ano depois, dá consequência (crítica) a este diagnóstico (cf. *Mission and Public Affairs*, 2005: §§ 2, 10, 29-36, 105-106, 139-140)²⁹. O foco deste relatório qualifica e mesmo destoa da ênfase na mobilidade e conectividade do relatório anterior e enfatiza a dimensão local, comunitária, da presença juntamente com o desafio da relação com a alteridade (engajamento). O público, neste contexto, é não apenas o espaço da política, mas também o da vizinhança, da rua, das organizações locais. E as relações não são apenas de mobilização e militância, mas também de negociação e diálogo local. E aí, insiste-se, as igrejas continuam vivas e atuantes (cf. *Idem*: §§ 22-24).

Na efetivação de seu mandato, a Divisão se organiza em três grupos: *Capelania Hospitalar, Comunidade e Assuntos Públicos*, e *Missão*. Uma diversidade de atividades de articulação é realizada com instâncias mais locais, dioceses e paróquias da igreja nessas áreas. Questões sobre prisões, drogas, violência, saúde mental, ética médica e atendimento à saúde, meio ambiente e tecnologia, assuntos internacionais (inclusive desenvolvimento, assuntos europeus, Nações Unidas, etc.), comunidades urbanas (incluindo regeneração urbana, imigração, asilo, etc.), missão (incluindo trabalhos junto a comunidades rurais e diálogo interreligioso), assuntos econômicos, foram mencionadas em entrevista por um membro da Divisão. O Em outras palavras, um arco imenso de temas de interesse, que teria relação com o fato de que a Igreja, enquanto oficial, “is part of the DNA of the state”. Ao que acrescentou nosso entrevistado: “but a lot of it depends on what's on the government's agenda at the time.”

Uma avaliação realizada em 2005 deixa claro a expectativa desse amplo mandato, como se vê a seguir, embora recomende maior planejamento, delegação e negociação do que é possível realizar:

The division has a clear role in enabling the church to influence public policy making and to speak at national level including through supporting bishops in the House of Lords. The current lively public debates on issues such as assisted suicide and euthanasia, the environment, incitement to religious hatred, mentally disordered offenders, combating terrorism, are all ones where the church's voice needs to be heard. Equally, the division has to be alert for issues in society that call for a church response and are not raised by government or parliamentary business. In all of these areas, the intended outcome of MPA's work – which might be, say, for a change of decision in Whitehall or Westminster – may often be less instantly tangible in the parishes but nonetheless has real impact for the church at all levels (*Archbishops' Council*, 2005: 31).

Reconhece-se, porém, a impossibilidade de que a Divisão dê conta de todo esse conjunto de questões, o que recomendaria que esta busque delegar ou comissionar estudos, pronunciamentos e formas de intervenção nessa área a dioceses, grupos locais e

²⁹ O relatório afirma em relação a seu escopo e representatividade de suas conclusões o seguinte: “The Presence and Engagement process has been the most comprehensive national survey of the situation of Anglican churches in multi Faith contexts that has been undertaken to date. It has been national, looking at the situation across all parishes and dioceses in England; it has worked directly with and through the local churches on a regional basis; it has produced information which will serve as a basis for continuing improvements in addressing the variety of issues that have been raised” (*Mission and Public Affairs*, 2005: § 48).

pessoas com competências específicas. Em segundo lugar, a Divisão deveria considerar os limites de sua capacidade de resposta e recusar determinadas demandas.

Uma Unidade Parlamentar foi criada em outubro de 2008 para intensificar e estruturar o contato com os parlamentares e melhorar a capacidade de influência sobre as políticas governamentais, interagindo diretamente com os bispos com assento na Casa dos Lordes (*Lords Spiritual*), mas também atuando na Casa dos Comuns. A Unidade teve seu trabalho de acompanhamento e lobby reconhecido no Relatório Anual de 2009 nos debates sobre suicídio assistido e sobre a Lei de Igualdade, com resultados palpáveis no primeiro caso, refletidos nos parâmetros definidos pelo Diretor da Promotoria Pública (cf. *The Archbishops' Council*, 2011: 4).

2. Esfera pública e republicanismo

A admissão de que os movimentos religiosos e demandas por reconhecimento de identidades particulares dentre as quais e no interior das quais emergem as religiosas são legítimas expressões da pluralidade e/ou heterogeneidade das identidades nacionais é uma forte marca do discurso político na contemporaneidade. Ela expressa mudanças significativas na relação entre religiões e estado. É também parte de um campo de intensa contestação pública, pois há sérias reservas postas, em vários casos com razão, por atores não-religiosos ou atores religiosos defensores do regime da separação (intelectuais, ativistas sociais e políticos, setores do judiciário e da burocracia estatal, segmentos do legislativo, etc)³⁰.

Estas reservas e críticas à atuação religiosa são um problema com o qual lidam todas as entidades estudadas. Elas dizem respeito, em última instância, ao incômodo que a asserção de um vínculo entre fé e engajamento público tem produzido no espaço concebido como secular das instituições públicas. No debate público, aquelas reservas e críticas aparecem com maior frequência na agenda de grupos onde a resistência à presença pública das religiões é um item importante. Há também diferenças no contexto: enquanto nos Estados Unidos e Reino Unido há uma longa tradição de engajamento de um maior número de organizações pertencentes a várias religiões (mas especialmente denominações cristãs), no Brasil e Argentina o grande protagonismo tem sido da Igreja Católica Romana e, em menor escala, dos grupos ecumênicos protestantes.

Em todos os casos, percebe-se uma intensificação da atuação social de entidades religiosas pertencentes a grupos minoritários, como resultado de fatores endógenos a esses grupos (demandas de sua membresia, repercussões de debates teológicos sobre responsabilidade social, embates entre diferentes correntes e mesmo conflitos geracionais) ou de fatores exógenos (competição religiosa, encontros com outras tradições religiosas, interpelação estatal, sob a égide de governos neoliberais ou de “terceira via”, para que organizações da sociedade civil assumam funções de provisão social e promoção da coesão social). E aí cresce a percepção dos conflitos e vieses ideológicos e institucional-legais

³⁰ Um exemplo digno de menção aqui é o do documento produzido ao final de um diálogo patrocinado pelo Comitê Judaico Americano em parceria com o Centro Feldstein de História Judaica Americana, em 2001, intitulado “De Boa Fé: um Diálogo sobre o Financiamento Governamental de Serviços Sociais de Fundo Religioso” sobre o marco legal de atuação das entidades religiosas de serviço nos Estados Unidos (cf. Breger et alli, 2001). Mesmo reunindo apenas instituições e pessoas consideradas “progressistas” e oriundas do mundo religioso, o documento deixa explicitamente marcados os desacordos entre os dois campos mencionados.

existentes em favor da(s) religião(ões) majoritária(s), mas também assomam oportunidades a serem exploradas por novos e antigos atores religiosos. Pois não somente as minorias religiosas emergem como atores públicos. Em todos os países estudados, as instituições religiosas majoritárias estão em ativo processo de repensar suas prioridades e estratégias.

Isso torna mais complexo o quadro das diferenças contextuais. Poderíamos, numa segunda aproximação, acrescentar que há forte ressonância nos casos americano e britânico das tensões criadas pelo crescimento da população muçulmana e pela conjuntura global de intensificação dos movimentos político-religiosos de islamização, incluindo os “grupos extremistas” que recorrem à violência e à radicalização discursiva. Também há uma clara percepção da “secularidade” do espaço público estatal e da corrosividade da cultura de consumo para a aceitação de uma presença explícita de atores religiosos no debate público.

O caso americano introduz um ingrediente a mais, pelo fato de que a resposta conservadora a essa conjuntura internacional de crescente tensão com o Islã como formação cultural-religiosa-política cristalizou-se, especialmente na era Bush, numa aliança com forte influência dos evangélicos conservadores, o que Connolly chama de “maquina de ressonância evangélico-capitalista”. No contexto britânico há uma clara disparidade entre o intenso ativismo social dos grupos religiosos e uma imagem pública altamente negativa sobre o papel público da religião. Embora haja uma conexão recente com a “ameaça islâmica”, destaca-se a profunda secularização do discurso socio-político no país (nas instituições representativas, na mídia e na academia), que leva à ativação de discursos céticos ou desfavoráveis ao envolvimento de grupos e organizações religiosas em assuntos públicos.

Os casos latino-americanos estão mais marcados pelo impacto da neoliberalização das políticas estatais (e contrapartes locais dos discursos de “terceira via”) e pela força da emergência evangélica na política. As questões colocadas à esfera pública não dizem respeito a ameaças de violência política motivada ou justificada religiosamente. Elas referem-se de um lado, a polêmicas políticas e jurídicas sobre como renovar a inspiração republicana de ordens políticas que nunca deixaram de tratar o catolicismo de forma privilegiada pela “ampliação” do marco de atuação pública para outras religiões. De outro lado, trata-se do desafio conjunto (e mútuo) às elites políticas e intelectuais “laicas” e às lideranças dos novos grupos religiosos emergentes de compreender essa esfera pública ampliada pelas religiões minoritárias em bases pluralistas, de convivência e *accountability* democrática. Assim, há crescente sensibilização para a atuação religiosa em assuntos públicos, mas predominam concepções e estruturas juridico-políticas assentadas no modelo da religião de Estado (Argentina) ou da religião-fundamento-cultural (Brasil), onde o catolicismo permanece como referência predominante. E há em geral bastante boa vontade dos principais atores públicos nas diferentes áreas de governo para convocarem e abrirem espaço à atuação de diferentes igrejas e de religiões minoritárias (particularmente as afro-brasileiras, no caso brasileiro, e a judaica, no caso argentino).

Isso tudo aparece de modos diversamente refratados e interpretados entre as instituições pesquisadas. Talvez o ponto mais forte que se poderia ressaltar é uma proatividade “resolvida”, sem questionamentos de princípios e sem a preocupação em justificar muito as opções de militância assumidas. Quando muito, a legitimidade do engajamento socio-político é discutida em relação a grupos *absenteístas* no interior das comunidades e organizações religiosas, normalmente também bastante conservadores em

assuntos sociais e políticos. Isto transparece na preocupação em afirmar a inseparabilidade entre fé e vida pública para os “de dentro”, em todos os casos pesquisados. Sinal, não tanto de uma tensão não resolvida entre aquelas duas dimensões, pois os processos de politização têm envolvido grupos teologicamente conservadores de forma intensa. Antes, trata-se de uma marcação da diferença interna entre “modelos de ativismo”, de disputas pela interpretação (e hegemonização) do texto sagrado e pela apropriação de momentos da história da Igreja (os grupos são cristãos, neste caso)³¹. Convencer sobre a inseparabilidade entre fé e vida pública é outra forma de dizer: persuadir pessoas conservadoras a assumir o entendimento e a agenda dos grupos mais “à esquerda” no espectro religioso.

Uma preocupação – ou acusação – frequentemente articulada em relação ao engajamento público de grupos religiosos é que estes, por sua posição intransigente ou pretensão de posse da verdade acirrarão conflitos, se majoritários tenderiam a impor suas posições e potencialmente produzirão uma confessionalização da política. A evidência geral do estudo de todas as entidades aqui analisadas – que poderia ser facilmente reforçada por referência a dezenas de outras em todos os quatro países – aponta no sentido da falsificação tanto dessas apreensões como, em parte, da evidência sobre a qual elas se fundam. Não apenas esse segmento da militância religiosa apresenta uma clara capacidade e disponibilidade para atuar em parcerias, redes ou coalizões com outras entidades de diferentes religiões ou nenhuma, como assumem claramente as implicações do pluralismo como modelo institucional.

O caráter seletivo e fragmentário da forma como atores seculares, estatais ou não, identificam a evidência para as preocupações citadas acima é o que deveria estar sob escrutínio aqui. Pois é frequentemente sobre a base de priorizar exemplos de maior visibilidade midiática ou de tomar como alvo grupos mais controversos que as conclusões mais negativas são tiradas.

Além disso, todas as organizações estiveram e estão envolvidas em diálogos, projetos comuns, mobilizações conjuntas, movimentos sociais, etc., orientados pela noção de que o lugar onde tantas e tão distintas posições é a esfera pública estatal e, mais ainda, um conjunto de emergentes outras esferas públicas onde decisões e práticas vinculantes são negociadas e implementadas. Todas elas estão claramente imbuídas da injunção a atuar em rede, buscar apoios e parcerias por afinidade de atuação ou por proximidades circunstanciais; portanto, o alcance de cada uma delas é potencialmente muito maior do que sua capacidade individual.

É importante destacar esse ponto porque algumas das objeções ou preocupações mencionadas acima ora ignoram esta esfera pública de deliberação e militância, aquém dos limites do estado, ora focalizam de forma generalizante em manifestações de pessoas e grupos que representam posições sem legitimidade no interior do campo religioso. Uma

³¹ Uma das limitações assumidas por este estudo foi a de não estender a análise ao conjunto dos atores religiosos presentes nos espaços públicos em questão. Razões de espaço, tempo, recursos disponíveis e mesmo de ordem comparativa recomendaram manter este momento final da análise nos limites de entidades oriundas do campo cristão. Claramente, o contexto exigiria dar conta de uma grande variedade de tradições religiosas, incluindo-se as outras religiões (especialmente judaísmo e islamismo); religiões de matriz africana e espiritismo, no Brasil; interfaces étnico-cultural-religiosas presentes nas mobilizações indígenas no Brasil e em menor escala Estados Unidos e Argentina; religiões asiáticas no Reino Unido e Estados Unidos. Mas essa compreensividade cobraria um preço muito alto tanto em termos de amplitude da pesquisa como da minha competência pessoal.

coisa é assinalar a ambiguidade da atuação socio-política de grupos religiosos no mundo moderno, onde já não possuem os meios de ditar os termos do comportamento coletivo e do exercício da autoridade. Não há, nesse contexto, uma linha geral que se aplique à “religião em geral”. Outra coisa é abdicar de registrar e analisar as inúmeras formas pelas quais respostas positivas são oferecidas por diferentes tipos de organização religiosa no ativismo social e político que se dão nos marcos institucionais de uma ordem crescentemente pluralista.

Uma questão que esta situação suscita é a da abertura das ciências sociais e de discursos normativos sobre a relação entre religião e esfera pública para captarem e darem a devida atenção a processos moleculares em curso que, por sua contingência, não oferecem garantias de que desembocarão em mudanças de larga escala ou no curto prazo. Não pretendo afirmar que se trata inequivocamente disso. Mas certamente a mirada sobre o perfil próprio, o padrão de articulações encontrado na atuação dessas entidades e sua compreensão do espaço público democrático em sociedades policêntricas e plurais (ou mesmo fragmentadas) permite identificar outras histórias, com outras repercussões.

Um exemplo interessante de como os discursos dessa sociedade civil religiosa podem incidir sobre a questão contemporânea da república no que se refere ao lugar social e político da religião (como identidade e como marco organizativo) é a *Plataforma pelo Bem Comum* acima mencionada a propósito da ONG americana *Network*. A Plataforma se estrutura numa reiteração do preâmbulo à Constituição, invocando a soberania popular como fundamento da ordem política (a busca de “uma união mais perfeita”) e os princípios da justiça, vida pacífica, defesa externa, bem-estar geral e garantia da liberdade para o presente e o futuro.

A Plataforma interpreta os princípios constitucionais numa perspectiva de justiça social (equidade econômica, direitos humanos e leis de imigração não-discriminatórias ou racistas), paz interna (fortalecimento das comunidades locais através de oferta de boa infraestrutura de serviços públicos e reforma do sistema judicial/penal), política externa ética (foco na diplomacia e na ajuda ao desenvolvimento, parcerias com outros países no enfrentamento de questões sociais e ecológicas globais, apoio às Nações Unidas e respeito aos tratados internacionais), liberdade condicionada à sustentabilidade ecológica e social (bem comum).

A Plataforma também faz eco ao discurso de defesa da vida³² como forma de manter “um pé” no discurso oficial católico, que grupos católicos pró-escolha lêem como uma tentativa de disputar espaço com os setores mais liberais do campo religioso progressista e neutralizá-los, mas que também pode ser lido como uma tentativa de ampliar a agenda oficial do discurso católico, disputando espaço com os grupos mais conservadores. Esta ambiguidade é uma indicação da interpelação hegemônica feita pelos promotores da Plataforma. Juntamente com a estratégia argumentativa de reivindicar um lugar no documento fundante da comunidade política, pode-se ver a pluralidade de níveis em que se joga um projeto como este.

³² Lê-se no segundo parágrafo introdutório o seguinte: “With the U.S. Catholic Bishops, we acknowledge that ‘we are a nation founded on “life, liberty, and the pursuit of happiness,” but the right to life itself is not fully protected.’ (*Forming Consciences for Faithful Citizenship*, 2007, p. 1) Victimized are the unborn, those experiencing war and violence, those suffering from economic poverty in our own nation, and those fleeing violence and poverty in other nations. Like the U.S. Bishops, we believe “these challenges are at the heart of public life and at the center of the pursuit of the common good.” (ibid.)” (Plataforma, 2007: 1)

A ênfase no “bem comum” e a categoria hegemônica “nós, o povo” (*We the People*) implicam num imaginário da Nação em que governo, empresas, comunidades e indivíduos são igualmente convocados a um compromisso conjunto com a justiça. Em outras palavras, a fusão entre constituição e doutrina social da Igreja tornam o documento exemplar da lógica da religião civil americana: somente incorporado à Nação como religião legítima muito tempo depois da Declaração de Independência, o catolicismo retroativamente se vê representado no mito fundador do país do qual a Constituição americana é o *credo* mais simbólico³³. Também indicam a dificuldade de lidar com a questão da divisão social: o que está fora do “bem comum” é visto em termos negativos e ameaçadores, enquanto a conclamação feita não diferencia em que posição cada grupo interpelado comparece. Tem-se a impressão de que governo, empresas, comunidades e indivíduos partilham em princípio dos mesmos objetivos, aspirações e interesses.

A Plataforma busca articular uma reivindicação de identificação com os pilares da identidade nacional como projeto a duas linhas mais contemporâneas de interpelação: a) o questionamento de que esse projeto não se materializou como previsto, especialmente em termos de justiça social, e b) a tese de que não é mais possível pensar o projeto nacional fora de um contexto global que impõe limites a seus elementos imperialistas. O trecho abaixo, do preâmbulo à Plataforma, introduz bem essa argumentação:

We know in faith the inherent dignity of each person and the sacredness of life. We know in faith that all of us have a right to participate in decisions that affect us. We know in faith that we are one, not just with people in our country, but with the entire global community. And we know in faith that we are called to care for all God’s Creation.

Inspired by faith, we also recognize an urgent need not only to reclaim, but to build on our nation’s early ideals. Our founders had a powerful vision for this nation. We have struggled for more than two hundred years to build on this vision – and to renew and perfect the early ideals by making them real not just for a privileged few, but for all who reside within our boundaries. Furthermore, in today’s world we know we cannot be content with just a limited national focus. We are linked globally and must engage that reality as well. (Plataforma, 2007: 1)

Além dessa imaginação que funde o que se conhece a partir da fé com o que foi legado pelos pais fundadores, esta forma “católica” de articular o “todo” social apresenta sobretons *republicanistas*: o povo é indiviso quando se trata de realizar o projeto que foi concebido *para todo o povo e em seu nome* e se ancora em princípios reconhecidos pela fé como de aplicabilidade universal. O bem comum entra em tensão com a divisão social, como já destaquei acima: liga-se à necessidade de inclusão dos pobres e vulneráveis e demanda dos já incluídos a relativização de seus particularismos. Vejamos o parágrafo seguinte da introdução à Plataforma:

³³ Bignotto ressalta a importância dessa revisita imaginária às fundações como forma de construir acordos amplos no presente: “a identidade de um povo depende de outras bases do que aquelas de seu ordenamento jurídico e da organização de suas forças econômicas. Há uma dimensão imaginária e simbólica presente na vida política de um Estado que não pode simplesmente ser descartada em nome de uma maior objetividade. O que o humanismo cívico nos legou foi a ideia de que o momento da fundação, que é vivido como uma experiência única, produz efeitos que ultrapassam, em muito, os limites históricos dentro dos quais as ações aconteceram. Essas ações nos deixam um legado imaginário e simbólico que são essenciais para a preservação dos valores que presidiram a constituição do corpo político. É nessa ótica, por exemplo, que podemos compreender a importância para os americanos de suas leis fundamentais, dos valores inaugurais de sua vida republicana e o apego aos ‘pais fundadores’” (2004:34).

In this time of perilous change, we have an urgent need to build on the best of our founding vision and claim our role as “We the people of the United States.” To accomplish this, we must set aside our individual wants and partisan views. We need to strive together to realize the common good and to also share a special concern for people who are poor and most vulnerable. In this interconnected world, injustice or suffering anywhere diminishes all of us. (Ibidem)

Tal orientação “republicana”, que combina forte ênfase na atuação cívica dos cidadãos e cidadãs com uma resistência a incorporar como legítimas pautas particulares – identitárias, morais, remetidas ao domínio privado – aparece em *Network* também como forma de escapar à polarização das “guerras culturais”. A entidade não tematiza nem assume bandeiras pró-vida ou pró-aborto, demandas gays, etc., por considerá-las taticamente divisivas nas relações com a militância e a hierarquia católicas, por julgar que há questões de direitos sociais e econômicos “em geral” que continuam a demandar atenção ou por entender que outras entidades católicas já fazem esse *approach* (Entrevista com representante de *Network*).

O contexto britânico inclui um aspecto interessante deste debate, na medida em que, como na Argentina, não há nenhuma agenda partidária que se comprometa com a plena separação entre igreja e estado (Entrevista com representante da *Mission and Public Affairs Division*). Antes, os debates passam por outros lugares, embora afirme-se que há um clima de opinião desfavorável à função pública da Igreja, que se compõe de repetidas manifestações sobre o declínio do interesse na religião organizada ou sobre o caráter divisivo, potencialmente autoritário e inócuo da religião em geral. Um dos lugares onde este debate se deu recentemente foi o da reforma da Câmara dos Lordes. Segundo o mesmo representante referido acima, este é um caso interessante, porque os bispos “survived every stage” do debate (refere-se à representação corporativa que a Igreja da Inglaterra tem na câmara alta do Parlamento), e as sugestões de introduzir representação de outros grupos religiosos não foram adiante. Nesta ocasião houve um grande debate sobre o papel da religião na sociedade. “Part of this comes through just the rise of faith in general. We assumed we were moving into a secular scenario, but we're actually in a postsecular scenario, with the resurgence of Islam, Pentecostalism and everything else.”

Num documento em que o Conselho de Missão e Assuntos Públicos do Sínodo Geral da Igreja comenta o *White Paper* sobre Ajuda Internacional ao Desenvolvimento produzido pelo Departamento de Desenvolvimento Internacional (DfID), e aberto à consulta pública, em 2009, essa percepção de que num país de igreja estabelecida o governo desconhece aspectos elementares da estruturação e dinâmica do campo das religiões, é afirmada e questionada:

11. *Despite publicly acknowledging the significant role and contribution of churches and faith communities to poverty alleviating, DfID remains hesitant, even at times reluctant, to harness this faithful and generous capital. We welcome the recent initiative from DfID's Civil Society Department to consult with churches and faith communities over the White Paper process and the drafting of internal guidelines for engagement. However, we recognise that for churches and other faith communities it is very difficult to access DfID's structures and funding streams. All too often DfID appears to equate working with faith inspired NGOs with working with churches and faith communities. This is a flawed equation.*

12. *The religious landscape both in the UK and overseas can at times be confusing, but attempts by DfID to compensate for its lack of religious literacy by seeing faith inspired NGOs as gatekeepers to and for a wider religious constituency leads to an unhelpful*

simplification of relationships. In some instances faith inspired NGOs have only a nominal relationship and commitment to working with churches and faith communities overseas. In other cases, where this commitment is stronger, the size of the NGO in question prohibits an effective scaling up of efforts. In some cases faith-inspired NGOs do work constructively to coordinate and build the capacity of churches and faith communities to deliver tangible development outcomes. However, from the perspective of the churches and faith communities, the *net result is one of missed partnership opportunities, and a growing frustration within churches and faith communities that their specific and unique contribution to development is being either unintentionally overlooked or purposefully marginalised by DfID.* (Mission and Public Affairs Council, 2009: 6)

Claramente se percebe a insatisfação com a estratégia dos órgãos governamentais em substituírem a interlocução com instâncias oficiais da *religião organizada* (estruturas denominacionais ou igrejas/congregações locais) pelo diálogo com a “sociedade civil religiosa” a que me referi no início deste capítulo. As ligações indiretas ou mesmo a tensão aberta entre ONGs religiosas e esses organismos religiosos oficiais (a Igreja da Inglaterra sendo o caso prototípico aqui) são vistas como potencialmente desqualificadoras dessa representatividade a elas atribuída pelo estado. A mesma lógica se aplica, mais adiante no documento, à inadequada atenção e conhecimento do DfID para o papel exercido pelas igrejas em situações de conflito (cf. *Idem*: 19-23). Neste caso, a acusação parece ser mais ampla, no sentido de *ignorar* o trabalho realizado pelas igrejas. Mas seria ainda um exemplo da “lack of religious literacy” de DfID para se movimentar com desenvoltura no campo das religiões.

Um aspecto adicional desse problema, que é mais abrangente do que as relações com DfID, diz respeito à aprovação de nova legislação tendo como foco o sensível tema do Islã e destinada a regular ou controlar os movimentos da comunidade muçulmana no país, como questão de segurança interna. O problema aqui é que esta legislação, por conta de um certo entendimento da igualdade de direitos e da isonomia legal, aplica-se indistintamente a todas as demais instituições religiosas e, insiste-se, em muitos casos criam constrangimentos legais e interferências estatais desnecessárias ou injustificadas.

Há três áreas nas quais, em relação ao debate público, questões “constitucionais” sobre a relação entre religião e esfera pública, religião e democracia, religião e estado se colocam: (i) *migração/etnicidade, terrorismo ou extremismo e “políticas da vida”*. A primeira tem maior impacto nos casos americano e britânico, em vista da intensidade dos fluxos migratórios, dos problemas de controle de fronteira gerados pela imigração ilegal ou clandestina, e de sobreposições com a segunda temática; no caso brasileiro, o tema é importante no que diz respeito à etnicidade, dada a visibilidade das políticas de reparação e ação afirmativa para a população negra e indígena, e começa a envolver o aspecto migratório com o aumento da imigração ilegal e clandestina latino-americana especialmente no sudeste do país. A segunda área não é um tema importante nos casos brasileiro e argentino. A terceira área está presente nos quatro países e sempre remete a polêmicas com grupos religiosos, quer se trate dos temas sexuais e reprodutivos, quer se trate da pesquisa científica com organismos geneticamente modificados.

Nessas áreas, mesmo as entidades que de outro modo não se sentiriam premidas a tomarem posição sobre questões relativas ao lugar da religião na esfera pública (em termos de legitimidade e limites) o fazem. Mais do que isso, mudanças na legislação relativa a discriminação por motivos raciais, religiosos e de orientação sexual – assim articulados numa cadeia de equivalência, como parte de um mesmo domínio de práticas sociais

ilegítimas – têm forçado igrejas e outras organizações religiosas a tomarem posições. Como na Inglaterra, esta é uma tendência que tem adicionalmente mobilizado, nos demais países, vários grupos religiosos e criado pontos de tensão e conflito. E percebe-se aqui que os problemas não estão todos na esfera da regulação estatal incidindo sobre a “liberdade religiosa”. A apreensão que o avanço relativo de minorias religiosas provoca nas religiões majoritárias ativa desconfianças e leva a confluências entre grupos religiosos e agentes governamentais ou grupos no interior do parlamento de acordo com as principais linhas de conflito, tornando a ideia bourdieuiana de campo religioso, tão utilizada na América Latina, completamente inadequada, ao mesmo tempo em que problematiza fortemente a pretensão de que a relação entre religião e mundo dos atores e posições seculares é de exterioridade mútua.

O que vem mais claramente à tona numa certa literatura “nativa”, representada aqui pelas instituições pesquisadas, e no discurso hegemônico sobre a religião na mídia é um alinhamento em torno de questões morais (particularmente de ordem sexual e reprodutiva, mais do que de gênero, onde o quadro é bem mais nuançado), em tensão com outra lógica de alinhamento em torno de questões de direitos econômicos, sociais, ambientais e culturais. Isto também se dá de parte de atores sociais e políticos não-religiosos liberais ou de esquerda, quando se chocam com posições tradicionais das comunidades de fé. No entanto, estes alinhamentos se definem de modo instável, heterogêneo, conforme as articulações presentes em cada contexto. E crescentemente eles envolvem a construção de coalizões entre grupos religiosos e não-religiosos em torno de questões específicas, de modo contingente.

Em tudo isso, o quadro que a pesquisa revela é um em que a) não existem fronteiras rígidas e estáveis entre religioso e secular, religioso e estatal; b) esta porosidade e interpenetração de lógicas sociais e políticas não permite delimitar uma outra fronteira clássica entre privado e público; c) embora em termos gerais a hipótese de que a visibilidade da presença e engajamento públicos das religiões se liga ao maior peso das problemáticas culturais e identitárias na contemporaneidade se confirme, o discurso dos atores religiosos nem sempre articula-se nestes termos; d) uma certa inspiração republicana que liga a cidadania ativa ao fortalecimento da esfera pública democrática e à cultura dos direitos humanos está fortemente representada no discurso religioso e da sociedade civil laica, mas a desconfiança republicana clássica em relação à incorporação de demandas particulares à esfera pública e a ênfase na indivisibilidade da comunidade política (o cidadão indiviso, sem gênero ou outra forma de pertencimento admissível) encontra múltiplas resistências. Este último ponto tem levado a novas formas de articulação entre o novo discurso republicano e as problemáticas liberais da “diversidade”, “tolerância” e “direito à diferença”.

3. Religião e políticas públicas

A implementação de procedimentos e instituições que respondem na prática a pressões por inclusão (multicultural) tem ensejado a ocupação de espaços na esfera pública por parte de atores religiosos de várias orientações ético-políticas, dos mais reacionários e dogmáticos aos mais liberais e ecumênicos. Duas das consequências mais notáveis desse processo são a intensa experimentação com a formação de redes na sociedade civil (e mesmo uma injunção a assim moldar a atuação pública de associações civis e movimentos sociais) e a decidida entrada destas no circuito das políticas públicas. Distintas dinâmicas institucionais

vêm se constituindo para promover ou regular essa participação de atores religiosos nas políticas públicas. Muito se passa no nível das relações informais, mas há vários espaços em que a regulação estatal e a judicialização de conflitos e tensões têm avançado. Este avanço tem por vezes aberto espaço a novas formas de atuação pública, outras vezes provocando a reação de grupos religiosos, mobilizando-os para se contraporem a políticas, leis ou decisões judiciais.

Nem sempre essas formas de mobilização ou esses espaços são pensados ou ativados em termos corporativos. Por várias razões (inclusive de interesse institucional de longo prazo!) a maioria dos grupos religiosos têm buscado construir pontes e parcerias com parceiros de outras tradições religiosas ou laicos, com a provável exceção de convergências com grupos secularistas, dado o antagonismo prevalecente entre as duas posições.

Nos casos americano e britânico, um grande tema da última década e meia tem sido o das organizações religiosas de serviço (*faith-based organizations*)³⁴. Nos Estados Unidos, a partir da reforma da política estatal de bem-estar aprovada durante o governo Clinton em 1996, puderam passar a receber recursos públicos para a oferta de serviços a pessoas e grupos vulneráveis, pobres ou discriminados da população. De há muito havia provisão social promovida por organizações religiosas. O que muda é que a nova legislação autoriza o governo a implementar ações sociais por meio de entidades religiosas ou associadas a elas, sob a condição estrita de não-discriminarem beneficiários, oferecerem alternativa secular a quem não desejar ser atendido por aqueles tipos de entidade, não utilizarem recursos recebidos para qualquer atividade especificamente religiosa e não fazerem proselitismo no contexto dessas ações sociais.

Por outro lado, o volume de recursos implicados nesse canal de financiamento da provisão social, embora atinja nos Estados Unidos cifras próximas a 20 bilhões de dólares anuais, representaria apenas 1% do volume do orçamento das congregações ou lugares de culto religioso atuantes em nível local, com mais de 80% provindo de doações individuais (cf. Scott, 2002: 10). Esses percentuais mudam bastante no caso das organizações religiosas de serviço atuantes em nível estadual e nacional. Neste nível também se encontra que as igrejas históricas, mais liberais teologicamente, tendem a atuar em parceria com entidades comunitárias, serem mais ativas na provisão de serviços sociais (em comparação com serviços acompanhados por atividades religiosas) e proverem serviços de mais longo prazo (Idem: 13).

Um aspecto bastante relevante que o ativismo social religioso no campo das políticas públicas ressalta é o de sua orientação “articulatória”, ou seja, sua tendência a pensar em termos sincrônicos e sobredeterminados as várias implicações mútuas entre diferentes áreas de política. Em outras palavras, o raciocínio típico do discurso religioso transposto a assuntos públicos é o de “misturar”, “agrupar” e “sobrepôr” questões e demandas aparentemente distinguíveis através de uma diversidade de temas, esferas de ação e processos sociais. Isto porque a lógica simbólica do discurso religioso tende a construir relações metonímicas e catacrásticas entre aqueles objetos tendo como operadores de conexão narrativas e valores oriundos da fé (no caso cristão, estes últimos são significantes

³⁴ A expressão “faith-based organization” não traduz-se facilmente em português. A tradução oferecida acima tem o objetivo de precisar o sentido em que ela aparece no debate anglo-americano, sempre referida ao campo da provisão social (ou políticas de bem-estar social) e identificada por sua vinculação em última análise religiosa. Digo “em última análise” porque a literatura deixa claro que o caráter religioso dessas organizações aparece em múltiplas formas, não sendo tão óbvio quanto pareceria (cf. Scott, 2002).

tomados como “conceitos” às narrativas bíblicas ou elementos confessionais de credos e declarações doutrinárias e transpostos ao registro ético por meio de “aplicações” ou interpretações).

No caso americano, por exemplo, *Network* se vê conhecida por apontar as relações mútuas entre imigração e comércio, desenvolvimento econômico e guerra, etc. Segundo sua representante entrevistada, a perspectiva da fé informa esse olhar abrangente, na medida em que o catolicismo vê o povo todo como um único corpo (nação) e o mundo inteiro ligado por laços de solidariedade. Nisso, esse olhar “holístico” contrasta com a postura limitada dos técnicos no Congresso e na administração federal que só são capazes de abordar os temas especializados que lhe são confiados. É certo que isso não é específico de *Network*, podendo-se dizer que reflete uma posição amplamente difundida nos anos de 1990 sobre a necessidade de “integração” das políticas públicas setoriais, a partir de uma orientação focada na multidimensionalidade e transversalidade de temas e problemas sociais, econômicos, ambientais, etc. Mas aqui o idioma é expresso num dialeto particular: o discurso (organicista) católico da unidade do corpo e da prioridade do bem comum sobre o direito individual ou os interesses particulares.

A forma como os atores seculares respondem a essa orientação varia de acordo com o grau de proximidade que tenham dos atores religiosos. Em parcerias mais amplas, há uma tendência a admitir que cada lado justifique e raciocine a partir de sua linguagem própria, e/ou a utilizar no discurso comum dos parceiros elementos de cada um que possam ter ressonância junto às bases sociais que se quer apelar. No caso de contratação de serviços pelo estado, o discurso religioso está sujeito a uma série de limites e prescrições legais, e há uma tendência advertir contra as implicações proselitistas do uso da linguagem religiosa³⁵. Há também instâncias formais em que se reconhece uma representação oficial de grupos religiosos. Este é o caso das várias estruturas consultivas ou deliberativas existentes na fronteira entre o estado e diferentes grupos organizados da sociedade civil. Algumas delas são legalmente reguladas (todas as de caráter deliberativo estariam aqui, dado o poder de incidir sobre a formação ou o monitoramento das políticas públicas), outras são de caráter mais informal (podendo ser previstas em lei, no caso das instâncias consultivas, ou dependerem da iniciativa de uma das partes, motivada ou não por pressões e conflitos).

O *Consejo Consultivo Nacional de Políticas Sociales*, na Argentina, é um exemplo deste último tipo. Criado no contexto da crise de 2001, envolveu várias organizações da sociedade civil e o estado, com a ideia de que aquelas participassem da formulação, implementação e monitoramento de planos sociais naquela conjuntura (cf. www.siempro-sisfam.gov.ar). Apesar do nome “consultivo”, esse grupo incidiu ativamente sobre as políticas na área social naquele momento. Depois de alguns anos a efetividade desta presença, segundo o representante da Cáritas, se perdeu muito, predominando seu caráter consultivo. Segundo o representante de Cáritas, a qual faz parte do Conselho, quando foi criado o Conselho Nacional a expectativa era de que fosse replicado em nível provincial e municipal, mas como isto dependia da vontade política dos grupos no poder nesses níveis em cada momento, a experiência tem funcionado em poucos lugares. Também ocorre que seu poder de influência muitas vezes é mínimo, dado o desinteresse do poder público em encampar suas

³⁵ Há diferentes maneiras como isso se manifesta: desde uma postura secularista que confunde a própria linguagem religiosa com (tentativa de) proselitismo até posturas pragmáticas e utilitárias, que contentam-se em assegurar o acesso não-discriminatório aos serviços, mas admitem até mesmo a realização de atos rituais dos espaços de execução dos serviços.

contribuições e as pessoas acabam abandonando a participação. Embora prevista em lei, é facultada aos governos provinciais e municipais a criação dos conselhos.

O Conselho se compõe em “setores” – governamental, não-governamental, de trabalhadores (sindical), confessionais e empresariais (os três últimos identificados no plural). Em si, esta classificação já é significativa por seu critério espacializante (expresso na ideia de “setor”) e por fragmentar a sociedade civil em quatro tipos de bases representativas. Mas gostaria apenas de ressaltar a composição do setor confessional, que é formado pelo tripé também presente nos Estados Unidos: catolicismo (Cáritas), protestantismo (Federación Argentina de Iglesias Evangelicas, FAIE) e judaísmo (Asociación Mutual Israelita Argentina, AMIA). Este setor não recobre todo o campo da religião no país, representando antes um conjunto de grupos já historicamente assimilados à identidade nacional argentina desde o século XIX. A Igreja Católica tem um peso desproporcionalmente grande nessa aproximação entre estado e sociedade, ou políticas sociais estatais e grupos organizados da sociedade civil.

No que se refere à incorporação de formas de controle social nas políticas públicas através das quais a sociedade civil procura influir sobre a prática dos governos, há em parte coincidência com a experiência brasileira, embora em várias áreas da política pública a constituição dos conselhos no Brasil, em todos os níveis, seja uma exigência legal. Além disso, desde meados da década de 1990, vários governos tem condicionado a liberação de recursos federais para projetos nas áreas social, ambiental, etc. e à existência e funcionamento desses conselhos, por formal e esvaziado em poder de deliberação que seja, para não falar das múltiplas formas de cooptação e manipulação de agendas e processos (cf. Dagnino, Olvera e Panfichi, 2006). Como vimos, as duas instituições brasileiras estudadas fazem parte dessa esfera de representação e participação da sociedade civil em estruturas de planejamento e monitoramento da atuação estatal na área social. No âmbito ecumênico (protestante e católico), denominações e organizações de serviço têm participado de conselhos em vários níveis, dos Conselhos Tutelares de crianças e adolescentes, a Conselhos Nacionais ligados a áreas de políticas sociais – p.ex. segurança alimentar, assistência social, direitos da criança e do adolescente, juventude (cf. FE Brasil, 2006: 63-96). No âmbito evangélico, já vimos com Renas, apesar de recente, vêm desde cedo investindo nessa atuação. No campo católico, é notável a visibilidade da pastoral da criança e a atuação de Cáritas em várias dessas instâncias. Se considerarmos, além disso, que questões de gênero e meio ambiente, além de questões relacionadas com o desenvolvimento e a economia global, estão também na pauta de todas as entidades, frontal ou transversalmente, de forma provisória ou permanente, tem-se a dimensão do leque de intervenção desses grupos religiosos no campo das políticas públicas, muito além das políticas sociais.

4. Religião e globalização

Há duas décadas vários autores já vêm insistindo na emergência da religião como força social e política no cenário global. Fortemente focada no avanço da nova direita cristã e do fundamentalismo islâmico, tal literatura foi-se ampliando e diversificando para incluir outras referências: o crescimento dos evangélicos na América Latina e África, o papel dos movimentos religiosos na emergência de uma “sociedade civil global”, a retomada da influência do cristianismo ortodoxo no mundo pós-comunista. Interessa-me aqui indagar em que medida as entidades pesquisadas tem consciência das implicações do cenário global, se

participam desse processo de forma proativa e se as conectam de alguma forma à publicização da religião.

Com maior ou menor centralidade, todas as organizações estudadas estão conscientes do impacto dos processos de globalização sobre a realidade de seus países, percebem e inserem-se ativamente nos marcos de trocas e mobilizações globais e procuram refletir sobre as implicações dessa condição global para sua autocompreensão, estratégias e atividades. Isto se dá em várias frentes. Todas as tradições cristãs de há muito operam em escala translocal, em função de sua história mesma e da busca por maior eficácia e reforço de suas identidades confessionais. Organismos internacionais oficiais, instituições ecumênicas, esferas especializadas das igrejas atuantes em plano internacional, e redes mais ou menos informais de relações e compartilhamento de recursos são algumas dessas cristalizações. Mais recentemente, e refletindo especificamente o contexto globalizantes, estas estruturas foram reforçadas em suas funções, mas um crescente número de redes – inclusive envolvendo ou lideradas por atores não-religiosos – tem ampliado o contexto do ativismo religioso. Desta forma, não se trata mais de restringir as conexões e a institucionalidade assumida por essa militância aos limites do campo religioso (co-extensivo, em nível analítico ou em nível empírico com os limites do estado nacional).

Há variação de ênfase. É significativo a esse respeito que o debate americano sobre as organizações religiosas de serviço é essencialmente nacional e local em seu enquadramento analítico. Praticamente não se encontra referência a outras experiências fora da sociedade americana. Considerando que a experiência americana longe está de ser excepcional, quer temporal ou espacialmente, é significativo que seja tratada isoladamente de tendências mais amplas.

Os evangélicos americanos, no caso de ESA demonstram consciência desses processos, mas de forma mais lateral. A narrativa da emergência evangélica é largamente delineada em termos “endógenos” no que se refere às condições de emergência de um discurso alternativo (atualmente chamado de “centro evangélico”). Mas o conteúdo das ações desenvolvidas por ESA não somente recolhe temáticas de forte ressonância globalizante, como meio ambiente e imigração, como também envolve articulações globais (como a referência que faz à Aliança Evangélica Mundial iniciando um processo para que entidades nacionais de evangélicos aprovem declarações sobre política e engajamento na vida pública³⁶). Igualmente, o discurso de Cáritas, nos dois países estudados, faz pouco caso do tema global, mas quando se leva em conta a própria natureza da instituição, em si uma rede operando em mais de 160 países, não há como ocultar o impacto que esta mesma estrutura tem nos contextos nacionais e locais, quando se trata de desencadear campanhas e mobilizar/pressionar agentes governamentais em torno de determinados temas.

O impacto das políticas neoliberais sobre a atuação dos estados levou-os não apenas a desresponsabilizarem-se ela oferta direta de várias das políticas (ou mais concretamente programas) de bem-estar social difundidas pelo imaginário social-democrata, social-liberal e de esquerda a partir do segundo pós-guerra, mas também a conclamarem organizações da

³⁶ “Dr Sider was recently appointed by the WEA to head up a global effort to help national alliances in addressing the respective theological, political, ethnic, geographic, and gender issues of their country as they develop their own framework for evangelical civic engagement. He is president of Evangelicals for Social Action and co-author of ‘A Framework for Evangelical Civic Engagement’, a public policy statement developed for the National Association of Evangelicals (NAE)”. (WEA, 2007)

sociedade civil para assumirem a oferta desses bens públicos. Nesse processo, maior espaço foi novamente dado às instituições filantrópicas e àquelas que conseguissem combinar ação assistencial com promoção humana, desenvolvimento comunitário ou desenvolvimento local (sustentável). A ideia de parcerias tornou-se jargão corrente e a necessidade de contar com forças sociais com capilaridade suficiente para “substituir” a presença direta do estado na provisão das políticas sociais levou invariavelmente, nos quatro países, à identificação das organizações religiosas.

Em segundo lugar, a ênfase dada pelos organismos multilaterais, como as agências das Nações Unidas, o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional, o Banco Interamericano de Desenvolvimento, e a cooperação internacional de forma mais geral, à eficiência da sociedade civil na implementação de programas e projetos de desenvolvimento, também repercutiu sobre a política doméstica nesses países, mas de diferentes maneiras. Isto porque Brasil e Argentina continuaram sendo fundamentalmente receptores desses recursos, inclusive mediados por ONGs religiosas europeias e norte-americanas. Este reconhecimento da relevância da “sociedade civil” na produção de boa governança e políticas públicas eficazes ela mesma foi uma resposta ao crescimento da ação articulada da sociedade civil em escala global, especialmente a partir da Eco-92, quando propriamente se poderia começar a falar da emergência de uma “sociedade civil global”. Por outro lado, era uma resposta compatível com o marco liberal-democrático da cultura política dominante no hemisfério Norte. E era também conveniente aos próceres do neoliberalismo que se difundia em amplíssima escala, com sua postura anti-estatista e sua inclinação privatizante.

As organizações aqui estudadas inserem-se num dos campos desse complexo e quase amorfo mundo da “sociedade civil global”, que procurou redescrever a cidadania ativa a partir do discurso ampliado dos direitos humanos, e de uma complexa trama articulatória de elementos não necessariamente compatíveis entre si: comunitaristas, multiculturais e diferencialistas; laicos, religiosos e secularistas; localistas, nacionalistas e globalistas. Diferentes contextos nos permitiriam precisar quais e como esses elementos foram articulados. Mas em todos os casos assoma a *escala “glocal”* (Robertson) dessas experiências, ou seja o fato de que tendiam a se enraizar em lugares e grupos sociais concretos e específicos mas buscar formas de repercussão para além do lugar e da identidade social de cada um, ao mesmo tempo em que também traziam para o contexto local temáticas, demandas e formas de ação de outros espaços e grupos. Novamente, neste âmbito, a inserção das organizações religiosas tem sido intensa e sua capacidade de conectar-se a, repercutir através de e mobilizar translocalmente redes confessionais e ecumênicas tornou-se bastante útil e potencializada pelos processos de globalização. A participação de atores religiosos em articulações globais através de movimentos sociais (como o que se cristaliza no Fórum Social Mundial) ou em mega-eventos promovidos por organismos internacionais (das conferências das Nações Unidas ao Fórum Econômico Mundial de Davos) tornou-se corrente e sistemática no período estudado.

Por fim, a evidência assumida pelo tema da identidade e da cultura no discurso das instituições globais e dos movimentos que atuam nessa escala conecta-se invariavelmente com o tema da religião. De um lado, a construção dos vínculos entre os diferentes atores em torno de programas compartilhados ou agendas pactuadas sempre suscita a negociação das diferenças – frequentemente assimiladas a diferenças *culturais*. A dimensão local de grande parte desses grupos inseridos nas redes transnacionais e globais de atores sociais os torna particularmente susceptíveis a invocar (o respeito a) seu particularismo como questão de respeito à identidade dos mesmos. De outro, a evidência acumulada nos estudos e nas

avaliações sobre programas de desenvolvimento sustentados com recursos internacionais desde os anos 40 já apontava desde os anos de 1980 para a importância da “indigenização” desses programas e da “participação” dos “beneficiários” (todos termos controvertidos e polissêmicos, mas indicativos de mudanças no registro do discurso que expressavam embates entre atores nativos e analistas sociais) desde sua concepção até sua implementação em todas as etapas. O aspecto de atenção ao contexto envolveu abertura para outros valores, formas de saber, histórias e práticas comunitárias locais distintas da lógica racionalista ou burocrática dos agentes institucionais/governamentais em programas de desenvolvimento. Portanto, cultura e identidade. Assim, mudanças no discurso oficial sobre o desenvolvimento implicaram numa acirrada disputa entre propostas sensíveis à especificidade cultural (etnicidade, religião, identidades regionais, tradições locais) e propostas concebidas em gabinetes, “de cima para baixo”. À medida em que a primeira orientação venceu o debate – embora não sem o custo de apropriações utilitaristas do tema da cultura – a atuação dos organismos da cooperação internacional passou a valorizar a incorporação de lógicas nativas na concepção dos programas e de atores locais de apoio ou beneficiários diretos cuja referência a identidades e práticas religiosas tornou-se crescentemente saliente.

Essas projeções translocais se expressam em várias das atividades, pontuais ou de maior duração e densidade, da maioria das entidades estudadas e, portanto, incidem localmente no trabalho que realizam e nos vínculos que estabelecem domesticamente com governos e associações civis. O que permite perceber que as questões relativas à presença da religião na esfera pública, seus múltiplos engates com o tema das políticas públicas e a interface com os processos de globalização econômica, política e cultural se ligam não somente na observação que podemos fazer desde a ótica das ciências sociais, mas também desde a perspectiva dos atores estudados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldridge, Alan (2007) *Religion in the Contemporary World*. 2nd ed. Cambridge/Malden: Polity
- Almeida, Carla Cecília Rodrigues; Martins, José Antônio (2008) *Republicanismos e os dilemas da democracia contemporânea*. Trabalho apresentado no 6^o Encontro da ABCP. Campinas, Unicamp, 29/07 a 01/08/2008
- ALOP (2008) *Las relaciones entre movimientos sociales, ONGs y partidos políticos en América Latina*. México, ALOP
- Alves, Caleb Faria (2007) "Uma política pública voltada para a resistência ao neoliberalismo: a descentralização da cultura em Porto Alegre", in Grimson, Alejandro (comp.) *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires: Clacso, pp. 225-240
- Alves, Daniel (2009) "Conectados pelo Espírito": Redes pessoais de contato e influência entre líderes evangélicos ao sul da América Latina, *Debates do NER*, 10(16): 183-200
- Amaral Jr., Aécio; Burity, Joaílido A. (orgs.) (2006) *Inclusão social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. São Paulo: Annablume
- Ammerman, Nancy (1997) Organized Religion in a Voluntaristic Society, *Sociology of Religion*, 58(3): 203-15
- Angrosino, Michael V. (2003) L'Arche: The phenomenology of Christian counterculturalism, *Qualitative Inquiry*, 9(6): 934-54
- Archbishops' Council (2005) *Service Review Phase 1*. Disponível em <http://www.churchofengland.org/media/49044/phase1servicereview.doc>. Acesso em 10/11/2009
- _____ (2011) Annual Report and Financial Statements for the year ended 31 December 2009. Disponível em <http://www.churchofengland.org/media/1120236/annrep2009.pdf>. Acesso em 15/03/2011
- Asad, Talal (2003) *Formations of the Secular Modern: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University
- Avritzer, Leonardo (2008) Instituições participativas e desenho institucional: algumas considerações sobre a variação da participação no Brasil democrático, *Opinião Pública*, 14(1): 43-64, junho
- Bader, V. (2007) *Secularism or Democracy: Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam: Amsterdam University Press
- Baptista, Paulo Agostinho Nogueira (2006) Globalização e as teologias da Libertação e do Pluralismo Religioso, *Horizonte*, 5(9): 54-79, dezembro
- Barboza Filho, Rubem (2003) Sentimento de Democracia, *Lua Nova*, 59: 5-49
- Beckford, James; Gilliat, Sophie (2005) *Religion in Prison: "Equal Rites" in a Multi-Faith Society*. Cambridge: Cambridge University
- Bell, Daniel. 1989. "American Exceptionalism" Revis-ited, *The Public Interest*, 95: 38-56
- Belohlavek, John M. (2006) "American Expansion, 1800-1867", in Barney, William L. (ed.) *A Companion to 19th-Century America*. Malden/Oxford: Blackwell pp. 89-103
- Benhabib, Seyla (2002) *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton/Woodstock: Princeton University
- Berger, Peter (ed.) (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Wm. Eerdmans

- Berger, Peter L. and Samuel P. Huntington (2002) *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford: Oxford University Press
- Berger, Peter; Davie, Grace; Fokas, Effie (2008) "Religious America, Secular Europe?", *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Aldershot/Burlington: Ashgate, pp. 9-22
- Beyer, Peter (1994) *Religion and Globalization*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage
- Bignotto, Newton (2004) "Problemas atuais da teoria republicana", in Cardoso, Sérgio (org.) (2004) *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, pp. 17-43
- Bignotto, Newton (org.) (2000) *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG
- Birman, Patrícia (org.) (2003) *Religião e Espaço Público*. São Paulo, Attar/CNPq/PRONEX
- _____. (2004) "Movimentos cívico-religiosos no Rio de Janeiro e alguns de seus impasses: o caso do Mural da Dor", in Birman, Patrícia; Leite, Márcia Pereira (orgs.). *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, UFRGS, 2004, pp. 221-86
- _____.; Leite, Márcia Pereira (orgs.) (2004) *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, UFRGS
- Blitz, David (1992) *Emergent Evolution: Qualitative Novelty and the Levels of Reality*. Dordrecht: Kluwer Academic
- Bloj, Cristina (2004) "Presunciones acerca de una ciudadanía 'indisciplinada': asambleas barriales en Argentina", in Mato, Daniel (coord.) *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 133-150. Disponível em <http://www.globalcult.org.ve/pub/Rocky/Libro2/Bloj.pdf>. Acesso em 10/06/2011. Acesso 20/05/2009
- Bobbio, Norberto (1982) *O Conceito de Sociedade Civil*. Rio de Janeiro: Graal
- _____.; Bovero, Michelangelo (1986) *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: Brasiliense
- Boff, Leonardo (2008) *Pelos pobres contra a estreiteza do método*. Disponível em http://redecelebra.com.br/docs/boletim_nacional_47_b_6_2008_1945319250.doc. Acesso em 15/03/2011
- Bowpitt, Graham (2000) Working with creative creatures: towards a Christian paradigm for social work theory, with some practical implications, *British Journal of Social Work*, 30: 349-64
- Breger et alli (2001) *In Good Faith: A Dialogue on Government Funding of Faith-Based Social Services*. Washington, D.C.: The American Jewish Committee/Feinstein Center for American Jewish History
- Bresser Pereira, Luiz Carlos (2004) O Surgimento do Estado Republicano, *Lua Nova*, 62: 131-50
- _____. (2009) O Estado Necessário para a Democracia Possível na América Latina (Texto para Discussão 184). [online], São Paulo, Escola de Economia da Fundação Getúlio Vargas. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/2608/TD%20184%20-%20Luiz%20Carlos%20Bresser%20Pereira.pdf?sequence=1>. Acesso 30/09/2009
- _____.; Cunill Grau, Núria (eds.) (1999) *O público não-estatal na reforma do Estado*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas
- Briones, Claudia (2007) La puesta en valor de la diversidad cultural: implicancias y efectos, *Educación y Pedagogía*, 19(48): 37-51, Mayo-Agosto
- Briones, Claudia; Cañuqueo, Lorena; Kropff, Laura; Leuman, Miguel (2007) "Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur", in Grimson, Alejandro (comp.) (2007) *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires: Clacso, pp. 265-99

Brown, Malcolm (2004) *After the market: economics, moral agreement and the churches' mission*. Bern: Peter Lang

Brown, Wendy (2006) *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University

Buckley, Christian; Dobson, Ryan (2010) "Ron Sider (president, Evangelicals for Social Action)", *Humanitarian Jesus: Social Justice and the Cross*. Chicago: Moody, pp. 85-94

Burity, Joanildo (1994) "Doing Violence to Context: Iterability and Globalization", *Radical Religion and the Constitution of New Political Actors in Brazil: The Experience of the 1980's*. Tese de doutorado em Ciência Política. Colchester, Essex University, pp. 33-66

_____. (1997) The Impertinence of Intellectuals: Democracy and Postmodernity in Latin America, *Angelaki*, 4: 175-193

_____. (2001) Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica, *Revista de Estudos da Religião-REVER*, [online], 4: 27-45. Disponível em http://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/a_burity.htm. Acesso em 16/12/2011

_____. (2002) Cultura e Cultura Política: sobre retornos e retrocessos, *Revista de Ciências Sociais*, 33: 7-31

_____. (2003) Religião e redes nas políticas sociais: legitimando a participação das organizações religiosas, *Estudos de Religião*, 17(25): 12-47

_____. (2005) "Identidades coletivas em transição e a ativação de uma esfera pública não-estatal", In Lubambo, Cátia; Coêlho, Denilson Bandeira; Melo, Marcus André (eds.) *Desenho Institucional e Participação Política: experiências no Brasil contemporâneo*. Petrópolis-RJ: Vozes, pp. 63-107

_____. (2006a) "Cultura e identidade nas políticas de inclusão social", In Amaral Júnior, Aécio; Burity, Joanildo A.(eds.) *Inclusão social, identidade e diferença: Perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. Sao Paulo: Annablume, pp. 39-66

_____. (2006b) *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Recife: Massangana

_____. (2006c) Reform of the State and the New Discourse on Social Policy in Brazil, *Latin American Perspectives*, 33: 67-88

_____. (2007a) "Cultura & desenvolvimento", Nussbaum, Gisele (org.) *Teorias & políticas da cultura: visões multidisciplinares*. Salvador: Edufba, pp. 51-65

_____. (2007b) Trajetórias da religião e da modernidade: a narrativa histórica de uma objeção, *Estudos de Sociologia*, 13: 19-48

_____. (2007c) Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil, *Revista Antropológicas*, 18(2): 7-48

_____. (2008a) Brazil's rise: inequality, culture and globalization, *Futures* (London), 40: 735-747. Available at <http://dx.doi.org/10.1016/j.futures.2008.02.001>

_____. (2008b) Cultura, identidade e inclusão social: O lugar da religião para seus atores e interlocutores, *Debates do NER (UFRGS)*, 9: 11-52

_____. (2008c) Religião, política, cultura, *Tempo Social*, 20(2): 83-113

_____. (2008d) "Discurso, política e sujeito na teoria da hegemonia de Ernesto Laclau", in Mendonça, Daniel de; Peixoto, Léo (orgs.) *Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Porto Alegre: EdUPucRs, p. 35-51

- Burki, Shahid J.; Perry, Guillermo (1999) *Beyond the Washington Consensus: Institutions Matter*. New York: World Bank
- Bruce, Steve (1990) Modernity and Fundamentalism: The New Christian Right in America”, *British Journal of Sociology*, 41(4): 477–496
- _____ (ed.) (1992) *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Oxford University
- Cardoso, Sérgio (Org.) (2004) *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG
- Caritas Brasileira (2009) *Marco Referencial da Cáritas Brasileira: Política, Prioridades e Ações*. [online]. Disponível em <http://caritas.org.br/novo/wp-content/uploads/2011/03/Referencial-da-C%C3%A1ritas-Brasileira.pdf?2bf7cb>. Acesso em 20/05/2010
- Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago
- Casanova, José (2007) “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, in Beyer, Peter; Beaman, Lori G. (eds) *Religion, Globalization and Culture*. Leiden/Boston: Brill, pp. 101-20
- _____ (2008) “Public religions revisited”, in De Vries, Hent (ed.) (2008) *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University, pp. 101-19
- _____ (2010) “Religion Challenging the Myth of Secular Democracy”, in Christoffersen, Lisbet et al. (eds) *Religion in the 21st Century: Challenges and Transformations*. Farnham/Burlington: Ashgate, pp. 19-36
- Castells, Manuel (1997) “Communal heavens: identity and meaning in the network society”, in *The Power of Identity* (The Information Age: economy, society and culture, Vol. II). Malden/Oxford: Blackwell, pp. 5-67
- Castells, Manuel (1998) “Hacia el Estado Red? Globalización económica e instituciones políticas en la era de la información”, *Seminário Internacional Sociedade e a Reforma do Estado*. São Paulo: Mare. Disponível em <http://cdi.mecon.gov.ar/biblio/docelec/MM1129.pdf>. Acesso 31/03/2008
- Catholics for Choice (2009) *The Trouble with Catholics in Alliance for the Common Good*. Washington, DC: Catholics for Choice. Disponível em <http://www.catholicsforchoice.org/pubs/libraries/documents/TheTroublewithCACG.pdf>. Acesso em 12/02/2010
- Chambers, Paul; Thompson, Andrew (2005) Public Religion and Political Change in Wales, *Sociology* 39(1): 29–46
- Chambers, Samuel A. (2006) Cultural Politics and the Practice of Fugitive Theory, *Contemporary Political Theory*, 5: 9-32
- Chaves, Mark (2001) Religious congregations and welfare reform, *Society*, 25(1): 21-27, January/February
- Chesnais, François (1996) *A Mundialização do Capital*. Rio de Janeiro/São Paulo: Xamã
- Cheresky, Isidoro (2006) “La ciudadanía y la democracia inmediata”, in Cheresky, Isidoro (ed.). *Ciudadanía, Sociedad Civil y Participación Política*. Madrid/Buenos Aires: Mino y Dávila, pp. 61-108
- Christian Aid (2009) *Turning Hope into Action: A vision of a world free of poverty, Strategic Framework 2010-12*. London: Christian Aid. Disponível em <http://www.christianaid.org.uk/images/turning-hope-into-action-2010.pdf>. Acesso em 10/12/2009
- Christian Aid (2011) *Christian Aid: Annual Report and Accounts 2010/11*. London: Christian Aid. Disponível em <http://www.christianaid.org.uk/images/ChristianAidAnnualReport2010-11.pdf>. Acesso em 10/03/2011

- Clayton, Philip; Davies, Paul (eds.) (2006) *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Oxford: Oxford University
- Cobb Jr., John B (2001) *Postmodernism and Public Policy: Reframing Religion, Culture, Education, Sexuality, Class, Race, Politics, and the Economy*. Albany: State University of New York
- Cochran, Clarke E.; Cochran, David Carroll (2003) *Catholics, Politics, and Public Policy: Beyond Left and Right*. Maryknoll, Orbis Books
- Cohen, Jean (1998) "Interpreting the notion of civil society", in Walzer, Michael (ed.). *Toward a Global Civil Society*. New York: Berghahn Books, pp. 35-40
- _____; Arato, Andrew (1994) *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT
- Connolly, William E. (1995) *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota
- _____. (1999) *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota
- _____. (2005) *Pluralism*. Durham: Duke University
- _____. (2006) "Europe: A Minor Tradition", in Scott, David and Hirschkind, Charles (eds.) *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and his interlocutors*. Stanford: Stanford University, pp. 75-92
- _____. (2008) *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham: Duke University Press
- Conrado, Flávio César dos Santos (2006) *Religião e cultura cívica: Um estudo sobre modalidades, oposições e complementaridades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil*. Tese de doutorado em Antropologia Cultural. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em http://teses.ufrj.br/IFCS_D/FlavioCesarDosSantosConrado.pdf. Acesso em 31/03/2008
- Corning, Peter A. (2002) The Re-Emergence of "Emergence": A Venerable Concept in Search of a Theory, *Complexity* 7(6): 18–30
- Costa, Sérgio (2001) "Complexidade, diversidade e democracia: alguns apontamentos conceituais e uma alusão à singularidade brasileira", in Souza, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, pp. 461-76
- _____. (2003) *As Cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: UFMG
- Coutinho, Carlos Nelson. 1998. A dimensão objetiva da vontade geral em Hegel, *Lua Nova*, no. 43, pp. 59-76
- Dagnino, Evelina (2004) Construção democrática, neoliberalismo e participação: os dilemas da confluência perversa, *Política & Sociedade*, 5: 139-64, Outubro
- _____. (2007) "Sociedad civil, participación y ciudadanía: ¿De qué estamos hablando?", in Isunza Vera, Ernesto; Olvera Rivera, Alberto J. (eds.). *Democratización, rendición de cuentas y sociedad civil: participación ciudadana y control social*. México, Cámara de Diputados/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Veracruzana/Miguel Ángel Porrúa, pp. 223-243
- _____; Olvera, Alberto J.; Panfichi, Aldo (orgs.) (2006) *A Disputa pela Construção Democrática na América Latina*. São Paulo/Campinas: Paz e Terra/Unicamp
- Davie, Grace (2006) Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account, *European Journal of Sociology*, 47(2): 271-96
- _____; Heelas, Paul; Woodhead, Linda (2003) *Predicting Religion: Christian, secular and alternative futures*. Aldershot/Burlington, VA: Ashgate

- Davidson, Alastair (1999) Open Republic, multiculturalism and citizenship: the French debate, [online], *Theory & Event*, 3(2). Disponível em http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v003/3.2davidson.html. Acesso 20/02/2002
- Davis, Francis; Paulhus, Elizabeth; Bradstock, Andrew (2008) *Moral, but No Compass: Government, Church and the Future of Welfare. A Report for the Church of England and to the Nation*. Chelmsford: Matthew James
- De la Torre Castellanos, Renee (2009) De la Globalización a la transrelocalización de lo religioso, *Debates do NER*, 10(16): 9-34
- Derrida, Jacques (1991) *Limited Inc*. Campinas, Papyrus
- _____ (1996) *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago
- _____ (2000) *Of Hospitality*. Stanford: Stanford University
- _____ (2002a) "Faith and Knowledge. The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", *Acts of Religion*. New York/London: Routledge, pp. 42-101
- _____ (2002b) "Force of Law: the Mystical Foundations of Authority", *Acts of Religion*. New York/London: Routledge, pp. 230-98
- De Vries, Hent (2006a) "Introduction: Before, around and beyond the theologico-political", in de Vries, Hent ; Sullivan, Lawrence E. (eds.). *Political Theologies: Public Religion in a Post-secular World*. New York, Fordham University, pp. 1-90
- _____ (2006b) "On general and divine economy: Talal Asad's genealogy of the secular and Levinas's critique of capitalism, colonialism, and money", in Scott, David; Hirschkind, Charles (eds.). *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors*. Stanford, Stanford University, pp. 113-133
- _____ (2007) "La religion globale, la théologie minimale", in Major, René (ed.) *Derrida pour les temps à venir*. Paris, Stock, pp. 199-221
- _____ (ed.) (2008) *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University
- Dinham, Adam; Lowndes, Vivien (2008) Religion, Resources, and Representation: Three Narratives of Faith Engagement in British Urban Governance, *Urban Affairs Review*, 43(6): 817-845, July
- Dionne Jr., E. J. and Chen, Ming Hsu (2001) *Sacred Places, Civic Purposes : Should Government Help Faith-Based Charity?* Washington, D.C., Brookings Institution
- Domenech, Eduardo (2007) "El Banco Mundial em el país de la desigualdad: Políticas y discursos neoliberales sobre diversidad cultural y educación em América Latina", in Grimson, Alejandro (comp.) *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires: Clacso, pp. 61-89
- Domingues, José Maurício (2009) *A América Latina e a Modernidade Contemporânea: Uma interpretação sociológica*. Belo Horizonte: UFMG
- Duffield, Mark (2010) The Liberal Way of Development and the Development—Security Impasse: Exploring the Global Life-Chance Divide, *Security Dialogue*, 41(1): 53-76, February
- Dupas, Gilberto (1999) *Economia Global e Exclusão Social: pobreza, emprego, estado e o futuro do capitalismo*. São Paulo: Paz e Terra
- Dussel, Enrique (2003) "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity", in Jameson, Fredric; Miyoshi, Masao (eds.) *Cultures of Globalization*. Durham: Duke University, pp. 3-31
- Edwards, Matthew (2009) *Civil society*. Cambridge/Malden, Polity
- Escobar, Arturo (2004) Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements, *Third World Quarterly*, 25(1): 207-230

- Esposito, John L.; Watson, M. (eds.) (2000) *Religion and the global order*. Cardiff, University of Wales
- Evers, Tilman (1983) De costas para o Estado, longe do parlamento, *Novos Estudos Cebrap*, 2(1): 25-39
- FE Brasil (2006) *Ecumenismo, direitos humanos e paz: A experiência do Fórum Ecumênico Brasil*. Rio de Janeiro: Koinonia
- Fernández, Ana María et alli (2008) *Política y subjetividad: Asambleas barriales y fábricas recuperadas*. Buenos Aires: Biblos
- Fetzer, Joel; Carnes, Gretchen S. (2001) “Dr. Ron Sider: Mennonite Environmentalist on the Evangelical Left”, in Formicola, Jo Renée; Morken, Hubert (eds.) *Religious leaders and faith-based politics: ten profiles*. Lanham, MA/Oxford: Rowman & Littlefield, pp. 159-174
- Fiori, José Luis (2007) “Olhando para a esquerda latino-americana”, in Diniz, Eli (org.) *Globalização, estado e desenvolvimento: dilemas do Brasil no novo milênio*. Rio de Janeiro: FGV, pp. 97-124
- Filoramo, Giovanni; Prandi, Carlo (2003) *As ciências das religiões*. 3ª. ed. São Paulo: Paulus
- Fitzgerald, Timothy (2010) “Methodology 2: Religion and Secular, Sacred and Profane”, in *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. Oxford/New York: Oxford University, pp. 71-108
- Formicola, Jo Renee, Segers, Mary C. and Weber, Paul J. (2003) *Faith-Based Initiatives and the Bush Administration: The Good, the Bad, and the Ugly*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield
- Fraser, Nancy (2003) “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation”, in Fraser, Nancy; Honneth, Axel. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. London/New York: Verso, pp. 7-109
- Freire-Medeiros, Bianca e Chinelli, Filippina (2003) *Favela e Redes Solidárias: Formas Contemporâneas de Mobilização e Organização Popular no Rio de Janeiro*. CSUIM Working Paper # 02-BRA-01. Austin: Center for the Study of Urbanization and Internal Migration in Developing Countries/University of Texas, August
- Freston, Paul C. (2004) *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University
- Frigerio, Alejandro (1993) “La invasión de las Sectas”: El debate sobre Nuevos Movimientos Religiosos en los Medios de Comunicación en Argentina, *Sociedad y Religión*, 10/11: 32-69
- _____ (2003) “Por nuestros derechos, ahora o nunca!” Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina, *Civitas*, Porto Alegre, 3(1): 35-68, Junio
- _____; Wynczyk, Hilario (2008) Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos, *Sociedade e Estado*, 23(2): 227-260, maio/agosto
- Furbey, Robert (2007) “Faith, social capital and social cohesion”, in Jochum, Véronique; Pratten, Belinda; Wilding, Karl (eds.) *Faith and voluntary action: an overview of current evidence and debates*. London: NCVO, pp. 34-39
- García Canclini, Néstor (1995) *Consumidores e Cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: UFRJ
- Giumbelli, Emerson (1997) *O cuidado dos mortos. Uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional
- _____ (2002) O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo, Attar

_____ (2004) Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios, *Estudos Avançados*, 52: 47-62

_____ (2008) O Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil, *Religião & Sociedade*, 28(2): 80-101

Glynos, Jason; Howarth, David (2007) *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. London/New York: Routledge

Glynos, Jason; Stavrakakis, Yannis (2008) Lacan and political subjectivity: fantasy and enjoyment in psychoanalysis and political theory, *Subjectivity*, 24: 256-74

Gohn, Maria da Glória (2004) Sociedade civil no Brasil: movimentos sociais e ONGs, *Nômadias*, 20: 140-150, Abril

Gomes, Ilse; Coutinho, Joana A. (2008) Estado, movimentos sociais e ONGs na era do neoliberalismo, *Espaço Acadêmico*, [online] 8(89) outubro, disponível em http://www.espacoacademico.com.br/089/89gomes_coutinho.htm. Acesso 10/11/2009

González, Ondina E.; González, Justo L. (2008) *Christianity in Latin America: a history*. Cambridge/New York: Cambridge University

Grimson, Alejandro (comp.) (2007) *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires: Clacso

Gruman, Marcelo (2005) O lugar da cidadania: Estado moderno, pluralismo religioso e representação política, *Revista de Estudos da Religião*, [online], 1: 95-117. Disponível em www.pucsp.br/rever/rv1_2005/p_gruman.pdf. Acesso 23/12/2005

Guarneros-Mezze, Valeria; Geddes, Mike (2010) Local Governance and Participation under Neoliberalism: Comparative Perspectives, *International Journal of Urban and Regional Research*, 34(1): 115–29, March

Guest, Mathew (2010) Evangelicalism and Capitalism in Transatlantic Context, *Politics and Religion*, 4(2): 257-279

Gurney, Robin; Hadsell, Heidi; Mudge, Lewis (eds.) (2006) *Beyond idealism: a way ahead for ecumenical social ethics*. Grand Rapids/Cambridge,UK, William E. Eerdmans

Habermas, Jurgen (2004) *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2ª. ed. São Paulo: Loyola

_____ (2006) "On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion", in de Vries, Hent ; Sullivan, Lawrence E. (eds.). *Political Theologies: Public Religion in a Post-secular World*. New York, Fordham University, pp. 251-260

_____ et alli (2010) *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*. Cambridge/Malden: Polity

Hall, Stuart (1999) *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A

_____ (2003) *Da diáspora – Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília: UFMG/Representação da UNESCO no Brasil

Hall, Martin e Jackson, Patrick Thaddeus (eds.) (2007) *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of "Civilizations" in International Relations*. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan

Hallberg, Peter; Wittrock, Björn (2006) "From *koinonìa politikè* to *societas civilis*: Birth, Disappearance and First Renaissance of the Concept", in Wagner, Peter (ed.) *The Languages of Civil Society*. New York: Berghahn Books, pp. 28-51

Harvey, David (2005) *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University

Haynes, Jeffrey (1998) *Religion in Global Politics*. Longman: London/New York

- _____ (2007) *An Introduction to International Relations and Religion*. Harlow: Pearson Education
- Hecló, Hugh; McClay, Wilfred M. (eds.) (2003) *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*. Washington: Woodrow Wilson Center
- Helly, Denise (2002) Cultural Pluralism: na Overview of the Debate since the 60s, *The Global Review of Ethnopolitics*, 2(1): 75-96
- Herculano, Selene C. (2000) "ONGs e movimentos sociais: a questão de novos sujeitos políticos para a sustentabilidade" in Herculano, Selene (ed.) *Meio Ambiente: questões conceituais*. Niterói, UFF/PPGCA-Riocor, pp. 123-155
- Hermet, Guy (2002) *Cultura & desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes
- Hopenhayn, Martin (2005) ¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura, in Mato, Daniel (comp.) *Cultura, política y sociedad: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, pp. 17-40
- Horochovski, Rodrigo Rossi (2003) Associativismo civil e Estado: Um estudo sobre organizações não-governamentais (ONGs) e sua dependência de recursos públicos, *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, 1(1): 109-127, agosto-dezembro. Disponível em <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/13684/12544>. Acesso 03/06/2010
- Howarth, David; Stavrakakis, Yannis (2000) "Introducing discourse theory and political analysis", in Howarth, David; Stavrakakis, Yannis; Norval, Aletta (eds.) *Discourse Theory and Political Analysis: identities, hegemonies and social change*. Manchester: Manchester University, pp. 1-23
- Hunter, James Davison (2010) *To change the world: the irony, tragedy, and possibility of Christianity in the late modern world*. Oxford/New York: Oxford University
- Ibarra, David (2011) O neoliberalismo na América Latina, *Revista de Economia Política*, vol. 31(2): 238-248, abril-junho
- Jackson, Patrick Thaddeus (2007) "Civilizations as Actors: A Transactional Account", in Hall, Martin e Jackson, Patrick Thaddeus (eds.) *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of "Civilizations" in International Relations*. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 35-49
- Jackson, Jean E.; Warren, Kay B. (2005) Indigenous Movements in Latin America, 1992–2004: Controversies, Ironies, New Directions, *Annual Review of Anthropology*, 34: 549–73
- Jennings, Jeremy (2000) Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France, *British Journal of Political Science*, 30: 575-98
- Jobert, Bruno; Kohler-Koch, Beate (eds.) (2008) *Changing images of civil society: from protest to governance*. Abingdon/New York: Routledge
- Jochum, Véronique; Pratten, Belinda; Wilding, Karl (2007) *Faith and voluntary action: an overview of current evidence and debates*. London: NCVO
- Juergensmeyer, Mark (2003) *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence*. Berkeley/Los Angeles: University of California
- Juergensmeyer, Mark (2005) "Religious Antiglobalism", in Juergensmeyer, Mark (ed.). *Religion in Global Civil Society*. New York, Oxford University, pp. 135-148
- Kennedy, Sheila Suess; Bielefeld, Wolfgang (2002) Government shekels without government government shackles? The administrative challenges of Charitable Choice, *Public Administration Review*, 62(1): 4-11, January/February
- Kliksberg, Bernardo (2000) *Capital Social y Cultura. Claves Olvidadas del Desarrollo*. Buenos Aires: BID/INTAL

_____ (2001) *Towards an Intelligent State*. Brussels: International Institute of Administrative Sciences

_____ (2006) *Más ética, más desarrollo*. Madrid, INAP

_____; Tomassini, Luciano (2000) *Capital social y cultural: claves estratégicas para el desarrollo*. México: FCE/BID/Maryland University

Kymlicka, Will (1996) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Clarendon: Oxford.

_____ (2000) A North American View, in CROSS, Malcolm et alli. Review symposium: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain: UK, North American and Continental European perspectives, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 26(4): 723-731

_____ (2003) Immigration, Citizenship, Multiculturalism: Exploring the Links, *The Political Quarterly*, 74(suppl. 1): 195-208

_____; Norman, Wayne (org.) (2000) *Citizenship in diverse societies*. Oxford/New York: Oxford University

Koenig, Matthias (1999) *Religion, Multiculturalism and Democracy & the contribution of international social sciences*. Palestra de abertura da Second Religion and Cultural Diversity Conference. London, 31/10/1999. Disponível em http://amf.net.au/library/uploads/files/second_religion_and_cultural_diversity_conference_papers.pdf. Acesso em 20 Maio 2010

Korzen, Chris; Kelley, Alexia (2008) *A Nation for All: How the Catholic vision of the common good can save America from the politics of division*. San Francisco: Jossey-Bass

Koshy, Ninan (ed.) (2002) *Globalisation: the imperial thrust of modernity*. Bossey/Mumbai: Ecumenical Institute/Vikas Adhyayan Kendra

Laborde, Cécile (2008) *Critical Republicanism: the Hijab controversy and political philosophy*. Oxford: Oxford University

_____; Maynor, John (eds.) (2008) *Republicanism and Political Theory*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell

Laclau, Ernesto (1990) *New Reflections on the Revolution of our Time*. London: Verso

_____ (2000a) "Identity and hegemony: the role of universality and the constitution of political logics", in Butler, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj. *Contingency, hegemony, universality: contemporary debates on the left*. London, Verso, pp. 44-89

_____ (2000b) "Structure, history and the political", in Butler, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj. *Contingency, hegemony, universality: contemporary debates on the left*. London, Verso, pp. 182-212

_____ (2000c) "Constructing universality", in Butler, Judith; Laclau, Ernesto; Žižek, Slavoj. *Contingency, hegemony, universality: contemporary debates on the left*. London, Verso, pp. 281-307

_____ (2005a) *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

_____ (2005b) O retorno do "povo": razão populista, antagonismo e identidades coletivas, *Política & Trabalho*, 23: 9-34, outubro

_____ (2011) *Emancipação e Diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ

_____; Mouffe, Chantal (2001) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. 2nd ed. London: Verso

Lander, Edgardo (ed.) (2000) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO

Landim, Leilah (1993) *A invenção das ONGs: do serviço invisível à profissão impossível*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro

_____ (2002) "Experiência militante": histórias das assim chamadas ONGs, *Lusotopie* 1(1): 215-239. Disponível em <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/landim.pdf>

_____ (org.) (1998) *Ações em sociedade: militância, caridade, assistência etc.* Rio de Janeiro: Nau

Lara, María Pia (2002) Democracy and cultural rights: is there a new stage of citizenship? *Constellations*, 9(2): 207-220

Lavalle Gurza, Adrián; Houtzager, Peter P.; Castello, Graziela (2006) Democracia, pluralização da representação e sociedade civil, *Lua Nova*, 67: 49-103

Lavalle, Adrián Gurza; Bueno, Natália Salgado (2010) *Sociedade Civil e Instituições Políticas: Estratégias Relacionais em Duas Cidades Latino-Americanas*. Trabalho apresentado durante o 7o Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política. Recife, 04-07 agosto 2010. Disponível em http://cienciapolitica.servicos.ws/abcp2010/arquivos/22_7_2010_11_58_6.pdf. Acesso em 15/03/2011

Lehmann, David (2009) "Religion and globalisation", in Woodhead, Linda; Kawanami, Hiroko; Partridge, Christopher (eds) *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. 2nd ed. London: Routledge, pp. 407-28

Lipset, Seymour Martin (1997) *American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*. New York/London: W. W. Norton & Co.

Longuini Neto, Luiz (2002) *O Novo Rosto da Missão: Os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa, MG: Ultimato

Lupu, Ira C.; Tuttle, Robert W. (2002) *Government partnerships with faith-based service providers: the state of the Law*. Albany/Washington: Nelson A. Rockefeller Institute of Government/State University of New York/George Washington University Law School

Machado, Maria Helena Ferreira (2008) "Os novos movimentos sociais e a emergência da cidadania ambiental", in Pádua, Elisabeth M. M.; Matallo Jr., Heitor (orgs.). *Ciências sociais, complexidade e meio ambiente: interfaces e desafios*. Campinas, Papirus, pp. 101-36

Magubani, Zine (2005) "Overlapping Territories and Intertwined Histories: Historical Sociology's Global Imagination", in Adams, Julia; Clemens, Elisabeth S.; Orloff, Shola (eds.) *Remaking Modernity: Politics, History and Sociology*. Durham: Duke University, pp. 92-108

Maldonado Torres, Nelson (2004) The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge, *City*, 8(1): 29-56

Mallimaci, Fortunato (2000) Catolicismo y Liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la Modernidad Religiosa en América Latina, *Sociedad y Religión*, 20/21: 22-56

_____ (2005) Catolicismo y política en el gobierno de Kirchner, *América Latina Hoy*, 41: 57-76

Martín-Barbero, Jesús (2002) Transformations in the Map: Identities and Culture Industries, *Latin American Perspectives*, 27(4): 27-48, July

Martin, David (2005) *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot/Burlington, VT: Ashgate

Martins, Carlos Estevam. 2005. Vinte anos de democracia?, *Lua Nova*, 64: 13-38

Mato, Daniel (1999) Globalización, representaciones sociales y transformaciones sociopolíticas, *Nueva Sociedad*, 163: 152-63, Septiembre-October

_____ (2004) "Redes transnacionais de actores globales y locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil", in Mato, Daniel (org.). *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES/Universidad Central de Venezuela, pp. 67-93

_____ (2007) "*Think tanks*, fundaciones y profesionales em la promoción de ideas (neo)liberales em América Latina", in Grimson, Alejandro (comp.) *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: Clacso, pp. 19-42

_____ (org.). 2005. *Cultura, política y sociedad: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO

May, Todd (2008) *The Political Thought of Jacques Rancière*. University Park, PA: Pennsylvania State University

Meirelles, Mauro (2009) Para além das fronteiras nacionais: transnacionalização e internacionalização religiosa: novas formas de "ser" e "estar" na política, *Debates do NER*, 10(16): 161-82

Mendietta, Eduardo (2007) *Global Fragments: Globalizations, Latinamericanisms, and Critical Theory*. Albany: State University of New York

_____; Vanantwerpen, Jonathan (eds.) (2011) *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York/Chichester: Columbia University

Mignolo, Walter (1999) Coloniality at large. Knowledge at the Late Stage of the Modern/Colonial World System, *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 5(2): 1-10, December

_____ (2000) *Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University

Milani, Carlos R. S. (2008) O princípio da participação social na gestão de políticas públicas locais: uma análise de experiências latino-americanas e européias, *Revista de Administração Pública*, 42(3): 551-79, maio-junho

Mission and Public Affairs Division (2004) *Mission-Shaped Church*. [online] London, Church House. Disponível em <http://www.chpublishing.co.uk/uploads/documents/0715140132.pdf>. Acesso em 17/10/2009

Mission and Public Affairs Division (2005) *Presence and Engagement: The churches' task in a multi Faith society*, [online], Disponível em <http://www.churchofengland.org/media/36607/presence.pdf>. Acesso em 10/4/2011

Mission and Public Affairs (2010) *Countering far right political parties, extremist groups and racist politics: A guidance note* [online]. Disponível em http://www.presenceandengagement.org.uk/pdf_lib/63_resource.pdf. Acesso em 15/06/2011

Mission and Public Affairs Council (2009) *Submission by the mission and public affairs council to the department for international development's white paper consultation – "eliminating poverty: assuring our common future"*. [online]. Disponível em <http://www.climatejusticefund.org/webdocs/website/climatejusticefund/Policy/DfID%20-%20MPA%20Response.pdf>. Acesso em 24/07/2010]

Modood, Tariq (1998) Anti-essentialism, multiculturalism and the "recognition" of religious groups, *Journal of Political Philosophy*, 6(4): 378-399

_____ (2005) *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*. Minneapolis: University of Minnesota.

_____; Ahmad, Fauzia (2007) British Muslim Perspectives on Multiculturalism, *Theory, Culture & Society*, 24(2): 187-213

- _____ (2010) Moderate Secularism, Religion as Identity and Respect for Religion, *The Political Quarterly*, 81(1): 4-14
- Montero, Paula (2006) Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil, *Novos Estudos Cebrap*, 74: 47-65, Março
- Mouffe, Chantal (2000) *The democratic paradox*. London/New York, Verso
- _____ (2003) Democracia, cidadania e a questão do pluralismo, *Política & Sociedade*, 3: 11-26, Outubro
- _____ (2005) “Por um modelo agonístico de democracia”, *Revista de Sociologia Política*, 25: 11-23, novembro
- _____ (2007) *Wittgenstein, Political Theory and Democracy*. Disponível em <http://them.polylog.org/2/amc-en.htm>. Acesso 03/08/2007
- _____ (2006) “Religião, democracia liberal e cidadania”, in Burity, Joanildo A.; Machado, Maria das Dores Campos (org.) *Os votos de Deus: Evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Massangana
- _____ (ed.). 1992. *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London/New York: Verso
- _____ . 1996. *Deconstruction and pragmatism*. London/New York: Routledge
- Munck Ronaldo (2003) Neoliberalism, Necessitarianism and Alternatives in Latin America: There Is No Alternative(TINA)? *Third World Quarterly*, 24(3): 495-511, June
- Neves, Paulo Sérgio da Costa (2007) *Os dilemas da luta anti-racista no Brasil*. Trabalho apresentado no XXVIII Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, Outubro
- Nogueira, Marco Aurélio (2003) Sociedade civil, entre o político-estatal e o universo gerencial, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18(52): 185-202, junho
- Nogueira, Marco Aurélio (2006) Reforma do Estado e Fortalecimento da Democracia, *Nueva Sociedad*, 42: 70-86, Mayo-Junio
- Nunes, João Arriscado (2002) “Teoria crítica, cultura e ciência: O(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização”, in Santos, Boaventura de Sousa (org.). *A globalização e as ciências sociais*. 2ª. ed. São Paulo: Cortez, pp. 301-44
- O’Hagan, Jacinta (2007) “Discourses of Civilizational Identity”. In Hall, Martin; Jackson, Patrick Thaddeus (eds.). *Civilizational Identity: The Production and Reproduction of “Civilizations” in International Relations*. New York/Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 15-31
- Olszen, Mark (2004) From the Crick Report to the Parekh Report: multiculturalism, cultural difference, and democracy. The re-visioning of citizenship education, *British Journal of Sociology of Education*, 25(2): 179-92, April
- Omer, Atalia (2011) Can a Critic Be a Caretaker too? Religion, Conflict, and Conflict Transformation, *Journal of the American Academy of Religion*, 79(2): 459-496, June
- Oro, Ari Pedro (2007a) “Religious Politicians” and “Secular Politicians” in Southern Brazil, *Social Compass*, 54(4): 583-92
- _____ (2007b) *Religião, Laicidade e Cidadania no Rio Grande do Sul*. Trabalho apresentado no XXXI Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu-MG, 22 a 26/10/2007
- _____ (2009) Transnacionalização religiosa no Cone Sul: Uma comparação entre Pentecostais e Afro-religiosos, *Debates do NER*, 10(16): 225-45
- _____ ; Steil, Carlos Alberto (orgs.) (1997) *Religião e Globalização*. Petrópolis: Vozes

- Ortiz, Renato (2001) Anotações sobre religião e globalização, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(47): 59-74, outubro
- Parekh, Bhikhu (2002) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, MA, Harvard University
- Parker Gumucio, Cristián (1993) *Outra lógica em América Latina. Religión Popular y Modernización Capitalista*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica
- _____ (1999) Globalización, diversidad religiosa y democracia multicultural, *Religião & Sociedade*, 20(1): 9-38, abril
- Parmar, Inderjeet (2009) Foreign policy fusion: Liberal interventionists, conservative nationalists and neoconservatives – the new alliance dominating the US foreign policy establishment, *International Politics*, 46: 177-209
- Pierucci, Antonio Flavio (1997) Reencantamento e secularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião, *Novos Estudos CEBRAP*, 49: 99-117, julho
- _____ (1998) Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(37): 43-73, junho
- Pieterse, Jan Nederveen (2003) “Hyperpower Exceptionalism: Globalization the American Way”, in Beck, Ulrich; Sznaider, Natan; Winter, Rainer (eds.). *Global America: the Cultural Consequences of Globalization*. Liverpool: Liverpool University, pp. 67-94
- _____ (2010) *Development Theory: deconstructions/reconstructions*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage
- Platform for the Common Good* (2007) Disponível em <http://www.networklobby.org/files/Platform-for-the-Common-Good.pdf>. Acesso 15/04/2009
- Pinto, Céli Regina Jardim (2006) Quem tem direito ao “uso do véu”? (uma contribuição para pensar a questão brasileira), *cadernos pagu* 26: 377-403, janeiro-junho
- PNUD (2004) *Relatório de Desenvolvimento Humano 2004: Liberdade Cultural num Mundo Diversificado*. Disponível em <http://www.pnud.org.br/arquivos/arqui1089900676.zip>. Acesso 30/04/2005
- PNUD (2005) *Relatório de Desenvolvimento Humano 2005: Cooperação Internacional Numa Encruzilhada*. Disponível em <http://www.pnud.org.br/arquivos/rdh/rdh2005/rdh2005.zip>. Acesso 22/08/2005
- Power, Timothy J. (2000) *The Third Way in the Third World: Theoretical Considerations and a Case Study of Cardoso's PSDB in Brazil*. Trabalho apresentado no World Congress of the International Political Science Association. Quebec City, 1-5 de Agosto. Disponível em <http://crab.rutgers.edu/~goertzel/power.doc>. Acesso em 1/10/2002
- Prudêncio, Kelly. 2005. “Informação e discurso nas ONGs ambientalistas: interpelações para a afirmação de uma demanda cidadã”, in Souza, Maria Antonia de; Costa, Lucia Cortes da (orgs.). *Sociedade e cidadania: desafios para no século XXI*. Ponta Grossa: UEPG, pp. 97-124
- Quiroga, Ana Maria; Conrado, Flávio César; Nascimento, Marcelo (2005) *Ação Social Evangélica: sumário executivo*. Rio de Janeiro, ISER, mimeo.
- Quiroga, Hugo. 2006. “Déficit de cidadania y transformaciones del espacio publico”, in Cheresky, Isidoro (ed.) *Ciudadanía, Sociedad Civil y Participación Política*. Madrid/Buenos Aires: Mino y Dávila, pp. 109-140
- Radcliffe, Sarah (ed.) (2006) *Culture and development in a globalizing world: geographies, actors and paradigms*. Abingdon/New York, Routledge

- Rancière, Jacques (1996) *O Desentendimento: Política e Filosofia*. São Paulo: 34
- Rauchway, Eric (2006) "The Global Emergence of the United States, 1867-1900", in Barney, William L. (ed.) *A Companion to 19th-Century America*. Malden/Oxford: Blackwell pp. 104-19
- Reguillo, Rossana (2007) "Formas del saber. Narrativas y poderes diferenciales en el paisaje neoliberal", in Grimson, Alejandro (comp.). *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 91-110
- Ribeiro, Gustavo Lins (2001) *Tropicalismo e europeísmo. Modos de representar o Brasil e a Argentina* (Série Antropologia, n. 297). Brasília, UnB, mimeo.
- Richardson, James T. (ed.). 2003. *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer
- Riesenbrodt, Martin (2000) *Secularization and the Global Resurgence of Religion*. Trabalho apresentado na Comparative Social Analysis Workshop promovida pelo Departamento de Sociologia da University of California. Los Angeles, março. Disponível em <http://www.sscnet.ucla.edu/soc/groups/ccsa/riesenbrodt.pdf>. Acesso em 10/03/2008
- Riha, Rado (2004) "Politics as the Real of Philosophy", in Critchley, Simon; Marchart, Oliver (eds.) *Laclau: A Critical Reader*. Abingdon/New York: Routledge, pp. 73-87
- Robertson, Roland (1989) "Globalization, Politics and Religion", in Beckford, James A.; Luckmann, Thomas (eds.). *The changing face of religion*. London: SAGE/ISA, pp. 10-23
- _____ (2007) "Global Millennialism: a Postmortem on Secularization", in Beyer, Peter; Beaman, Lori G. (eds) *Religion, Globalization and Culture*. Leiden/Boston: Brill, pp. 9-34
- _____; Chirico, JoAnn (1985) Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration, *Sociological Analysis*, 46(3): 219-242, Autumn
- Roof, Wade Clark (ed.) (1991) *World Order and Religion*. Albany: State University of New York
- Sales, Ronaldo (2006) Democracia racial: o não-dito racista, *Tempo Social*, 18(2): 229-58
- Sanchis, Pierre (org.) (2001) *Fiéis e Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UERJ
- Sansone, Livio (2004) *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador, Edufba/Pallas
- Santos, Boaventura de Sousa (2002) "Os processos da globalização", in SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *A globalização e as ciências sociais*. 2ª. ed. São Paulo: Cortez
- _____; Nunes, João Arriscado (2003) "Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade", in Santos, Boaventura de Sousa (org.) *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 25-68
- Santos, Boaventura de Sousa (ed.) (2002) *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira
- Scherer-Warren, Ilse (1999) *Cidadania sem Fronteiras: ações coletivas na era da globalização*. São Paulo: Hucitec
- _____ et. alli (2000) *Cidadania e Multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo*. Lisboa/Florianópolis: Socius/UFSC
- Scott, Jason D. (2002) *The Scope and Scale of Faith-based Social Welfare Services: A review of the research literature focusing on the activities of faith-based organizations in the delivery of social services*. (Roundtable on Religion and Social Welfare Policy), September. Disponível em http://www.religionandsocialpolicy.org/docs/bibliographies/9-4-2002_scope_and_scale.pdf. Acesso em 15/04/2008

Segato, Rita Laura (1998) The Color-blind Subject of Myth; Or, Where to Find Africa in the Nation, *Annual Review of Anthropology*, 27: 129-51

_____ (2007) A faccionalização da república e da paisagem religiosa como índice de uma nova territorialidade, *Horizontes Antropológicos*, 13(27): 99-143

Serra, Monica Allende (ed.) (2005) *Diversidade Cultural e Desenvolvimento Urbano*. São Paulo: Iluminuras

Sewell, William H. (1992) A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation, *American Journal of Sociology*, 98(1): 1-29

Shachar, Ayelet (2000) On Citizenship and Multicultural Vulnerability, *Political Theory*, 28(1): 64-89, February

Sider, Ronald (1993) *Evangelism & Social Action in a Lost and Broken World*. Sevenoaks/London: Hodder and Stoughton

Sider, Ronald (2008) *The Scandal of Evangelical Politics: Why Are Christians Missing the Chance to Really Change the World?* Grand Rapids, MI: Baker Books

Silva, Ricardo (2007) Participação como contestação: a idéia de democracia no neo-republicanismo de Philip Pettit, *Política e Sociedade*, 11: 199-220, Outubro

Silva, Roberto Marinho Alves da (org.) (2005) *Desenvolvimento solidário e sustentável*. (Cadernos Cáritas, vol. 6). [online], Brasília: Cáritas Brasileira. Disponível em <http://caritas.org.br/novo/wp-content/uploads/2011/03/caderno-6-FINAL.pdf?2bf7cb>. Acesso em 10/5/2010

Slessarev-Jamir, Helene; Benson, Bruce Ellis (2008) "The Contested Church: Multiple Others of Evangelical Multitude", in Benson, Bruce Ellis; Hetzel, Peter Goodwin (eds.) *Evangelicals and Empire: Christian alternatives to the political status quo*. Grand Rapids, MI: Brazos, pp. 33-42

Smith, Christian; Emerson, Michael; Gallagher, Sarah; Kennedy, Paul; Sikkink, David (1998) *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*. Chicago/London: University of Chicago

Smulovitz, Catalina (2007) "Organizações que invocam direitos. Sociedade civil e representação na Argentina", in Sorj, Bernardo; Oliveira, Miguel Darcy (eds.) *Sociedade civil e democracia na América Latina: Crise e reinvenção da política*. São Paulo, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais/Instituto Fernando Henrique Cardoso, pp. 11-58

Soares, Luiz Eduardo (1996) "Globalization as a shift in intracultural relations", in SOARES, Luiz Eduardo (ed.). *Cultural pluralism, identity, and globalization*. Rio de Janeiro: UNESCO/ISSC/Conjunto Universitário Candido Mendes, pp. 363-92

Sodré, Francis (2011) A agenda global dos movimentos sociais, *Ciência e Saúde Coletiva*, 16(3): 1781-91, março

Sorj, Bernardo. 2007. "Sociedade civil e política no Brasil", in Sorj, Bernardo; Oliveira, Miguel Darcy de (eds.). *Sociedade civil e democracia na América Latina: crise e reinvenção da política*. Rio de Janeiro/São Paulo: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais/Instituto Fernando Henrique Cardoso, pp. 59-72

Sorj, Bernardo; Martucelli, Danilo (2008) *El desafío latino americano: cohesión y democracia*. Buenos Aires/São Paulo: Siglo XXI/Instituto Fernando Henrique Cardoso

Sorj, Bernardo; Tironi, Eugenio (2007) Cohesión Social en América Latina: un marco de investigación, *Pensamiento Iberoamericano*, 2a. Época, 1: 105-27

Souza, Jessé (2000) *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: UnB

_____ (2001) “Democracia e personalismo para Roberto DaMatta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos auto-enganos?”, in Souza, Jessé (org.) *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: UnB, pp. 165-200

_____ (2003) *A construção social da sub-cidadania: Para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: UFMG/IUPERJ

_____ (org.) (1997) *Multiculturalismo e Racismo. Uma Comparação Brasil - Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15

Steil, Carlos Alberto; Carvalho, Isabel C. M. (2007) “ONGs: itinerários políticos e identitários”, in Grimson, Alejandro (comp.). *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires: Clacso, pp. 171-193

Susin, Luiz Carlos (ed.) (2006) *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas

Swartz, David R. (2008) *Left behind: The evangelical left and the limits of evangelical politics, 1965-1988*. Tese de Doutorado em História. Notre Dame, University of Notre Dame, 2 vols. Disponível em http://etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-07082008-105512/unrestricted/SwartzD072008_Vol_1.pdf. Acesso em 12/12/2008

Swatos Jr., William H. (ed.) (1989) *Religious Politics in Global and Comparative Perspective*. Westport, Greenwood

Tadros, Mariz (2010) *Faith-Based Organizations and Service Delivery: Some Gender Conundrums*. (Gender and Development Programme Paper No. 11). United Nations Research Institute for Social Development, September. Disponível em [http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9\(httpAuxPages\)/592137C50475F6A8C12577BD004FB5A/file/Tadros.pdf](http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9(httpAuxPages)/592137C50475F6A8C12577BD004FB5A/file/Tadros.pdf). Acesso 12/11/2010

Tadvald, Marcelo (2009) Lugares distinto, realidades semelhantes: Notas sobre o processo de transformação do panorama religioso no Brasil e na Argentina, *Debates do NER*, 10(16): 139-59

Terrier, Jean; Wagner, Peter (2006) “Declining Deliberation: Civil Society, Community, Organized Modernity”, in Wagner, Peter (ed.) *The Languages of Civil Society*. New York: Berghahn Books, pp. 83-99

Tomassini, Luciano (2000) “El giro cultural de nuestro tiempo”, in Kliksberg, Bernardo; Tomassini, Luciano (orgs.) *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires/México: Banco Interamericano de Desarrollo/Fundación Felipe Herrera/Universidad de Maryland/Fondo de Cultura Económica, pp. 59-100

Tostes, Ana Paula (2004) Identidades transnacionais e o estado. Viço e teimosia?, *Lua Nova*, no. 63, pp. 39-66

Trías, Eugenio (1998) “Thinking Religion: the Symbol and the Sacred”, in Derrida, Jacques; Vattimo, Gianni (eds.) *Religion*. Stanford: Stanford University

Trigg, Roger (2007) *Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?* Oxford: Oxford University

Turner, Bryan S. “Religion”, *Theory, Culture & Society* (Problematizing global knowledge: Special issue), 23(2-3): 437-55, March-May

Vásquez, Manuel A.; Marquardt, Marie Friedmann (2003) *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*. New Brunswick/New Jersey/London: Rutgers University

Vásquez, Manuel A.; Peterson, Anna Lisa; Williams, Phillip J. (eds.) (2001) *Christianity, Social Change, and Globalization in the Americas*. Piscataway, NJ, Rutgers University

Velasco, Juan Carlos (2006) La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural, *Isegoría*, 33: 191-206

- Vianna, Luiz Werneck (1997) *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan
- Vieira, Liszt (2001) *Os argonautas da cidadania: a sociedade civil na globalização*. Rio de Janeiro: Record
- Villa, Martha; Mallimaci, Fortunato (2007) *Las comunidades eclesiales de base y el mundo de los pobres en la Argentina. Conflictos y tensiones por el control del poder en el catolicismo*. [online], Buenos Aires, CEIL-PIETTE. Disponível em <http://www.ceil-piette.gov.ar/docpub/libros/cebs.pdf>. Acesso 22/02/2009
- Vlas, Natalia (2010) Is Religion Inherently Violent? Religion as a Threat and Promise for the Global Security, *Politics and Religion*, [Online], 4(2): 297-313. Available at http://www.politicsandreligionjournal.com/images/pdf_files/srpski/godina4_broj2/12%20natalia%20Ovlas%20vol.iv%20no.2.pdf [Accessed 10 February 2011]
- Wade, Peter (2004) *Ethnicity, multiculturalism and social policy in Latin America: Afro-Latin (and indigenous) populations*. Disponível em <http://dspace.cigilibrary.org/jspui/bitstream/123456789/17197/1/Ethnicity%20Multiculturalism%20and%20Social%20Policy%20in%20Latin%20America%20Afro%20Latin%20and%20Indigenous%20Populations.pdf?1>. Acesso em 12/12/2008
- Wagner, Peter (2006) "Civil society and the *problématique* of political modernity", in Wagner, Peter (ed.). *The languages of civil society*. New York, Berghahn Books, pp. 9-27
- Walzer, Michael (1983) *Spheres of Justice. A defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books
- Ward, Graham (2009) *The politics of discipleship: Becoming postmaterial citizens*. Grand Rapids: Baker Academic
- Watkins, Daphne (2007) EPIC and NGO Colleagues Visit Speaker Nancy Pelosi's Office", *The Ground Truth in Iraq*, [online], 11 May 2007. Disponível em <http://thegroundtruth.blogspot.com/2007/05/epic-and-ngo-colleagues-visit-speaker.html>. Acesso em 10/06/2009
- WEA (2007) TC-07 – Studying Political Responsibility in Philadelphia, *Theological News* [online]. Disponível em <http://www.worldevangelicals.org/commissions/tc/tnex-article.htm?id=2312>. Acesso em 10/03/2011
- Williams, James (2008) How to be Bicameral: Reading William Connolly's *Pluralism* with Whitehead and Deleuze, *British Journal of Political & International Relations*, 10(2): 140-55
- Wittgenstein, Ludwig (2003) *Philosophical Investigations*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell
- Wright, Susan (1998) Politicisation of culture, *Anthropology Today*, 14(1): 7-15, February
- Wuthnow, Robert (2004). *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Yúdice, George (2003) *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*. Durham: Duke University
- Žižek, Slavoj (1991) "Che Vuoi?", *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, pp. 87-105
- _____ (2000) "Political Subjectivization and its Vicissitudes", *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso, pp. 171-244

ANEXO 1 – ENTIDADES PESQUISADAS

a) Brasil

Cáritas Brasileira ()*
Casa de Xambá
Diaconia
Instituto de Estudos da Religião-ISER/Viva Rio
Koinonia
Lar Fabiano de Cristo
Movimento Pró-Criança
Rede Evangélica de Ação Social-Renas ()*
Visão Mundial

b) Argentina

Caritas Argentina ()*
Centro Nueva Tierra
Centro Regional Ecuménico de Asesoría y Servicio-Creas ()*
Comisión Argentina de Refugiados-Caref
Consejo Argentino para la Libertad Religiosa-Calir
Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina
Federación Argentina de Iglesias Evangélicas-Faie
Iglesia Evangélica del Río de la Plata-Ierp
Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos
Secretaría de Cultos de la Nación Argentina

c) Estados Unidos

Catholic Relief Services
Catholics in Alliance for the Common Good
Catholics United
Evangelicals for Social Action()*
Justice and Advocacy Commission/National Council of Christian Churches
Network ()*
Religious Action Center of Reform Judaism
Sojourners

d) Reino Unido

Cardinal Hume Centre
Catholic Bishops' Conference of England and Wales
Christian Aid ()*
Church Action on Poverty
Church of England Minority Ethnic Anglican Concerns
Church of England Mission and Public Affairs Division ()*
Co-ordinating Secretary for Public Life and Social Justice, Methodist Church
We Are Church UK

As instituições marcadas com um asterisco (*) acima foram objeto de análise neste relatório.

ANEXO 2 - OUTRAS ATIVIDADES REALIZADAS

Conforme previsto no projeto, outras atividades foram realizadas na vigência do mesmo que permitiram discutir impressões e análises preliminares do material coletado, que tiveram repercussão sobre as visitas realizadas nos países subsequentes. Listamos abaixo a produção realizada apenas no período de vigência do auxílio (2009-2010): participação em eventos acadêmicos ou promovidos por entidades atuantes no campo de interesse da pesquisa; ministração de cursos de pós-graduação; orientações de bolsistas de iniciação científica, mestrado e doutorado; eventuais publicações. O material coletado foi preparado para utilização em software de organização e análise de dados qualitativos (o Nvivo 8) adquirido com recursos do auxílio. Durante a vigência da pesquisa exerci a Direção da Diretoria de Pesquisas Sociais da Fundação Joaquim Nabuco, o que foi um privilégio, mas também impôs sérias pressões de tempo sobre o trabalho intelectual, que tiveram que ser cuidadosamente negociadas em vista da necessária dedicação à pesquisa (como sempre ocorre, alguns desses esforços previsaram entender bem as implicações do termo “negociação”).

1. Participação em eventos

1. Palestrante no Departmental Research Seminar da School of Government and International Affairs, Durham University, Inglaterra, janeiro de 2010. (Seminário) – com o trabalho *Religion and republicanism in the contested public sphere* (Anexo 3)
2. Palestrante no Religion and Society Research Seminar do Department of Theology and Religion, Durham University, Inglaterra, outubro de 2009. (Seminário) – com o trabalho *Religion and republicanism in the contested public sphere* (Anexo 3)
3. Simposiasta no **I Seminário BNB de Políticas Culturais**. Fortaleza, 2009. (Seminário) – Mesa “Cultura e desenvolvimento para a democracia”
4. Simposiasta no **XXVIII Latin American Studies Association International Congress**. Rio de Janeiro, 2009. (Congresso) – Mesa “Rupturas e Continuidades na América Latina Pós-Tradiciona”, com o trabalho *Religião e Lutas Identitárias por Cidadania e Justiça: Brasil e Argentina* (Anexo 4)
5. Simposiasta na **XXX International Conference of the ISSR**. Santiago de Compostela, 2009. (Congresso) – Mesa “Studies of Religion from Latin America: Contributions, boundaries, challenges” com o trabalho *Religion and Republicanism: Contemporary Debates and Confrontations*
6. Coordenador no **XXXIII Encontro Anual da Anpocs**. Caxambu, 2009. (Organização de evento) – Co-coordenador e coordenador de sessão do GT Religião e Sociedade
7. Coordenador do **XIV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste/Ciso**. Recife, 2009. (Organização de evento) – Coordenador geral do Encontro
8. Coordenador e simposiasta no **XIV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste/Ciso**. Recife, 2009 (Encontro) – Mesa “Desigualdade social: persistência e transformações nas políticas sociais e na ação coletiva”
9. Coordenador no **XIV Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste/Ciso**. Recife, 2009 (Encontro) – Mesa “Mulher, corpo, igrejas, Estado: quem manda?”
10. Simposiasta no **XIV Encontro da Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO)**. Rio de Janeiro, 2008. (Encontro) – Simpósio “Violência e Política: a democracia e as reordenações do político no Brasil contemporâneo”

11. Simposiasta no **XXXII Encontro Anual da Anpocs**. Caxambu, 2008. (Encontro) – Mesa “Religião hoje, outras leituras, outras idéias: Derrida, Vattimo, Habermas”
12. Coordenador no **XXXII Encontro Anual da Anpocs**. Caxambu, 2008. (Organização de evento) – Co-coordenador e coordenador de sessão do GT Religião e Sociedade
13. Apresentação no **XXXII Encontro Anual da Anpocs**. Caxambu, 2008. (Encontro) – Debatedor de sessão no GT Religião e Sociedade
14. Conferencista no **VII Encontro de História da ANPUH-PE**. Recife, 2008. (Encontro) – Sobre o tema “Cultura, Cidadania e Violência”
15. Simposiasta no **Encontro do Fórum Pré-ALAS Recife**. Recife, 2008. (Encontro) – Mesa “Democracia, Desigualdade, Participação e Novos Atores na América Latina”
16. Coordenador no **Colóquio Internacional Educação, Raça e Desigualdade**. Recife, 2009. (Organização de evento) – Mesa "Pertencimento e Discriminação Racial"
17. Conferencista no **Seminário História e Pós-modernidade**. Recife, 2008. (Seminário) – Sobre o tema “História e Tempo Presente”
18. Simposiasta no **Seminário Nacional Movimentos Sociais e os Novos Sentidos da Política**. Recife, 2008. (Seminário) – Mesa “Movimentos sociais, identidade, diferença e justiça social”
19. Co-coordenador na **Jornada Pré-ALAS Recife**. Recife, 2008. (Organização de evento) – GT Democracia, Participação e Pluralismo na América Latina
20. Simposiasta na **Jornada Pré-ALAS Recife**. Recife, 2008. (Encontro) – GT Democracia, Participação e Pluralismo na América Latina
21. Conferencista no **II Congresso Internacional em Ciências da Religião**. Goiânia, 2008. (Congresso) – Sobre o tema *Religião e republicanismo no debate teórico contemporâneo*
22. Participante na **Workshop Internacional Desenvolvimento e Movimentos Sociais nos países do Sul: sucessos, dilemas e desafios**, organizada pelo Conselho Latino-Americano e Caribenho de Ciências Sociais (Clacso). Rio de Janeiro, 2008

2. Cursos de pós-graduação

1. TÓPICOS AVANÇADOS EM TEORIA SOCIOLÓGICA 3: Pós-estruturalismo e identidade (com Jonatas Ferreira). PPGs, UFPE, 1º Semestre de 2009
2. TÓPICOS AVANÇADOS EM TEORIA SOCIOLÓGICA 1: Pluralismo Cultural, Identidade e Política. PPGS/UFPE, 2º semestre de 2008

3. Orientações de bolsistas de iniciação científica, mestrado e doutorado

a) Dissertações de mestrado concluídas: orientador principal

1. João Paulo de França Ferrão Alves. **Identidade cultural e Orçamento Participativo: articulação e demandas identitárias em espaços de participação pública**. 2010. Dissertação (Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco
2. Pedro Gustavo Cavalcanti Soares. **Fundamentalismo Religioso e Democracia: Concepções Conflituosas e Valores Emergentes na Era do Terrorismo**. 2009. Dissertação (Ciência Política) - Universidade Federal de Pernambuco
3. Karina Areias de Oliveira Melo. **Religião, Formação de Redes e Debates Políticos e Culturais em Prol da Igualdade, Justiça e Afirmação de Direitos na Contemporaneidade**. 2009. Dissertação (Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco

b) Teses de doutorado concluídas: orientador principal

1. Gustavo Gilson Sousa de Oliveira. **Novas Identidades no Cristianismo Brasileiro: Discurso, Subjetividade e Formação de Atores Coletivos**. 2009. Tese (Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco
2. Rui Gomes de Mattos de Mesquita. **Representação política e constituição de identidades coletivas**. 2009. Tese (Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco

c) Iniciação científica

1. Danielle Ferreira de Sant'Anna. **Análise de instituições religiosas brasileiras quanto a sua atuação na defesa da cidadania e justiça**. 2009. Iniciação científica (Estudos Sociais e Culturais) - Fundação Joaquim Nabuco
2. Raíssa Orestes Carneiro. **Religião e políticas públicas**. 2008. Iniciação científica (Diretoria de Pesquisas Sociais) - Fundação Joaquim Nabuco
3. Maíra Accioly. **Democracia e Republicanismo**. 2008. Iniciação científica (Diretoria de Pesquisas Sociais) - Fundação Joaquim Nabuco

d) Teses de doutorado em andamento: orientador principal

1. Francisco Mesquita de Oliveira. **Cultura política e construção de identidades coletivas de sujeitos sociais**. 2007. Tese (Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco
2. Fábio Alves Ferreira. **Ocupação religiosa: o fenômeno de pentecostalização de assentamentos de reforma agrária - o caso dos assentamentos Jaboatão e Herbert de Souza**. 2009. Tese (Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco
3. Pedro Gustavo Cavalcanti Soares. **A Influência da Fé na Democracia dos Emergentes: uma análise comparativa entre Brasil, Índia e Turquia**. 2011. Tese (Ciência Política) - Universidade Federal de Pernambuco

4. Publicações

a) Artigos completos publicados em periódicos

1. Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina. *Ciências Sociais Unisinos*, 45(3), p.183 - 195, 2009 (anexo 5)
2. Brazil's rise: inequality, culture and globalization. *Futures* (London), 40(8), p.735 - 747, 2008 (Anexo 6)
3. Cultura, identidade e inclusão social: O lugar da religião para seus atores e interlocutores. *Debates do NER (UFRGS)*, 9(14), p.11 - 52, 2008 (Anexo 7)
4. Religião, política, cultura. *Tempo Social* (USP. Impresso), 20(2), p.83 - 113, 2008 (Anexo 8)

b) Capítulos de livros publicados

1. "Inequality, Culture and Globalization in Emerging Societies: Reflections on the Brazilian Case". In: Nederveen Pieterse, Jan e Rehbein, Boike (eds.). *Globalisation and Emerging Societies: development and inequality*. Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2009, p. 185-200 (Anexo 9)
2. "Discurso, política e sujeito na teoria da hegemonia de Ernesto Laclau". In: Mendonça, Daniel de; Peixoto, Léo (orgs.). *Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Porto Alegre : EdiPucRS, 2008, p. 35-51

c) Trabalhos publicados em anais de eventos (completo)

1. *Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina* In: XXVIII International Congress of the Latin American Studies Association, 2009, Rio de Janeiro
2. (Com Marcondes Secundino de Araújo) *Estados nacionais e novos atores sociais: cartografia das teorias da etnicidade* In: 32o. Encontro Anual da Anpocs, 2008, Caxambu-MG.
3. *How can two particularisms add up to one diverse universalism? Cultural and religious identities in Brazil.* In: World Conference: Ideology and Discourse Analysis, 2008, Roskilde, Denmark (Anexo 10)

d) Artigos em jornal de notícias

1. BURITY, Joanildo A. Confronto de discursos. *O Povo*. Fortaleza-CE, p.6 - 7, 2008.

ANEXO 3 – RELIGION AND REPUBLICANISM IN THE CONTESTED PUBLIC SPHERE

I take for granted that how I explore the theme of this talk must pay homage to a certain mode of address. It is a circumstance that I cannot avoid. Even if I pretend this to be an informal occasion for an unpretentious exchange of ideas, some scene is already (t)here, waiting for me, in me and around me. I am not merely passing by or visiting shortly. This is going to be a lasting, if delimited, engagement. Let me then acknowledge this, as an unsaid rule of the game or as a fantasy of my imagination. Speaking, then, about my most current topic of research interest has a little bit, at least, of a responsive tone: “what is it that you are bringing us? What is your standing, now that we are going to share this double space between departments, disciplines, offices, projects, for some years ahead? Why not say something that can give us a hint, soon?” I gladly commit myself to this encounter, to the friendliness of such expectation and welcome. I could almost say I waited for it all along, over the past few months. This circumstance, such a scene, therefore, will have demanded some form of (self-)exposure, through tone, style, intellectual affiliation, range of interests, views on certain issues, and so on. Once again, I yield in good will. I am going to try and do this, however obliquely, as I expand on the topic that brings us here today. There will be some cunning moves, though, maybe a little cheating: one can never say it all, or is never prepared to say it in the most proper manner. There are choices to make which will show as much as conceal. This is the circumstance, such is the scene. My pledge.

There are many ways to broach a discussion on religion, republicanism and the public sphere. The one I am going to follow is intent on combining the analytical, descriptive and critical elements of a thematic exploration with indications of my own way of seeing, judging and acting on those issues. All in almost coded language for want of time and space. I am going to explore only two threads in which the three elements of my title appear in their conjunction, interlocking and tensions: a) what am I speaking about?; b) whence do I speak about it?¹²⁸ I hope these threads will help me present a compact argument and allow me to be true to my self-imposed commitment.

1. Religion, republicanism, public sphere: what are we talking about?

One fairly uncontroversial starting point for observation, which then leads to all sorts of controversies as regards its interpretation and even characterisation, is that there is a growing relevance and involvement of religious groups and organisations in public affairs in many parts of the world, be they in state policies or legislation, or in the various forms of collective mobilisation and interventions in public debates with a view to steer opinion and decision-making in certain directions. This may appear to be

¹²⁸ I somehow explored this path in a recent article, where my main goal was to put forward an argument for a discipline of seeing and reflection that could allow a fresh take on an object under reconfiguration, the relationship between religion and politics (Burity, 2008).

surprising or annoying for many, particularly those whose professional or political commitments had long settled for a clear delimitation of borders, roles, and social impact of religion on the public sphere. But this fact is nonetheless widely acknowledged¹²⁹.

It may also lead to certain forms of reconfiguration of discursive practices in order to stimulate, avert, or keep at safe distance such public relevance and involvement. Governments, legislators, judges, social and political leaders, media people, and common citizens have variously responded or reacted to it; clearly, some degree of articulation is on demand in the face of these surprising or annoying voices coming from religious actors. The latter's refusal to keep within the confines of the private realm incites to discourse on a number of strategic classificatory and positioning moves, often presented as statements of fact, however contestable. Classifications and ascription of places in social life never come without assumptions, (political) will and actions. And this is done by all parties involved, thus highlighting one of the political dimensions of the process. Here are some of those moves through which disputes are waged:

a) *presence/absence* – The current situation raises the issue of presence in or absence of religion from the public sphere, whether in descriptive or normative terms. Is it there or no? Should it be there or not? *Descriptively*, one reading portrays the objectivity of our starting point by making Western Europe into an exceptional, contrasting case: here, (organised) religion would be steadily on the wane as far as its domestic forces are concerned¹³⁰. If there is an attempted come-back of public religion, this has to do with outside forces – primarily, cross-cultural, non-Western immigration (code for Islamism).

Another reading will point out the relentless pace of the deprivatisation of religion, and at least the impact this brings on the Western European contexts, but increasingly gives attention to the domestic signs of religious public mobilisation which would be redrawing the boundaries of the classic church-state relations (which we know to come in various patterns)¹³¹.

b) *legitimacy/illegitimacy* – But maybe the most salient feature of the situation is the debate it has prompted as to how acceptable and virtuous the process can be. And we enter the *normative* dimension of the presence/absence dynamics, under the heading of its *legitimacy*. For, very few observers, and hardly any of the participants, position themselves in neutral terms before that. There is normative assessment as to how much religious presence a sound modern social and political order can afford; the extent to which the legal underpinnings of contemporary liberal democracies can admit or accommodate the publicisation of religion; the degree of public spirit and democratic commitments of the newly politicised religious actors; how much such a process is an integral part of broader societal changes that have both enlarged the contours of the public sphere in terms of participants, agenda, languages and repertoires of action, and redefined the nature of democratic representation¹³². In other

¹²⁹ Refs.

¹³⁰ Refs. Bruce; Davie; etc.

¹³¹ Refs. Casanova; Haynes; etc.

¹³² Refs. Rawls; Habermas; republicanistas; etc.

words, how much is public religion part of the overall openness to difference in the public realm?

Though the debate on legitimacy has produced polarisation, it seems (perhaps irritatingly) clear that there are more than two sides to the story; there is a wide spectrum within it, and this is in part due to the fact that no argument presents itself in purely normative terms, but contests at the same time descriptive elements of others. Should there be public presence of religion, given that there is? If there isn't enough public presence, should there be more of it? Which presence is allowed? Which absence is desirable? These are some of the descriptive-normative entanglements we face today in coming to terms with our starting point.

c) *agency and antagonism* – Because presence and absence are always embedded in considerations of legitimacy, appropriateness, and desirability, the issue of agency cannot be avoided: why do we see a surge in political mobilisation of religious groups? What would be faltering in the workings of political and social institutions to stir, but also make room for that? But why should it be the indication of a fault? To whom? Here, there are two main hypotheses, not necessarily mutually exclusive: one, that such is a *reactive agency*: rapid change, uncertainties and crises (variously construed) would threaten even further traditional values and practices, thus provoking the attempted reassertion of religious voices¹³³. In this rendering, any religious public engagement has a conservative overtone, is meant to halt or reverse change, and should probably be checked.

The second hypothesis sees a *constructive agency*: religious actors would be responding to clearly contemporary challenges and recasting their views even when apparently reasserting their traditional ones. In doing so, those may be drawn to alliances with non-religious forces in search of alternatives to a range of problems, challenges and dilemmas of our time (economic turmoil, violence, loss of popular confidence in formal institutions, aggressive consumerism and individualism as cultural forms of collective life, the impact of global processes locally, etc.). This could break the reactionary cycle and lead to positive forms of religious engagement¹³⁴. But of course, the constructive agency can also be enacted as a contestation of current trends in politics, culture and the economy. In which case some of those groups are actually seeking to provide an alternative to contemporary social forms in the name of a lost community of the origins. This is precisely one of the conundrums of the current situation: the possibility for overlaps between the two orientations, producing disorienting or paradoxical social effects and making judgement into a very complex game, as constructive agency,

¹³³ This is clearly the position of Manuel Castells in his influential trilogy on the information age (*The Power of Identity*, 199x), which at least has the advantage of assigning a significant place for the process in his analysis. But it was already the case in most of the literature on the New Christian Right and is the case of many (critical) arguments on the reasons for the association of Islam to terrorist practices (cf. xxx).

¹³⁴ This argument has been recurring since the mid-1990s in discourses on development issues by multilateral agencies (UN, World Bank, even the IMF) as well as in governmental and NGO discourses on partnership and networking (cf. Burity, xxx; xxx). But more sophisticated versions of it can be found in discussions on the “cultural turn”, multiculturalism, the challenges of pluralism to democratic institutions, and secularism (cf. xxx).

conservatism, progressivism, and antagonism may combine in many and selective ways.

Of course, there is a long standing image that religious fervour and dogmatism breeds intolerance and violence. There is some nervousness about the spectre of things past: wars of religion, religious sanctioning of despotic or authoritarian governments, cultural imposition of conformity to religious values, veto powers of religious groups and leaders over public policy and legislation. And there is a renewed idealism about the benign community-building capacities of religious organisations, the possibility for religious practice to fill in the vacuum opened by former comprehensive political, moral or scientific ideals and promises. In both cases, another element of observation would recommend leaving space for the potential for antagonism that *intra-religious competition* and *secular-religious disputes* seem prone to give rise to. This is because agency takes place in scenarios where *other* discourses vie for hegemony, thus becoming a site of contestation and antagonism.

d) *liberalism/republicanism* – in this limited list of strategic views of the publicisation of religion, a historical reference is in order. There are two main narratives framing most of the prevailing views and arguments on the public role of religion. They are specially relevant because they not only condition observation – our access to what is happening in the world – but also furnish the language through which assessments are made (the normative bit). The modern regime of relationship between religion and the public sphere turns around the history of the various forms of *articulation* and *opposition* between liberal and republican discourses. The moot point between them is often legally and politically expressed in terms of the separation of church and state or, in broader politico-cultural terms, the delimitation of religion to the private sphere of belief, moral formation, community and associational life, while the state becomes the centre of gravity for the distinct realms of social life and coextensive with the public dimension of society. For different basic reasons – affirmation of individual freedom or protection of the political institutions from religious interference, respectively – both have stressed the need for keeping religious mores and religious institutions at bay, outside the political field of public life. The autonomy of the individual or the virtues of the active citizen are said to be in tension or even at odds with the kind of identity building favoured by religious adherence.

However, despite protestations and perplexities, liberals and republicans alike have had to face a growing engagement of religious groups, in the context of a general malaise of democratic life in the West – mistrust of politicians and political institutions, falling levels of ballot attendance, corruption cases, widespread effects of neoliberal and, to some extent, Third-Way policies in deepening the disparities of wealth and privatising welfare programmes¹³⁵. This context gave rise to a renewed state interest in

¹³⁵ One should never forget about the other side of this story, that goes beyond the West, and concerns the growing interventionism in certain parts of the world in the name of democracy and human rights. The intricate context of humanitarian, or liberal interventionism, which construes its justification on the perceived menace represented by international terrorism but also continues the much longer and less edifying tradition of colonial and imperial expansionism in the name of a civilisational mission, has led to deep-seated resentment against Western political forms and political culture, particularly in the Arab world. This is where the malaise of democracy becomes a much broader issue

enlisting the services of civil society as a realm of trust, benevolence, civic virtue and activism.

On the other hand, there were echoes of the 1980s experiences of redemocratisation in Southern Europe and Latin America, of the downfall of communist regimes in Eastern Europe, a wave of new social movements and the growing prominence of NGOs in many areas of social and environmental activism. Such echoes favoured enhanced social activism, in contrast to the depoliticising impact of neoliberalism. A very contradictory situation emerged in which privatising policies and falling trust in formal politics seemed to parallel and reinforce claims to deeper, direct involvement of citizen politics in public life¹³⁶.

It is in this context that all sorts of religious participation in public life – whether the more progressive or the more conservative ones – became plausible means of expression of a vibrant civil society, or apparent signs of a broader process of strengthening of the public sphere as a source of renewal of political life. Again, liberals and republicans have had to come to terms with the salience of such a religious agency, as further debates problematised the quality of democratic life when democracy seems to become deaf to the plight of the excluded, the unskilled, the newly disenfranchised. Particularly for republicanists, the mere existence of working institutions and formal procedures does not dispense with the elements of cultural grounding (democratic values and allegiance) and commitment to social equality beyond juridico-political equal treatment, necessary to counter the excesses of the market logic.

Post-1980s democracies seemed to lack or to have brought to a minimum the concern for depth (identification and substantive equality) while becoming obsessed about managerial efficiency and the expansion of market practices across the social. In some countries, this was also accompanied by the emergence of forms of spirituality and religious discourse in tune with the logic of the market. Moral conservatism plus support for neoliberal policies, in the United States and Brazil, for example, were articulated by conservative Christians (the so called Christian Right, in the US; neo-Pentecostals, in Brazil), in support of the policies then being implemented. This was another road for political advances of religious actors, instantiating what was said before about the conservative dimension of proactive religious engagement.

One final observational note, which would require a lot of elaboration, but cannot be enlarged here for reasons of space. This whole process coincides with yet another trend, construed by many analysts and social agents as an irresistible process, and which also triggered responses by religious agents, particularly those to the left of the theologico-political spectrum. I am of course talking about globalization. The economic and political changes associated with the supremacy of financial capital; state streamlining, by laying off many of its commitments to social justice and welfare; weakening of state sovereignty *vis-à-vis* the logic of the market (massively expanding to all corners of social life) – these are some of the processes that have deeply affected societies

as its own failings are concealed in the very process of presenting it as a blueprint for the solution of problems associated with certain forms of religious practice – such as the relation of Islam to political, economic and cultural life in those parts of the world where interventions have taken place.

¹³⁶ I have explored these issues at length in Burity, 2006; 200x. See also Dagnino, xxx; xxx.

across the world. Responses by religious communities, organisations and leaders surely emerged, whether reassertive of traditional values or re-articulating an ethic of engagement between religious principles and the new challenges which led to unexpected alliances with non-religious actors. Not everything was new, several of these experiences had long been in place in many parts of the world, but the context provided them with new opportunities for action. Ecumenical agencies, macro-church structures, religious representative bodies, religious NGOs formed part of this network of critical religious response to globalisation.

2. What we see and say, from whence do we? Affiliation, identification, participation in the study of contemporary public religion

The careful wording of what there is out there as regards the public presence and impact of religious action in the public sphere is far from an innocent description. Wherever we turn, we should also carefully acknowledge signs and traits of value systems and epistemic assumptions underlying such pictures. From intellectual traditions to less edifying vested interests, a vast array of thick representations of this world we live in try to secure their grip on those pictures and thus steer not only the perception of reality but also its conformation. The game of hegemony, as Laclau would put it.

In a sketchy way, I will spell out some of my own parameters for the description offered above while singling out aspects from that which deserve specific comment. My first remark is that I come from a critical social science tradition which acknowledges the interlocking nature of practical commitments and the intellectual endeavour. Social analysis is not only related to issues raised by each place and time, drawing from them for inspiration and sustenance, but also feeds back on those, intervening in many ways and at various levels in everyday and institutional life. So, all knowledge is situated, hence at once limited and interested. But this very condition is enabling: it allows for insights and practical contributions that lend social relevance, even leverage, to expert knowledge. William Connolly expresses this view in a telling way when he says:

That's why I agree when William James and Gilles Deleuze say that theory and action start in the middle of things, fanning out from there. You might eventually articulate a political ontology, or come to terms in a new way with the structure of capitalism, or find your cultural imagination stretched and enlivened. But you begin by stepping inside a contest, issue, or struggle, where latent energies, grievances, hopes, and ambitions are burning. You listen and participate, you feel where it is going; and you strive to make a difference in the world. (...) You occasionally feel that you are working alone, but it typically turns out that others are charting a parallel course, waiting for you to catch up. That is another sense in which politics starts in the middle of things (2007:320-21).

Several layers of social science tradition, not too mention more general social and political thought, underpin the recent sensitivity or awareness towards the public presence of religion and temper the attitudes demonstrated towards it. As far as religion as a theme is concerned, both the modern liberal and republican narratives have handed down the discourse on *secularisation*. Emerging as the victorious narrative of the transition from pre-modern to modern society, secularisation described an ineluctable process of withdrawal of organised religion from the regulation of public life,

thus becoming a specialised area of the social freely operating according to its own logic, but barred from making inroads into the realm of the state. There were also prognostics to be derived from the long term effects of secularisation in social life: the absorption of its integrating and legitimising functions by other social, political and cultural agencies would cause a general waning of religion.

Underlying these two streaks of the theory was the assumption of a homology between the expansion of modernisation and the weakening of religious adherence and practice. It is the apparent reversal of this homology that the recent developments point to – or is it the case that it never really applied outside a very limited number of Western European societies? If this is so, all the talk of “return” or “(re)emergence” would betray an unfounded bias: religion would have never been absent; religion *in general* is not a valid object of historical discourse; and the partition between religious institutions and secularised modern institutions will have always been a partial achievement and an open field of contestation. Perhaps we are witnessing now a reorganisation of it by competing hegemonic actors.

Two signs that the place and role of religion have always been deeply contested since the early days of modernity, and that the law-like narrative of secularisation cannot be separated from the enactment of a politics, are to be found in these key institutions of modern life: the separation of church and state (or, establishment with tolerance and protection of other religions), and liberal or civic-republican universal public education. They give evidence to the constitutional and cultural struggles that have hardly subsided as the expansion of modernity again and again clashed with “persistences” and “resistances” of “tradition” on its way. Historical and national records also show the compromises that have invariably had to be struck among the antagonists.

The story of such a relation has been multi-layered and contestation has not always demarcated religious from secular actors in opposed camps. More often than not, the frontier has been drawn between *secular-religious camps*. Moreover, there have hardly been situations on both sides of the Atlantic (which includes, never forget, the whole of Latin America and the Caribbean) in which a single frontier cut across the whole fabric of society. It is more the case that different critical junctures or sets of relevant economic, political, cultural, moral issues produced distinct and contingent realignments and combinations.

It seems to me therefore striking that so many social scientists and public actors either still cling to the idealised narrative of secularisation – which is what they ultimately do when expressing their “surprise”, “astonishment”, or “indignation” at the rapprochement of religious agency to political life – or fail to apply to this field the same refined observation given to other areas of social, economic and political life – which leads those to adopt simplistic, black-and-white or grey depictions of what is at stake. For what is needed, not only for the assessment of the new public profile of religion, but of contemporary society in broader perspective, is the mobilisation of intellectual and political discourses capable of dealing consistently with multidimensional, multi-temporal, multicentric social and historical processes, and to take on board the ever-changing and decentred character of social subjectivities, their lack of a grounding essence. I favour two of these: pluralism and post-structuralism, particularly of the kind articulated by and around the works of Ernesto Laclau and William Connolly. From

within these traditions my own endeavour is to open up a space for a specific attention to the religious dimension of contemporary social, political, and cultural life and struggles and the ways in which religious agency can be fully acknowledged without recourse to the rhetorics of “return” or “civilisational threat”.

A word on the notion of the *public sphere* is in order in this context, to allow me to reconnect the themes of religion and republicanism. I mentioned before how a perceived deficit in democratic life over the past few decades has made it plausible, even imperative, for religious actors to act publicly and politically. What needs to be added to this is that a major alternative discourse has been articulated from the perspective of a minor, but potent, source of modern politics: the tradition of civic republicanism¹³⁷. From distinct currents, starting in political philosophy and political sociology, but reaching party politics and segments of state bureaucracy, civic republican discourse has been reconstructed to challenge the failures of liberal politics¹³⁸. The former’s stress on *active citizenship* as both a right and a duty; on the need for democratic practices and allegiances to lay *cultural roots* in everyday life, beyond the automatism of political institutions and legal procedures; and on the *separation of religion and the state*, have been brought to bear on issues of *national sovereignty* in the context of globalisation, the recent *multicultural awareness and arrangements* in several Western societies, the indiscriminate *expansion of the market logic* to all areas of social and moral life, and the *slackening commitment to social equality* after decades of neoliberal influence on public discourse and policy-making.

On the other hand, in ways too complex to analyse here, the impact of post-1970s social movements, changes to the political culture of the left regarding the nature of the state and its relation to other social domains, and the convergence I mentioned above between civil society assertion and state downsizing, have produced a more nuanced and complex understanding of the public sphere. Whether one thinks of Gramscian views of the “amplified state”, Habermasian representations of the interrelations between civil and political societies, or contemporary activist discourses on a hybrid, state/non-state public sphere¹³⁹, the result is roughly the same: *the public sphere now includes – exactly how is a matter of debate and dispute – arenas of representation and action that had traditionally been associated with “private” economic and social domains and “public” decision-making and policy-making*. To this one must add the impact of a number of “private” and moral issues that have been politicised and become the object of regulation during the period and both express and bear upon the changes to the conformation of the public sphere. Through its enlargement and the impact of governmentality, in Foucauldian terms¹⁴⁰, the contested public sphere is now

¹³⁷ The main features of this tradition can be thus summarised: [xxxx](#).

¹³⁸ Some of these reconstructions can be found in [xxxx](#).

¹³⁹ I refer particularly to discourses on the three sectors, civil society, radical and local democracy, which though different from each other, all pointed to an intertwinement of civil initiatives and governmental policy networks, which for various reasons would produce the effect of enlarging the realm of the public, reducing the purchase of the state in agenda-setting and decision-making and enhancing the purchase of citizens’ participation in those processes. On those discourses, see [xxx](#).

¹⁴⁰ The process whereby liberal politics and welfare state discourse strived for better forms of governing the population (as a historic object of bio-political delimitation and intervention from the late 17th

inhabited by more actors, has a more intricate agenda of issues to tackle, and includes other forms of action and modes of representation than was accepted four decades ago. It is surely more than a space for unfettered dissemination of opinions and public deliberation.

Two main links can be found between religion and republicanism in this context. The first and obvious one regards the strong republican defence of a non-religious public sphere, for all the reasons I have made clear throughout this argument, all related to more intense political involvement of different religious groups and organisations. The fear is that political debate could become contaminated with the heteronymous nature of religious argument and justification, as well as its propensity to practical intolerance in the pursuit of truth and obedience to God (or other spiritual forces). More conventionally, there is also the fear that by allowing explicit room for religious voices, an eventual takeover could take place, thus bringing the secular state again on its knees before religious authorities.

The second link is more recent and follows from the very logic of republican citizen activism. I am not going to focus on the arguments put forward to justify it, but on the developments on the ground – having in mind cases in the Americas and Western Europe. Two paths lead to it, resulting in an approximation of republican and religious interlocutors. Firstly, the de-investment in social or welfare policies that resulted from neoliberal policies led to a general aggravation in conditions of life wherever it took place, as from the 1990s. Many civil society groups mobilised to both point at the dramatic outcomes of those policies and put forward their ability to compete with the state in social provision; many others mobilised further to call for a recomposition of state-led welfare policies. *Local* initiatives were highly valued in the process, and surprise, it was found that, the deeper into local community life or urban and rural deprived areas one looked the more evident it was the presence of religious groups, organisations, social projects in place. Whether for tactical reasons or through a process of coming to terms with changing conditions, a rapprochement between religion and republicanism became possible. The emphasis on citizen active participation could thus be coupled with the realisation that religious networks (both conservative and progressive, Christian, Jewish, Muslim, or from other minority religions) could do, and to a certain extent, had been doing valuable social work for a long time and their web of human, financial and organisational resources could be enlisted in the attempt to regain political initiative in light of the political juncture of the 1990s and after. Third-

century onward), is traced by Foucault through his concept of governmentality (cf. [Xxx](#); see also [xxx](#)). Better government has invariably meant, particularly as issues related to the well-being of each and every person are implicated, deeper entanglement between private and public. The process is bi-directional: social movements, particularly those emerging in the 20th century, have called for legal or politico-administrative regulation, protection or extension of rights, and interventions in a number of areas, leading to more state-led involvement. This amplified state activity and entanglement with civil society movements and organisations at a certain point – and there have been various – would stumble upon “preserves” of religious hegemony or interest, particularly those which bear upon moral choices and behaviour, but also those where a certain injunction to unconditional loyalty to secular political sources of authority and legitimation clash with notions of allegiance to God and divine mandates. Such is the link between governmentality and politicisation of religious agency in contemporary societies.

Way politicians, democratic socialists, social democrats, Christian Democrats, and American-style social liberals were strongly involved in this process.

Finally, this second link also materialised through electoral mobilisation of religious constituencies, which produced many favourable results for political representation of religious interests – with a prevalence of more conservative ones in most cases. Engagement in liberal democratic processes came particularly from religious minorities trying to translate their numeric growth into representation, and challenging certain privileges of religious majorities. But it also came from a small and very articulate group of religious social activists who wished their own voices heard across the political spectrum, and thus help create this broader acceptance of religious agency in political life, in the name of republican ideals of participation and civic virtue.

In all this, one should avoid, or use with care, words like “new”, “emerging”, “return”. Historical research and empirical observation can easily help us see that the fabric of such relations have long started to be woven. If religion and republicanism will draw nearer in the contested public sphere of contemporary societies, this depends as much on the channelling of more recent energies as on the mediating dialogue with traditions. What is certain is: there are now more active participants than ever before.

ANEXO 4 - RELIGIÃO E LUTAS IDENTITÁRIAS POR CIDADANIA E JUSTIÇA: BRASIL E ARGENTINA

Uma das novidades no cenário latino-americano é certamente a crescente dimensão pública das disputas identitárias, as quais são conectadas às demandas por cidadania e justiça ou por representação/reconhecimento nos últimos anos. Desde pelo menos fins dos anos de 1970, em alguns países latino-americanos, e certamente ao longo dos anos de 1980 na maioria deles, o retorno ou a vigência de regimes de democracia política foi acompanhado pela emergência pública de um grande número de atores e demandas num campo relacional que foi crescentemente identificado como o da **sociedade civil**. Este campo, dadas as condições politico-culturais e institucionais desses países, era associado a um conjunto de virtudes democratizantes, entre as quais a de uma sensibilidade pluralista para com a diversidade de contextos, histórias, modelos institucionais, formas de vida e práticas identificatórias que caracterizariam a dinâmica da vida social.

O projeto de um aprofundamento da democracia, ou mesmo de sua invenção num continente marcado por numerosas interrupções do processo político em função de golpes de estado e governos autoritários (via de regra, militares), passaria diretamente pela ampliação, e não redução, da visibilidade de uma miríade de demandas, formas de ação coletiva e identidades que não se reconheciam como adequadamente representadas pelos discursos existentes – inclusive os subalternos, como os classistas. Não é preciso assumir como evidente ou consistente esta auto-apresentação da sociedade civil como *locus* da agência democrática virtuosa para reconhecer os efeitos que produziu e vem produzindo na tecedura das lutas sociais e dinâmicas institucionais (tanto em nível do estado como das organizações e associações civis). Trata-se, como destacou Dagnino em mais de uma oportunidade, de um projeto político, a ser sempre compreendido em contexto, evitando-se idealizações ingênuas ou legitimações apressadas (cf. Dagnino, 2002; Dagnino, Olvera e Panfichi, 2006). Mas creio podermos admitir que os avanços experimentados no processo de democratização (segundo uma concepção de que partilho, por definição incompleto e aberto), não poderiam ser adequada e justamente explicáveis sem a constituição desse campo (cf. Caetano, 2006).

Neste contexto, “identidade” não necessariamente representou uma categoria nativa – pelo menos não para todos os atores que poderiam ser associados a reivindicações em torno de atributos, injustiças historicamente cometidas contra grupos específicos ou demandas surgidas a partir da diferenciação vivenciada pelo avanço do capitalismo e da cultura de mercado nos países latino-americanos nas últimas décadas. No entanto, é patente que a emergência dos chamados novos movimentos sociais – ligados à ecologia, gênero, igualdade étnico-racial, geração, orientação sexual e, proponho, religião – ampliou não somente a agenda das questões de relevância pública, a serem objeto de políticas públicas e ações coletivas, como trouxe uma concepção da legitimidade dessas demandas enquanto diferenças irreduzíveis às lutas sociais classistas ou nacionalistas, bem como reformulou os modos de expressão de lutas identitárias mais antigas (como as étnico-raciais e, novamente insisto, religiosas). Foi através desta agência – suportada por uma diversificada malha de formas associativas e experiências de ação coletiva, na qual se destacam as ONGs, as associações vinculadas a movimentos sociais, novos repertórios de

ação e redes transnacionais, nacionais e locais – que o tema da identidade foi integrado ao debate público e ao discurso de atores estatais e não-estatais. Aceitas, recusadas ou resistidas em vários graus, as identidades são parte do discurso eleitoral, do discurso das políticas públicas, do discurso legal e, naturalmente, do discurso das organizações e movimentos sociais.

Não obstante, tal pluralidade de atores e demandas, a despeito da sua dimensão assertiva que implica em graus variados de reivindicação de sua particularidade, não se viu, em geral, estranhada frente à necessidade de articulações de vários formatos, por meio das quais se buscava afirmar a unidade do campo da sociedade civil e a vantagem estratégica da construção de redes, parcerias, coalizões, fóruns para mais eficazmente assegurar o alcance das demandas específicas. Salvo momentos e casos de entrincheiramento e isolamento das reivindicações identitárias, que persistem de forma intermitente, as demandas e atores com elas identificados têm incorporado um nítido sentido da relevância de construir pontes discursivas, teóricas e práticas, entre distintas demandas¹⁴¹.

Há, certamente, vários desafios e problemas nesta reconfiguração da ação coletiva e das lutas por cidadania e justiça na contemporaneidade latino-americana. O impacto do neoliberalismo e da alternativa social democrata (terceira via, ou governança progressista) que, por exemplo, no Brasil, se ensaiou a partir da segunda metade da década de 1990, deixou marcas importantes no campo da sociedade civil, dando à luz um discurso se não centrado em, ao menos atravessado por concepções de cidadania como consumo de bens públicos e afirmação de interesses individuais, e modelos gerencialistas de organização (pública e privada). Tais concepções e modelos produziram uma ambígua diferenciação no campo que se expressa em articulações ideológicas e políticas que combinam, por exemplo, republicanismo e meritocracia individualista; igualitarismo e complacência (em termos de *timing* e escopo) em relação à eliminação dos altos índices de desigualdade e violência; reconhecimento de demandas específicas e inscrição destas em marcos valorativos competitivos; ênfase na provisão social estatal e valorização da ação filantrópica privada; etc.

Neste trabalho propomos que este conjunto de processos seja revisitado à luz da crescente ressonância das identidades religiosas na esfera pública, notadamente em relação com as lutas por cidadania e justiça. Falamos assim daquelas como um dos casos particulares de expressão do referido conjunto. A emergência pública das religiões será vista em sua relação com mudanças internas a sociedades latino-americanas e com os efeitos dos fluxos globais sobre a dinâmica destas sociedades. Tal análise faz parte de um projeto comparativo mais amplo, em curso, que procura dar conta das tendências recentes, no campo do discurso teórico e das experiências sociais concretas, de recomposição das relações entre religião e esfera pública, com especial referência ao discurso republicano e à inscrição das identidades e demandas religiosas no âmbito das questões que grosso modo chamaríamos de culturais¹⁴². O estudo compreende quatro países

¹⁴¹ Desenvolvi mais amplamente esta questão em Burity, 2006a; 2006b; 2007a.

¹⁴² Para discussões relevantes sobre o sentido destas “questões culturais”, remetemos a uma literatura científico-social produzida a partir da ressonância dos estudos culturais, e que fundamentalmente conecta os temas de cultura e identidade a partir de três linhas: a) a ênfase no caráter constitutivo da dimensão simbólica na configuração da realidade social; b) a clássica idéia antropológica de cultura como modo de vida, que remete a práticas sociais das quais a produção estética é apenas uma das formas de expressão; c) o caráter relacional e antagonístico da formação

– Brasil, Argentina, Estados Unidos e Reino Unido. Dados os limites de espaço, só poderemos explorar aqui algumas dimensões do problema, em dois contextos nacionais e confessionais – o campo cristão no Brasil e Argentina¹⁴³.

Por que focalizar a religião? Porque se trata de uma marca das sociedades latino-americanas frequentemente ignorada em discussões sobre sua dinâmica política e institucional, signo de um incômodo a afastar ou alvo de um silêncio a impor. Porque o impacto político e sócio-cultural que a emergência do pluralismo religioso (ainda quando limitado em seu alcance pela esmagadora presença da forma cristã) tem tido no espaço público torna-se inegável, na medida em que atinge a representação política, as políticas públicas, a ação coletiva, e incide sobre temáticas de grande repercussão pública ou midiática. Porque é possível se analisar esses fenômenos envolvendo a presença pública das religiões no mesmo contexto social, político e de marco interpretativo que define a dinâmica das relações entre sociedade civil e estado; entre democratização política, social e cultural; entre particular e universal na construção de alternativas à ordem vigente. Porque o isolamento a que se relegou – e em alguns casos, se auto-impôs – o campo religioso como *locus* de articulação de discursos públicos e de agência política não é mais uma característica dos sujeitos sociais que aí se movimentam, nem pode mais ser ocultado ante a conjunção de vários fatores que impelem a uma visibilização dos grupos religiosos (no plural) e a um complexo jogo de alinhamentos entre diferentes setores da vida social e política organizada, em vários países latino-americanos. Assim, não se trata de pedir licença para introduzir acessoriamente mais uma variável empírica aos estudos sobre a cultura política e a dinâmica institucional dos regimes democráticos atuais, mas de trazer para o centro de uma reflexão integrada o lugar e o impacto da religião como elemento formador de agência sócio-política e de agenda pública.

Por que a comparação e em que termos? Por razões que não temos condições de desenvolver aqui, a associação entre democratização e pluralização ao mesmo tempo descentra protocolos de análise e determinação da pertinência e relevância de certas práticas sociais. Levanta-se a questão de que a abordagem de temáticas e formas de vida social julgadas de menor importância ou de certa maneira suspeitas em suas “intenções” e repercussões para a sociedade “como um todo” pode ser, no mínimo, uma forma de enriquecer a compreensão dos processos societários em curso. Mais do que isso, tal descentramento implica num transbordamento das linhas de fronteira seja entre sistemas sociais e as formas jurídico-políticas e socio-culturais canônicas do estado-nação, seja entre a constituição de atores coletivos e seu impacto sobre a formação da agenda pública e das instâncias de representação. Transbordamento que torna indecível¹⁴⁴ o sentido

e transformação das identidades. Associada à observação das modalidades de ação coletiva que tal articulação traz à luz na dinâmica social, esta perspectiva visualiza na própria evidência de um discurso sobre a cultura, ou em seu nome, na cena contemporânea, os contornos de novas formas de vivência e reconstituição do vínculo social.

¹⁴³ O projeto tem como título “Religião, republicanismo e lutas culturais pela afirmação da cidadania e da justiça: percursos contemporâneos” e é apoiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), a quem agradecemos pela viabilização do estudo.

¹⁴⁴ Uso o termo aqui no seu sentido derridiano: indecível não é o que não pode ser objeto de decisão, nem é o que impede toda decisão. Trata-se, antes, do que somente se presta a uma decisão sem que esta possa ser tomada em termos diretamente decorrentes ou dedutíveis dos elementos do contexto ou da configuração estrutural do discurso. Em outras palavras, diante de um certo momento de decisão, o caminho a seguir não está pre-figurado na estrutura

dos vetores que ora acoplam ora opõem o dentro e o fora, o local e o geral, o intrínseco e o contingente, o importante e o acessório.

Assim, comparar torna-se uma exigência que implica em desprovincianizar o que parece idiossincrático ou restrito a experiências locais e nacionais, e em desnudar, por sua vez, estreitezas de referenciais interpretativos utilizados por atores sociais e analistas acadêmicos com base em parâmetros definidos pela auto-consciência de determinadas culturas nacionais ou pela idealização simplificadora de experiências particulares erigidas em modelos quase atemporais. Implica ainda em trazer à tona a variedade de composições e torções a que princípios ou práticas associados à modernidade e suas idéias de soberania, emancipação e liberdade são submetidos em cada contexto, revelando sua contingência e suscetibilidade a outras articulações¹⁴⁵. Mas implica em construir objetos que, de outra forma, não se dariam ao olhar ou mesmo à experiência nua de agentes e analistas sociais.

Nos limites de um artigo, propomos uma comparação entre Brasil e Argentina, seja em função do que os distancia como do que os aproxima – e da necessária relação entre distância e proximidade. Tomaremos como índice a *co-extensividade, no período desde os anos de 1980*, de sua democratização política e social; de suas crises econômicas; do avanço neoliberal e seu impacto devastador na economia e na estrutura social; dos efeitos da globalização e da transnacionalização dos movimentos sociais e redes de atores não-governamentais na dinâmica nacional; e das tentativas de recomposição do tecido social esgarçado pela “reengenharia” institucional e econômica que acompanhou estes processos (cf. Burity, 2006a,b; Mallimaci, 2004; Saracco, 1990)¹⁴⁶.

Para operacionalizar essa proposta, combinaremos, sempre em doses homeopáticas, devido ao espaço disponível, análise descritiva de alguns processos e construções analíticas produzidas

ou no contexto, há mais de uma possibilidade, qualquer curso tomado terá que excluir outro(s) igualmente plausível(is) ou mesmo necessário(s). Assim, decisão é exclusão e responsabilidade.

¹⁴⁵ Isto quer dizer, entre outras coisas, que a relativização da visão autárquica do nacional ou do local enquanto referência para a compreensão e a intervenção na cena pública não implica em descurar ou minimizar o caráter irreduzível do contexto. Apenas sinaliza para algo que se poderia chamar, com Derrida, de estrutura de *iterabilidade* dos modelos e processos sócio-históricos: a repetição (por expansão ou cópia) paga sempre o preço da alteração para se concretizar e ao fazê-lo já não pode dar contas de quantas vezes antes esse processo se deu – o que lança sérias dúvidas sobre a possibilidade de certificarmos-nos do que seja original ou essencial nos referidos modelos e processos. Tampouco a noção de contexto permanece intacta: um contexto não seria mais um lugar onde uma forma densa e originária se concretiza, somando-se a circunstâncias locais, ou uma delimitação a proteger uma singularidade; um contexto é um lugar de tensão, reinvenção e disputa pelo sentido dessas formas. Modernidade, democratização, secularização, movimentos sociais, grupos religiosos: tudo isso passa pelo nacional, o regional, o local, mas também pelo transnacional, e produz sínteses ou acomodações que são tão “originais” (no duplo sentido de remissão à origem e de singularidade) quanto inespecíficas, retomadas, releituras ou efeitos-demonstração encontradas em outra parte. Há sempre contexto, mas nenhum contexto se basta; se o contexto sempre inflete o geral, não resiste a ser atravessado pelo geral. Cruzar mutuamente o nacional ou o local, nesta perspectiva, enseja um modo de comparação que é simultaneamente sensível ao particular e às formas de seu atravessamento pelo geral.

¹⁴⁶ Um exercício particularmente interessante e recomendável nesta direção foi feito por um grupo de pesquisadores argentinos, vários dos quais viveram por algum tempo no Brasil, e publicado em Grimson (2007). Para uma tentativa específica de comparação entre Brasil e Argentina no que se refere ao catolicismo, com uma periodização largamente anterior à definida para este trabalho, cf. Esquivel, 2003.

por intelectuais nos dois contextos – escolhidos preferencialmente do campo dos estudos da religião, de modo a melhor avaliar o grau em que a produção na área também poderia ser tomada como meio de fertilização de debates sociológicos e políticos que fazem abstração dos fenômenos religiosos.

1. A concepção subjacente aos movimentos por cidadania e justiça

É importante partirmos de uma caracterização contextual, na linha do que acabamos de postular. A resistência à ditadura militar levou à emergência, ainda nos anos de 1970, de novos atores sociais que desafiavam o regime a partir de demandas locais ou específicas e introduziram novas formas de mobilização. Uma literatura ampla foi produzida sobre estes “movimentos populares” ou “movimentos sociais”, que combinavam a particularidade de suas demandas por bens e serviços públicos com a generalidade de uma aspiração de justiça e democracia faltantes. A linguagem dos direitos humanos cumpriu um papel crucial em ser um veículo de hegemonização de demandas díspares – ela mesma sendo uma forma específica, dadas as circunstâncias de violação sistemática de direitos fundamentais, pelas ditaduras ou na vigência das novas democracias (cf. Burity, 2002; 2007b; Gohn, 2007; Neves, 2007; Dagnino, Olvera and Panfichi, 2006; Ocampo, 2000; Scherer-Warren, 2007; Sirvent, 2007; Villanueva e Massetti, 2007).

Fora do domínio estritamente institucional da política, mas crescentemente entrelaçadas com ele, novas categorias sociais e novos movimentos sociais emergiram, ampliando a agenda de questões publicamente relevantes e experimentando com novos repertórios de ação. Demandas foram articuladas que tornavam mais complexas as aspirações materiais, quando não se colocavam para além destas. O ciclo de conferências das Nações Unidas pós-Eco 92 e o crescimento do movimento de mulheres na América Latina deram corpo a uma crescente malha associativa articulada internacionalmente, através da qual se deram mobilizações em torno de questões que repercutiam em várias sociedades latino-americanas e circularam pessoas, experiências, linguagens e representações.

Esta crescente pluralização da vida social e política não pode ser entendida pelo mero apelo a um processo objetivo de diferenciação. Sem uma construção política de um arco de demandas e grupos legítimos, vistos como convergindo “naturalmente” em suas credenciais democráticas, esses desdobramentos pareceriam seguir um caminho predeterminado, que não seguiram. E tal construção pressupõe, ou antes é coextensiva com, uma agência política que construía a ordem existente como estreita demais para reconhecer diferentes demandas e formas de vida, insensível demais para ouvir os reclamos específicos de grupos sociais vulneráveis ou invisibilizados¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Estou sugerindo duas coisas aqui: o papel constitutivo da *agência* na construção de certas percepções enquanto problemas sociais que requerem intervenção política (cf. Stavrakakis, 2000; Torfing, 1999); e a operação da *heterogeneidade* como distinta da diferenciação (empírica) conforme proposição de Laclau: “Se a construção do povo é uma construção *radical* – quer dizer, uma construção que constitui os agentes sociais como tais e que não expressa uma unidade do grupo previamente dada – a heterogeneidade das demandas às quais a identidade popular confere uma unidade precária deve ser irreduzível. Isto não significa necessariamente que elas não sejam análogas ou pelo menos comparáveis em algum nível; mas significa, *sim*, que elas não podem ser inscritas num sistema estrutural de

Agência política constituída e expressa por um espectro de atores interpelados desde distintos lugares: ora por ONGs, ora por partidos políticos, ora por intelectuais públicos, ora por movimentos sociais, ora por governos. Daí que a pluralização é tanto um *objeto de discurso* (apontando para o que está “lá fora”, reprimido por um regime autoritário, pela patriarquia, discriminação racial, práticas etnocidas contra povos indígenas, devastação ambiental, etc.), como *objeto de atos de investimento político* (apontando para um projeto hegemônico de ordenamento do social).

A pluralização ainda encontra um terreno fértil para se disseminar pela articulação do discurso da *inclusão social* a problemas até então irresolvidos de acesso e garantia dos direitos humanos à maioria da população. No Brasil, isso já começa a ocorrer na presidência de Fernando Henrique Cardoso e se amplia após a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva, em 2002. Começa um novo período (comparado às lutas pela democracia nos anos de 1970 e 1980) de institucionalização de *demandas diferencialistas* associadas aos movimentos sociais, materializada em duas dimensões: sua consagração em políticas públicas e legislação, e a definição de um marco regulatório de organizações civis atuantes na área social. Assim, não só aquelas demandas foram integradas ao discurso governamental, mas também receberam respostas nos programas de política pública, nas formas participativas de definição de prioridades para o orçamento público, no estabelecimento de conselhos e fóruns onde regulação e prioridades de ação são produzidas com participação direta de grupos da sociedade civil e membros de movimentos sociais e mesmo no marco constitucional e legal de vários países. É certo que o discurso da inclusão é ambíguo e foi alvo de disputa entre duas posições ideológicas: uma que o associava a práticas de radicalização da democracia, outra que o associava a práticas de transferência à “sociedade civil” de competências estatais numa ótica neoliberal¹⁴⁸. Disputa que produziu, inclusive, um discurso híbrido de “terceira via”.

Na Argentina este processo ocorreu em menor escala. Os discursos diferencialistas têm mais dificuldade de se afirmarem, com exceção dos de gênero e ambientalista, dada a força da concepção nacional de cidadania prevalente na cultura política do país e ao caráter relativamente recente do agravamento das desigualdades e pobreza ali (cf. Wortman, 2005:5; Vargas Valente, 2005; Alvarez, 1998). Já o avanço do discurso neoliberal se deu de forma mais intensa do que no Brasil, fragilizando as lutas por inclusão com sentido de radicalização democrática, particularmente durante o governo Menem. O que não impede que se tenham percebido várias situações e atitudes discriminatórias, envolvendo, por exemplo, judeus e indígenas, que atestam a relevância da questão identitária ainda quando ela é denegada ou redescrita em outros termos – o que também é o caso no Brasil. Assim mesmo, se poderia identificar, para além dos debates acadêmicos, a criação de alguns espaços de reconhecimento. A reforma constitucional de 1994 instituiu um reconhecimento das identidades indígenas longamente denegadas no processo de construção nacional; em 2001 foi incluída a auto-identificação indígena no Censo Nacional argentino; uma série de situações de implicação entre movimento indígena e estado se

diferenças que as dotaria de um fundamento infraestrutural. Este ponto é crucial: heterogeneidade não quer dizer diferenciação” (2005:151).

¹⁴⁸ Evelina Dagnino, em vários trabalhos, tem insistido sobre este caráter contestado e projetual das lutas pela cidadania e a inclusão (cf. 2002; 2006).

desenvolvem (cf. Briones et al., 2007). A mesma reforma ainda alterou parcialmente o caráter de religião estabelecida histórica e juridicamente assumido pelo catolicismo, caminhando na direção de um certo tipo de separação entre religião e estado (embora não de Igreja e estado!). Outro espaço em que tais questões podem ser identificadas é o do Conselho Consultivo Nacional de Políticas Sociais, criado em dezembro de 2005, durante o governo de Néstor Kirchner, no qual ao menos em nível da representação na composição, tais demandas estavam representadas¹⁴⁹.

Novos espaços de construção de demandas ampliaram assim seu impacto político ao combinarem demandas por reconhecimento da pluralidade (ou, mais frequentemente, da “diversidade”) e a delimitação de espaços públicos para sua expressão. À medida em que a imbricação entre estado e sociedade civil se aprofundou um duplo efeito se produziu: a fronteira entre ambos torna-se mais indecível e a necessidade de uma articulação política de referências estáveis, mais urgente. Se isto empiricamente tem levado a maior fragmentação, na medida em que muitos atores tentam construir suas demandas de forma desconectada de outros, ou resultado em mais diferenciação interna (mulheres negras x mulheres brancas, mulheres lésbicas x mulheres heterossexuais, índios do Nordeste x índios da Amazônia, competição política entre católicos e evangélicos, etc.), por outro lado, a lógica da ação estatal favorece ou força à produção de equivalências. Um discurso governamental da diversidade e da inclusão tem contribuído para abrir espaço a tais demandas, em parte intensificando suas variantes, mas também demandando articulações em função dos formatos institucionais ou estreiteza dos recursos disponíveis para implementação das políticas de inclusão ou de reconhecimento. Também tem contribuído para atrair lideranças desses movimentos identitários para a órbita da gestão e da política estatais, neutralizando diversos aspectos mais críticos de sua intervenção.

Finalmente, ecos do debate internacional sobre cultura e desenvolvimento ajudaram a consolidar um discurso público sobre a necessidade de levar na devida conta os valores e práticas de comunidades locais no desenho das políticas e seu envolvimento direto na implementação e avaliação das ações (cf. Hermet, 2000; 2002; Burity, 2007b). A repercussão deste debate se deu de formas distintas, mas amplamente, entre ONGs, sindicatos, associações civis, que incorporaram o valor da diversidade como indicativo da responsividade das políticas de desenvolvimento à realidade concreta das comunidades, grupos e indivíduos. No âmbito do estado, tais formulações se traduziram em visões instrumentais da cultura que têm informado não só as políticas culturais, mas também as de desenvolvimento econômico (cultura como setor da economia, ligando entretenimento, turismo e inclusão de grupos marginalizados).

Neste processo, os movimentos por cidadania e justiça apostaram numa radicalização da democracia que combinava intervenção efetiva no âmbito do estado, uma política da cultura que

¹⁴⁹ Para maiores informações sobre o Conselho, que desde sua constituição previa a participação de “instituições confessionais” em sua composição, cf. http://www.politicassociales.gov.ar/archivos/decreto_15.pdf (decreto de criação); <http://www.siempro-sisfam.gov.ar/ccnps.html> (página web). Regulamentado em maio de 2006, o Conselho reconhece como instituições religiosas habilitadas a fazerem parte de sua composição aquelas que pertencem “a uma religião histórica com presença no território nacional, que desenvolva atividades no campo das políticas sociais, devendo contar as instituições de uma mesma confissão com uma representação unificada”, até um total de cinco representantes (Resolução 408/06, de 30 de maio de 2006). No momento, há três representantes, um judeu, um católico e um protestante.

visava a desafiar práticas sociais e culturais subalternizantes entranhadas no tecido dessas formações sociais. Valorizaram a subjetividade e as diferenças ao mesmo tempo em que lutaram para reforçar uma visão que se poderia chamar de republicanista (mesmo que o termo tenha sido mais usado no Brasil que na Argentina) quanto à exigência de uma esfera pública ampliada e resistente à histórica privatização de acesso e usufruto de direitos por parte das elites econômicas e sociais. Ressaltaram, também em chave “republicana”, o valor da participação dos cidadãos (e cidadãs) como condição para o alcance e garantia dessas demandas, e enfatizaram o caráter plural que tal participação precisa assumir numa esfera pública. Por fim, buscaram recuperar a iniciativa política restringida pelo avanço das políticas neoliberais dos anos de 1990, por meio de um duplo discurso da “exclusão social” – que apontava o custo social e, em seguida, o fracasso de tais políticas – e da ampliação do espaço público para além do puramente estatal (e governamental) – que avançava na direção de intervenções diretas nas políticas públicas e da criação ou reforço de espaços de controle social (cf. Oliveira, 2006; Telles, 2006; Mallimaci, 2004).

2. A dimensão cultural como lugar da política

A dimensão cultural, neste processo, aparece inextricavelmente ligada à dimensão política, tanto no sentido simbólico como no institucional. Ela tanto se refere ao processo de inscrição simbólica das demandas e das formas de identificação coletiva que estão na formação dos atores coletivos que as reivindicam, quanto à tradução em termos de projetos, ações e políticas que este processo assume ao “naturalizar” a dimensão cultural enquanto “identidades”, “culturas” e “produção cultural”. Enquanto alguns autores ressaltam este processo como um caso de deslocamento do *locus* mais próprio do conflito político, outros assumem a dimensão especificamente produtiva do *locus* cultural como instância de politização do social. Em geral, os melhores argumentos posicionam-se em termos de “tanto/quanto” ao invés de “isto ou aquilo”, mas é perceptível em cada um deles onde o acento é colocado (cf. Briones et al. 2007; Yúdice, 2006; Hopenhayn, 2005; Martín Barbero, 2002; Mato, 1999; García Canclini, 1995).

Os processos de crise instalados pelo relativo desencanto com o retorno à democracia – em função de sua impotência para enfrentar, nessas primeiras décadas de seu retorno, os desafios de enfrentamento das desigualdades, especialmente no Brasil, e de recuperação dos níveis de bem-estar pré-ditadura, no caso argentino – e com os efeitos perversos da lógica privatista implantada com as políticas neoliberais dos anos de 1990 e início dos 2000, aliaram-se à profunda transformação do discurso da esquerda (partidária e movimentalista), dando lugar a uma *politização da cultura*. As questões da crescente pobreza, desemprego estrutural e redefinição (legal e política) das relações de trabalho foram articuladas à crítica da “homogeneização das diferenças” pelo discurso da cidadania vigente nos dois países (marcadamente estatista e nacionalista), da “exclusão social” e à defesa da “diversidade cultural”. Cadeias de equivalência foram construídas em que demandas distributivas, participativas e por reconhecimento se alinharam contra a *doxa* privatista do período e a cultura ora foi posicionada como momento dessas práticas articulatórias, ora tornou-se um ponto de articulação ela própria.

Por politização, portanto, queremos dizer que o tema da cultura tornou-se parte de um campo de contestação e lugar de práticas articulatórias com vistas à (re)construção da iniciativa política dos setores populares e democráticos lançados na defensiva até os primeiros anos da década de 2000. Disputas em torno do valor da cultura, da sua importância, irredutibilidade (vis-à-vis a economia e a política) e mesmo enquanto setor da economia, geraram (re)alinhamentos de forças e alianças insuspeitadas até então. A emergência de atores e movimentos que tematizavam o “direito à diferença” em contraste com a história da cidadania dos dois países e a necessidade de reconhecer a “diversidade” na identidade nacional e nas políticas estatais com vistas à promoção do desenvolvimento e da justiça social, reforçou tal quadro. Por fim, em alguns casos, particularmente nas demandas de gênero e de igualdade étnico-racial, as políticas de identidade incorporaram novos eixos de posicionamento político, ampliando a noção de cultura para além do entendimento dominante (expressão identitária de comunidades tradicionais, reino da produção artístico-literária ou mundo do entretenimento). As disputas em torno da fixação do significado de “cultura” – a serem compreendidas como construção de uma hegemonia referente à esfera de aplicação do termo, à definição de quem fala em seu nome, à delimitação das práticas reconhecidas como envolvendo a cultura, reclamando a cultura ou legitimando a cultura, e com quais outros domínios a cultura pode e deve se articular – envolveram crescentemente atores políticos (partidos, governos e burocracia estatal) e sociais (associações, movimentos e redes). Visões instrumentalistas confrontaram-se a visões baseadas em princípios ético-políticos substantivos, delimitando um campo de crescente complexidade, dadas as interações e sobreposições com outras agendas e contextos particulares.

Poucas das tematizações da politização da cultura, contudo, abrangem em sua definição do cultural e das demandas culturais o campo das identidades religiosas. Entretanto, insisto em que há um cruzamento perceptível e incontornável nos dois países que analisamos – mas isto poderia ser ampliado para os outros em que a pesquisa mais ampla na qual se insere este trabalho se ancora – entre os campos da cultura e da religião, ponto que desenvolverei na próxima seção.

É certo que se pode estabelecer alguma conexão entre o fracasso das novas democracias em atender uma variedade de demandas, notadamente aquelas que implicariam na redução das históricas desigualdades, aprofundadas pelas políticas neoliberais (com consequências mais drásticas no caso argentino que no brasileiro, mas igualmente desestabilizadoras), e o avanço de discursos não-estatais com reivindicações de representação institucional ou controle social. Discursos religiosos condenando o egoísmo, a corrupção, as injustiças e a violação do meio ambiente contam-se entre aqueles. Isto já tinha ocorrido insistentemente no período de resistência democrática (anos de 1960 e 1970), ao menos no Brasil, com a esquerda católica e sua rede de comunidades de base e com as iniciativas ecumênicas de matriz protestante, mobilizando grupos nos movimentos de bairro e sindical (urbano e rural) contra a ditadura e as limitações do primeiro governo civil (1985-1989). Mas novas vozes se fizeram ouvir – os pentecostais, no Brasil; os evangélicos, na Argentina – que embora muito menos progressistas ou com discursos muito menos sofisticados de diagnóstico estrutural, souberam tirar excelente proveito do novo marco político da democratização para conquistar certa visibilidade – novamente, mais profundamente no Brasil que na Argentina. Voltaremos a esse ponto.

Assim, a questão da cultura mobilizou um campo de práticas hegemônicas. A construção bem sucedida da diferença cultural como sintoma das falhas no desenvolvimento e na democratização tornou problemático advogar sua supressão ou ignorá-la com o fim de garantir estabilidade, coesão social e unidade política¹⁵⁰. Uma inversão do discurso estritamente republicano tem lugar e o reconhecimento e proteção da pluralidade torna-se um signo de uma democracia afinada com os desafios contemporâneos de combinar igualdade e diferença. Identidades coletivas definidas por certas formas de pertencimento cultural foram legitimadas como parte inseparável da política democrática, não obstante os casos, em várias partes do mundo, de irrupção de conflitos étnicos (relidos sob o prisma de que refletiriam *falta* de democracia, e não o *resultado* de sua incorporação às instituições democráticas!). A experiência da democracia, assim, teria que compatibilizar demandas oriundas do pertencimento cultural com as disposições universalizantes da cidadania democrática (cf. Mouffe, 1992; 1993; Touraine, 2000).

Neste sentido, uma citação de Martin Hopenhayn lança luz sobre uma das dimensões politizadoras da cultura que na seção seguinte visualizaremos em termos da religião – a luta simbólica e política no âmbito da chamada indústria cultural. Diz ele:

o campo decisivo de luta na articulação entre cultura e política se dá cada vez mais na indústria cultural, e dita articulação não se decide tanto “no modo de produção” quanto nas “condições de circulação”. Em outras palavras, não é tanto na produção de sentido mas em sua *circulação* que se joga o destino de projetos de vida, autoafirmação de identidades, estéticas e valores. No campo da circulação hoje em dia se desenvolve uma luta tenaz, molecular e reticular, pela apropriação de espaços comunicativos com o fim de defender demandas, direitos, visões de mundo e sensibilidades. Na circulação, muito mais que na produção, a cultura torna-se política. E na nova fase da globalização, tal circulação se multiplica exponencialmente, rompe as fronteiras espaciais e os limites do tempo: as mensagens circulam globalmente em tempo real (2005:8).

Embora o autor dirija suas conclusões à tematização das indústrias culturais, o alcance de sua observação é mais amplo e permite ver como, no âmbito da cultura, em sentido mais amplo, e da religião, em particular, a luta pela fixação de sentidos em intensa circulação através das novas tecnologias da comunicação e da informação torna-se um *locus* do político. Como ele mesmo admite em seguida:

a luta para estar presente na indústria cultural é uma luta elementar por identidade. As indústrias culturais constituem a via mais importante de acesso ao espaço público para amplos setores privados de expressão neste espaço, pelo qual a oportunidade de ser parte do intercâmbio midiático é a nova forma privilegiada de exercício da cidadania (Ibidem).

3. A dimensão religiosa como expressão de uma política da cultura

A despeito do silêncio mantido por grande parte da literatura, já propusemos desde o início o argumento de que a dimensão religiosa é parte integrante dos processos contemporâneos pelos quais a cultura vem a ser lugar de politização e objeto de disputa na esfera pública. Vista por este

¹⁵⁰ Este ponto foi explicitamente trabalhado num texto recente de Sorj e Martucelli (2008), em que tanto a saliência deste giro cultural, como o lugar preeminente acordado à religião são dignos de destaque, independentemente do juízo que façamos do argumento principal do trabalho – que combina de forma inadequada a meu ver o reconhecimento da pluralização com uma concepção integradora da cultura.

diapasão, a emergência pública de identidades religiosas na contemporaneidade (que não deve ser confundida com sua inexistência ou irrelevância no passado) demanda ser compreendida em vários registros:

a) como um capítulo na história recente da emergência de novos atores sociais e políticos;

b) como um lugar historicamente marcado por relações difíceis e internamente em processo de pluralização, em muitos aspectos concomitante aos processos de democratização política e social e de avanço da sensibilidade pluralista;

c) como um lugar marcado pela polêmica originária da democracia liberal e republicana moderna, em torno da questão da separação e da privatização do religioso, predicada sobre o espectro do retorno da confessionalização e das guerras de religião na esfera pública.

Quer como novidade alvissareira, quer como retorno preocupante que reabre um debate que se supunha encerrado, a presença pública das religiões no cenário das democracias contemporâneas é uma das manifestações do processo de politização da cultura e, por sua vez, alimenta-se de seus desdobramentos. Saliento dois termos na frase anterior: presença *pública* e democracias *contemporâneas*. Pois o argumento aqui não depende de afirmar uma nítida linha demarcatória entre um antes e um depois, um passado de indiferenciação e um presente de multiplicidade, um passado de monopólio ou de uniformidade e um presente de fragmentação, para ser substanciado¹⁵¹. O que é a marca da pluralização de que falo dá-se no âmbito da presença *pública* das religiões, pois demograficamente e culturalmente algumas delas já se contam em termos de séculos ou de várias décadas de surgimento e organização. E tal presença pública é ao mesmo tempo um *componente* do processo de democratização vivido nas duas sociedades estudadas e um fator de reconfiguração de certos aspectos da institucionalidade democrática em sociedades contemporâneas (e isto indo além das duas sociedades estudadas).

A emergência de uma pluralidade de atores religiosos na esfera pública se produziu de dois lados nos contextos nacionais estudados aqui: primeiro, por meio da *inscrição da diferença religiosa no campo hegemônico pelo catolicismo*, tanto no Brasil como na Argentina (ainda quando se considerem as relações relativamente amistosas e colaborativas das elites ecumênicas protestantes e católicas desde a segunda metade do século XX). Tal inscrição, para além de um processo puramente demográfico, a ser constatado por meio de técnicas estatísticas, numa espécie de crescimento silencioso, molecular e errático da diversificação da adesão religiosa, é obra de uma agência “evangélica” que tem trajetórias distintas nos dois países. Ressalto, portanto, seu caráter político.

No Brasil, tal agência é antes de tudo resultado de uma militância pentecostal que, fazendo um relativo acerto de contas com seu apoliticismo progressivo, mobiliza-se eleitoralmente, no período pré-Constituinte, temerosa da crescente onda de manifestações de resistência à ditadura traduzidas no crescimento da oposição partidária e no avanço de lutas urbanas e cidadãs, e faz-se porta-voz da liberdade religiosa, contra “comunistas” e “ateus”. A dimensão do êxito eleitoral da

¹⁵¹ Nisto respondo positivamente ao questionamento proposto por Frigerio (2007) quanto à abordagem confusa e imprecisa sobre o tema do monopólio católico na América Latina (embora não se refiram ao caso brasileiro) e concordo com uma observação que fazem – aqui transformada em um dos eixos interpretativos – quanto ao peso do processo de democratização recente sobre a intensificação do processo de pluralização.

mobilização pentecostal, que se estende já por mais de duas décadas (com naturais oscilações conjunturais e locais), é uma marca do caso brasileiro que não tem paralelo no caso argentino.

Por outro lado, tal agência pentecostal foi hábil em desfazer a anterior hegemonia dos protestantes históricos no perfil da presença protestante no Brasil, delimitando para si uma voz própria, tanto na interlocução com o estado, como na construção de espaços representativos – neste caso, souberam aliar-se a amplos setores do protestantismo de missão na construção da Associação Evangélica Brasileira (AEvB), mas também, a partir de outro dos veios pentecostais, a Igreja Universal do Reino de Deus, criaram um órgão distinto, o Conselho Nacional de Pastores do Brasil (CNPB). Não apenas isso, mas os pentecostais replicaram nas suas estruturas denominacionais instâncias de planejamento, implementação e monitoramento/controle de iniciativas de ação social e de manifestação pública existentes nas igrejas históricas. Assim, desde fins da década de 1980, foram capazes de redescrever a identidade protestante em seus próprios termos e linguagem, demarcando-se dos históricos (especialmente da ala ecumênica deste campo), para então, já na década de 2000, sentirem-se seguros o bastante para reaproximações e ações conjuntas pontuais com esses setores. Isto tudo a despeito de não haver uniformidade sob esta designação de pentecostais. Na verdade, havia mesmo disputas entre eles, como a que opunha a Assembléia de Deus e a Igreja Universal, ou os pentecostais clássicos e os neopentecostais. No entanto, o efeito das mudanças descritas, para além das cisões internas, projetou claramente os pentecostais como grupo.

Na Argentina, essa agência “evangélica” precisou encontrar lugares de inscrição já marcados por uma dupla referência articulatória. De um lado, a existência de um marco legal nacional de reconhecimento dos “cultos” manteve o privatismo dos evangélicos conservadores argentinos sob o olhar perscrutante do estado, embora não tenha impedido que os evangélicos multiplicassem-se e organizassem-se de forma autônoma em relação àquele, especialmente a partir da segunda metade dos anos de 1980 (o registro deixou de ser compulsório, embora o seja para qualquer entidade religiosa que pretenda beneficiar-se de isenções fiscais e de subvenções e fundos públicos em suas atividades)¹⁵². Tal marco tinha como contraparte a posição privilegiada da Igreja Católica, como religião de estado, subvencionada e dotada de natureza jurídica especial, ainda que não como única religião reconhecida e protegida constitucionalmente. Formando um arcabouço constitucional abrangente – privilégio do catolicismo com regulação moderada de um campo religioso não-católico que inclui não muito mais do que judeus e protestantes¹⁵³ – o referido marco condicionou o avanço e as formas de expressão pública desse campo evangélico-conservador (que, por parâmetros brasileiros, corresponderia em larga medida ao chamado protestantismo de missão não-pentecostal).

De outro lado, a rede de representação institucional das igrejas protestantes históricas (particularmente a Federação Argentina de Igrejas Evangélicas-FAIE), cuja visibilidade pública e

¹⁵² Matéria do *La Nación*, de 7/8/05, intitulada “Evangelistas: del templo a la arena pública”, dá conta tanto desse crescimento como do que “correria por fora” do marco legal do Registro Nacional de Cultos: enquanto cerca de 1.950 grupos (igrejas, associações e outros formatos confessionais) estariam registrados, existiriam estimadamente cerca de 15.000 implantados no país.

¹⁵³ Basta consultar-se, para tanto, a lista das entidades que compõem o Registro Nacional de Cultos argentino (cf. <http://www.culto.gov.ar/registro.php>).

reconhecimento estatal e cuja orientação ecumênica não só forneceu o modelo organizativo para os evangélicos (por exemplo, na criação da Aliança Cristã de Igrejas Evangélicas da República Argentina-ACIERA, mais recentemente assumindo a designação formal de “Federação” - FACIERA) como mesmo permite que várias sobreposições existam entre os filiados a cada rede, proporcionando múltiplos pontos de entrada ao espaço e debate públicos, mas também definindo uma zona de heterogeneidade interna a cada uma.

A despeito de, mas também crescentemente aprendendo a tirar bom proveito dessa dupla condição, o certo é que os evangélicos argentinos vêm assumindo, nos últimos anos, posições mais salientes no espaço público, tanto juntos (por exemplo, via o Conselho Nacional Cristão Evangélico, que reúne as principais federações de igrejas evangélicas do país, dando-lhes uma voz na interlocução com o estado) como isoladamente. E o fazem impelidos, quer por seu crescimento numérico, quer pelo guarda-chuva institucional e experiência proporcionado pelas organizações ecumênicas, quer por sua inserção direta, ainda que discreta e pouco organizada, na área da ação social e nos debates públicos.

Em segundo lugar, a emergência dos atores religiosos pode ser capturada pelo claro desenvolvimento de uma versão religiosa da chamada “sociedade civil organizada”: um conjunto de organismos pastorais sociais ligados à Igreja Católica, denominações protestantes, judaísmo, etc., ou de entidades autônomas face às estruturas oficiais das respectivas religiões, que assumem a forma de associações sem fins lucrativos ou, mais recentemente, reivindicam a identidade de “organizações não-governamentais”. Há uma crescente malha associativa que se gesta nesta área e é aqui que as formas mais explícitas de engajamento nas lutas por cidadania e justiça se dão. É nesse campo que um fluxo de mão dupla entre registros seculares e religiosos de ação coletiva e funcionamento organizacional se tem estabelecido de forma importante.

Dizer que o fluxo é de mão dupla não é o mesmo que dizer que a direção assumida será uniforme para os distintos agentes. Assim, há variações de direção nesses cruzamentos de práticas e sentidos: há aqueles que se dão entre entidades, pessoas e grupos com posições afins em relação aos temas que os mobilizam, produzindo *articulações*; há aqueles que se dão em termos a(nta)gonísticos, demarcando *fronteiras* e protocolos de enfrentamento e relação; e há aqueles que se dão a partir dos *efeitos* que um campo de forças exerce sobre o que/quem cruza sua órbita, no sentido de que, independentemente de como cada agente se vê ou pretende agir em relação a outros, é exigido a *autolimitar-se* ou a *operar segundo regras que não escolheria* em outras circunstâncias. As consequências de tais molduras para a ação são tais que sentidos, repertórios de ação e modelos organizativos *circulam*, e tal circulação é refratada e fixada conforme a “gramática” local de cada agente, definindo as referidas trajetórias. Assim, a origem do discurso que constitui cada agente não determina de antemão como este se portará efetivamente no espaço público de suas relações e enfrentamentos. Sua identidade se constituirá e transformará em função dos atos identificatórios que se dão face a outros (agentes, projetos e contextos), bem como dos efeitos de fronteira produzidos pelos embates dos quais tal agente participa.

Ilustremos em maior detalhe essa configuração, a partir do campo cristão, católico e evangélico. A Igreja Católica tem estatutos legais e posições politico-culturais distintas nos casos brasileiro e argentino. Embora seja claramente o principal ator religioso nos dois contextos, sua posição é privilegiada na Argentina, pelo fato de ser uma religião de estado – qualquer que seja a

especificação que se faça sobre o estatuto jurídico-político dessa condição¹⁵⁴ – e de que assim tem primazia no acesso a recursos públicos e no monitoramento da implementação de programas, por exemplo, na área social. O caso brasileiro mantém-se como um em que o peso histórico das relações igreja-estado e o caráter majoritário do catolicismo reflete-se numa *assimetria* vis-à-vis outras religiões, favorável à Igreja Católica (particularmente sua hierarquia), mas a separação constitucional entre religião e estado, num contexto de crescente vocalização de demandas por representação e reconhecimento pelas minorias religiosas, estabiliza o campo de outra maneira.

Para voltarmos ao ponto que estamos desenvolvendo, no registro da “sociedade civil” as pastorais sociais e organismo de pastoral católicas (tipo Cáritas, Comissão Pastoral da Terra, Conselho Indigenista Missionário, Centro Nueva Tierra, etc.) comportam-se nos dois países de forma que, na linguagem e na atuação, é característica dos movimentos sociais e do mundo das ONGs e das associações civis com intervenção pública, além de contarem-se como integrantes deste campo. Na Argentina, é notório o peso da Cáritas em meio às instituições da Igreja, mas uma análise ainda que superficial de sua atuação e fala públicas (vide o site, por exemplo) também permitiria falarmos de uma gravitação no campo da sociedade civil organizada.

Esta “proximidade” e co-implicação de entidades católicas em relação ao campo secular da ação coletiva e social cria para elas ganhos e tensões internas: ganham porque reforçam a legitimidade socio-política do catolicismo e permitem partilhar de marcos organizativos e mobilizatórios que são definidos pelo campo secular; vivenciam tensões porque tal “proximidade” e co-implicação ora aproxima aquelas entidades das bandeiras e linguagem seculares, ora as sujeitam ao questionamento de seus limites em “aderir” à agenda dos discursos não-religiosos. Em outras palavras, ali onde a radicalidade das demandas em termos do seu impacto político ou a natureza dos temas que se tornam objeto de debate público confrontam-se com posições em que está em jogo a posição (no duplo sentido) da Igreja, tais entidades se vêem premidas entre agir silenciosamente e abdicar de endossar posturas públicas polêmicas. Isso se percebe, no ambiente de pesquisa, quando militantes dessas entidades são questionados a respeito de posturas da Igreja com as quais não estão de acordo, mas que não se vêem autorizados a desafiar abertamente: respondem em off, reagem impacientes, ou mudam de assunto!

Os evangélicos têm se beneficiado enormemente, em sua ascensão ao espaço público nos dois países, do processo de democratização. Mesmo quando vocalizam posições conservadoras, alguns desses atores o fazem a partir de um marco histórico e institucional dado pelo contexto das lutas democratizantes pós-anos de 1980. Mas aqui, há uma diferença nítida entre o caso argentino e o brasileiro: os históricos ainda têm a proeminência no primeiro caso, com os evangelicais e os

¹⁵⁴ Tal caráter é, a meu ver, assegurado pelos fatos de que o direito constitucional argentino reconheça uma anterioridade da posição da Igreja Católica frente ao estado nacional que a isentaria de ser tratada em igualdade de condições com outras religiões (cristãs ou não) – o que justifica duas estruturas relativamente autônomas para abrigarem as relações institucionais entre estado, católicos e não-católicos – e de que a Constituição assegure que é responsabilidade do estado sustentar (financeira e institucionalmente) o culto católico. Mesmo que a liberdade de religião seja assegurada e haja uma certa margem de não-regulação assegurada às religiões não-católicas, isto não dilui a natureza do arranjo: catolicismo como religião de estado num marco de liberdade de religião para a sociedade. O segundo movimento, de reconhecimento pelo estado da pluralidade religiosa, pressupõe na verdade o primeiro e o condiciona.

pentecostais chegando tardiamente e de forma ainda incipiente quanto à organização. Além disso, os evangélicos históricos, de tendência hegemônica ecumênica ainda conseguem penetração nos dois outros campos, e buscam em vários aspectos construir pontes. O caso brasileiro, ainda que se possa dizer que há uma representação desproporcionalmente favorável às igrejas históricas e grupos ecumênicos nas esferas de interlocução e participação públicas, estatais e não-estatais, é inegável a autonomia dos pentecostais (dado seu número e força organizativa) em definirem uma agenda e uma forma de intervenção de repercussão eficaz.

O campo das ações sociais surge nos dois contextos como o lugar por excelência de atuação deste segmento religioso – o que já é reconhecido por atores não-religiosos na mídia, no estado e na sociedade civil. A notória dificuldade dos evangélicos conservadores com a atuação partidária – além de que esta, mesmo se consideramos denominações específicas, se distribui sempre pelo espectro partidário, com predominância clara dos partidos de centro e de direita – talvez seja parte da explicação para esta escolha de atuar no nível do “social”.

Mas o que é importante reter é que, de um lado, a disputa eleitoral é “batalha ganha” entre os pentecostais, e de outro, a contínua exposição a e inserção no campo das organizações da sociedade civil empenhadas em intervir social e politicamente tem criado uma órbita, como denominamos anteriormente, na qual as organizações religiosas ora se detêm ora cruzam intermitentemente (conforme suas demandas requerem ou os temas do debate público exigem). Como afirma Mallimaci a partir do contexto argentino: “O diferente hoje é que o espaço do popular já não está controlado por grupos político-partidários, mas os grupos religiosos gozam de uma legitimidade tal que são consultados pelos governantes para pedir-lhes sua opinião sobre os projetos sociais, culturais e de emprego que decidem implantar” (apud Sotelo, 2005).

Mais recentemente, ao sabor das disputas eleitorais ou no contexto do novo perfil “descentralizador” das políticas sociais – quer falemos das conquistas em termos de controle social, que ensejaram representação de atores religiosos em diversos conselhos de políticas públicas ou temáticos, quer falemos do estabelecimento de parcerias ou transferência de recursos públicos na implementação de projetos, programas e políticas nas áreas de segurança alimentar, saúde, educação, cultura, geração de emprego e renda, proteção da criança e do adolescente, dentre outras – a pluralização do campo religioso vem produzindo efeitos, ainda que tímidos, sobre esta zona de hegemonia cristã. Grupos espíritas e afro-brasileiros, particularmente, têm ocupado espaços nessa área. Na Argentina, a minoria judaica já conquistou tais espaços há mais tempo e parece que o mesmo vai se dando em relação aos muçulmanos. Se na Argentina o marco legal da Secretaria de Cultos confere certo protagonismo ao estado em constituir um *campo da religião para fins de atuação pública*, que nos últimos anos assume abertamente o pluralismo como referência ideológica, no caso brasileiro, creio, a dinâmica da emergência evangélico-pentecostal e a crise política da esquerda social e partidária entre fins dos anos de 1980 e a primeira metade da década seguinte foram destravando a resistência ao que não era católico e produzindo um discurso estatal de reconhecimento do pluralismo como contraparte inseparável da ordem democrática.

No campo político secular, da direita à esquerda, aumentou portanto a percepção (com vários graus de instrumentalismo ou de genuína abertura ao diálogo) de que as limitações das instituições estatais para atingirem eficazmente os problemas onde quer que se expressassem

territorialmente demandava buscar “parceiros” novos. Alguns destes foram encontrados nos grupos religiosos. Seja nos vários níveis de governo, particularmente no âmbito do executivo, ou a partir de instâncias reguladoras estatais, tentativas de transformação dessa interpelação em ações concretas se deram, nas quais o perfil inicial dos interlocutores religiosos daria o tom do caráter mais ou menos “republicano” de sua intervenção. Mas ao longo do tempo, e já se vai mais de uma década de experimentação nessa área, os efeitos das equivalências e diferenças estabelecidas foram produzindo alterações nas identidades de praticamente todos os atores (cf. Burity e Machado, 2006; Favaro et al., 2006:101, 108; Machado, 2006; Burity, 2007a; Frigerio e Wynarczyk, 2008; Oliveira, 2008). A credibilidade conferida repetidamente por pesquisas de opinião nacionais ou continentais (como o Latinobarômetro¹⁵⁵) às instituições religiosas, no topo da lista da preferência popular, ampliou-se da referência estrita à Igreja Católica para o conjunto das “igrejas” (no plural). Já no campo da sociedade civil, a despeito de críticas feitas às políticas governamentais do tipo mencionado acima, vários grupos as acolheram instrumentalmente, como forma de restabelecer vínculos mais fortes com comunidades e associações locais¹⁵⁶ e de acessar fundos públicos para seus projetos (rarefeitos pela contínua retirada da cooperação internacional de várias áreas de atuação na América Latina, em direção à África e Ásia).¹⁵⁷ A sociedade civil – em profunda imbricação com o estado no novo contexto, para bem e para mal – torna-se ao mesmo tempo contexto e modalidade da presença pública de católicos e evangélicos. O que os lances de debates como os nucleados por questões morais vão revelando é que mesmo as organizações laicas não escapam ao jogo que tal presença autoriza e permite.

Observações finais

Procuramos indicar neste trabalho a trajetória de um conjunto de práticas emergentes no cenário latino-americano, com base nos casos brasileiro e argentino, que sinalizam para significativas transformações da esfera pública relacionadas à pungência assumida pelos temas da cultura e da identidade nas últimas décadas. Tais processos vão aos poucos, e por vezes relutantemente, sendo discernidos pelos cientistas sociais e atores públicos (governos, organizações da sociedade civil e movimentos sociais), e diferentes respostas se ensaiam quanto ao seu impacto e relevância. Um aspecto fundamental de tais práticas é sua especificidade não-reduzível à gravitação e efetividade de campos mais clássicos, como o da política institucional ou o das lutas distributivas no âmbito da economia. Em outras palavras, precisam de ser primeiro reconhecidos em sua conformação própria ao serem integrados à lógica explicativa da análise sócio-política e econômica. Os instrumentais metodológicos e conceituais das abordagens dominantes nas ciências sociais e humanas ora perdem completamente ora recolhem fragmentos apenas desse domínio, que embora empiricamente demarcável, não se rege por critérios de

¹⁵⁵ Cf. <http://www.latinobarometro.org>.

¹⁵⁶ Desenvolvi em detalhes o argumento desta seção em Burity, 1997; 2002; 2007a, 2007b.

¹⁵⁷ Para uma análise mais detalhada da interpenetração entre redes de políticas públicas e atores religiosos no Brasil, cf. Burity, 2007a, b.

filiação, territorialização e objetivação tradicionalmente utilizados para definir quem, o quê e como se dá a realidade social¹⁵⁸.

Em razão do exercício aqui proposto, a comparação nos permitiu trabalhar com uma chave interpretativa baseada na distância e na proximidade que ora se referiu à delimitação do que chamamos “casos”, ora apontou para a relação do campo da religião com outras esferas de práticas no social, ora ressaltou a inteligibilidade dos fenômenos identificados precisamente por meio da sua aproximação e distanciamento. Para tanto, elementos sociológicos, históricos, culturais e político-institucionais foram mobilizados como indicadores. Ao final, esperamos que o curso da argumentação tenha relevado alguns pontos: a) que o lugar de inscrição da religião situa-se no domínio das cambiantes relações entre sociedade e estado das últimas décadas, marcadas por dois grandes processos – a saída da ditadura e democratização e o avanço da lógica do mercado sob a hegemonia neoliberal (ou da terceira via); b) que o processo envolve mudanças endógenas ao campo da religião que implica num redesenho das posições relativas dos grupos tanto internamente quanto em suas vinculações públicas; c) que há um nível de co-implicação que se dá tanto no plano institucional como no da sociedade civil organizada, particularmente no que se refere à questão das relações estado-religião num contexto de crescente apelo pluralista e à questão do papel das religiões no enfrentamento das desigualdades, violência e lutas por reconhecimento.

Novas atitudes se desenvolvem no processo, em relação ao potencial de mobilização para mudanças sociais substantivas das identidades religiosas. Um só exemplo para ilustrar pode ser dado, num trabalho de Boaventura de Sousa Santos, que se pergunta:

Há outras culturas que cultivam o silêncio ou outras formas: a poesia, a espiritualidade. Como vamos observar a questão da espiritualidade, por exemplo, com tantos movimentos que são progressistas, que lutam contra a indignidade do capitalismo, que querem uma sociedade não capitalista, mas formulam suas reivindicações em termos que parecem religiosos? Tu que vens de uma cultura onde houve laicização e secularização, onde ser religioso pode ser reacionário, a menos que se trate da Teologia da Libertação (o que agora, com este Papa, será ainda mais difícil). Em nossas ciências sociais, não somos capazes de observar a espiritualidade porque não há indicadores para isso, como não há indicadores para a felicidade ... mas precisamos de uma epistemologia que dê conta disso. (2006:39-40).

A questão do que fazer com a presença da religião em meio às múltiplas manifestações do cultural e como agente ativa (ainda que raramente assim, no singular, como “a” religião, senão no discurso de seus oponentes) está posta. As respostas podem ser encontradas em cada caso, mas não é possível definir em geral que direção elas apontam. Pelo menos ainda não e, provavelmente, nunca em termos categóricos, se é que podemos *confiar/acreditar* na indeterminação que a abertura do social proporciona e talvez nos leve a concluir que as ciências sociais serão sempre mesmo uma outra forma de ciência, por onde predição e controle não passam como características.

¹⁵⁸ Num trabalho recente, Glynos e Howarth (2008) propuseram uma abordagem inovadora centrada no conceito de “lógicas de explicação crítica” para dar conta de processos desse tipo nas sociedades contemporâneas. Tais lógicas assumiriam três modalidades – social, política e fantasmática – e através delas distintas dimensões da constituição, reprodução e transformação de ordens sociais e políticas poderiam ser descritas, avaliadas e criticadas.

O que quis sugerir neste trabalho é que é imperioso que o discurso das ciências sociais se dê conta de que o fato dessa presença pública traz repercussões insuspeitadas para a conformação da dinâmica social, política, cultural de nossas sociedades e, assim, sua análise não pode ser relegada a menções *en passant* ou a domínios especializados das disciplinas. Tomar os atores religiosos como participantes cruciais dos processos sociais e políticos em curso exigirá das ciências sociais uma escuta e uma fala que vão muito além da atitude prevalecente hoje. É para isso que o desafio de Santos aponta.

Referências bibliográficas

- Alvarez, Sonia E. 1998. "Latin American feminisms go global: trends of the 1990s and challenges for the new millennium". In Alvarez, Sonia et al. (eds.) *Cultures of Politics/Politics of Cultures: re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder, Westview Press.
- Martín-Barbero, Jesús. 2002. Identities: traditions and new communities, *Media, Culture & Society*, vol. 24, no. 5, p. 621-641
- Briones, Claudia; Cañuqueo, Lorena; Kropff, Laura; Leuman, Miguel. 2007. "Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur". In: Grimson, Alejandro (comp.). *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires, CLACSO, p. 265-99
- Burity, Joanildo A. 2002. "Between virtue and ambiguity: Civil society in the age of globalisation". In: Koshy, Ninan (ed.). *Globalisation: the Imperial Thrust of Modernity*. Malad West, Índia, Vikas Adhyayan Kendra, p. 44-69
- _____. 2006a. Reform of the state and the new discourse on social policy in Brazil, *Latin American Perspectives*. vol. 33, no. 3, p. 67-88
- _____. 2006b. "Identidades colectivas en transición y la activación de una esfera pública no estatal" In: Lubambo, Cátia; Coelho, Denilson B.; Melo, Marcus André (orgs.). *Diseño institucional y participación política: experiencias en el Brasil contemporáneo*. Buenos Aires, CLACSO, p. 73-124
- _____. 2007a. *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Recife, Massangana
- _____. 2007b. *Redes, cultura e religião nas políticas sociais*. Relatório de Pesquisa. Recife, Fundação Joaquim Nabuco
- Caetano, Gerardo. 2006. "Distancias críticas entre ciudadanía y instituciones – desafíos y transformaciones en las democracias de la América Latina contemporánea". In: Caetano, G. (comp.). *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, p. 243-69
- Dagnino, Evelina; Olvera, Alberto J.; Panfichi, Aldo (eds.). 2006. *A disputa pela construção democrática na América Latina*. São Paulo, Paz e Terra
- Dagnino, Evelina. 2006. "Concepciones de la ciudadanía em Brasil: proyectos políticos em disputa", in Cheresky, Isidoro (comp.). *Ciudadanía, sociedade civil y participación política*. Buenos Aires, Miño y Dávila, p. 387-410
- _____. (ed.). 2002. *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra
- Esquivel, Juan. 2003. Igreja Católica e estado na Argentina e no Brasil. Notas introdutórias para uma análise comparativa, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano 5, no. 5, Outubro, p. 191-223

- Favaro, Orietta; Iuorno, Graciela; Cao, Horacio. 2006. "Política y protesta social en las provincias argentinas". In Caetano, Gerardo (comp.). *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, p. 93-141
- Frigerio, Alejandro. 2007. "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina", In Carozzi, María y Cerlani, César. *Ciencias sociales y religión em América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Biblos/ACSRM
- _____; Wynarczyk, Hilario. 2008. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: Cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos, *Sociedade & Estado*, vol. 23, no. 2, pp. 227-60
- García Canclini, Néstor. 1995. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro, UFRJ
- Glynos, Jason; Howarth, David. 2008. *Logics of critical explanation in social and political theory*. London, Routledge.
- Gohn, Maria da Glória. 2007. Mulheres – atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático, *Política & Sociedade*, vol. 6, nº. 11, October, pp. 41-70
- Grimson, Alejandro (comp.). 2007. *Pasiones nacionales: política y cultura en Brasil y Argentina*. Buenos Aires, Edhasa
- Hermet, Guy. 2000. "¿Diversidad cultural o cambio cultural? Posibilidades y obstáculos del desarrollo participativo", in Kliksberg, Bernardo; Tomassini, Luciano (eds.) *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires/Mexico: Banco Interamericano de Desarrollo/Fundación Felipe Herrera/Universidad de Maryland/Fondo de Cultura Económica, pp. 217-229
- _____. 2002. *Cultura e desenvolvimento*. Petrópolis, Vozes
- Hopenhayn, Martin. 2005. "¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura". In: Mato, Daniel (comp.). *Cultura, política y sociedad: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, p. 17-40. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Hopenhayn.rtf>. Acesso em 20/4/09.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Malimaci, Fortunato. 2004. "Grupos religiosos, pobres y políticas sociales en la Cuenca del Plata. El caso del catolicismo argentino". In: Université de Toulouse (org.). *Les integrations regionales: quelles dynamiques transfrontalières et transnationales? Les enseignements du Bassin de la Plata dans le Mercosur*. CD-ROM. Toulouse, Université de Toulouse/Le Mirail. Disponível em www.ceil-piette.gov.ar/investigadores/fmallimacipub/2004cgrup.pdf. Acesso em 1/7/08.
- Neves, Paulo Sérgio Costa. 2007. Reconhecimento e desprezo social ou os dilemas da democracia no Brasil contemporâneo: algumas considerações à luz da questão racial, *Política & Sociedade*, vol. 6, nº. 11, October, pp. 117-32
- Ocampo, Jose Antonio (coord.). 2000. *Equidad, desarrollo y ciudadanía*. Mexico, Naciones Unidas/Cepal
- Oliveira, Gustavo Gilson Sousa. 2008. *A constituição hegemônica de um imaginário evangélico no Brasil: Um estudo sobre as transformações das identidades e práticas religiosas a partir da teoria do discurso de Laclau e Mouffe*. Trabalho apresentado no GT Religião e Sociedade do XXII Encontro Anual da Anpocs. Caxambu-MG
- Oliveira, Luís Roberto Cardoso de. 2006. "Direitos republicanos, identidades coletivas e esfera pública no Brasil e no Quebec", in Palmeira, Moacir; Barreira, César (eds.). *Política no Brasil: Visões de antropólogos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política da UFRJ, pp. 51-85

- Santos, Boaventura de Sousa. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires). Buenos Aires, CLACSO
- Saracco, Jose Norberto. 1990. *Argentine Pentecostalism: Its History and Theology*. PhD thesis. Birmingham, University of Birmingham
- Segato, Rita. 1998. The color-blind subject of myth; Or, Where To Find Africa in the Nation, *Annual Review of Anthropology*, no. 27, p. 129-51
- Scherer-Warren, Ilse. 2007. Fóruns e redes da sociedade civil: percepções sobre exclusão social e cidadania, *Política & Sociedade*, vol. 6, nº. 11, October, pp. 19-40
- Sirvent, María Teresa. 2007. La educación de jóvenes y adultos frente al desafío de los movimientos sociales emergentes en Argentina. *Revista Argentina de Sociología*. ene./jun., vol. 5, no. 8, p. 74-93. Disponible em http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-32482007000100006&lng=es&nrm=iso. Acesso em 20/4/09
- Sorj, Bernardo; Martuccelli, Danilo. 2008. *El desafío latinoamericano: cohesión social y democracia*. Buenos Aires/São Paulo, Siglo XXI/Instituto Fernando Henrique Cardoso
- Sotelo, Sergio. 2005. Evangelistas: del templo a la arena pública, *La Nación*, 7 de agosto. Disponible em <http://www.conicet.gov.ar/diarios/2005/agosto/021.php>. Acesso em 24 fev 2009.
- Telles, Vera da Silva. 2006. *Direitos sociais: afinal do que se trata?* Belo Horizonte, UFMG
- Torring, Jacob. 1999. *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford/Malden, Blackwell
- Vargas Valente, Virginia. 2005. "Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. Una lectura político-personal". In Mato, Daniel (comp.). *Cultura, política y sociedad*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, p. 379-398. Disponible em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Valente.rtf>. Acesso em 20/4/09
- Villanueva, Ernesto; Massetti, Astor (comps.). 2007. *Movimientos sociales y acción colectiva en la Argentina de hoy*. Buenos Aires, Prometeo Libros
- Wortman, Ana. 2005. "El desafío de las políticas culturales en la Argentina". In: Mato, Daniel (comp.). *Cultura, política y sociedad: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, p. 17-40. Disponible em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Wortman.rtf>. Acesso em 20/4/09.
- Yúdice, George. 2006. *A conveniência da cultura*. Belo Horizonte, UFMG

ANEXO 5 - RELIGIÃO E LUTAS IDENTITÁRIAS POR CIDADANIA E JUSTIÇA

Artigo publicado na Revista Ciências Sociais Unisinos. Ver PDF.

ANEXO 6 - BRAZIL'S RISE: INEQUALITY, CULTURE AND GLOBALIZATION

Artigo publicado na Revista Futures (London), 40: 735-747. Available at <http://dx.doi.org/10.1016/j.futures.2008.02.001>

Abstract

This paper argues that the manifold patterns of globalisation in relation to inequality can give rise both to the emergence of economic powers (again) rooted on widespread or deep social inequalities and to transversal forces – that cut across social domains (such as the economy, politics or cultural life), national borders, and social groups or classes – seeking to reinforce or to overturn those inequalities. These rising global players both represent particular historical courses toward modernity and capitalism and express in their contradictory outlook the very trends informing hegemonic globalization. These societies are fundamentally split in terms of a global/local economic and socio-cultural dynamics, which at once positions them in favour of integration and resisting several of its instantiations. This further sets off a political dispute over the meaning and impact of globalization, which raises an awareness toward cultural particularity as also prompts moves toward global articulations as a means to tackle inequality. The Brazilian case is offered as an example of this process: inequality lies at the root of its capitalist modernisation, strongly connected with the slavery legacy, and the recent juncture of globalisation has both deepened inequality and opened a chance of fighting it.

It is commonsensical to observe that the eyes of many in the social sciences have increasingly been set on the impact that globalisation has had on social situations around the world. Even for those who resist the very notion that there is a process of globalisation, there is a widespread acknowledgement that the times of national(istic) projects is waning, together with a sense of wholeness about community and personal identity that would distinguish and separate (rather than liaise or bind) people within and among nations. This is why some resist globalisation while others gladly welcome it.

The question however should immediately be raised whether both kinds of representation – that is, the perception of a process of globalisation impinging upon every corner and dimension of social life worldwide, and the view that until now, or recently, human societies had been marked by autarchic or self-referential forms of being together – refer to settled, objective historical and sociological objects. So, it is necessary to start with at least the suspicion that a reflexive gaze may reveal not simply a world “out there” to be described (or maybe wrestled with) but also myriad struggles to fix the meaning of such a world.

We are not simply dealing with globalisation *as such*, or the particularism of national projects/identities/societies as a *given*, but also with the ever-going need for *symbolisation* and *hegemonisation* of certain ways of seeing and acting in the social. The interplay of such practices – the practice of *delimiting* objects and forms of life and the practice of *fixing meaning* for them within a field of contesting views and asymmetrical, conflicting forces – defines the *political ontology* of contemporary societies and should be retained as a guiding principle for social scientific analysis (which, in this light, also bears the marks of the political constitution of the social and is a region of the practices of delimitation and production of meaning).

One particular area in which the discussion about globalisation involves struggles for hegemonising views and practices relating to the former is that of practical politics: how can political institutions (especially governments) form their decisions in the context of globalisation? How can they secure the interests of their constituencies *vis-à-vis* the translocal forces operating at a global level? How do the global processes impact the political culture of the citizens, whether enabling or crippling their ability to discern and orient themselves in the maze of global flows and forces? What can be done in order to compensate for the negative consequences of globalisation or to take advantage of its opportunities? What is the role of politics – to a large extent still conducted with reference to territorialised actors and processes – in mediating the tension between the assertion of demands by the local people and the need for considering and making room for the interests of “external” actors? How can politics be rethought so as to bring to the fore the values and identities implicated in decision-making? These are just some of the questions which politicians, social activists and intellectuals have had to face in relation to the global scenario.

A key issue in this global debate is inequality. On the one hand, inequality embedded in the historical formation of the contemporary world, out of colonialism, imperialism and the several paths toward subordinate or dependent development followed after independence by the new nations, up until the recent phase of neoliberal global expansion of financial capital and pro-market reforms. Inequality within, on the other hand, which cautions against easy dismissals of indigenous forms of exclusion, many of which newly emerged through modernisation processes during the 20th century. But inequality has also grown within the advanced capitalist societies, whether as a result of domestic dynamics or as thousands of immigrants from poorer nations cross borders (legally or not) in order to flee from poverty or persecution, to find themselves again trapped in new forms of exclusion. Resentment and racial prejudice spring forth *vis-à-vis* already settled and relatively integrated non-Western communities. Inequality strikes, still, within and without, in terms of long-lasting forms of subordination, such as gender relations, despite many, if uneven, advances in Western societies.

For all the promises of freedom, choice and opportunities that the discourse on deregulation and market reform made as alternatives to state-sponsored development and welfare policies, the past three decades did not bring in a new era. Free-market economy has faltered just as much as politics. Since the mid-1990s, even mouthpieces of global capitalism like the World Bank and the International Monetary Fund have admitted that inequality grew in tandem with globalisation.

All is not said, however, about the complex and ambiguous modes of articulation of inequality and globalisation. It is not merely a question of the expansion of capitalism producing and increasing inequality and victimising people everywhere or of the exhaustion and powerlessness of (nation-bounded) politics. It is a question of *how these modes of articulation have varied as a function of local circumstances*. Through resistance, translation or failure, global capitalism has been altered as it is iterated. And over the past decades, as a partial outcome of global trends, new forces have emerged in the world economy which render all too explicit the contradictory and hardly predictable forms in which modernisation, capitalism and globalisation intermingle. Whether one speaks of China, India, Brazil, Mexico or South Africa, for instance, inequality is a prominent feature of their history, past and present. And perhaps, because globalisation is not a one-way proc-

ess, one can say that their story is fast becoming, retroactively, the story of the advanced societies of the North.

The relation between globalisation and inequality is also a question of *what is meant by each term, of what battles are fought for the meaning of both*. As there are different dimensions and conceptions of globalisation so are there different expressions of inequality, calling for different forms of acknowledging and addressing these issues. And there are different views on how to confront the perverse effects of lingering unequal social relations in the face of economic, political, cultural and environmental contexts in fast reconfiguration. So, the question about inequality is at once material and symbolic, economic and politico-cultural [1].

I wish to argue in this article that the manifold patterns of globalisation in relation to inequality can give rise *both to the emergence of economic powers (again) rooted on widespread or deep social inequalities and to transversal forces – that cut across social domains (such as the economy, politics or cultural life), national borders, and social groups or classes – seeking to reinforce or to overturn those inequalities*. Emerging countries such as those mentioned above experiment strong, sometimes dilacerating, tensions between opening and closing themselves to external forces; modernising and resisting the exclusionary dimensions of modernity; relinquishing collective commitments to welfare and tackling mounting violence; joining the discourses on macroeconomics stability and responding to abject poverty; bringing to light cultural diversity, protecting it from dissolving into consumer culture and checking prejudice and intolerance. They also seem to portray the kinds of social arrangement globalisation as it is currently evolving is likely to produce in most parts of the world: social and economic exclusion, ethnic clashes, racial prejudice, and violence, alongside startling affluence, consumerism and technological sophistication.

Moreover, these societies' cultural formation increasingly accounts for significant variations they have displayed in the course of their becoming global (economic) players, but also for some of the persisting aspects of subordination and oppression that have marked modernisation processes both in advanced capitalism and in the emerging semi-periphery of the capitalist world. This calls for heightened attention to the processes thereby difference is asserted vis-à-vis the dominant side of globalisation as well as the processes through which, across borders, values, social identities and repertoires of action are disseminated that uphold the need for equality and justice to prevail within and among nations.

In order to pursue this line, I take the Brazilian case not only to illustrate the process, but to raise a claim that goes in two directions: a) several of the current trends in the process of globalisation are not entirely unheard-of in societies which have for a long time been part of the world created after the sixteenth-century colonial and the nineteenth-century imperialist expansions of Western European countries – former episodes of globalisation [2]; b) intermediary societies, located in the semi-periphery of the capitalist world, can be privileged points to make sense of several of the new developments introduced by the intensification of the global trends.

There is something awkward about the perception of a more polycentric definition of globalisation drawing our attention to new powers emerging in the global scenario. This is because, despite the economic performance of such examples as China, Brazil, India, or South Africa, their history, cultural identities and uneven politico-institutional, social and economic developments seem to portray them as unlikely – perhaps unwanted – members of the main team of global players.

Confronted with the Euro-American-centric paradigm of modernisation and advanced capitalism [3], they fall far behind the social levelling (welfare) enjoyed by the majority of citizens in those societies included in the paradigm; they still show many signs of unrest, instability and perhaps do not command too much trust among their rich partners. They seem to be too marked by particularism to qualify for the new position.

Even though it is too early and anyhow disputed to know what the idea of emerging powers can mean for the future of globalisation, societies associated to that idea matter not only for what they can bring into the workings of the capitalist market or for their impact on making the inter-state system more plural and polycentric. They also matter because several of the processes and effects of globalisation that have raised dilemmas and conflicts in the advanced capitalist societies have been part of the everyday experience of many of these societies for a long time. If globalisation can be seen in terms of distinct historical phases, since the sixteenth century it has been mainly a story of the emergence and spread of modernity and of the progressive constitution of a world-system, if one can agree with people like Wallerstein, Tilly, or Robertson. Moreover, as Boaventura Santos adds, it is in the semi-periphery of the world-system that the conflicts and disjunctions of globalisation tend to be more intense and unpredictable.

As Santos argues, in those countries presenting an intermediary level of development “working out the calculus of hegemonic globalisation is much more complex. To start with, there is at once some capacity to capitalise on the advantages and a reasonable vulnerability as regards the risks” [4]. Ireland, Spain, Portugal, Greece, in Europe; Mexico, Brazil, Chile, Argentina, in South America, stand among these countries. He adds, “[i]n the semi-peripheral countries, the conflicts and disjunctions provoked by the hegemonic globalisation thus tend to be more intense and have more unpredictable effects” [5].

The Brazilian case, here, cannot be introduced as a mere *datum*. It is a question of articulating it *as* a case, that is, as an interpretation of a number of historical, empirical and theoretical elements that *both* clarify or exemplify a complex situation *and* represent an argument within a field of contestation, thus redefining aspects of it. So, the “Brazilian case” is unabashedly a construction, no matter how convincingly it is brought forward. This is not to say, however, it is an arbitrary lucubration. Rather, what emerges as a case is part of a broader picture (an interpretive frame) that calls for concrete instances of its reality (therefore, the case both belongs in the picture and helps constitute it) at the same time as it attempts to describe an object which does not merely coincide with the picture (therefore, the case is both more and less than its broader reference). This is precisely what happens to arguments about the spread and grip of globalisation and their relation to local realities throughout the world. They are part of struggles for (the meaning of) reality.

Historical references will be essential for the construction of the case and will be spelled out, but the main reference point is the period since the early 1990s, when together with a series of changes to the institutional and ideological scenario, two dominant attempts emerged trying to hegemonise the situation, namely, neoliberal and third-way discourses, which were countered by numerous subaltern discourses (culminating in the World Social Forum project, in which Brazilian social and political actors have played an important part) [6]. Though many of the demands and issues raised by those discourses of resistance were cast in clearly local terms (that is, along na-

tional, regional, local or community lines) and were intended to have local repercussions, they constantly resorted to global-talk or interpretations of globalisation for legitimation, whether seeking to join the current, resist or negotiate alternatives. The analysis highlights, however, before dealing with the resistance movements, the ambiguous global/national character of one of these emerging powers, Brazil.

1. Global/local dynamics and the place of culture

According to Santos [7], in our transitional global system conflicts and the unequal exchanges that express and result from them crisscross. Thus, questions affecting the relative position of nation states; questions relating to the appropriation or valuation of mercantile resources between the global capitalist class and the nationally-based classes; and questions regarding the recognition of the appropriation or valuation of non-mercantile resources such as ethnicity, identities, cultures, traditions, sense of belonging, imaginaries, rituals, or literature – give light to composite, hybrid or dual conflicts. Among these questions, the latter kind has shown prominently for some time now. Whether evolving as a result of the global/local frictional logic leading to numerous forms of resistance, or being expressed through the dissemination of struggles for the recognition of subaltern identities, culture has become a catchword for the forms of politics that can redraw the boundaries of the political in our time. Thus, it is crucial for the analysis of the processes of globalisation that one focuses on the *global/local dynamics* in order to capture such a cultural dimension. It has traditionally been through this metaphor of “the local” that *culture* has been understood – whether academically, politically or in the eyes of tourists and businesspeople –, and when talking about globalisation many voices seem to point to a tension between global and local, while other voices celebrate the sheer diversity that global travels and media images disclose and bring near.

It can be easily shown that global and local are not irreconcilable poles. As several authors have already singled out, not only every successful globalisation is *rooted* in a localism (Anglo-Saxon neoliberal discourse, for instance), but also globalisation *presupposes* localisation (that is, produces it elsewhere, through hierarchisation or time-space compression) [8, 9]. The global metaphor or global concrete events (e.g., the announcement of a new policy; the negotiation of financial support for projects or to tackle crises; or a global meeting promoted by the UN, the World Economic or the World Social Forums) work as *tertiums* between inside and outside, near and distant, one’s own and alien, etc. [10], thus articulating the two poles. The *tertium* does not require the end of local references, but reinscribes them onto a terrain in which they can no longer be defined in isolation or by mere appeal to territorial or politico-cultural closure. Therefore, globalisation both forms and distorts, requires and resists the singularity of the local (as community or nation, municipality or region). In turn, this *tertium* de-territorialises and de-institutionalises the stability of the frontier between those reference points, though in manners fraught with paradoxes and ambiguities.

However, if it is true that a clear implication of the operation of the *tertium* of globalisation is that *the local counts*, we must supplement the *de-territorialising* emphasis, and perhaps the impression left by the argument so far, in order to give due consideration to *(re)territorialising* practices. A good case for it is made by Arturo Escobar [11], whose *demarche* also leads back into the theme of culture that lies at the heart of the analysis proposed here [12]. Escobar argues that the

weakening of place in the discourses on globalisation has brought serious consequences to our understanding of culture, knowledge, nature and the economy and that it is time to balance this [13].

Rather than essentialising the local as the decisive and unambiguous site of transformation, Escobar draws the attention to the concrete social contexts in which the effects of globalisation are *translated – but also reconstructed – into vernacular cultures*, and which also demand to be heard in their own terms. He also highlights the need to counter the view that the only form of relation to reality in global times is through de-territorialised identities – privileging travel, mobility, nomadism, dislocation and diaspora and overlooking the rootedness of the majority of the people everywhere in the world (even those who migrate to other countries. For him, place is “a form of lived and rooted space”, “the location of a multiplicity of forms of cultural politics, that is, of the cultural becoming politics, as evidenced in the tropical forest social movements and other environmental movements” [14].

Now, it is not hard to see how this move toward place, as an instance of the local, brings us close to notions of culture and identity. For many communities, cities, regions or even nations in the world affected by the spread and grip of globalisation or global-talk, the transformations they have to negotiate or live with have a direct bearing on their forms of life and the way they perceive themselves and others. Global values and practices have often meant uprooting the local as a reference, weakening social bonds, introducing demands for which most people find themselves structurally incompetent or unable to meet, and draining in a perverse way their chances of sustainable living conditions.

On the other hand, global events or the effects of global flows in these contexts raise or prompt the awareness of cultural difference, thus imaginarily awakening, reinforcing, recreating or splitting particular identities, as well as giving rise to new ones. This is not just something which happens to local communities or social movements and organisations from the outside. It is in the frontier(s) drawn by the differentiation or antagonism prompted by the global/local “encounter” that a sense of belonging, of particularity and of project emerges.

There is, nonetheless, a second form in which culture – in between local and global – can also qualify what emerges in the global scenario as a force. It could be called the cultural rooting of capitalist development. Recognition of this goes back a long way and different theoretical perspectives have been brought to bear on this [15]. As I see it, this is a route of dissemination (Derrida), running both toward disavowing the theory of reproduction (according to which capitalism spreads and repeats itself “at its core” wherever it goes) and toward asserting the modern character of capitalism in the so-called periphery. Cultural determination of the form and content of capitalism is not, therefore, a particularism of the periphery, but is a defining trait of the phenomenon as a whole.

This form of expression of culture allows us to see in the historical process of capitalist development, and its hegemonic global configuration, both the element of dissemination and the element of cultural particularism – understood not as an idiosyncrasy but as the outcome of symbolic disputes for the definition of the real among social actors – whereby the former is “translated” and reshaped. In the global juncture, when there are signs of new powers emerging as “national” variants of global capitalism, this second form of cultural expression can be illuminating of trends

that – following our point about the de-territorialisation and de-institutionalisation of the frontier between global and local – are in operation in the global scenario, in different ways. It helps perceive as well the cultural dimension of exploitation, subordination and inequality that is often overlooked by analyses of globalisation focused on economic dynamics. Culture, here, both illustrates how capitalism takes roots and how its intimations are invariably negotiated by local elites and adapted to local mores, whether reinforcing asymmetries or contributing to dislocate them.

Let us now see, in the Brazilian case, how this double dimension of resistance and conformity as regards the links between global and local operates.

3. Brazil: conservative, selective modernisation and the naturalisation of inequality

So, what about Brazil in this picture? It is a telling example of the meanderings of modernisation in a post-colonial situation. Let us take a quick look at this by means of a cultural approach that highlights the ways in which modernity was historically constituted there. This will be done in two moments: first, by assessing in this section the way in which the legacy of slavery – and the enormous difficulty for modern Brazil to integrate its Afro-descendant population into the social, economic and political mainstream – qualifies a double feature of the process: elitism and social exclusion; and second, in the next section, by taking up the case of public policy in order to see how contests for the definition of inclusion have, as from the 1990s, involved both cultural demands and appeals to globalisation.

A startling trait of this emerging power is the clear contrast between its economic complexity, cultural diversity, and vexing social inequality. It is a clear case of the non-necessary correspondence between economic growth and sophistication and a fair share of the common citizens in their country's wealth. Brazil is a telling case of the kind of articulation that risks becoming the stable outcome of the current forces driving globalisation. It witnesses to how insane it is, as Jessé Souza argues, "to imagine that economic growth can do now what it has failed to accomplish over 50 years. In all countries that homogenised their classes ... – England, the United States, France – the driving force was not economic growth. In capitalist systems, growth generally produces more inequality. It has been religious, cultural, moral and political demands that extended the model of being bourgeois toward the lower classes" [16].

I am not arguing as Beck's "Brazilianisation" of the world, as if the whole story about Brazil were the failure to promote social integration and pacify everyday life. I am rather making a point about the articulation of economic modernisation with social inequality as a ubiquitous mark of hegemonic globalisation [17] as portrayed in the trajectory of Brazilian capitalism [18]. As argued by Jessé Souza, a leading Brazilian social theorist, the decisions resulting in the particular form taken by the capitalist order in Brazil, particularly as from the late-19th century, were not a surrender to a pre-modern personalistic and patrimonialistic Iberian tradition, but already an outcome of deep processes of modernisation:

"the naturalisation of social inequality in peripheral countries of recent modernisation, such as Brazil, may be more adequately perceived as a consequence, not stemming from an alleged pre-modern and personalistic heritage, but precisely the opposite, that is, as resulting from an effective process of modernisation of great proportions which increasingly takes over the

country as from the early 19th century. In this sense, my argument implies that our inequality and its everyday naturalisation is modern, for it binds the efficacy of modern values and institutions based on their successful import ‘from outside in’. Thus, rather than being personalistic, it [such inequality, JAB] draws its effectiveness from the ‘impersonalism’ typical of modern values and institutions” [19].

In that case, any application of the notion of “Brazilianisation” to the global context would have to do with the recognition of the modern and indeed contemporary character of inequality in these semi-peripheral capitalist societies. That would work more as a mirror than as a threat of a fallback into the pre-modern past.

The roots of Brazilian inequality have a long provenance. Let me step back to the last years of the Brazilian Empire, and start with the important political manifesto “Abolitionism” (1883), written by Joaquim Nabuco [20]. Nabuco is one of the first interpreters – and political actors – of Brazil to confer the theme of slavery a central place in his analysis of the country’s historical formation and also of its social and political destiny [21]. There were very few of them in his own time and even in the next generation, when he is only matched by Gilberto Freyre, in the 1920s, though the latter leaned toward other conclusions, contributing to articulate the myth of racial democracy that became part of the 1930s state ideology. Souza comments that the importance of the institution of slavery in Brazil is strikingly overlooked by many interpretations of Brazil, focused as they have been on determining the conditions and hindrances for the transplantation of European capitalist and liberal democratic modernisation. He comments,

“This aspect is symptomatic for, after all, that is the only institution that managed, in such a young nation, to last almost 400 years and disseminate, though under peculiar forms, to every region, encompassing the whole of a huge territory. It has been the interests organically linked to slavery that allowed for maintaining the unity of the vast Brazilian territory and it has also been slavery ... that determined even the mode of living peculiar to the Brazilian free person” [22].

On the first pages of “Abolitionism”, Nabuco stresses that the abolition would be only the immediate task of the movement, whose much more demanding responsibility would be reversing the effects of over three centuries of slavery in Brazilian society [23]. An indication of the long term difficulties facing the movement was already given in the very attitude of the country’s political elite in not tackling slavery. Though acknowledging its immorality and economic inefficiency, the elite did not promote the immediate extinction of slavery, rather announcing incremental legal measures (the first of them was passed in 1850, thirty-eight years before abolition!) which left the former nearly untouched [24].

Nabuco is explicit about the reach and depth of slavery in the making of society’s ethos, in all areas:

“The same as with the word *abolitionism*, the word *slavery* is used in this book in its broad sense. The latter does not only mean the relation of slave and master; it means much more: the sum of power, influence, capital and clientele of all masters; feudalism, established in the hinterland; the dependency in which commerce, religion, poverty, industry, the Parliament, the Crown, the State, find themselves before the aggregate power of the aristocratic minority, in whose lodgings [*senzalas*] thousands of these human beings live, brutalised and morally mutilated by the very regime that subjects them; and last, the spirit, the vital principle which

animates the institution as a whole, especially as it starts to fear the loss of the immemorial property rights it is entitled to, a spirit that has been throughout the history of slave-holding countries the cause of their backwardness and ruin" [25].

Nabuco's greatest fortune was that, while writing in 19th-century England and drawing ethical inspiration from its abolitionist movement, he was not "up to date" with the scientific racist theories of the time in continental Europe (Morton's, Lombroso's or Gobineau's, for instance), that explained and forecast the road to modernity as an intrinsic attribute of the white, Western culture – thus eschewing any possibility for a country of mixed race(s) to be capable of such a feat. This allowed him to give due appreciation to *the indissoluble link between the destiny of blacks and freedom for all* in Brazil. His straightforward Hegelianism emerges in his assertion that the identities of masters and slaves were mutually dependent:

"The question in Brazil is not, like in the European colonies, that of a generous movement on behalf of men [*sic*] victim of unjust oppression in far-away shores. The black race is not for us an inferior race either, alien to communion or isolated from it, and whose well-being affects us in the same way as any indigenous tribe ill-treated by the European invaders. For us, the black race is an element of considerable national importance, strictly bounded by infinite organic relations to our constitution, an integral part of the Brazilian people. On the other hand, emancipation does not mean only to bring to an end the injustice of which the slave is a martyr, but it is also the simultaneous elimination of both opposing types, who are at bottom the same: the slave and the master" [26].

Current indicators show Nabuco's fears and inclusionary views to be warranted. Official data from the Brazilian Monitoring Report of the Millennium Development Goals point out that between 1992 and 2002, the 20% poorest held 3% of the total income of families came to share 4.2% of the total income. However, in the same period, their distance in relation to the wealthy hardly changed: "In 1992, the wealthiest 20% had 55.7% of the national income. In 1996, they had 55.8% and in 2002, 56.8%". If one controls these figures by ethnic origin, the blacks stand out as the worst off: "The distribution of these groups within the poorest 10%, on the one hand, and within the wealthiest 1%, on the other, shows that 86% of those in the most privileged class were white, while 65% of the poorest were blacks or mulattos" [27]. In terms of education, "[y]oung whites aged 15 to 17 in secondary education have almost double the attendance of young blacks and mulattos. In higher education, this difference increases fourfold. And this same picture is found in all the regions in the country" [28]. From the income perspective: "even among those with 12 or more years of schooling, the white population had an hourly wage almost 40% higher than that of the black and mulatto population with the same schooling level. In addition to the discrimination that is expressed by the occupation of posts requiring similar schooling levels with lower remuneration, the explanation of this phenomenon is also related to the issue of occupational segmentation. Thus, being a woman and part of the black and mulatto population makes it harder to earn higher wages" [29].

The Brazilian dilemma, in this light, according to Jessé Souza, is not the permanence of residues of personalistic power within an evolving modern order. It is not a case for personalism, patrimonialism, or the persistence of pre-modernity within the post-1889 Republican order – as many sociological interpretations insist. For him, the dilemma is *how the impersonal capitalist moral order, finally hegemonic in the 1930s, manages to constitute itself on the basis of a naturalisation of ine-*

quality. Having imposed the institutions of the modern world – state, market, individualism, impersonal institutional relations, competition, citizenship – as ready-made products, without also disseminating a moral understanding of social relations that both legitimated the limitation of the rulers' personal power and generalised a "basic" human type as a general reference of social recognition and a condition for the full operation of the competitive order, the Brazilian modern capitalist order condemns to oblivion and exclusion millions of its citizens – particularly its afro-descendants [30].

Since the early 1800s, a process of "Europeisation" in course was set off, inciting a special attraction toward anything British or French, rather than Portuguese, as Souza highlights, following the arrival of the royal family in Brazil, fleeing from Bonaparte's armies. The process also ushered in women's visibility in the private realm (freeing them from total subjection and isolation), and the growing prestige of knowledge and individual talent. This process was virtually accomplished in the 1930s, with the adoption of Italian-inspired corporatism, the political inclusion of the middle classes and the (legal and political) incorporation of urban workers [31]. Meanwhile, associated to the image of inferior, non-European races by the artificers of the republican order, blacks and the poor in general were abandoned to themselves, deemed less human than the integrated ones, irrespective of any deliberate feeling of rejection the latter might personally entertain against any of the wretched ones – which is how the contours of an impersonal order emerged!

So, the generalisation of the non-recognition of the poor – particularly the blacks – as a full human being and a full citizen is a distinctive mark of Brazilian specificity *vis-à-vis* so-called advanced societies [32]. Brazilian modernity was constructed by articulating external models (institutions and values) to the moral matrix of slavery. Given the social attitudes of indifference, disgust and intolerance (Christophe Dejours's banalisation of injustice) that have proliferated in many countries where the combined effects of neoliberalism and globalisation have settled and the growing number of people counted for nothing in the new economic order, one can argue that such a trait loses its particularism in present-day global contexts and articulates a sombre warning as regards the combination of capitalism and naturalised inequalities.

Some indicators of mounting inequality and manifestations of rejection for the poor, the immigrants and ethnic minorities can be easily found in any perusal of academic or official literature. Take just the 2005 Human Development Report. From the start, the message is clear: "The world's richest 500 individuals have a combined income greater than that of the poorest 416 million. Beyond these extremes, the 2.5 billion people living on less than \$2 a day – 40% of the world's population – account for 5% of global income. The richest 10%, almost all of whom live in high-income countries, account for 54% [33]. The Report forecasts that if current trends persist, the gaps will only grow. In relation to the Millennium Development Goals (MDG), such trends show that by 2015, there will be "more than 41 million children who will die before their fifth birthday from the most readily curable of all diseases – poverty". In relation to poverty, there will be "an additional 380 million people living on less than \$1 a day". As regards primary education, 47 million children will still be out of school in 2015 [34]. The Report is skeptical about the effects of globalization on inequality:

“when it comes to income, global integration has ushered in a new era of convergence. At best, the sentiment is weakly supported by the evidence. Poverty is falling, but slowly since the mid-1990s. Meanwhile, global inequality remains at extraordinarily high levels.

In the aggregate the past two decades have witnessed one of the most rapid reductions in poverty in world history. However, any assessment of trends in income poverty has to take into account large variations across regions. (...)

The worrying trend for the future is that overall progress is slowing. Much of the success in pushing back poverty over the past two decades was achieved in the 1980s and the first half of the 1990s (table 1.2). Since the mid-1990s \$1 a day poverty has been falling at one fifth the 1980–96 rate. This is despite the fact that average growth for developing countries picked up in the 1990s, increasing at more than double the per capita rate of the previous decade” [35].

4. Global pressures, global articulations and cultural awareness in public policy-making discourse

If the argument offered above may hide a certain a-synchronism with the sophisticated features of technological innovation and social discourses of competition, free market, mass consumption and pluralism under the current phase of globalisation, the 1990s brought this disjunction to a moot point. With the election of Fernando Collor de Mello in November 1989 and his inauguration in January 1990, Brazil definitively joined the neoliberal doxa, starting with a series of liberalising measures which gave great emphasis to open markets for foreign competition and the whole range of modernising strategies associated with the big corporations. Many companies closed down, many jobs were lost. Technological and managerial changes came in and the wonders of being (after all!) attuned to “modernity” were loudly and relentlessly voiced by political, intellectual and entrepreneurial elites!

This is then the time when everyone everywhere seemed to have found one word to sum up the changing times: globalisation. As in every case of dissemination of new imaginaries, it was not so much shared contents or precise definitions that mattered, but the imaginary and non-systematic connections made by users between the issues they were struggling with and the general motif of a majestic external force prescribing (more) modernisation as the only future ahead for (semi)peripheral societies. To be sure, very few people knew what they were talking about, but they seemed all hard pressed to include references to globalisation in any talk about the world newly emerging from the exhaustion of military-led developmentalist projects, the worsening social conditions under the post-1985 civilian government, and the crisis of really existing socialism. In all this, media discourse played a major part in popularising ordinary talk of globalisation and multiplying information and images from near and far that seemed to escalate into a broad picture of a process that could not be resisted *since* it was “happening everywhere”.

A different matter is the direct incorporation of neoliberal theoretical and practical arguments about the need for downsizing the state, freeing it from the “authoritarian” legacy of interventionism, high taxation, administrative inefficiency and social spending. For this, consultants were hired, studies were conducted, visits were planned, a new breed of public servants was trained, and an articulate political project was drafted. In 1994, the election of Fernando Henrique Car-

doso, in the wake of the most successful anti-inflation policy ever implemented in Brazil, gave rise to a distinctive “third-way” discourse, combining neoliberal emphases on competition, free market, privatisation and managerialism with social democratic trappings regarding commitment to fairness, care for the poorest among the poor, limited income distribution and more participation of beneficiaries in public policy making. During two terms in office, Cardoso led a number of reforms that included structural adjustment policies and a changing social policy profile that valued elements like “active citizenship”, “partnership with civil society”, “focus on outcomes rather than bureaucratic processes”, the development of a “culture of evaluation”, and recognition of identity, culture and pluralism in the definition of policy goals and procedures.

In all this, the typical note is the reference to globalisation as the horizon from which those changes got their intelligibility. The irreversibility of the process was said to dictate the adoption of proposed measures regardless of ideological persuasion. The economic logic expanded toward the whole range of processes of deliberation and decision-making at the policy level, justifying “the bitterness of the remedy” in the name of the greater cure for the evils of backwardness and statism. Nobody could dare opt out of the only way forward (*pensée unique*). As the Minister for Administration and State Reform, Luiz Carlos Bresser Pereira, bluntly put before a beleaguered nationwide audience of Brazilian social scientists in October 1995, who rejected his reasons for reforming public administration and withdraw the state from direct implementation of social programmes: “It is a pity you’re choosing to miss the train of history!”

The 1990s juncture brought together several developments which, though not necessarily requiring a reference to globalisation, nonetheless tended to draw legitimacy from it, thus reinforcing its justification. As regards practical politics and political culture, one can mention the dissemination of pro-market values and policies, intolerance against ideas that privileged or prescribed state regulation and direct provision of public goods; paradoxically, intense state activism (particularly from the Executive) in promoting changes to the institutional and legal frameworks in order to accommodate the new capitalist culture. Simultaneously, there was an emphasis on civil society proactive initiatives in finding solutions for the problems that either could no longer be resolved by the state or should not be left to its responsibility, as well as a heightened sensitivity toward an agenda of civic activism and identity issues coming from the global circulation of such discourses that originated in the advanced societies new social movements and NGO networks. Many cultural and identity demands were transformistically incorporated by international financial institutions in the period, leading to a legitimation of them which caused their becoming part of conditionalities imposed by the former on the countries that sought funding for projects, crises or debt alleviation.

Social movements organised around identity issues – gender, racism, access to culture, religion, etc. – slowly articulated a discourse in which their demands expressed the multidimensional character of exclusion and inequality as well as the persistence or slow improvement with which these demands were met vis-à-vis the advances in economic performance. Such discourse also highlighted the extent to which there were cultural reasons behind the paucity of the significant changes to the problems faced by those movements’ participants.

Several public policies introduced pieces and bits of this new social movement agenda, as long as they fitted the government views: in land reform, health, education, social welfare, environ-

mental programmes issues of gender, race, ethnicity, religion, sexuality, multiculturalism became part of the considerations and oriented some decisions. Brazil actively participated in the UN conferences cycle started with Eco-92 in Rio, and voiced on those different occasions, rather progressive official positions on women's, blacks', indigenous people's and environmental rights and the cultural dimension was incrementally accepted into development views and strategies. Cultural policy proper has clearly moved toward adopting discourses of cultural pluralism or multiculturalism – even though several of its components actually clash or sit uneasily with the historic trajectory of multicultural relations in the country, strongly oriented toward syncretism and hybrid identities, and not so mono-cultural as European and American identity politics. This was not unrelated to the dissemination-effect of transnational organisations, the international cooperation for development and the first echoes of an emerging global civil society onto domestic governmental discourse.

On the other hand, culture and globalisation also became part of counter-hegemonic discourses. Brazilian social movements and the increasingly salient field of the non-governmental organisations, truly globalised from the early 1990s, slowly incorporated the new cultural discourse twisting it toward calls for solidarity and global mobilisation in order to resist the dark side of its neoliberal hegemonic project and bend the obtuseness of conservative elites or even the prevailing general culture of society regarding workers' and minorities' rights, not to mention human rights as an indivisible group of rights and social obligations. As most of the groups that appropriated such vocabulary in the articulation of their demands operated locally and at small-scale projects, the impact over a decade of this new discursive context can already be felt by merely over-viewing their public statements, project drafts and internal discussion documents. Even the labour union movement has moved in that direction and is firmly involved in providing space for cultural demands in the conduction of its cadre formation policy and in its participation of networks where such demands are crucial [36].

In all these developments, the role of globalisation, as rhetoric or in terms of the real effects of its flows and concrete actors' interventions, has marked the new face of Brazilian society since the 1990s: still unable to sort out its huge inequality record, prey to a certain fatalistic realism about the possibilities of change in the global scenario, but gladly joining the chorus of those who take the recent trends for the final accomplishment of the unfinished project of modernity.

Concluding remarks

Connecting the discussion of the previous two sections, a number of points can be made. It would be pathetic to deny the long-term roots of unequal social relations in the constitution of modern Brazil. Although it sits increasingly out of joint with the advances in social organisation of the subaltern groups, the social, political and cultural background of present-day ails remains, reproducing a pattern of non-recognition of the poor, women, blacks and other discriminated groups that is reflected in the figures of inequality. Just as, in the wane of slavery, millions of Brazilian former slaves and their descendents formed a mass of invisible citizens, to whom rights were lacking and social integration was denied through their confinement in the urban slums, out schools, health care and decent jobs, the path of opening toward globalisation has not altered these circumstances. On top of economic deprivation, most Brazilian poor being also Afro-descendents – though representing over 45 % of the population – have also had to face racial dis-

crimination that no upward mobility of the few successful ones has been able to appease. Gender and racial exclusion combine, still, to victimise black women even more deeply.

Naturalised inequality, which in Brazil has been coupled with an enduring bias against its Afro-descendent population and gives a racial twist to poverty, educational and income levels, job availability and even political representation, converged with the global/local post-1989 dynamics. The drive toward competition, efficiency, market relations and disarticulation of the nation state regulatory powers which was introduced then generated and spread corporate, political and social attitudes of demeaning toward unemployed, illiterate or under-schooled people. Several arguments and forms of everyday derogatory or stigmatising discourse formerly used to express racial prejudice came back, apparently without the racial sting, in order to spot or assess the new order's outcasts or misfits.

However, if the global lesson of Brazil's rise is the dire need of squaring global demands and social demands, there are counter-tendencies in action. The setting of globalisation is wider and more complex than a mere economic reading would warrant. In different and interwoven ways, the rise of new social movements, the translocal enactment of globalised networks for equality, justice, peace and environmental awareness, and pressures from powerful international organisations (in turn prompted by governmental and non-governmental demands) for the adoption of complex forms of social equality. Part of this process involved a double mobilisation of cultural resources: on the one hand, by revealing the symbolic dimensions of exclusion, poverty, violence, the operation of political institutions and procedures, the values and imaginaries on which they are produced, sustained or confronted; on the other hand, by constituting new forms of identification on the basis of identity traits other than class or socio-economic conditions.

Such a mobilisation led in several directions: a) the widening of social demands beyond material distribution of resources; b) the acknowledgment that cultural constraints on social development, represented by entrenched forms of life or identity claims, can not be without impunity uprooted without damaging valuable means ordinary people have to cope with major social change and to retain their protagonist role in the process; c) global flows may serve local struggles for democracy and social justice, but they are still biased toward a certain conception of market freedom that is just as particularistic as any local road to development. In order to articulate or furthering these claims, a global/local dialectics was put to work in contextual ways. With and against each other, local and global actors produced a tangle of initiatives that has cut deep into the fabric of the contemporary Brazilian social formation.

Whether Brazil, as an emerging power, for all its complex articulation of local and global features, economic advance and social unevenness, can meet the challenge of contemporary discourses on social and environmental justice and match some of the well established global partners is a matter of political action as much as of social and cultural change. However, its rise in the present juncture is telling, both for its reiteration of a lasting failure of capitalism to harmonise economic freedom with social equality, pointing to what extent globalisation can give us more of the same, and for showing what role cultural politics – understood as symbolic disputes for the meaning and direction of social situations and processes, as well as the political mobilisation of identities as symptoms of social failure to produce inclusion and justice – can play in the future. Culture counts, for there is no social process without symbolic, signifying practices, and because

many of the contemporary points of political antagonism turn around cultural differences. These account for a great deal of the constitutive matter of global inequality. Fighting the latter, therefore, involves both cultural struggles and cultural sensitivity.

Notes and references

[1] This is a view put forward in passing by Amartya Sen, in his discussion of India's global insertion. He both acknowledges the point that the key debate on globalisation has to do with inequality and that how unequal the world is or has become is the object of heated dispute (cf. Amartya Sen, *The Argumentative Indian: Writings on Indian Culture, History and Identity*. London, Penguin Books, 2006, p. 341-342).

[2] This is not new as a general point, having been put forward by different analysts of globalisation, like Tilly, Robertson or Sen, who insist on the existence of previous processes of globalisation. What I add to their view is the point that the colonial and postcolonial conditions "allowed" the subaltern societies to experience and develop responses, from the very beginning of their encounters with the West, to several features of present-day globalisation, though this *avant-la-lettre* experience has taken place amidst the contradictory and unevenly developed dimensions of economic, social, political and cultural life that have marked those nations as "underdeveloped", "poor" or "non-modern". For several reasons, some of which I will be able to elaborate on here, such distinctive marks of the post-colonial, subaltern societies have been seen to revolve around the trappings of *cultural difference*, whereas in the Western capitalist societies the process was for a long time credited to world-historical laws of development dictated by reason and progress. Recent changes to this process, pointing to a decentring of the West, leading to the emergence of new loci of power outside Europe and America, have been responded to as a threat or civilisational crisis.

[3] Cf. Edgardo Lander, *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos*, in: E. Lander (Ed.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Clacso, Buenos Aires, 2005, pp. 21-53; and Aníbal Quijano, *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, in: E. Lander, *op. cit.*, pp. 227-78.

[4] Boaventura de Sousa Santos, *Os processos da globalização*, in: B. S. Santos (Ed.), *A globalização e as ciências sociais*. 2nd ed., Cortez, São Paulo, 2002, p. 12

[5] *Ibidem*.

[6] Joanildo A. Burity, *Reform of the State and the New Discourse on Social Policy in Brazil*, *Latin American Perspectives*, vol. 33, no. 3, 2006, pp. 67-88

[7] Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*

[8] *Idem*, p. 63-65.

[9] Burity, Joanildo A. *Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo*, in: V. Gico, A. Spinelli, P. Vicente (Eds.), *As Ciências Sociais: desafios do milênio*. Edufrn/PPGCS, Natal, Brasil, 2001, pp. 156-173

[10] This image of the "third" can be found in several contemporary authors, like Bhabha, Laclau, Soja, or Derrida, with different applications and implications. In all of them, there is a clear discomfort with and disengagement from dualistic and binary thinking.

[11] Arturo Escobar, *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?*, in: E. Lander (Ed.), *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Clacso, Buenos Aires, pp. 133-68.

[12] See also Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*, pp. 72-75.

[13] Cf. Arturo Escobar, *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?*, in: E. Lander (Ed.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Clacso, Buenos Aires, pp. 134-35.

[14] *Idem*, p. 151-52.

[15] cf., e.g., Samir Amin, *Eurocentrism*. New York, Monthly Review Press, 1989; Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Basingstoke, Macmillan, 1991; Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism*. London, Verso, 1993; Robert Putnam, with Robert Leonardi, and Raffaella Y. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, Princeton University Press, 1993; Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minne-

sota Press, 1996; and Richard H. Robbins, *Global Problems and the Culture of Capitalism*. 3rd ed. Boston, Allyn & Bacon, 2004.

[16] Jessé Souza; Flávio Pinheiro, Para a ralé, nada: entrevista com Jessé Souza, *No mínimo*, no. 5, December 2003, <http://nominimo.ibest.com.br/newstorm.notitia.presentation.NavigationServlet?publicationCode=1&pageCode=51>

[17] João Arriscado Nunes, Teoria crítica, cultura e ciência: O(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização, in B. S. Santos (Ed.), *A globalização e as ciências sociais*. 2nd ed. São Paulo, Cortez, 2002, pp. 301-44.

[18] As regards Brazil, the process has been variously designated. Two of the more forceful arguments have developed around the concepts of “conservative modernisation” and “selective modernisation”. Both emphasise the singularity of Brazilian modernisation and, by the same token, insist on its being a case of modernity – rather than a deviation from or a falling short of it. Cf. José Maurício Domingues, *A Dialética da Modernização Conservadora e a Nova História do Brasil, Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 45, nº. 3, 2002, pp. 459-482; and Jessé Souza, *A modernização seletiva: uma interpretação do dilema brasileiro*, Brasília, Universidade de Brasília, 2000.

[19] Jessé Souza, *A Construção Social da Subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. UFMG, Belo Horizonte, Brazil, 2003, p. 17.

[20] Joaquim Nabuco, *O abolicionismo*. Publifolha, São Paulo, 2000 [1883], at <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>; see also Evaldo Cabral de Mello, *Reler ‘O abolicionismo’*, *Folha de São Paulo, Caderno Mais!*, 27 February 2000, p. 5-18.

[21] Evaldo Cabral de Mello, *O caráter orgânico da escravidão*, *Folha Online – Brasil 500 d.C.*, 1999, at www1.uol.com.br/fof/brasil500/dc_4_3.html; José Murilo de Carvalho, *Saudade de escravo*, *Folha de São Paulo, Caderno Mais!*, 2 April 2000, p. 21

[22] Jessé Souza, *A Construção Social da Subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. UFMG, Belo Horizonte, Brazil, 2003, p. 103.

[23] Joaquim Nabuco, *op. cit.*, p. 4.

[24] *Idem*, p. 15-18, 51-56.

[25] Joaquim Nabuco, *op. cit.*, p. 5.

[26] *Idem*, p. 10.

[27] Institute for Applied Economic Research - IPEA; National Institute of Geography and Statistics – IBGE. *Millennium Development Goals - Brazilian Monitoring Report*. Brasília, Ipea, September 2004, pp. 15-16.

[28] *Idem*, p. 26.

[29] *Idem*, p. 38.

[30] Jessé Souza, *A Construção Social da Subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. UFMG Press, Belo Horizonte, Brazil, 2003.

[31] Cf. Jessé Souza, *op. cit.*, pp. 137-148; José Murilo de Carvalho, *Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual*, *Dados*, vol. 40, no. 2, 1997; Luiz Werneck Vianna; Maria Alice Rezende de Carvalho, *República e Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, 2000, at <http://www.artnet.com.br/gramsci>.

[32] Jessé Souza, *op. cit.*, pp. 170-180.

[33] UNDP, *Human Development Report 2005: International cooperation at a crossroads: Aid, trade, and security in an unequal world*. New York, UNDP, p. 4. See, for perceptions of the early 2000s, Amartya Sen, *How to Judge Globalism*, *The American Prospect*, vol. 13, Issue 1, January, 2002, at <http://www.prospect.org/print/V13/1/sen-a.html>; and Mark Weisbrot, *The Mirage of Progress*, *The American Prospect*, vol. 13, Issue 1, January, 2002, at <http://www.prospect.org/print/V13/1/weisbrot-m.html>.

[34] *Idem*, p. 5.

[35] *Idem*, p. 33-34. See also pp. 36-37.

[36] Joanildo Burity, *Identidades colectivas en transición y la activación de una esfera publica no estatal*, in : C. W. Lubambo; D. B. Coelho; M. A. Melo (Eds.). *Diseño institucional y participación políticas: experiencias en el Brasil contemporáneo*. Buenos Aires, Clacso, 2006, pp. 74-124.

ANEXO 7 - CULTURA, IDENTIDADE E INCLUSÃO SOCIAL: O LUGAR DA RELIGIÃO PARA SEUS ATORES E INTERLOCUTORES

A relação estreita entre democracia e um certo grau de uniformidade cultural é uma constatação tão óbvia quanto a contestabilidade deste vínculo. Tendo prevalecido classicamente uma defesa desta proximidade, o que caracteriza o debate político hoje é precisamente a contestação de que se trata de assumir a pluralidade cultural como uma consequência direta da heterogeneidade social e da inclusividade de conceitos como cidadania e direitos humanos (cf. Koenig, 1992; Inglis, 1996; Bridges, 1994; Bartolomei, 1995; Mouffe, 1992; 2000; Kymlicka, 1996; Kymlicka e Norman, 1997; Parekh, 1997). No dizer de Koenig, “[u]ma crescente diversidade cultural, no entanto, vem requerendo novos tipos de políticas democráticas, que reconheçam pretensões de identidade particularista e, ao mesmo tempo, reforcem a integração social ao sistema político nacional” (1999:2).

A uniformidade cultural nunca foi uma realidade empírica nos países ocidentais – liberais ou não. Mas ela se apresentou como horizonte benigno do processo de modernização e ampliação do acesso à cidadania, até os anos 60, quando novas formas de contestação social e política foram introduzindo questões culturais na agenda pública. Desde então, o discurso universalista da inclusividade democrática foi paulatinamente se incompatibilizando com o discurso particularista da diferença cultural. Este passou a veicular a denúncia de que, sob o manto da cidadania ocultaram-se formas de subordinação e opressão em que mulheres, minorias étnico-raciais oriundas de fluxos migratórios, grupos religiosos, culturas sub-nacionais, etc., acabaram ocupando sistematicamente posições de desvantagem e inferioridade, sofrendo discriminações e violências em muito maior grau do que os membros da cultura ou etnia dominante nas respectivas sociedades (cf. Kymlicka e Norman, 1997; Premdas, 1997; Sodré, 1999).

A diferença cultural tornou-se, portanto, nos anos 80, um problema ao discurso da cidadania na democracia, nos países centrais, e ao longo dos anos 90, em diversas outras partes do mundo – levada pelos ventos da globalização e pela derrocada dos países do socialismo real (onde um mosaico de nacionalidades jamais havia sido inteiramente fundido pela repressão nem pela “solidariedade proletária”). Problema traduzido quer em demandas por maior consistência das pretensões inclusivas da cidadania, quer no funcionamento da diferença cultural como princípio “não-político” de limitação do poder político – como o foram o direito natural ou os direitos humanos, no século XVIII e XIX (cf. Touraine, 1994:345, 347; Burity, 1997; 1999; 2002).

Torna-se um problema advogar a supressão da diferença cultural como garantia de estabilidade e coesão social e unidade política, idéia oriunda da rejeição iluminista aos particularismos como expressões de valores arbitrários e autoritários de comunidades encerradas na tradição. Inverte-se a lógica, para postular a garantia da pluralidade como signo de uma democracia afinada aos desafios contemporâneos de combinar a igualdade com a diferença. A identidade coletiva definida pela filiação cultural

legitima-se como ingrediente da política democrática, embora tenha também continuado a ser falsificada (no sentido popperiano) pela irrupção de conflitos étnicos praticamente por toda parte.

A experiência contemporânea da democracia, portanto, tem que haver-se com a compatibilização – ou a tentativa de desativação/neutralização – de demandas oriundas de formas de pertencimento fundadas em atributos culturais, como origem étnico-racial, condição de gênero, filiação religiosa, pertença a determinadas tradições regionais, etc., com os dispositivos universalistas (e, portanto, supostamente neutros do ponto de vista cultural) da cidadania democrática (cf. Mouffe, 1992; 1996; Touraine, 1997).

No plano mais geral da formação da identidade democrática, este alargamento – desejável ou não, dependendo da posição que se tenha frente ao estatuto da distintividade cultural – representa a valorização da dimensão simbólica das práticas sociais como componente indispensável da análise sociológica e política. Pois, embora as diferenças culturais ameacem a todo momento explodir o esforço de inclusão e coordenação da democracia liberal, analistas reconhecem hoje que a uniformidade e exigências de coesão da cultura política herdada da formação dos estados nacionais do século passado ou das disputas ideológicas do pós-segunda guerra mundial se tornaram incompatíveis com as aspirações de liberdade e justiça de muitos atores sociais.

Há, enfim, uma politização da cultura, na medida em que ela adentra a esfera pública (ou constitui novas esferas públicas), que contrasta com a resistência da cultura à crescente intervenção estatal sobre aspectos da vida cotidiana. O que pode ser compreendido como uma ampliação da disputa política na sociedade contemporânea para além da referência estatal, e mesmo em contradição com ela (uma espécie de “anarquismo” difuso), na qual elementos anteriormente contidos na esfera privada vêm a público e lógicas distintas da racionalidade política tradicional se imiscuem com esta. Cultura e democracia se articulam de forma contenciosa, recolocando o problema original do lugar da particularidade no universalismo democrático.

Nos últimos anos, discursos internacionais e paulatinamente contrapartes nacionais e sub-nacionais sinalizaram cada vez mais para a importância da cultura nas políticas estatais ou na mobilização social. Seja num sentido utilitarista, voltado para assegurar eficácia ou resultados consistentes a programas e ações governamentais; seja num sentido politizante, de reconhecimento da pluralidade, da diferença e suas bases culturais, tem havido repetidos esforços para introduzir um elemento de “*awareness*” ou demandas por participação ou autonomia oriundos de identidades culturais diversas. Conhecer quem são, como pensam e qual a história específica das “comunidades” alvo de ações educativas, de saúde, de enfrentamento da pobreza, da violência, de organização de formas de produção alternativas, etc. passa a ser um componente essencial da atuação do estado e de organizações civis “externas” a tais comunidades. Um fator de especial relevo no caso brasileiro (mas de forma alguma exclusivo dele) é o da pluralização da identidade religiosa, com desdobramentos no cotidiano das comunidades e na política, acelerando processos de mudança nesses

planos para os quais os atores tradicionais estavam pouco preparados para compreender e interagir ¹.

Isto pode ser encontrado, por exemplo, no Relatório do Desenvolvimento Humano do PNUD de 2004, *Liberdade cultural no mundo diverso de hoje* (cf. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, 2004), com sua ampla discussão sobre cultura, desenvolvimento, globalização e democratização; numa maior importância conferida às políticas culturais como reguladoras não apenas de tradições e práticas comunitárias, mas de lucrativas indústrias culturais e criativas, e como indutoras de estratégias de inclusão social²; nas discussões em torno da “exceção cultural” na Organização Mundial do Comércio – em que, a partir de uma posição francesa, se buscou resguardar a produção cultural dos países das regras da livre concorrência de mercado, em nome da preservação da identidade nacional e das tradições culturais de cada país³; na criação, em 2005, da Coalizão Brasileira pela Diversidade Cultural, somando-se a uma iniciativa internacional em torno da aprovação da Convenção da Unesco sobre diversidade cultural, aprovada naquele ano e ratificada pelo Brasil em 2007 (cf. Unesco Brasilia Office, 2005).

Um lugar em que o conjunto destas “questões culturais” se manifesta fortemente é o das políticas sociais, especialmente aquelas ações que hoje assumem a ligação – confirmada por diversos estudos e estatísticas – entre a privação material ou a inserção marginal e subordinada à cidadania, de um lado, e a identidade cultural local, de outro. A demanda por políticas sociais/públicas sensíveis à “cultura local” ou à diferença cultural associada a gênero, raça/etnia, religião, e outras formas de identificação coletiva ou de delimitação de grupos sociais estigmatizados ou vulneráveis em razão de suas formas ou estilos de vida, supõe que o isolamento, a privação material, ou o descompasso entre grupos sociais e o ritmo da modernização hegemônica, são fatores que conduzem ao surgimento de comunidades que, para além de sua base étnica e de classe, apresentam características comuns. A não-observância desta “cultura local”, destes laços comunitários, via de regra representadas por práticas e valores “tradicionais”, discrepantes das culturas mais “avançadas”, associadas à sociedade nacional ou ao estado, é apontada como uma das razões do fracasso de políticas sociais desenhadas para enfrentar a pobreza e a exclusão.

¹ Para análises que situam essa emergência pública da religião num contexto global, cf. Castells, 1997; Casanova, 2001; Haynes, 2001. Uma apreciação adicional dos dados da pesquisa que deu origem ao presente texto pode ser encontrada em Burity, 2008.

² Basta ver a linha assumida pelo Ministério da Cultura brasileiro a partir de 2003, para se ter uma clara idéia desta tendência (cf. www.minc.gov.br).

³ O Brasil interveio nesta discussão, em 2001 (ano em que a Unesco aprovou por unanimidade a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural), propondo uma posição intermediária entre a França e os Estados Unidos (que defendiam a plena aplicação da lógica do mercado aos bens culturais), fazendo a defesa da diversidade cultural em cada país ao mesmo tempo em que recusava a “exceção cultural” francesa, postulando a importância do livre acesso de cada povo à pluralidade de culturas dos demais povos – razão por que aceitava que a OMC fosse um fórum de definição de regras a este respeito – e o direito de cada país de promover sua própria cultura, definindo regras de proteção e subsídios específicos – razão por que fazia sentido, no entendimento da política externa brasileira, defender a diversidade cultural da liberalização imediata e indiscriminada proposta pelos americanos (cf. Senna, 2006).

Na literatura sobre cidadania e políticas sociais há um incipiente corpo de trabalhos que procuram por em perspectiva analítica as experiências de combinação entre identidade/cultura e cidadania e o impacto que demandas por reconhecimento e respeito às diferenças têm sobre as novas condições de desenho e implementação das políticas públicas. Mas pouquíssimas análises socio-políticas focalizam em detalhe os desafios, implicações e arranjos concretos referentes à inclusão de temas como cultura e religião no âmbito das políticas públicas ou mesmo da sociedade civil.

Este trabalho, portanto, pretende contribuir para a compreensão destes problemas, a partir de uma análise que, referenciada em contextos locais (municipais e estaduais), leve em conta as múltiplas interações que o local hoje estabelece com outros níveis (nacional e internacional), seja quanto aos atores seja quanto às esferas de poder e às práticas envolvidas.

O marco de referência para a análise proposta é o da constituição e ativação de uma esfera pública híbrida, formada por atores governamentais e atores da sociedade civil, articulados em redes que operam num plano local, nacional e transnacional. Ela decorre de um duplo investimento realizado nos últimos anos para, de um lado, recompor as forças sociais de base desnorteadas pela vitória do neoliberalismo e da terceira via, e de outro lado, repensar a democracia como mais do que uma forma de governo e o público para além do estatal. Espaço de experimentação e de disputas hegemônicas, no qual tem se dado também uma redefinição da ação coletiva e da própria relação entre estado e sociedade cujo desfecho ainda não divisamos inteiramente.

Partindo deste suposto, um conjunto de programas e projetos sociais foi selecionado, em três cidades brasileiras – Recife, Rio de Janeiro e Porto Alegre⁴ – que atendessem aos seguintes critérios: 1) sensibilidade à questão cultural (pensada em termos de “comunidade”, raça, etnicidade, gênero ou religião); 2) formato de atuação em redes e parcerias; e 3) envolvimento de atores governamentais e da sociedade civil. Por meio de uma estratégia tripla de acesso – contatos preliminares, por meio de uma curta sondagem; envio ou aplicação de questionários; e realização de entrevistas em painel – além de levantamentos de fontes escritas (impresas ou eletrônicas/digitais), procuramos identificar pontos de contato, diferenças significativas e especificidades destas experiências, de modo a “cercar” o fenômeno de várias formas.

A estratégia de pesquisa foi fundamentalmente qualitativa, voltada a captar as articulações entre cultura e cidadania, construção institucional e implementação das políticas públicas, atores governamentais e não-governamentais, relações de mercado e relações de solidariedade. Portanto, preocupações referentes à proporção das ações que incorporam a variável “cultura”, sua abrangência espacial e volume de recursos alocados, por exemplo, não foram marcantes na análise. cremos que são importantes e podem prover mais do que referências contextualizadoras, mas demandariam procedimentos que não permitiriam o exercício de construção analítica “oblíqua” aqui

⁴ Selecionadas em função da combinação dos seguintes critérios: diversidade regional (Nordeste, Sudeste e Sul); diferenças de representação partidária nos governos municipais, estaduais e federal, no período de 2003 a 2006 (oposição em PE e RJ, situação no RS); experiências de relação entre estado e sociedade civil (alinhamento relativo no RS, oposição em PE e RJ); e características específicas do contexto local.

proposto. Este caráter oblíquo se explica pela necessidade de uma interrogação que, a despeito das evidências apontadas introdutoriamente até aqui, permanece envolta numa malha de imagens, argumentos e infinitas ações pragmáticas de governos e organizações sociais, onde muitas vezes a enunciação de certos significantes-chave (dentre eles, cultura, participação, redes, políticas públicas, cidadania, democracia, etc.) é feita como se fossem auto-evidentes e auto-explicativos. E isto merece questionamentos.

No que segue, me aterei apenas à interface identificada entre religião e políticas sociais, a partir da avaliação de pessoas envolvidas em ambos os campos, ligadas a agências governamentais ou organizações da sociedade civil, laicas e religiosas⁵. Tal destaque se justifica de várias formas: a) é possível identificar uma crescente presença pública das religiões (no plural) no país das últimas duas décadas, não só resultante de processos eleitorais, mas também de uma atuação mais marcada no campo da assistência social (entidades caritativas ou projetos sociais mantidos por igrejas, centros espíritas ou terreiros de candomblé) e da ação não-governamental (ou seja, no formato “ONG”); b) a mudança demográfica no campo religioso, com intenso trânsito e perda de espaço relativo do catolicismo, têm produzido efeitos em termos da visibilidade pública de novas identidades religiosas; c) diferenças significativas no interior do campo religioso, refletindo o impacto dos dois aspectos anteriores, ressaltam o interesse em tomar a religião como um *caso particular* dos processos aludidos, que não apresenta apenas especificidades, mas atesta a transversalidade das questões abordadas na pesquisa cujos resultados são aqui parcialmente expostos.

A ordem da exposição não será sistemática. Ela combinará uma atenção para o contexto mais amplo em que a referência religiosa se coloca – o de políticas e ações sociais em que o elemento estatal nunca está inteiramente ausente – e para as formas pelas quais a percepção de atores governamentais e não-governamentais sobre o lugar e o papel da referência religiosa joga neste campo. Por outro lado, as organizações religiosas pesquisadas se vêem e são vistas como parte da sociedade civil, o que exige que também as tratemos de acordo com este contexto mais abrangente. Assim, se em alguns momentos parecerá não estarmos de fato lidando com a questão da religião, mas com questões gerais sobre cultura, ou sobre as lógicas estatal e da sociedade civil, entendemos se tratar de uma necessidade analítica incontornável para compreender os novos lugares em que a questão da religião se coloca na presente conjuntura.

1. Cultura e religião no discurso estatal

São várias as iniciativas estatais no sentido de incorporar a dimensão cultural, de forma mais instrumental ou respondendo a demandas coletivas de grupos e movimentos da sociedade. Somente para citar espaços pesquisados em que alguma preocupação com o tema se colocou em cada cidade: em Recife, o Programa Multicultural da Secretaria de Cultura, o Orçamento Participativo⁶ e a Coordenadoria

⁵ Para uma análise mais abrangente, refiro o(a) leitor(a) ao relatório final da pesquisa na qual a presente discussão encontra seu contexto (Burity, 2007).

⁶ Maiores informações sobre o OP do Recife podem ser encontradas no site <http://www.recife.pe.gov.br/op>.

da Mulher; no Rio de Janeiro, o Programa Cheque Cidadão; em Porto Alegre, as secretarias municipais de Educação, da Cultura e de Direitos Humanos e Segurança Urbana, e a Fundação de Assistência Social e Cidadania (Fasc).

Entretanto, o tom geral das entrevistas com atores não-governamentais e mesmo com vários governamentais releva o *pouco interesse do estado em questões culturais*. Não apenas se fala da histórica fragilidade das políticas culturais, estrito senso, mas de como ainda são incipientes e esparsas as tentativas de integração da cultura nas políticas e ações sociais. Além disso, face às experiências identificadas pela pesquisa – nas quais a cultura é um elemento de ações sociais e onde se dá a presença de atores estatais e não-estatais, aticulados em rede – há várias referências à ausência de influência estatal na compreensão da importância das questões culturais. Em Porto Alegre, representante do ministério de ação social da Igreja Metodista comentou que as iniciativas da igreja na área educacional e de creches não tiveram influência do estado e que não vê o estado muito preocupado com isso: nem a secretaria de educação, nem o CEDICA (Conselho Estadual dos Direitos da Criança e do Adolescente). Para uma representante da Cáritas, na mesma cidade, a preocupação com a cultura é identificada no âmbito federal; o que ocorre nos âmbitos estadual e municipal seria decorrência da implementação de programas federais.

Outro aspecto desta insensibilidade do estado face à dimensão cultural refere-se a sua pretensão de saber melhor, impondo seu modelo às comunidades. Uma coordenadora de programa da Agenda Social Rio fala de uma “mania de interferir na identidade” por parte da ação governamental, que chega com os projetos prontos, sem se perguntar sobre o que pensam as pessoas que vivem e as organizações que trabalham nas comunidades populares. Este ativismo estatal pode ser observado tanto numa direção de intervenção unilateral como em situações em que setores dos movimentos sociais ou sintonizados com eles ocupam espaços de decisão e implementam ações visando a enfrentar desigualdades assentadas em aspectos culturais. Tomemos um exemplo da experiência da Prefeitura de Porto Alegre, relativo à identidade negra, que cruza questões de identidade étnica com práticas religiosas. Respondendo a uma mobilização dos grupos de umbanda da cidade, solicitando apoio logístico e de divulgação à Semana da Umbanda, a prefeitura assume um lugar desde o qual reinterpreta a neutralidade do estado frente às religiões: embora não assuma a adesão à umbanda, explica o gestor do programa citado acima, “o poder público entende que é uma religião estigmatizada, que é uma religião que já sofreu todo esse estigma e a gente sabe que é um direito da população afro-brasileira ou afro-descendente, minimamente uma questão de reparação”. Assim, o estado estabelece uma distinção entre *tomar partido* e *apoiar*, atuando no segundo sentido, e mantendo-se aberto a qualquer solicitação de grupos religiosos (os luteranos, os assembleianos, exemplifica nosso informante), embora só se mencione o apoio ao evento promovido pela umbanda.

Neste exemplo, o protagonismo benigno do estado tem conteúdo diferente da intervenção não-dialógica, mas reforça esta marca da relação assimétrica da ação estatal. Num caso, impõe-se à comunidade um projeto concebido sem sua participação; num outro, setores subalternos conquistam, no interior do estado, espaço para lançar uma interpelação a sujeitos historicamente marginalizados e mesmo largamente “não-conscientizados” de sua própria identidade, constituindo-os em sujeitos desde o lugar do estado – convocando-os a “se assumirem” ou protegendo

suas práticas. Mas, mesmo neste caso, as noções de protagonismo e de sujeito aparecem reguladas pelo estado, que decide como e até onde atuar.

Em relação às *concepções de cultura e de identidade* encontradas nesta ação governamental, podemos falar de duas possibilidades gerais de “enquadramento” da dimensão cultural nos projetos e programas sociais: uma incorporação *instrumental* das demandas culturais, que seriam redefinidas em termos de realização de ou apoio a atividades e manifestações folclóricas, artísticas e literárias, como parte supletiva das atividades realizadas nos projetos; e a abertura de espaços para o reconhecimento de identidades e demandas coletivas, estruturadas a partir de critérios de pertencimento (local, regional, étnico-racial, de gênero, religioso, etc.), na definição de políticas dirigidas à “inclusão social” dos coletivos definidos em função de tais critérios.

No caso da cultura como *recurso político*, estaríamos diante de processos de organização coletiva de demandas que teriam conquistado posições no âmbito da ação governamental. Aqui entraria tudo aquilo que hoje é chamado de ações afirmativas, de valorização da cultura como dimensão iniludível do desenvolvimento e da inclusão sociais, de políticas voltadas para grupos específicos definidos em termos de suas identidades (negros, mulheres, homossexuais, índios, grupos religiosos, etc.). Esta dimensão está associada a lutas sociais em nome de identidades particulares (ou de territórios que as definiriam) e se inscrevem na linguagem dos direitos (humanos ou de cidadania). Na grande maioria dos casos estudados, a principal referência aqui é às questões de igualdade racial – referidas à população afro-descendente – e de gênero. Mas há uma percepção significativa do lugar que a diferença religiosa – normalmente referida à emergência dos evangélicos pentecostais na cena pública brasileira – assume cada vez mais no encaminhamento social e político dessas demandas já citadas e outras, específicas dessas identidades religiosas.

Atravessando e para além destas duas orientações gerais da recepção da cultura nas políticas públicas, a pluralidade de *concepções* que animam estes entendimentos básicos quanto ao *lugar* da cultura nos programas e projetos sociais é significativa. A descrição mais recorrente nas falas dos agentes governamentais é a que associa cultura, de um lado, a tradições e costumes, normalmente enunciada como colocando o desafio da “preservação” e do “resgate”; e, de outro lado, a que associa cultura a manifestações lúdicas ou artístico-literárias, eruditas ou populares.

Associado a estas representações convencionais do termo, surge um discurso que vê no fenômeno da exclusão social um componente cultural, sob duas formas: a da multi-dimensionalidade da exclusão, em razão da origem geográfica (regionalismos e localismos), da forma de ocupação do espaço urbano, da origem étnica, da orientação sexual, da pertença religiosa, etc., e, não raro, da combinação estigmatizadora de vários destes e outros atributos pessoais; ou a de práticas culturais de grupos que destoariam muito do *ethos* hegemônico ou se oporiam à *doxa* vigente na sociedade em geral. Neste caso, é possível que a marginalidade destes grupos também seja vista com desconfiança ou como uma ameaça por atores socialmente integrados ou pelas classes dirigentes. Nestes casos, fala-se de “sensibilização”, “resgate” de costumes e tradições, “respeito à identidade”. Este resgate é visto como condição de autonomia dos sujeitos e, de modo fortemente recorrente, como *recuperação ou construção da auto-estima*.

Como se percebe a possibilidade de interferir neste nível da identidade das pessoas assistidas? Através de atividades culturais e intelectuais programadas como parte da oferta de serviços que cada projeto ou programa fazem. Palestras; apresentações musicais e teatrais; realização de oficinas de artesanato, música, artes plásticas, etc., são programadas, com conteúdos voltados para salientar a história da exclusão ou a riqueza e beleza das tradições de onde provêm os beneficiários. Há nestas atividades uma ambivalência que se expressa na mobilização de concepções convencionais de cultura (por exemplo, como tradições pré-existentes que se procura preservar da mudança que vem pelo contato com outras, ou como valores e práticas que se teriam perdido ou esfumado em meio a uma história de negação e descaso para com as identidades dos excluídos).

A ambivalência reside na tentativa de inscrever velhos entendimentos de cultura na linguagem dos direitos e da cidadania ativa, sem a percepção de quão assimétrica é esta reconstrução da cultura do outro feita por quem, desde fora, sabe o que este outro ignoraria – saber este que seria uma condição para a emancipação (a velha questão da consciência que vem de fora). A ambivalência reside ainda na desatenção para a dimensão construída desta cultura que é apresentada ao outro como se fosse sua. Mesmo que as atividades permitam que os beneficiários “tragam” sua experiência e saberes para o espaço público criado pelo encontro de iguais e diferentes, assistidos e assistentes, a reelaboração da mesma se dá tanto pela sua reinscrição numa linguagem politizante – a da cidadania ativa, a da cultura como reivindicação de respeito a uma identidade social subalterna –, como pelo que é seletivamente incorporado no discurso do “resgate”.

Resgatar a auto-estima, portanto, de um lado, corresponde a um ato de valorização da dignidade do outro subalterno, e de outro, a uma tomada de posição por parte deste último com base naquilo mesmo que seria sem-valor: sua linguagem, suas formas de vida, a dimensão comunitária da sua vivência cotidiana (vista como antídoto aos males do individualismo e como matéria-prima para construção de uma experiência participativa), sua cor da pele. No discurso governamental pode-se encontrar que atingir esta dimensão da auto-estima produz uma *aproximação* entre o estado e os cidadãos e cidadãs assistidas.

A valorização das “referências culturais, referências religiosas”, afirma uma gestora da política de assistência municipal em Porto Alegre, permite “que se possa chegar mais perto dessas pessoas.” Essa valorização tem dois sentidos, o de *criar empatia* na população em relação aos agentes estatais que com elas se relacionam na implementação das políticas sociais, e o de *diminuir a distância* que a imagem do estado infunde em relação à auto-imagem do cidadão pobre ou marginalizado/discriminado – distância que pode ser entendida como repulsa ao poder que vem de cima ou como alienação do estado em relação ao que é importante na dimensão do cotidiano das pessoas.

Em ambos os casos, tal aproximação simbólica facilita a aproximação física entre agentes estatais e agentes sociais, ensejando um ganho de eficácia à política em questão. Torna o estado *compreensivo* para com a identidade de seus cidadãos e cidadãs e suas razões de agir *compreensíveis* a eles/elas.

Esta estratégia não deixa de ter os seus riscos. Um deles é o de uma elaboração *desde fora* da cultura do outro, por parte do discurso governamental ou do discurso

não-governamental, produzindo uma cultura *para o outro*, através de processos seletivos de ressaltar traços da cultura subalterna que possuiriam potencial mobilizador (quando não contestador) – caso se trate de uma ação governamental em busca de desenvolver formas ativas de participação cidadã – ou produzam efeitos de aquiescência. Neste caso, dizer ao outro qual é a sua cultura – por meio de um discurso da história referenciado pela noção de “resgate”, mas que escolhe, deliberadamente ou não, o que é importante e válido nesta história – serve para produzir uma tomada de consciência de si dos subalternos, mas não necessariamente do que seria “objetivamente” sua cultura como fundamento de uma subjetivação autônoma.

Mas o discurso governamental não deve ser visto apenas como tacanho e manipulatório. Nas últimas duas décadas, o paulatino, porém sistemático acesso ao estado de pessoas e discursos oposicionistas à esquerda – seja por meio do processo eleitoral, seja da prática do concurso público – consolidou a figura poulantziana do estado como arena de conflitos, de disputas hegemônicas. Há muito mais do que elites retrógradas, culturalmente obtusas, nos circuitos de decisão política e de implementação técnica das ações governamentais. Isto confere certamente ambigüidade às práticas governamentais, mas não tanto por se tratar de elaborações intelectualmente heteróclitas ou mal fundamentadas, e sim por corresponder a disputas hegemônicas, micro e macro, quer baseadas na iniciativa de “militantes” anônimos atuando nos órgãos governamentais ou resultantes de mudanças de governo.

Assim, há um processo pelo qual determinadas concepções sobre a construção de subjetividades autônomas, a asserção da reivindicação de direitos, a abertura para práticas de governança que incorporam setores subalternos da sociedade, encontram lugar no discurso governamental. Isto não ocorre de forma homogênea e linear. Há diferenças, por exemplo, entre o que se dá na área de educação ou de finanças públicas, ou o que se dá na área de saúde ou de desenvolvimento econômico. Educação e saúde aparecem como campos em que o discurso contra-hegemônico encontra muito mais espaço.

O campo das políticas sociais torna-se assim um lugar estratégico para se disputar a hegemonia aos setores controlados pela lógica do capital, do mercado. Também há diferenças locais, na medida em que o acúmulo de conquistas num sentido popular ou a existência de situações de “equilíbrio catastrófico” (em que velhas forças e práticas perderam sua hegemonia, mas ainda disputam com forças emergentes que não têm a direção do processo, como dizia Gramsci) indicam graus distintos de avanço, seja nos recursos argumentativos, seja nas práticas governamentais.

A sofisticação do discurso governamental – sua sintonia com debates sobre, de um lado, as injunções da eficiência gerencial e da governança, e de outro, as questões de reconhecimento e menço das diferenças – não deve ser pensada como mera *atualização* da prática governamental. Estando imerso numa multiplicidade de referências espaço-temporais e de formas e graus de desenvolvimento das relações estado-governo-sociedade civil, há recursos já consolidados pelo estado que continuam “à disposição” das novas forças hegemônicas, em todos os níveis federativos. Dentre estes, ressalte-se a preeminência do poder executivo e de sua rede de agências, instâncias e formas de produção de saberes sobre o social e de intervenção em pequena e grande escala.

2. Cultura e identidade nas políticas da sociedade civil

Outro lugar de onde se pode observar a questão da incorporação dos temas da cultura e da identidade nas políticas sociais é o da sociedade civil. Ainda que devam nos manter alertas contra uma essencialização deste ator, que na verdade nomeia um *projeto político* muito mais do que descreve um conjunto de agentes e organizações sociais convergentes, não há dúvida de que, no contexto brasileiro contemporâneo, a “sociedade civil” constitui-se num campo ético-político relevante para pensar os caminhos das políticas sociais.

A “chegada” da cultura no discurso sobre as políticas públicas deve-se fundamentalmente à mudança identitária vivenciada no campo da sociedade civil, por parte de movimentos sociais e organizações não-governamentais, notadamente a partir de fins dos anos de 1980. A cena da democratização, qual uma caixa de Pandora, liberou uma miríade de formas de articulação de agravos e carências dirigidas à ordem vigente que se reconheciam na representação da democracia como único regime no qual as demandas populares, a livre expressão das diferenças e o equilíbrio da equação estado/sociedade na direção de uma socialização da política encontram seu espaço de reconhecimento assegurado. Assim, a articulação de demandas identitárias enquanto demandas sociais por igualdade e liberdade encontrarão na sociedade civil um campo fértil para sua expressão.

Mas, como no caso do estado, na seção anterior, aqui também a inserção da lógica cultural – que é uma lógica da eficácia do simbólico e da diferença na articulação do discurso democrático – é marcada pela multi-temporalidade de seu avanço e pela multiplicidade de posições discursivas construindo o que vêm a ser cultura e demandas baseadas na cultura. Devemos, portanto, explorar estas dimensões, levando em conta que foram pesquisadas entidades civis do tipo ONG, organizações religiosas, e ligadas a movimentos sociais, nas três cidades.

Tomemos primeiramente a *importância das questões na prática das entidades ou de projetos mantidos por elas*. Em Porto Alegre, encontra-se um ambivalência também identificável nos casos do Rio de Janeiro, em relação à “suficiência” da cultura. Ora se diz que as questões de cultura e identidade não são prioritárias, em contraste com as de assistência (saúde e educação), quando muito incluindo-se a realização de eventos culturais na programação dos projetos – caso das ações da Sociedade Metodista de Amparo à Infância – ora se fala numa transversalidade da questão cultural, que não receberia tratamento específico – caso da Cáritas (Regional Sul). Em ambos os casos, foi decisivo o impacto dos chamados novos movimentos sociais na sensibilização de atores mais tradicionais do campo da esquerda, laica ou religiosa.

Na Cáritas, ouvi sobre planos para há planos para realizar-se uma discussão sobre gênero, envolvendo entidades como Comissão Pastoral da Terra, Associação Cultural de Oficineiros, Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria e outras, por perceber que se trata de uma questão inadiável, colocada pela participação em “outros processos” e não por iniciativa própria da entidade. Mesmo assim, tudo seria muito incipiente, embora, “de certa forma, à medida em que a Cáritas vai discutindo essas questões, vai provocando outros setores da igreja a discutir, e também a própria igreja”, diz a coordenadora da entidade.

Quando essas entidades se inserem em redes com outras organizações da sociedade civil, há um incremento da tematização de questões culturais. Os informantes da Igreja Metodista atribuem isto ao distanciamento em relação ao espaço de igreja local, permitindo maior liberdade de movimento aos militantes sociais da Igreja: “Quando a gente participa em rede a gente procura seguir essas questões culturais e identitárias, mais culturais até”, a despeito de que internamente à igreja essas questões não são priorizadas. Mesmo assim, a cultura se inscreve em ações voltadas para outros fins, como o enfrentamento da drogadição entre crianças e jovens, cujo afastamento da escola lhes deixa vulneráveis ao ócio e ao envolvimento com drogas ou com o crime.

Um pastor metodista referiu-se ainda às resistências oriundas do discurso da teologia da libertação, que se tornou bastante forte na Igreja entre os anos de 1970 e 1980. Segundo ele, estavam mais claras dentro da formulação inicial da teologia da libertação as questões de classe, as questões mais estruturais, econômicas. Como decorrência da repercussão que se foi dando aos temas culturais, estes foram sendo somados às temáticas originais. Noutro trabalho, chamamos a atenção para a relação da crise do discurso pastoral ligado à teologia da libertação com a adoção de um olhar cultural, no contexto da retomada do conservadorismo a partir do papado, da crise de mobilização dos movimentos populares desde a segunda metade dos anos de 1980, e do crescimento evangélico (cf. Burity, 1994).

Nosso segundo foco na análise das posições das entidades da sociedade civil nesta seção concerne às concepções de cultura e identidade aí encontradas. Aqui, diferentemente da ênfase no discurso governamental, há uma predominância de entendimentos mais “antropológicos” de cultura, independente do perfil das entidades – religiosas ou laicas. Tende-se a pensar cultura a partir de uma aproximação com comunidade (local) e formas de vida. O fortalecimento do espírito comunitário é visto como muito importante para contrabalançar a cultura consumista, individualista, “resgatando” os valores de comunidade, oriundos muitas vezes do mundo rural. O resgate da cultura da comunidade quebraria o individualismo. Cultura também é vista, por exemplo, no discurso de um representante da Fundação Luterana de Diaconia⁷, em termos de cultura política: através dos projetos sociais apoiados pela entidade e da mobilização da comunidade que eles pressupõem, sua negociação com o poder público vai mudando a cultura de favor (clientelista) por uma de direitos e cidadania. O pequeno projeto ajuda nisso, na medida em que os próprios participantes se envolvem diretamente na sua construção.

Para a ONG Educadores da Paz, entidade atuante na promoção da cultura de paz em Porto Alegre, a questão da cultura remete à vivência cotidiana e à implicação entre o pessoal e o coletivo, como as pessoas pensam, sentem e se relacionam, sendo uma condição essencial para o trabalho de prevenção da violência e de educação para os direitos humanos. Além disso, comenta o padre que a dirige,

é um tema que mexe com a nossa subjetividade, é diferente de você trabalhar uma questão política ou social. Claro, você é atingido, mas ainda fica num âmbito

⁷ Oscip criada em 2000, vinculada à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, e voltada a financiar projetos sociais mantidos por entidades religiosas e laicas, com foco no enfrentamento da exclusão social.

exterior. Agora, a cultura, não tem como você separar você, a sua identidade pessoal, da questão cultural.

No caso dos luteranos (pesquisados através da Fundação Luterana de Diaconia, ligada à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil [IECLB], e do ministério social da Igreja Evangélica Luterana do Brasil [IELB]), há um processo de mudança identitária em curso desde os anos de 1970, no bojo de uma transição da cultura germânica para a cultura brasileira na definição da identidade religiosa do grupo. Os luteranos vêm fazendo esse ajuste de percepções culturais, pensando-se mais como “brasileiros” e vocacionados a realizar seu trabalho missionário na sociedade inclusiva. “Luterano” e “alemão” deixam de ser idênticos e a Igreja vê-se desafiada a sair do gueto étnico-cultural para participar da construção de uma sociedade brasileira, inclusive ouvindo os afro-descendentes⁸. Os luteranos da IECLB possuem bastante visibilidade no trabalho com povos indígenas nas regiões Sul, Centro-Oeste e Norte, ao lado da Igreja Católica, acompanhando as migrações de membros das igrejas do Sul para aquelas regiões, à medida que a fronteira agrícola do país se deslocou, durante o regime militar, naquela direção. Esta atuação gerou uma ação pastoral específica: o Conselho de Missão entre Índios (Comin), criado em 1982⁹. Na raiz desta experiência esteve o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME), criado em 1979, para coordenar ações ecumênicas de igrejas protestantes junto aos povos indígenas, influenciando o surgimento do Comin, entre os luteranos da IECLB e de entidades congêneres nas igrejas Anglicana, Metodista e Presbiteriana Independente¹⁰. Os luteranos mais conservadores, da IELB, também realizam trabalho com índios, mas não possuem uma organização específica para coordenar estas ações.

Vale a pena comentar sobre a perspectiva assumida pelo Viva Rio, que trabalha com favelas na capital carioca¹¹. Neste caso, a cultura tampouco entrou como princípio estruturante, mas “como estratégia de trabalho”. Havia uma percepção da importância, em decorrência de a ONG-movimento manter uma relação simbiótica com o Iser (Instituto Superior de Estudos da Religião), onde o foco na religião (numa perspectiva de matriz ecumênica) já representasse uma tematização da “diversidade cultural”. Mas o significativo mestre do Viva Rio era “cidadania”, ou seja, “participação cidadã da sociedade civil”. Desta forma, a cultura é incorporada como estratégia – ou seja, em nossa terminologia, como instrumento – para alcançar a mobilização necessária às campanhas promovidas.

Por exemplo, no lançamento do Viva Rio, em 1993, foram propostos dois momentos em que a religião e a espiritualidade estiveram integradas à chamada a

⁸ Este processo se dá nos dois grandes ramos luteranos brasileiros: a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), originada na migração direta de alemães para o sul do Brasil ainda no século 19 (1824), mantendo-se como igreja étnica por mais de cem anos, até fins dos anos de 1960; e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil, originada de migração indireta de alemães, a partir dos Estados Unidos (sínodo de Missouri), em 1904, e que somente a partir de fins dos anos de 1980 realmente decidiu assumir-se como igreja de brasileiros, havendo ainda, segundo um de seus pastores, coordenador do ministério de ação social, ainda resistências a esta mudança de perfil.

⁹ Ver detalhes em <http://www.comin.org.br>.

¹⁰ Maiores informações, cf. <http://www.gtme.org.br>.

¹¹ O Viva Rio possui um projeto específico chamado Viva Favela, que se propõe a promover a inclusão digital, a democratização da informação e a redução da desigualdade social dos moradores da favela. O projeto possui um site na internet (<http://www.vivafavela.com.br/default.asp>). Uma análise do projeto, contendo entrevistas com algumas de suas lideranças pode ser lida em Vital e Cunha, 2003.

uma reflexão sobre a violência e a paz da cidade: a convocação para a observância de dois minutos de silêncio, para uma parada geral da cidade; e a convocação das religiões para ocuparem diferentes espaços da cidade e ali fazerem-se orações pelo Rio de Janeiro. Utilizou-se então a mesma estratégia experimentada na Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (Eco-92), de organizar uma vigília no Centro do Rio de Janeiro, com a presença de uma variedade de religiões, cada uma “no seu espaço próprio”, segundo uma lógica ao mesmo tempo de contigüidade (e não de integração, para evitar conflitos ou esvaziamento). A idéia era explorar o simbolismo de certos espaços da cidade, associando-os a determinadas religiões. Os pentecostais realizaram um culto na praça pública da Cinelândia; o candomblé, com sua estética das vestimentas e da dança, ficou com o Museu de Arte Moderna; a umbanda ocupou a praia, com suas oferendas; a Nova Era ficou com os jardins do verde; a Igreja Católica dividiu-se entre a perspectiva da hierarquia – ocupando o Cristo Redentor – e a do laicato – que fez um terço, um colar humano por vítimas da violência, em torno da estátua de São Sebastião!

Aqui estamos explicitamente diante de uma lógica da “diversidade” multicultural: um fio comum anima uma aproximação, mas esta não se dá segundo a modalidade da articulação (na qual a identidade dos sujeitos é pelo menos parcialmente alterada, originando um novo ator coletivo). As religiões são convocadas – e respondem positivamente – mas não promovem um ato conjunto. Cada uma fala sua linguagem e ocupa o seu espaço. O princípio articulatório se colocava fora deste campo, na ONG-movimento Viva Rio e no conjunto mais restrito de entidades laicas que compunha sua liderança¹².

Por outro lado, tal configuração permite-nos identificar uma outra característica de uma operação hegemônica: ela pode ser realizada a partir de diferentes lugares, e mesmo com motivações diferentes, sem perder seu efeito hegemônico. Este aspecto – que poderia ser redescrito em termos de uma estratégia de exibição ou exposição das diferenças constitutivas de um movimento social – fica ainda mais claro em algumas manifestações do movimento Reage Rio, em que se organizou uma espécie de manifestação por alas, como na evolução das escolas de samba, cada ala representando um grupo, uma identidade, e apela-se ao efeito de conjunto como expressão do “povo unido”. No dizer de uma das lideranças do Viva Rio, “você tem alas que se movimentam, se apresentam, cada uma com sua história para contar, e não tem um microfone” (referindo-se à diferença em relação às manifestações de protesto dos movimentos estudantil, sindical ou de partidos de esquerda, nas décadas anteriores, em que uma pessoa se colocava frente ao microfone, enquanto as demais “assistiam”). Esta compreensão assume que a articulação das diferenças não passa por sua convergência ou fusão no curto prazo, que há uma necessidade ao mesmo tempo estratégica – dada pela urgência das demandas – e pedagógica – dada pela natureza dos atores interpelados – de vivenciar a dificuldade da convivência e da produção de consensos entre os atores participantes do movimento ou convocados por este.

A questão da instrumentalidade da cultura nas ações da sociedade civil é ao mesmo tempo imediatamente perceptível e controvertida. De um lado, é recorrente encontrar-se a realização de atividades culturais – música, dança, teatro, artes plásticas, artesanato, etc. – como parte da dinâmica de projetos, e é majoritariamente

¹² Para análises muito interessantes destas experiências, cf. Birman, 2004; Leite, 2003; 2004.

neste sentido que cultura é compreendida. De outro, há em algumas entidades um amadurecimento da reflexão e da ação no sentido de tematizar questões mais abrangentes, a partir de um entendimento de seu caráter cultural (identidades de gênero, racial e idade são as mais salientes). Mas o sentido da instrumentalidade muda, e não apenas entre estes dois tipos de intervenção; também muda em função do perfil da entidade.

Assim, há duas compreensões principais da instrumentalidade: uma, em que se usa a cultura *com o fim de alcançar outros objetivos, tomando-a como entretenimento, recurso de socialização dos beneficiários*; e outra, em que assume-se que o recurso à cultura é uma *condição indispensável para se respeitar a dignidade dos beneficiários e ganhar sua adesão para um trabalho que não deve ser feito para eles, mas com eles e, em alguns casos, por eles*. Normalmente, a primeira concepção está associada a ações de caráter mais assistencial ou filantrópico. Mas ela também aparece na idéia de que a cultura é um meio facilitador na resolução de conflitos, ou na elevação da auto-estima das pessoas. A segunda concepção surge conectada a ações que integram aspectos assistenciais, mas priorizam o trabalho formativo e mobilizatório. É difícil, neste último caso – e eles estão claramente presentes em organizações mais organicamente conectadas às redes de movimentos sociais ou de organizações não-governamentais – distinguir o instrumental do estratégico.

Falar em cultura como direito, ou em outro sintagma, no direito a ter cultura, é também falar da tensão entre instrumento e recurso político com relação à pluralidade, alerta uma informante do Centro de Cultura Luiz Freire, de Olinda. De um lado, para ela, a inclusão social só seria completa se todos esses direitos – econômicos, sociais, culturais – fossem igualmente assegurados; donde a relevância dos direitos culturais: “Sem a cultura, o sujeito não está totalmente incluído na sociedade”. De outro lado, numa sociedade plural como a brasileira, há muitas culturas, e “o que é aceito em uma determinada cultura não é aceito em outra, e eu acho que é aí que está o dilema”. Nas manifestações culturais tal pluralidade é até mais aceita, é vista como testemunha do que se tem chamado de diversidade cultural. Mas mesmo aí, não se vai muito fundo na apreciação dos valores e da história subjacentes a tais manifestações; elas são apropriadas esteticamente. Tomando o exemplo do maracatu, ela ressalta, então, que não se quer ter que lidar com a perspectiva religiosa, afro-brasileira, politeísta, com a herança de resistência histórica. Em outras palavras, o desafio da vivência intercultural remete à dimensão política da cultura, que a versão celebrativa da cultura não incorpora, limitando-se ao valor estético. E a questão não é apenas de como aprender a viver junto, em face de distintas culturas; é também, como demonstra o caso dos povos indígenas, do custo de assumir elementos de outras culturas para poder sobreviver – muitos índios do Nordeste perderam suas línguas de origem, por exemplo, para se manterem como índios.

3. O lugar da religião, de *per se*

Suscitar a questão da religião numa análise da apropriação da cultura e da identidade nas políticas e ações sociais promovidas por atores governamentais e não-governamentais é um gesto deliberado de marcação da diferença, agora por parte deste analista que escreve. Não há muita visibilidade do tema na literatura sobre o

assunto, nem no seu sentido técnico – análises das políticas sociais e das ações realizadas por organizações da sociedade civil – nem no sentido do vocabulário corrente na militância social e política – os discursos em torno da inclusão social, da cidadania, da participação democrática, da justiça. Não simplesmente porque os cientistas sociais não falam sobre o assunto – este também é um dado importante. Os atores, mesmo os religiosos, nem sempre se manifestam espontaneamente sobre o assunto. Naturalmente, essa linha de raciocínio pode derivar para dois procedimentos problemáticos, e que tentei evitar: o de censurar o “silêncio” sobre a temática religiosa e o de induzir a tornar importante o que poderia ser marginal no cotidiano das ações.

Contudo, ao procurar evitar estes riscos, não posso deixar de questionar os termos que os sustentam, em nome de uma certa *incitação à linguagem* que teria o caráter de liberar, pela provocação de um tema-tabu, uma “psicanálise” das ações coletivas em prol da cidadania e da inclusão social no Brasil de hoje. De um lado, é preciso registrar o silêncio, a escassez do discurso. Ela é sintomática. Fazê-lo não precisa necessariamente levar à censura, mas antes, à colocação em discurso de processos claramente perceptíveis a um olhar atento, mas nem sempre articulados por parte de quem não se interessa pelos efeitos sociais que se expressam na dinâmica religiosa. Pois, é fato que não apenas há centenas de entidades religiosas atuando neste vasto campo da ação filantrópica, assistencial, de mobilização e organização coletiva que poderíamos genericamente chamar de campo da ação social ou das políticas sociais. Também nas entidades laicas, há um número não desprezível de pessoas que estão vinculadas a religiões e que se engajam na ação social como uma extensão de seus compromissos de fé; e há militantes anônimos nos movimentos populares e de vizinhança que, com ou sem o apoio de suas lideranças ou pares religiosos, fazem o mesmo nas lutas sociais cotidianas. Então, fazer falar essa dinâmica pode ser um exercício ilustrativo da complexidade da trama social e política das relações estado/sociedade no país.

De outro lado, incitar à linguagem ou apurar o olhar para perceber os lugares ocupados pela religião não significa tentar atribuir centralidade ao que é marginal. Novamente, é sintomático que tantas análises sobre a sociedade civil, o campo das políticas e ações sociais e as transformações da relação estado/sociedade sejam produzidas sem que nada se analise a respeito do lugar da religião – tanto a “organizada” como a “vívica”- nestes processos. Nos três contextos estudados, chega a ser óbvia a presença de iniciativas, de variados conteúdos sócio-políticos, envolvendo agentes religiosos, algumas das quais pude já apontar na análise acima.

Nesta linha, com efeito, ao se provocar a discussão, surge uma elaboração sobre a religião que já se faz no próprio registro da problemática que enquadra a presente análise. Ou seja, *a religião surge como um sintoma da diferença, como duplo reconhecimento da pluralidade e do potencial conflitivo desta*. Não são exatamente falas que constatarem o peso da religião na sociedade brasileira, mas falas que *situam a religião culturalmente a partir da experiência recente de sua pluralização* no Brasil: são os evangélicos (que, na fala de um representante do Viva Rio, exemplificam uma lógica universalista, não territorializada, em meio à cultura segmentar das favelas cariocas), são os seguidores do candomblé (que, em diferentes falas, apontam para os limites da aceitação da cultura afro-brasileira mesmo na conjuntura atual de “valorização das diferenças” e “afirmação da diversidade”), são os católicos (que são vistos dentro da ambigüidade que a presença católica no Brasil encerra: fator de colonização cultural,

de mobilização social nos tempos adversos da ditadura, de trabalho social ininterrupto ao longo da história republicana e com diferentes sentidos ideológicos e contribuições sociais).

Essa experiência da diferença é conflitiva, não somente pela afirmação que ela representa – “novos” atores buscando delimitar um lugar para si nas esferas públicas constituídas ao longo do processo recente de democratização –, mas também pela polêmica que suscitam suas formas de vida (seu vocabulário; suas práticas de mobilização de recursos humanos, materiais e simbólicos; sua recusa a regularem-se pelos cânones do padrão sincrético brasileiro – a cordialidade, a deferência, a inclusão subordinada, o transformismo – ao mesmo tempo em que recorrem a alguns traços da cultura política claramente hegemônicos – como a política do favor, a corrupção política, a cultura de mercado). A novidade, incômoda novidade, é o que se ouve e percebe, tem praticamente um só nome: evangélicos pentecostais. Mas não nos deveríamos deixar enganar pela tentativa de singularizá-la. Seria fazer o jogo dos próprios pentecostais. Há muito mais nesse iceberg (a imagem é sugerida por Rubem César Fernandes, num trabalho sobre o terceiro setor) do que pentecostais assaltando o espaço republicano.

Assim, a explicitação da variável religiosa na abordagem desses temas pretende trazer à tona o que, ainda quando retoricamente assumido – ao se incitar ao discurso, lembrando a expressão foucauldiana – não cessa de ser ocultado como relevante ao discurso público de atores governamentais e não-governamentais. “Trazer à tona” aqui significa por em evidência o tema tanto em face da literatura acadêmica quanto da reflexividade dos atores, significa propor um debate. No caso, um debate que não apenas propõe a “inclusão” de uma variável desconsiderada, mas suscita a hipótese de que ela é boa para pensar *o conjunto das questões* com que nos deparamos no processo de tornar a dimensão simbólica da vida social parte da ação estratégica de diferentes atores sociais. Olhar pelo prisma da religião ajuda a trazer para a discussão que diferença faz abordar a cultura – instrumentalmente ou em seu caráter antagonístico, político – no enfrentamento dos problemas da exclusão social, da pobreza, da fragilidade dos direitos, da promoção da cidadania. Portanto, trata-se de por na agenda a religião como um *lugar* a partir do qual essas questões podem ser pensadas e como *teste* da coerência das práticas de inclusão social, de reconhecimento, de explicitação das diferenças numa ordem que se quer/descobre/inventa como pluralista e democrática.

Nesta perspectiva, há constatações que sugiro deixem de ser apenas *concessões aos fatos*, admitidas apenas quando se é perguntado diretamente, mas para todos os efeitos práticos, fora de questão, e passem a ser parte de uma análise integrada das políticas e ações sociais no Brasil contemporâneo. Em outras palavras, não se pode mais ocultar que as religiões estão claramente presentes no cotidiano das comunidades populares, para além de suas atividades estritamente rituais ou de conquista de fiéis, em iniciativas assistenciais de diferentes escopos¹³. Não se pode

¹³ Esta não é uma constatação que incida sobre o número de ações ou de beneficiários. Este ainda é pequeno, no que se refere às religiões minoritárias. Não o é em relação à Igreja Católica. Basta mencionar-se o universo de pessoas assistidas por suas pastorais sociais e pelas entidades caritativas mantidas por ordens religiosas ou por instâncias oficiais da Igreja. Mas, no caso das religiões minoritárias, trata-se do fato em si, indicador de que já não se trata apenas de: a) práticas

deixar de perceber certas formas de intervenção religiosas que assumem proporções muito além de experiências pontuais e territorializadas, como no caso de ONGs religiosas ou organismos de pastoral católicas e evangélicas: a Cáritas, a Catholic Relief Service (CRS), as pastorais sociais da Igreja Católica, a Visão Mundial, a Diaconia, a Fundação Luterana de Diaconia operam em âmbito nacional ou regional e se inscrevem em redes de intervenção da sociedade civil conectadas em escala regional, nacional e internacional. É recorrente encontrar-se lideranças da sociedade civil que mantêm vínculos orgânicos com religiões não-católicas, no campo das organizações não-governamentais, nos movimentos populares e em algumas entidades públicas. Independentemente da representatividade estatística que tais constatações autorizem, a presente análise se coloca a relevância de tomar uma esfera específica da ação social e nela e por ela interrogar uma institucionalidade e uma cultura política dominantes. No que segue, portanto, procurarei realçar este *lugar da religião*, tanto no sentido dos papéis assumidos, como do espaço dispensado a ou ocupado por ela, enquanto objeto de crença ou de reconhecimento sócio-cultural, ou ainda enquanto campo de militância social.

Começamos por um depoimento de uma agente da política pública municipal de assistência social em Porto Alegre. Segundo ela, a “questão religiosa” é forte nesta área, devido ao grande crescimento de outras igrejas que não a Igreja Católica, com grandes templos principalmente nas periferias, mas também centro da cidade. Estas religiões também se voltam para a assistência social. Não se trata de um fenômeno insignificante: “é diferente uma igreja, que se abriu lá numa vila, e que congrega algumas pessoas, e um templo desse aí, que tu vêes um número sério de pessoas, um monte de gente, saem aquelas multidões de dentro das igrejas”. De outro lado, há problemas que este crescimento evidencia e suscita: de um lado, evidencia uma busca de algo pelas pessoas, que a informante só substancia em termos de as pessoas “buscarem alguma resposta para as suas aflições”; de outro lado, suscita o problema da manipulação – os grupos “mais fanáticos” tenderiam muito ao assistencialismo e à dinâmica de troca entre doações e bênçãos. Para ela, esta variável, tem hoje uma importância muito grande no Brasil. Uma representante da Cáritas em Porto Alegre também se coloca a este respeito, e fala na necessidade de se terem alguns cuidados, para que a religião não seja usada “como uma forma também de subordinação, como uma forma de exploração das pessoas, seja no aspecto financeiro, seja no aspecto afetivo”. O destino do comentário é claro: as novas expressões de religiosidade não-católicas, que surgem “a partir de um contexto de angústia, de desespero das pessoas”, cuja capacidade de resolver os problemas ou de contribuir para isto é posta em dúvida.

Um segundo aspecto que liga nossa discussão anterior sobre a cultura com esta, sobre o lugar da religião, se refere à reconhecida ênfase do discurso religioso na consolação para os males da vida cotidiana. A dimensão expressiva e lúdica da cultura aqui assume a forma de uma dimensão inspirativa, que anima e mobiliza as pessoas em torno de suas crenças, para tomadas de posição diante dos problemas vividos. Isto se soma ao potencial mobilizador de participar na vida associativa, em espaços mais coletivos ou comunitários, como igrejas, comunidades, pastorais, terreiros, quando

exclusivamente religiosas; b) ações fundamentalmente promovidas pela Igreja Católica; c) ações recém iniciadas, podendo tratar-se de iniciativas com décadas de experiência acumulada.

estes estimulam “uma prática voltada ao social”, como diz nossa informante da Cáritas. Neste caso, o pertencimento religioso

contribui para que essas pessoas resgatem a sua própria identidade, enquanto pessoa, que não é um objeto de favor, mas que é sujeito de direitos, que é um ser capaz e de possibilidades; então, à medida que a Igreja, que as religiões conseguem contribuir, isso é fundamental para a inclusão.

A observação cotidiana, neste caso e em vários outros depoimentos nas três cidades cobertas pela pesquisa, aponta para a diferença que tal participação fez na vida de muitas pessoas, levando mesmo à formação de novas lideranças sociais. Mais uma vez, como no parágrafo acima, o limite estaria na possibilidade de “acomodar as pessoas” por meio de ações meramente assistencialistas. Mas na medida em que investida em formação, na “libertação das pessoas como sujeitos”, a religião pode contribuir para motivar mudanças.

Além de inspirar e mobilizar, a religião ilustra uma outra função insistentemente reservada à cultura nos discursos governamentais ou da sociedade civil: “resgatar” ou elevar a auto-estima das pessoas; libertá-las do sentimento de culpa por sua própria condição de pobreza e se valorizarem como sujeitos, propondo um caminho de mudança. Isto demanda um trabalho em nível micro, um trabalho de base, fundado na interação face-a-face, que as igrejas¹⁴ podem ajudar a fazer. Outro efeito desta função é, nas palavras de uma gestora do Programa Cheque Cidadão, do governo do estado do Rio de Janeiro (1999-2006), o de ajudar a pessoa a se reerguer e deixar de depender do benefício governamental. Ao desenvolver a auto-estima, a religião criaria um senso de valor próprio que desestimularia a dependência. Isto também se aplicaria aos voluntários religiosos, que passariam para os beneficiários, este senso de dignidade e auto-determinação que favoreceria a eficiência do programa ao inspirar confiabilidade e cuidado nos beneficiários.

Como as questões de cultura e identidade podem ser encontradas ou trabalhadas no contexto de instituições religiosas? Uma primeira indicação é dada por uma representante da Igreja Metodista em Porto Alegre. Para ela, trabalhar estas questões demandaria um marco organizacional diferenciado, para além do espaço eclesial: entidades educacionais e entidades de ação social (abrigos, lares, creches, etc.), com corpo técnico qualificado (fala de cientistas sociais). Mesmo assim, não é tão fácil. Para a informante, as instituições educacionais têm mais facilidade de colocar estas questões do que as assistenciais. Pois além do marco organizacional, há questões referentes à mentalidade de quem executa o trabalho. Ela exemplifica:

quando se construiu um projeto político-pedagógico numa creche, aqui em Porto Alegre, buscando então todas essas noções de valorização do indivíduo, de protagonismo infantil, enfim, de todas as funções mais modernas de solidariedade, enfim de um indivíduo-cidadão mesmo, de resgatar essa cidadania tanto de crianças quanto de suas famílias, a gente encontrou bastante dificuldade, porque os funcionários, por exemplo, quase não conseguiam discutir essas

¹⁴ Boa parte das falas desliza recorrentemente de “religiões” para “igrejas”, o que indica de que posição se fala: a das igrejas cristãs, com as possíveis novidades de que se assume a pluralidade interna do campo cristão brasileiro e de que, por vezes, esta postura representa uma tomada de posição ecumênica. Compreensível do ponto de vista demográfico – mais de 80% dos brasileiros são cristãos – esta ambigüidade só desaparece em algumas falas laicas e nas falas dos representantes de religiões não-cristãs.

questões; estão tão desabitados que são... às vezes têm pouca instrução de ensino, e se colocam às vezes um pouco como uma barreira a ser a renovação.

Nas igrejas (metodistas), estas discussões são ainda mais difíceis de se fazer, mesmo quando os pastores as assumem. Houve muitos embates, por exemplo, em função da adoção do Plano de Vida e Missão da Igreja Metodista brasileira, em 1982, que explicitamente assumia a ação social transformadora como parte dos objetivos da Igreja, e gerou divisões ou a recusa de aplicá-lo nas comunidades eclesiais locais.

É possível ainda colocar a questão em termos do espaço em que convivem diferentes religiões e do desafio colocado hoje pela pluralidade religiosa crescente do país. Um informante ligado à Agenda Social, já apresentada acima, comentou a respeito em relação à presença da religião nas favelas. Para começar, estas foram historicamente um espaço de presença das religiões afro-brasileiras. A Igreja Católica, desde a primeira metade do século XX, iniciou um trabalho nas favelas, que teve uma marca de tolerância em relação inclusive ao duplo pertencimento de fiéis¹⁵. Mais recentemente, um fator novo veio interromper esta convivência pacífica: o crescimento evangélico nas favelas, principalmente de igrejas pentecostais e neo-pentecostais, que assumem uma posição de aberto confronto com as religiões afro-brasileiras, levando a um certo “esvaziamento”, “diluição das manifestações afro-brasileiras”.

Isto estaria trazendo um impacto, segundo esta ótica, sobre a identidade cultural das comunidades faveladas, que se reflete, por exemplo, na deslegitimação do samba, uma marca muito forte da cultura da favela. As escolas de samba das favelas perdem participantes locais e precisam recorrer crescentemente a pessoas de fora, o que contribui para diluir a identidade cultural originária. Introduce-se ainda uma mudança comportamental, na medida em que a sociabilidade, o lazer, a produção cultural tradicionais nas favelas são confrontadas por uma proposta religiosa mais limitadora da dimensão não-religiosa da vida cotidiana¹⁶. Esta postura menos tolerante em relação à religiosidade não implica numa rejeição da proposta da Agenda Social, contudo. O informante reconhece, e nisto é confirmado por outra representante da Agenda, em entrevista distinta e espontaneamente, que há um grande número de participantes que são evangélicos – principalmente de igrejas “mais abertas”, que já estariam há muito tempo nas favelas, e não fariam parte das estratégias de confronto assumidas pelas neopentecostais; cita as igrejas batistas e da Assembléia de Deus. Não

¹⁵ Nosso informante ressalta que, desde a segunda metade dos anos de 1970, a Pastoral de Favelas da Igreja Católica foi um espaço de articulação e proteção de militantes resistentes à ditadura e dos movimentos sociais – “foi o grande guarda-chuva do movimento social no final dos anos setenta”. Ela atuava em contraposição à própria posição do Arcebispo Eugênio Sales, embora, no início dos anos de 1980, tenha perdido espaço, pois não realizava evangelização, mas ação política. Mas teve um papel fundamental na organização do movimento de favelas no Rio de Janeiro, numa direção que se opunha aos partidários da ditadura.

¹⁶ A rigor, uma variável que nosso informante não leva em conta é a medida em que tem havido uma *reelaboração cultural*, por parte da cultura *gospel*, dos elementos profanos e religiosos da cultura afro-brasileira. O pagode, o samba e mesmo o funk têm suas versões *gospel*, com grande difusão de mídia e indústria cultural (criação de gravadoras e editoras, vendas em supermercados e lojas de discos e vídeos, realização de grandes shows, formação de um público jovem consumidor entre os evangélicos). Neste sentido, não estão morrendo, estão mudando de conteúdo, num processo de mudança cultural que apresenta todas as ambigüidades de qualquer outro: a ameaça a formas mais tradicionais de expressão, a disputa por adesão com propostas similares, confrontos e escaramuças culturais e políticas por hegemonia).

se trata, portanto, de uma fronteira que divide categoricamente religião e não-religião, ou evangélicos e não-evangélicos, mas formas distintas de prática religiosa em sua relação com elementos da cultura negra brasileira.

Na intervenção da Agenda Social, este informante ressalta a preocupação metodológica de

não se deixar “contaminar” por uma ou outra religião, para que eles percebam que primeiro, religião tem que ter o seu lugar, e a minha posição é que, na sociedade, cada um tenha o seu lugar, mas tem que ser assim num campo particular de cada grupamento. Quando você discute questões mais amplas como é, por exemplo, ah, sei lá, a urbanização de uma favela ou o enfrentamento com o próprio poder público, você tem que sair desse campo e tentar ver o bem comum. O bem comum tem passado por várias orientações religiosas.

Este entendimento procura dar espaço para que os atores religiosos, ao participar de ações da sociedade civil, compareçam com suas identidades particulares, mas, ao mesmo tempo, espera daqueles que “encontrem seu lugar” num projeto mais amplo que os inclui, mas não lhes pertence exclusivamente, que possui outros participantes, outros procedimentos, com os quais se tem que atuar. Tal prática também aparece, como já vimos em seção anterior, no caso do Viva Rio.

Uma questão importante suscitada pela dinâmica do reconhecimento se refere a como o poder público pode atuar ou até onde se envolver na garantia de espaço público à emergência das minorias religiosas. Tome-se o caso das religiões afro-brasileiras. Em Porto Alegre, a questão se colocou tanto na área de educação – nos conteúdos curriculares sobre cultura e história afro-brasileira – quanto no apoio dado à Semana da Umbanda, e na criação de um espaço, no parque Saint-Hillaire, para celebrações religiosas afro-brasileiras¹⁷. No caso da Semana da Umbanda, grupos ligados a esta religião procuraram a prefeitura para solicitar apoio: material de divulgação, montagem de palco, carro de som. Um gestor municipal argumentou que, diante desta demanda, o poder público não pode se declarar neutro, simplesmente; este

entende que [a umbanda] é uma religião estigmatizada, que é uma religião que já sofreu todo esse estigma e a gente sabe que é um direito da população afro-brasileira ou afro-descendente, minimamente uma questão de reparação, de ter reparado toda essa carga de dívida histórica que a gente sabe, que a gente conhece. Então, disponibiliza, como também disponibiliza se vierem os luteranos, se vierem os da Assembléia de Deus, enfim. É um pouco isso assim, [o poder público] não toma partido, mas ele apóia, dá suporte, dá possibilidade.

No Rio de Janeiro, coloca-se a experiência dos Governos Garotinho e Rosinha Matheus. O elemento mais visível aqui é o da utilização das redes de comunidades religiosas, especialmente igrejas evangélicas, como intermediárias da implementação das políticas de transferência de renda do governo estadual, não só a mais famosa – e controversa –, o Cheque Cidadão, mas também as similares que, a partir deste, foram adotadas: o Cheque-Saúde-Cidadão, para portadores de hanseníase e tuberculose; o Cheque-Escola, para famílias com crianças em idade escolar; o Cheque-Rural, para apoiar agricultores na entressafra, ou pescadores, na época de defeso; o Cheque da Terceira Idade; o Cheque-Portador-de-Deficiência – sendo que, à exceção do cheque-

¹⁷ Cf. *Eu assumo minha negritude*. Declare sua auto-estima, sua raça/etnia. Porto Alegre, Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, 2004, p. 12-13.

saúde e do cheque-rural, os demais também eram distribuídos por entidades religiosas. A lógica de recorrer a esta modalidade de parceria é a da capilaridade desse tipo de instituições no que se refere aos chamados bolsões de pobreza¹⁸ e a de sua não-politização (em contraste com as associações de moradores e mesmo muitas ONGs) e não-envolvimento com a criminalidade (novamente, são citadas as associações de moradores)¹⁹. Apesar da pecha difundida de que o Cheque Cidadão era uma forma de instrumentalização dos evangélicos, o programa, tanto no texto da lei que o criou, como no rol de entidades que se habilitaram a implementá-lo, abria-se a qualquer forma de organização religiosa e incluía instituições evangélicas, católicas, espíritas e uma sinagoga. Em 1999, quando foi criado, o programa habilitou 500 entidades voluntárias, que distribuíam, cada uma, 100 cheques. Esta primeira leva foi formada por entidades convidadas. A partir daí, passou-se a avaliar propostas de outras entidades, em número maior do que o de recursos a serem distribuídos.

O Programa Cheque Cidadão proibia qualquer exigência de contrapartida das famílias beneficiadas (cobrança de dízimos ou ofertas), de participação em cerimônias religiosas ou vinculação às comunidades religiosas como condição para recebimento do cheque, exigia que se cadastrassem as pessoas mais pobres na comunidade (o que também implicava em que não podiam residir fora dela). Esta última exigência partia do princípio de que a entidade voluntária deve acompanhar as famílias, verificando o atendimento das condições exigidas para a qualificação destas, o que só é possível se houver proximidade física entre agentes implementadores e beneficiários.

As entidades religiosas passam a ser, na expressão de uma das coordenadoras do Programa em 2005, “extensão do Palácio [do governo, JAB]”, “agentes públicos delegados” e precisam atender a certas exigências do poder público: espaço físico adequado à distribuição dos cheques, CNPJ como entidade religiosa, visita *in loco* de técnicos do governo estadual, voluntários responsáveis devidamente credenciados. Por outro lado, o poder público autorizava a realização, no ato mensal de entrega dos cheques, de cerimônias cívico-religiosas em que se poderiam fazer orações de agradecimento (pela provisão estatal!!) e outras atividades de conscientização dos beneficiários:

¹⁸ Esta capilaridade se distribuiria desigualmente entre as religiões. Responsáveis pelo Programa destacaram, comentando a proporção de igrejas/entidades evangélicas em comparação com igrejas/entidades católicas, que estas últimas se fixam nas áreas mais centrais, mesmo nos bairros pobres e, portanto, não chegam tão próximo dos pobres como as comunidades evangélicas. Depois haveria as dificuldades da estrutura centralizada da Igreja Católica, para credenciar uma nova paróquia ou entidade, contrastando com a agilidade das igrejas evangélicas, que, assim, reuniriam as exigências com maior rapidez.

¹⁹ Uma justificativa adicional aventada por uma informante responsável pelo Programa é a expectativa de que a convicção religiosa do voluntário, que estaria prestando contas diante de Deus por seus atos, daria maior confiança ao poder público: “Eu acho que essa questão do cunho religioso, de você ter das pessoas que trabalham em entidades religiosas, que são representantes, saber que existe uma pessoa que está lá em cima, que está vendo o que está acontecendo, que o que ele fizer, ele vai pagar por isso, enfim, eu acho que a questão da religião, de você lidar com pessoas que tenham compromisso religioso antes de tudo te dá um certo conforto de que ‘Poxa! O cara que prega a palavra, que prega o bem... eu não acredito que vai haver algum problema, um problema mais grave, se a gente continuar com a entidade religiosa sendo a distribuidora do benefício.’” O surpreendente, neste comentário, é que trata-se de uma justificativa oferecida por um agente do estado, que, embora laico, contaria com os preciosos préstimos de uma espécie de “auditor divino” para as ações dos agentes religiosos!

A gente pede não que se faça um culto, mas que se faça um evento ecumênico, onde se agradece a Deus, se agradece ao Governo do Estado, por exemplo, pelo benefício, o porquê do benefício, qual é o valor que o Cheque-cidadão tem, o valor que ele tem que ter para a família. Então se faz uma palestra...

Falando espontaneamente sobre as razões do momento de agradecimento mensal, a informante comenta:

o agradecimento, eu acho que é até para você despertar o sentimento de agradecer, de que existe uma pessoa acima. Aquilo que eu te falei, muito difícil você ver alguém que é ateu, que não acredita. E quando a gente encontra uma pessoa que é ateu, ele não se sente ultrajado porque (...) a gente está agradecendo a um Deus aquele benefício. E a gente quer, na verdade, despertar o lado... o lado que a pessoa tem de espiritual. Eu acho que o que falta muito nas pessoas – e a gente vê isso, e que a gente vê também que uma religião faz você ficar mais coeso – é isso: é a falta de espiritualidade; então isso leva a mais violência, a você não respeitar.

Por outro lado, admitidamente, a implementação do Programa produziu um efeito de reforçar a identidade ou a prática religiosa de muitos beneficiários, pelo fato de verem sua religião envolvida numa ação de cunho social ou por terem que ir à igreja (os exemplos citados são de católicos e evangélicos), (re)aproximando-os mais dela. Assim, intencionalmente ou não, a ação pública estaria promovendo a difusão religiosa, ainda que não de uma ou outra religião em particular, mas daquelas envolvidas com o Programa.

O questionamento não pode ser de princípio, pelo simples fato de haver uma implicação mútua entre atores religiosos e o poder público. O laicismo nestas circunstâncias torna-se muito mais uma marcação de posição do que uma alternativa factível. Um depoimento de liderança do Viva Rio, portanto, no mesmo contexto espacial do controvertido Programa Cheque Cidadão, reforça esta questão da importância desta vinculação, por meio de um diagnóstico relativo à representatividade social destes setores:

Eu acho que símbolos religiosos, espiritualidade, têm peso no Brasil. Não a instituição religiosa; tanto quanto a cultura religiosa, têm muito peso e vive um momento de transformações muito grandes. A maior delas, eu acho que é provocada pelo mundo evangélico, e sem dúvida tem muita repercussão. Na nossa prática, no Viva Rio, diante da crise da violência e da fragilização das associações de moradores, que são associações civis, representativas, eleitas, com estatutos e etc., é mais comum. Na maioria dos projetos, você encontra interlocutores muito mais confiáveis, consistentes e tal, no mundo religioso do que no mundo civil. O mundo civil está dominado. (...) Então, o templo religioso fica um pouco à parte disso, se preserva, em grande medida. E aí há toda uma sonoridade, organização, quadros, discursos, posturas, etc., que dão muito mais solidez àquelas organizações religiosas do que às organizações civis – nas favelas, sem dúvida. Então, qualquer favela, em qualquer situação, sempre que há uma interlocução, é preciso procurar os religiosos do lugar.

Olhando-se de baixo para cima, a participação de atores religiosos em projetos com vistas a enfrentar a fragilização da sociedade civil pela violência, pelo crime organizado e pelas disputas partidárias no interior das associações comunitárias, tornar-se-ia imprescindível.

Outro aspecto desta mesma questão é o dos embates entre evangélicos e afro-brasileiros e o quanto de intervenção o estado deve fazer. Aqui se coloca o debate sobre a intolerância religiosa e até onde deve haver neutralidade do estado. Novamente tomando o exemplo de Porto Alegre, um representante da Secretaria de Direitos Humanos e Segurança Urbana, que atuava, então, na promoção de políticas afirmativas para afro-descendentes argumenta que travava-se um debate na Secretaria sobre o assunto. Para ele, a Secretaria

não trabalha a questão religiosa diretamente, mas como trabalha com a questão racial, mesmo que a gente saiba, claro, que nem todo negro é de origem africana, mas a gente entende ela – a questão das religiões africanas – como uma questão da cosmovisão africana. Uma questão de identidade, uma questão de resistência. Então, é nesse sentido, não na questão do ritual, ou coisa parecida. É uma questão mais sociológica do que teológica – não sei se é a palavra correta.

O espinhoso desta distinção é que ela não está dada como uma evidência. Trata-se antes de uma tomada de posição, uma tentativa de demarcação de uma fronteira, que legitime uma intervenção do estado sem que ela seja predicada sobre uma escolha religiosa. “A gente entende” que as religiões africanas são uma “questão sociológica” e que há negros que não têm “origem africana”: como entender este raciocínio? Primeiramente, como uma tomada de posição ético-política, não como uma constatação sociológica ao abrigo da disputa: mesmo que x, entendemos y. A controvérsia está tipificada e um lado é escolhido. Segundo, os negros que não são de origem africana é provavelmente uma alusão aos negros evangélicos, pentecostais, por uma associação clássica que liga protestantismo a uma cultura anglo-saxã e que, aqui, parece ser ampliada para o pentecostalismo.

Esta é uma perspectiva também encontrada entre organizações da sociedade civil que operam numa lógica laica. O AfroReggae, no Rio de Janeiro, poderia ser citado. Segundo uma de suas lideranças, a questão da religião afro-brasileira é pensada no mesmo contexto da questão cultural. Neste sentido, lamenta-se o afastamento dos terreiros, da religiosidade afro-brasileira, do centro do Rio, e o seu quase desaparecimento em boa parte das favelas próximas do centro da cidade, passando a concentrarem-se na Baixada Fluminense. Isto seria um efeito do avanço das igrejas pentecostais. Tal discussão, contudo, não é feita “necessariamente do ponto de vista religioso, porque a religião, cada um escolhe a sua, mas a gente faz do ponto de vista cultural, de que todas as religiões devem ter o direito de se afirmar e ter seu espaço. E de que os preconceitos que se associam, por exemplo, às religiões afro-brasileiras com o demonismo, com o satanismo, devem ser combatidos.” Isto seria uma necessidade, não somente diante dos adversários, das forças promotoras do preconceito e da discriminação, mas também na perspectiva de o trabalho ser melhor compreendido pelos próprios beneficiários, crianças e jovens que, em muitos casos, são evangélicos, e cujos pais reagem diante de oficinas de percussão e outras formas da cultura negra brasileira:

a gente busca em algum momento um diálogo com as famílias para que se entenda que aquilo que a gente faz primeiro não é algo profano, não tem nada a ver com religião. Mas segundo, também, que a religião não é necessariamente aquilo que eles pensam que é a religião afro-brasileira.

Assim como no caso da política pública de promoção da cultura afro-brasileira se procura distinguir o religioso do cultural, mesmo quando trabalhando explicitamente o

tema e os conteúdos religiosos do candomblé ou da umbanda, no caso do AfroReggae, faz-se uso da simbologia da religiosidade afro-brasileira, numa reinterpretação laica da mesma. Por exemplo, numa letra de música em que se propõe uma fusão de Ogum com Xangô, para ressaltar a “questão guerreira, do trabalho” e a “questão da justiça, da luta pela justiça”. Uma lógica semelhante foi utilizada no lançamento do Viva Rio, em 1993, com a utilização de uma perspectiva laica para a mobilização de uma linguagem mística da oração, da vigília, do silêncio meditativo, inscrita numa ação de caráter cívico-político de enfrentamento da violência. Recurso que tem sido repetido em ações posteriores, como em protestos subseqüentes pelas vítimas da violência ou na Campanha do Desarmamento durante o plebiscito sobre uso de armas em 2005 (cf. Leite, 2003; Conrado, 2006; 2005).

Conclusão

Procuramos neste trabalho apresentar uma teia de caminhos, experiências e formas de cruzamento que se colocam hoje no campo das ações voltadas para enfrentar a herança de desigualdade e opressão que a história brasileira lega aos atores contemporâneos, governamentais e da sociedade civil. Nosso argumento principal foi o de que a percepção da complexidade da exclusão social tem levado a uma dupla reelaboração do tema da cultura: enquanto forma de produzir uma representação alternativa dos excluídos como pessoas com valor e dignidade intrínsecos, como sujeitos de direito, e como forma de dar lugar a formas de organização coletiva que não se regulam apenas pela identidade da privação material ou da posição subalternizada “em geral”. Esta reelaboração é contestada, disputada de muitas maneiras. Não indica um processo unidirecional, não possui um único sujeito, não envolve os mesmos atores em todo lugar, não chega sempre aos mesmos resultados. Por mais que a vivência cotidiana destas experiências procure ressaltar o caráter coesivo da cultura, sua tendência a produzir identidade num sentido comunitarista, é impossível não perceber as disputas hegemônicas que se travam através de e em torno da cultura. Elas envolvem distintos campos de ação – como a esfera estatal ou a dinâmica mais fluida dos projetos governamentais no poder, a esfera da sociedade civil (por si plural e contraditória, mais nomeando um projeto do que descrevendo um lugar) – e dão lugar à movimentação de diferentes atores (como atores institucionais e grupos informais, atores laicos e atores religiosos, atores corporativistas e atores “republicanistas”).

Parte integrante deste contexto, à parte considerações de ordem estatística ou de representatividade numérica, refere-se à atuação de entidades de caráter religioso, em articulação com agências governamentais ou da sociedade civil, ou interpeladas por estas a tomarem posição sobre questões sociais e referentes ao manejo das diferenças culturais no Brasil contemporâneo. Trata-se de um campo de ações incrementais, tentativas, sujeitas a arranjos contingentes, mas associáveis seja às ênfases recentes na revisão da forma e conteúdo das políticas sociais e na ampliação dos espaços públicos associada à idéia de que a diferença cultural se inscreve como uma questão de justiça tanto quanto de “enriquecimento” da vida cívica. Neste processo parece que todos são aprendizes, embora não se possa simplesmente descontar que certas entradas ao tema estão eivadas de inconsistências político-ideológicas e concessões a

tendências internacionais que longe de representarem modelos, são outras tantas formas de intervir politicamente no campo – também nelas o lugar da religião se apresenta por vezes como algo a ser reconhecido de forma irresistível. Procuramos aqui explorar algumas formas de materialização desses diálogos de fronteira.

Referências bibliográficas

- BARTOLOMEI, Maria Luisa. Universalismo y diversidad cultural en America Latina, *El Otro Derecho*, vol. 7, no. 2, 1995
- BIRMAN, Patrícia. Imagens religiosas e projetos para o futuro. IN: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e Espaço Público*. Rio de Janeiro, Attar, 2003, pp. 235-55
- _____. Movimentos cívico-religiosos no Rio de Janeiro e alguns de seus impasses: o caso do Mural da Dor. In: BIRMAN, Patrícia e LEITE, Márcia Pereira (orgs.). *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, UFRGS, 2004, pp. 221-86
- _____; LEITE, Márcia Pereira (orgs.). *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, UFRGS, 2004
- BRIDGES, Thomas. *The Culture of Citizenship: Inventing Postmodern Civic Culture*. Albany, SUNY, 1994 (Disponível em <http://www.civsoc.com/index.html>)
- BURITY, Joanildo A. *Radical religion and the constitution of new political actors in Brazil: the experience of the 1980s*. Tese de doutorado em ciência política. Colchester, Essex University, mimeo., 1994
- _____. *Identidade e Política no Campo Religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife, UFPE/IPESPE, 1997
- _____. Identidade e cidadania: a cultura cívica no contexto de uma nova relação entre sociedade civil, indivíduos e Estado, *Cadernos de Estudos Sociais*, vol. 15, nº. 2, 1999, pp. 223-253
- _____. Cultura e Cultura Política: sobre retornos e retrocessos, *Revista de Ciências Sociais (UFC)*, vol.33, nº. 1, 2002, pp.7-31
- _____. *Redes, cultura e religião nas políticas sociais*. Relatório final. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 2007, mimeo.
- _____. Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil, *Antropológicas*, v. 18, nº. 1, 2008, pp.7-48
- CASANOVA, José. *Religion, the new millennium, and globalization* (2000 Presidential Address), *Sociology of Religion*, inverno de 2001. Disponível em http://findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_4_62/ai_82477973. Acesso em 10/5/2005
- CASTELLS, Manuel. *The Power of Identity* (The Information Age: Economy, Society and Culture, vol. 2). London: Blackwell, 1997
- CONRADO, Flávio César dos Santos. *Ação Social Evangélica: Projetos Sociais*. Regiões metropolitanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e Campinas. Rio de Janeiro, ISER, 2005
- _____. *Religião e cultura cívica: Um estudo sobre modalidades, oposições e complementaridades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil*, 2006. Tese (Doutorado em Antropologia). PPGA/UFRJ, 2006
- HAYNES, Jeff. Transnational religious actors and international politics, *Third World Quarterly*, vol. 22, no. 2, 2001
- INGLIS, Christine. *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity* (MOST Policy Paper Series nº. 4). MOST/UNESCO, 1996. Disponível em <http://www.unesco.org/most/pp4.htm>. Acesso em 5/5/1998
- KOENIG, Matthias. *Democratic Governance in Multicultural Societies: social conditions for the implementation of international human rights through multicultural policies* (MOST Discussion Paper Series nº. 30). MOST/UNESCO, 1999. Disponível em <http://www.unesco.org/most/ln2pol2.htm>. Acesso em 10/6/2000
- KYMLICKA, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Una Teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, 1996

- _____ e NORMAN, Wayne. El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía, *Ágora*, no. 7, Invierno 1997, pp. 5-42
- LEITE, Márcia Pereira. Novas relações entre identidade religiosa e participação política no Rio de Janeiro hoje: o caso do Movimento Popular de Favelas. In: BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo, Attar, 2003, pp. 63-95
- _____. As mães em movimento. In: BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira (orgs.). *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, UFRGS, 2004, pp. 141-189
- MOUFFE, Chantal. *The Return of the Political*. London, Verso, 1996
- _____. *The Democratic Paradox*. London, Verso, 2000
- _____ (ed.). *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London, Verso, 1992
- PAREKH, Bhikhu. Dilemmas of a multicultural theory of citizenship, *Constellations*, vol. 4, n. 1, 1997
- PREMDAS, Ralph R. *Public policy and ethnic conflict* (Discussion Paper Series, nº 12). MOST/UNESCO, 1997. Disponível em <http://www.unesco.org/most/premdas.htm>. Acesso em 15/8/1998
- PROGRAMA das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD. *Relatório do Desenvolvimento Humano 2004: Liberdade Cultural num Mundo Diversificado*. New York, Pnud, 2004
- SENNÁ, 2006
- SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1999
- TOURAINÉ, Alain.. *Crítica da Modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994
- _____. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis: Vozes, 1999
- UNESCO Brasilia Office. *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*. Paris, 20/10/2005. Disponível em http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=31038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Acesso em 20/4/2006
- VITAL, Christina; CUNHA, Marilena. www.vivafavela.com.br, *Comunicações do ISER*, ano 22, no. 58, 2003, pp. 11-41

ANEXO 8 – RELIGIÃO, POLÍTICA, CULTURA

Artigo publicado em *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*, 20: 83-113, 2008

Este artigo se propõe a ser uma meta-reflexão sobre a construção de uma interrogação quanto ao vínculo entre religião e política na contemporaneidade. Embora irrecusavelmente sua provocação emergja da circunstância de o autor ser brasileiro, socializado cultural, política e academicamente na conjuntura dos anos de 1980 em diante, a análise não se atém ao contexto brasileiro. Não nego – digo logo – que há algo “biográfico” na construção narrativa e na evolução argumentativa que o texto proporá. Mas quero crer que há algo mais, na pior das hipóteses um testemunho que pode ser tomado como uma posição intelectual ou como um depoimento para interessados na história ou sociologia dos estudos científico-sociais da religião; na melhor, uma proposta de disciplina do olhar e da reflexão para capturar um objeto em reconfiguração – o campo das relações entre religião e política. Enfim, afirmo, rememoro e proponho um caminho de análise para o tema em questão; convoco interlocutores; apresento filiações; sugiro pistas que, me parece, tornam a reflexão proposta um convite a revermos não só nossos cotidianos exercícios de observação do mundo de que participamos, mas também o que outros observadores – de preferência os acadêmicos – estão dizendo a respeito dele.

O texto se organiza na seguinte seqüência de interrogações, que apresento da forma mais prosaica possível: O que vemos entre religião e política na contemporaneidade? Como nos posicionamos – para ver e frente ao que vemos? Que lugar é este, do/no qual vemos?

No que direi sobre “ver”, em seguida, desde logo advirto minha não-ingenuidade: junto-me àqueles(as) que compreendem a “observação” como co-implicação, co-[i]nspiração. Ver não é contemplar de longe, nem mesmo para o historiador das mais remotas épocas e lugares. Não fosse pelas aporias crescentemente surgidas ou reveladas pelos pressupostos epistemológicos, métodos e resultados das ciências sociais objetivistas, nossos próprios compromissos e interpelações no tempo e lugar em que vivemos já nos deveriam advertir para isso. Pois, aqui e agora (coordenadas que, para cada um[a] de nós, possuem extensão e profundidade variáveis) estamos todos às voltas com os outros, suas faces suplicantes, suas vozes demandantes, seus corpos desejanter, e os numerosos contextos em que sua mera existência cobra sentido coletivo (modos de vida; dinâmicas institucionais; repertórios de ação, conflitos e articulação de demandas etc.). Vejamos, portanto, sabendo-nos parte (interessada) do que vemos...

O que se dá a ver, como o vemos?

Não se pode mais ignorar a visibilidade pública da religião na cena contemporânea. Quer no plano da cultura e do cotidiano, quer no da esfera pública e da política, os atores religiosos se movimentam e trazem a público sua linguagem, seu *ethos*, suas demandas, nas mais diversas direções. Ora esses processos contribuem

para caracterizar formas pluralistas e dialógicas de convivência e de enfrentamento de problemas sociais e políticos, ora apontam para o estreitamento dos canais de comunicação e para a escalada da violência e da intolerância. Em muitos países, organizações, movimentos e pessoas ligadas a diferentes religiões ocupam espaços de representação e de participação, em seu próprio nome ou como parte da sociedade civil organizada. Controvérsias sobre a legitimidade ou não de usos e críticas da religião no plano das manifestações culturais, do acesso à mídia ou da sociedade política se tornam claramente visíveis para além de casos (sub)nacionais localizados e entram no terreno dos fenômenos globais.

De vários lados, torna-se impossível reiterar diagnósticos e prognósticos tradicionais das ciências sociais para os quais a secularização moderna, a sofisticação tecnológica, o individualismo e a cultura de massas levariam a um progressivo declínio das práticas religiosas e da presença pública das religiões¹. O que se percebe hoje é, primeiro, que a secularização não é um processo uniforme e unilinear onde ocorre; segundo, que uma parcela muito pequena do mundo poderia ser adequadamente compreendida à luz dessa representação da estrutura e efeitos da modernização; terceiro, avanços na secularização claramente em curso em várias esferas não apenas coexistem com avanços na adesão ou práticas religiosas, mas também rivalizam e reforçam-se mutuamente com estas (cf. Casanova, 1994; Pierucci, 1997; Hervieu-Léger, 1997²).

A prática mais corrente, fora dos países do capitalismo avançado ocidental, foi a de diferentes modalidades de hibridização da modernidade ou o surgimento de outras vias de modernização distintas daquela experimentada pelo Ocidente rico. Pode-se dizer ainda que nem mesmo nessa parte do mundo houve um único modelo ou caminho de desenvolvimento histórico da modernidade. Se praticamente nenhum fragmento das sociedades existentes no planeta conseguiu subtrair-se de forma inteira e bem-sucedida à mundialização do capitalismo e da modernidade, a multiplicidade de caminhos surgida deixou, em grande parte dos casos, uma marca indelével: a vitalidade das práticas, organizações e movimentos religiosos, em graus variados (e somente analisáveis contextualmente), e sua capacidade de responder, reagir, reafirmar-se e negociar seus espaços na ordem moderna (cf. Casanova, 1994; Bingemer, 1998; Giumbelli, 2002; Burity, 2007a; Mallimaci, 2008).

Mais do que uma sobrevivência pré-moderna crescentemente circunscrita aos bolsões de atraso, miséria e tradicionalismo sociocultural do mundo, temos assistido nos últimos anos a um crescente “avanço” de movimentos e situações envolvendo atores religiosos (ou atores sociais e políticos para os quais sua identidade religiosa é ou tornou-se um componente especialmente relevante) nos países centrais. Em

¹ A rigor, apenas recentemente esse plural tem sido admitido, na esteira de certa guinada cultural nas ciências sociais, que permitiu maior atenção a fenômenos que haviam sido simplesmente invisibilizados pelos enfoques macrossocietários e histórico-estruturais herdados do século XIX e da primeira metade do século XX (cf. Nunes, 2002; Mato, 2004; Hermet, 2002; Tomassini, 2000). A religião, no singular e fundamentalmente pensada desde o registro ocidental das formas históricas do cristianismo, era o objeto daquela análise científico-social. Nos últimos anos, a atenção à pluralidade e à diferença tem levado a uma percepção de que o objeto “religião” não é unificado (cf. Burity, 2003b; Parker G., 1999; Filoramo e Prandi, 2003).

² Estou ciente de que tais autores não convergem em detalhes e mesmo em pontos importantes de suas análises. Apresento-os como indicação de que a afirmação que remete a eles não depende de um único marco analítico para ser aceita.

decorrência da migração (nem sempre recente, mas que adquire uma nova configuração com a emergência dos discursos multiculturais), dos ecos remotos ou intervenções diretas de grupos e incidentes religiosos em países como Estados Unidos, Reino Unido, França, Alemanha, Austrália, “a” religião “volta” a fazer parte do cotidiano cultural e político. Há ainda uma emergência global da religião, seja na forma de um espectro aterrorizante, um “totalmente outro” – o islã (erroneamente confundido com o radicalismo político islâmico) –, seja na forma de esforços de agregação macroecumênicos em defesa de temas caros às principais religiões do mundo (paz, justiça, comunidade, solidariedade etc.).

Articulando ou deixando-se cruzar por questões de etnicidade, identidade nacional/racial/de gênero/etária, classe social e reivindicações políticas, essa contemporaneidade dos fenômenos religiosos, apesar do tom dramático e por vezes apocalíptico com que é descrita, encontra numerosas formas de expressão e acomodação menos espetaculares, pela via do envolvimento nas instituições representativas, nos formatos institucionalizados de participação popular (conselhos, câmaras, conferências, fóruns) e em distintas redes da sociedade civil. No processo, vão surgindo “reconhecimentos”, “valorizações” e “diálogos” entre atores laicos e religiosos, não somente na esfera nacional (e subnacional) como também no plano internacional e global³. Organismos multilaterais e bilaterais, uma certa “sociedade civil global” de crescente importância, vão abrindo espaço a novas formas de conversação com os atores religiosos, enquanto no âmbito nacional e local as políticas públicas e a militância social vão se abrindo a formas de participação e legitimação desse segmento.

A impossibilidade de agrupar de forma indiferenciada o conjunto do que chamamos de “atores religiosos” num único campo e sob uma única caracterização soma-se ao quadro que sucintamente descrevemos, demandando diferenciações, qualificações e contextualizações importantes. Os exemplos contemporâneos são inúmeros. Para mencionar apenas alguns há pouco divulgados na mídia ou facilmente encontráveis na web:

a) a questão do islã e da violência religiosa (avanço do islã no Ocidente desenvolvido, supostos conflitos civilizacionais entre o islã e o Ocidente, inúmeros casos de violência política e cotidiana em várias partes do mundo, nos quais a religiosidade é uma variável relevante, quando não o elemento crucial);

b) debates sobre questões biopolíticas (políticas do corpo, gênero, sexualidade, reprodução humana, manipulação genética de organismos vivos, uso de recursos naturais);

c) participação política e nas políticas públicas (processos eleitorais, representação parlamentar, escândalos políticos, participação de pessoas e organizações religiosas em programas e projetos sociais, arranjos multiculturais para acomodar a diferença [étnico-]_religiosa, redes de atores da sociedade civil e movimentos sociais);

d) acesso e uso da mídia (posse ou uso intensivo de canais e redes de tele e radiotransmissão, midiaticização da linguagem religiosa por igrejas e grupos religiosos, presença das religiões na internet);

³ Para uma discussão no campo das políticas sociais no Brasil, ver Burity (2006c, 2007b); Machado (2005).

e) popularidade de temáticas religiosas (sucesso e polêmicas em torno do livro e filme *O código Da Vinci*, sucessos editoriais de literatura *New Age* e de auto-ajuda, e biografias de lideranças religiosas).

No Brasil, os efeitos patentes de um processo de pluralização cultural vêm ao par com a emergência de um campo das religiões (no plural), minando o monopólio católico-romano, mas ainda mantendo um monopólio cristão (se nos ativermos aos números apenas!) sobre a representação da adesão religiosa e da “matriz cultural” nacional (cf. Sanchis, 2001; Burity, 2005b, 2006c; Bittencourt Filho, 2003). Aqui, pode-se dizer que o reconhecimento pelas ciências sociais do processo em curso foi relativamente tardio, uma vez que o principal vetor deste processo no campo estrito das religiões, o protestantismo pentecostal, já vinha em acelerado processo de crescimento há várias décadas, o que no entanto era eclipsado pela hegemonia do protestantismo histórico, pelo foco nas questões de desenvolvimento e da luta contra a ditadura, e pelo perfil radicalmente privado do *ethos* e da pregação pentecostais.

Tudo isso mudou radicalmente, por razões que não podemos detalhar aqui, a partir de meados dos anos de 1980, começando, no caso brasileiro, pela política eleitoral – a emergência de uma “bancada evangélica” na Constituinte trouxe à luz, de corpo inteiro, o perfil de um novo ator social: os pentecostais⁴. Desde então, um quadro ainda mais multifacetado tem surgido à consideração das ciências sociais da religião e crescentemente o cenário internacional se povoa de referências que não passam despercebidas dos atores locais nem dos analistas acadêmicos. É o impacto dos fluxos globais também nesta área do social, produzindo efeitos-demonstração, diálogos e hibridizações ou reações que tecem uma malha intrincada nos planos cultural e político. Nesse sentido, poderíamos dizer que, à exceção do item “a” acima citado, todos os demais exemplos possuem sua correspondência no contexto brasileiro.

A desenvoltura da atuação de grupos e organizações religiosas na contemporaneidade tem suscitado vários desafios, dúvidas e perplexidades. Percebe-se que: a) há uma interação de mão dupla entre governos e organizações religiosas na implementação de programas sociais ou a representação destas últimas em diversos conselhos temáticos ou de políticas em todos os níveis – federal, estadual e municipal; b) há múltiplas interfaces entre organizações religiosas e outras organizações da sociedade civil (incluindo ONGs, associações locais, sindicatos), em que o tema da religião entra pela via do reconhecimento e respeito à “diversidade” ou de uma miríade de parcerias pontuais ou abrangentes nos projetos de ambos os tipos de entidade; c) não apenas a religião, enquanto traço cultural e identitário, aparece como um caso a mais dessas expressões da “diversidade” ou das demandas feitas em nome de identidades particulares, como também ela mesma – nessa esfera específica da “sociedade civil eclesial” – incorpora várias das questões que a sensibilidade cultural envolve (por exemplo, gênero, raça e ambientalismo); d) não é difícil encontrar atores religiosos (pessoas e organizações) em muitas redes e articulações da sociedade civil, local, nacional e globalmente (indo, por exemplo, desde uma rede regional como a Articulação do Semi-Árido, que tem uma ONG evangélica em Recife como forte protagonista (sediando, até recentemente, a rede), à participação de numerosas

⁴ A respeito do período e das mudanças e polêmicas observadas, ver, entre outros, Pierucci (1997); Pierucci e Prandi (1996); Freston (1993, 2004, pp. 11-56); Giumbelli (2002); Machado e Mariz (1999); Oro (2003); Burity (1994, 1997); Burity e Machado (2006).

entidades paraeclesiais e ecumênicas nos Fóruns Sociais Mundiais realizados, passando por redes de entidades em defesa de temáticas como direitos humanos, comércio justo, contestação do sistema financeiro internacional etc.). Assim, a articulação entre redes, cultura e religião não é artificial, e as interfaces entre esses temas/campos de ação social e as novas práticas governamentais com ênfase nas parcerias, na pluralidade e na “participação da sociedade” são parte integrante do cenário desde meados da década de 1990.

Na última década deu-se uma abertura de atores seculares (inclusive governamentais) para articulações e parcerias com atores religiosos (de múltiplos perfis, dos mais conservadores aos mais liberais [culturalmente] ou de esquerda [politicamente]). Isso pode ser compreendido no contexto dos questionamentos sobre em que medida vem se dando a sensibilização para questões e demandas culturais no contexto das políticas e dos projetos sociais (governamentais e não-governamentais) e como o campo religioso é ao mesmo tempo afetado pelas e participante ativo das mudanças aí experimentadas. Assim, minha hipótese tem sido a de que houve efeitos do que no campo acadêmico se chama de “guinada cultural” no nível da dinâmica e das lutas sociais. Esse efeito tem a ver com a emergência da temática cultural como objeto de debate público e político e como elemento nucleador de formas de ação coletiva. Políticas de identidade, multiculturalismo, ações afirmativas, políticas da cultura, diversidade cultural e pluralismo, diversidade cultural e consumo (turismo, lazer, políticas culturais), novos movimentos sociais, ampliação da política, redes são algumas das referências que compõem o quadro de uma contemporaneidade da qual a religião é parte inseparável, independente da avaliação que façamos disso (e há várias em disputa). As perguntas sobre o que está acontecendo e para onde deveríamos ir (ou como nos posicionarmos diante do que acontece) são parte dessa análise.

Tal contexto de internalização da diferença religiosa, numa sociedade pouco afeita à livre manifestação da diferença cultural e do dissenso político, não tem se dado sem ansiedades e tensões. Como o mito da fundação republicana, em seus ecos histórico-normativos provindos das experiências francesa e norte-americana (as de maior influência no caso brasileiro), demarcava claramente um limite para a movimentação religiosa no espaço público das instituições, as tendências atuais parecem conflitar com as aspirações de realização do modelo. E, no entanto, nunca se falou tanto em republicanismo como solução para os males nacionais. A luta pelo aprofundamento da democracia nas últimas décadas tem repostado um certo número de bandeiras republicanistas com a intenção de ampliar e assegurar a existência de um espaço público livre de interferências arbitrárias dos poderes privados, da corrupção, da apropriação privada do Estado e, na conjuntura neo e pós-neoliberal, com força suficiente para impor o interesse público aos interesses do mercado. Ocorre que esse discurso republicano afirma-se em meio a uma já ampla penetração dos discursos diferencialistas, para os quais não é possível conceber democracia sem pleno reconhecimento da pluralidade constitutiva do social (expressa não só em termos de diversidade, mas também da existência de projetos e concepções do bem em disputa, seja em esferas sociais restritas, seja pela hegemonia da formação social como um todo). Nesse contexto, a tentativa de construir uma síntese entre cidadania

republicana e cidadania diferenciada suscita problemas de não pouca monta, pois ambas correm a contrapelo da experiência política brasileira pós-República⁵.

Como isso rebate sobre a questão da agência religiosa na conjuntura atual? Bem, primeiramente, em nome do republicanismo, reacende-se a desconfiança de que a presença religiosa na esfera pública a enfraquece, pois introduz uma lógica particularista no lugar onde só deveria prevalecer o interesse de toda a sociedade. Segundo, tal presença agrediria um pilar do republicanismo, que é a laicidade do Estado. Terceiro, conceder espaço à mobilização organizada das religiões significaria reforçar os efeitos fragmentadores do diferencialismo (seja porque a pretensão de verdade do discurso religioso não combina com pluralismo e respeito à diferença, seja porque isso abriria a porta a que um número indefinido de demandas por representação e reconhecimento enfraquecesse os acordos coletivos substantivos necessários à preservação de uma ordem democrática). Quarto, o conservadorismo moral e político convencionalmente associado aos atores religiosos reforça a imagem de indesejabilidade de admitir ou promover essa participação na esfera pública – ela jogaria água ao moinho da direita política no momento mesmo em que estaria mobilizando novos contingentes sociais para atuarem politicamente⁶.

A conjunção entre as repetidas revelações de situações de corrupção política em todas as esferas de poder no país – em todos os poderes, em todos os níveis da federação – e o envolvimento de grande número de políticos religiosos reforça a percepção de que a pregação republicanista precisa recuperar as clássicas teses sobre a evacuação da religião da esfera pública. Afinal, se sequer um efeito moralizante ela pode inequivocamente exercer, que se dirá dos seus efeitos heterônomos sobre a liberdade e autonomia dos cidadãos?

Pelo curso dos acontecimentos, as resistências, desconfianças e oposições à aproximação entre instituições e políticas públicas e organizações ou demandas religiosas não têm sido capazes de neutralizar o duplo movimento de mobilização organizada de grupos religiosos e sua confluência com o processo de legitimação da cidadania diferenciada, com sua insistente defesa da pluralidade, tolerância e reconhecimento das minorias. Naturalmente, o processo é ambíguo, apenas em contextos concretos se pode discernir seu caráter conservador, reacionário, progressista ou radical; democrático ou autoritário; tolerante ou intolerante. E assim progride rizomaticamente a participação de atores religiosos no espaço laico da política e das ações governamentais. Como diz Tariq Modood, a partir do caso britânico da ascendente presença muçulmana na esfera pública,

a política do reconhecimento pode ser desenvolvida mais além, para enfatizar que há um ideal de igualdade emergente que repudia a necessidade de privatizar toda diferença em nome de uma igualdade cívico-republicana formal. A igualdade é interpretada como equilibrando o poder sempre presente das identidades hegemônicas, geralmente disfarçado como universal,

⁵ Alguns exemplos de análises, diagnósticos e propostas republicanistas ancoradas na experiência brasileira podem ser encontrados em Bignotto (2000); Cardoso (2004); Starling (2003); Segato (2007); Birman e Leite (2004).

⁶ Ver algumas matérias de jornal recentes em que argumentos semelhantes são apresentados (Sardinha, 2007; Ferrare, 2007; Garcia, 2005; Mendes, 2008; Fischmann, 2007; Abaixo-assinado, 2007; Ensino, 2008). Alguns argumentos acadêmicos sobre laicidade, efeitos e questionamentos da presença religiosa na esfera pública no Brasil podem ser encontrados em Lorea (2008); Batista e Maia (2006); Castilhos (2007).

com o reconhecimento, até mesmo a celebração, público(a), de identidades marginais ou suprimidas (2005a, p. 18).

Ver é tomar posição

Tal caracterização do cenário é, claramente, mais do que uma descrição. Não escondo que tudo acima está informado por um quadro interpretativo. Poderia ser diferente? No veio das ciências sociais críticas, de há muito abandonou-se a pretensão de que a objetividade científica se constrói pela ou resulta na ausência de referenciais teóricos, morais, políticos e históricos. Em suma, a objetividade é sempre contestada, sendo mais o efeito de lutas do que a mera fotografia do que “está aí” para qualquer pessoa ver. Obviamente, ninguém em sã consciência se afirmará como nada pretendendo ao descrever, analisar, senão o alcance da sublimidade do saber. Nem mesmo se acredita mais que a busca da verdade se refira a um objeto monolítico ou atemporal⁷. Assim, de um lado a caracterização pretende poder dizer algo significativo sobre o mundo, ao mesmo tempo que fazê-lo implica delimitar, polemizar ou mesmo confrontar outras caracterizações.

Ver, assim, é tomar posição, duplamente: a) vê-se desde uma posição, escolhendo-se os ângulos que se julga melhores, ou espreitando-se por entre os limites colocados pelas circunstâncias; b) não se vê desinteressadamente, mas ativamente, o que quer dizer que não se pode ver tudo de uma vez (é duvidoso mesmo saber qual é o “tudo” que há para ver senão *ex-post*), nem se deixa de contrair vínculos – de amizade, de antagonismo, de indiferença – em relação ao que se vê. Nunca se vê tudo. Além disso, nunca vemos sozinhos – mesmo quando fisicamente sós. Vemos junto com outros e na proximidade ou distância de outros, o que divide nosso olhar entre o que vemos e o que se nos dá a ver pela presença (próxima ou distante) do outro.

Tenho tentado, assim, delimitar minhas visadas ao tema da religião na contemporaneidade a partir de um eixo que me parece estar fortemente radicado no espectro de questões da ciência política⁸, *grosso modo* agrupadas sob o tema “religião e política”. Agora, ao enfrentar as questões suscitadas por tais processos, tenho-o feito por meio de: a) uma rediscussão do caráter e lugar do político na sociedade contemporânea e as repercussões disso para a questão da religião; b) uma recepção do debate sobre o pluralismo, como referencial analítico ao mesmo tempo político, social e cultural, e como base epistemológica para a compreensão das sociedades contemporâneas (e não somente seus sistemas políticos); c) uma abertura da linguagem e práticas de análise da ciência política para as contribuições vindas da sociologia, da antropologia, da filosofia e dos estudos culturais como proposta inter ou transdisciplinar; d) um conjunto de “incurções” em diferentes territórios para aí

⁷ Claro, é preciso dizer que há muitos que assim o fazem. Crêem na verdade, na injunção à verdade e na possibilidade de alcançar a verdade. Mas todos estes, ainda que em poucos momentos venham a permitir-se questionar motivos e realizações, poderiam honestamente assumir que não possuem a verdade que almejam (ou defendem – estando ela sempre à mercê dos ataques dos de fora ou desvios dos de dentro), ou não conseguem dar conta de tudo a sua volta com a verdade de que já dispõem.

⁸ Mas para o qual o grosso da ciência política brasileira, desde o período pós-transição, tem dado escassa atenção ou reproduzido apreciações e argumentos no mínimo convencionais ou anacrônicos.

perceber as transformações da relação entre religião e política – movimentos e partidos de esquerda, movimentos sociais e outras formas de ação coletiva, cultura e identidade, cultura política, teoria política democrática, epistemologia da pesquisa sobre religião, mídia, reforma do Estado, políticas sociais (cf., por exemplo, Burity, 1994, 1998, 2000, 2001a, 2002a, 2002b, 2006b, 2006c).

Esse esforço tem como sentido *abrir um campo de questionamentos e interrogações, com contribuições empíricas ilustrativas e exploratórias (mais do que sistemáticas), e resistir ao acantonamento dos estudos da religião em uma subdisciplina da sociologia/antropologia⁹ ou entre os profissionais das ciências sociais da religião*, mantendo um diálogo aberto e, até certo ponto, provocativo com o *mainstream* das ciências sociais (inclusive as aplicadas, notadamente a área de administração pública) e humanas, informado por uma postura explicitamente interdisciplinar¹⁰. A aposta desse esforço tem sido a de que assim é possível ressaltar a relevância dos processos e fenômenos religiosos para a *compreensão* das transformações vividas pelas sociedades contemporâneas, e não apenas, embora também, como um *caso* destas¹¹. Assim, esse campo pode surgir como uma espécie de “laboratório” para “testar” novas teorias sociais e políticas desenvolvidas nas últimas três décadas.

Tal modo de enquadrar a relação entre religião e política não deve ser pensado como um exercício de dispersão sem limite. No caso da presente análise, a aparente dispersão está enfeixada por alguns operadores teórico-temáticos: teoricamente, uma reflexão sobre o político como ontologia social (e não como uma região, nível ou esfera delimitada), à luz de uma interrogação vinda da teoria política de orientação pós-estruturalista¹²; uma tentativa de construir (a partir de investigações empiricamente inspiradas) uma abordagem contemporânea da relação entre religião e política; e uma reflexão sobre as transformações do campo democrático a partir das questões da cultura e da identidade (coletiva); empiricamente, meu trabalho tem

⁹ A ciência política nunca chegou a constituir o estudo da religião numa subdisciplina, como o fizeram a sociologia e a antropologia, chegando no máximo a consolidar uma área de investigação guarda-chuva sob o rótulo de “religião e política”.

¹⁰ Estou consciente de usar este termo num sentido generoso, mesmo sabendo que alguns dos objetos com que os cientistas sociais se defrontam (ou que constroem) transbordam crescentemente as referências disciplinares, resistindo mesmo a abordagens “inter” e sinalizando com a necessidade de estratégias “trans” – e “pós” – disciplinares. Para não entrar num debate epistemológico que extrapola em muito os limites de um projeto de pesquisa, usamos simplesmente “interdisciplinar” para dar conta desse campo de estratégias intelectuais que “desliza” entre as fronteiras disciplinares ou as “agride” a partir de estratégias de pesquisa *problem-driven*.

¹¹ Parece-me que, mesmo admitindo-se a noção de “caso”, trata-se cada vez mais de algo que se dá em escala global, e não apenas como expressão de particularismos nacionais ou regionais, a serem estudados ao modo das exceções ou sobrevivências.

¹² Muito sucintamente, esta concepção teria três conseqüências: a) uma concepção não-essencialista, contextualista e pluralista da realidade social e do conhecimento; b) uma compreensão de que o político é uma dimensão instituinte da vida social, podendo emergir em qualquer “lugar” desta, informando diferentes práticas sociais, para além do conjunto de instituições e práticas convencionalmente chamadas de políticas; c) uma preocupação em identificar lugares, atores e práticas que sinalizariam a emergência de novas formas sociais (descritivamente – sinalizando a dinâmica social, mesmo que esta aponte para direções conservadoras ou regressivas – e normativamente – esforçando-se por identificar e dar visibilidade a experiências de caráter emancipatório). As principais referências desta elaboração estão no trabalho de autores como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Stuart Hall, Jacques Derrida, Jacques Rancière, Alberto Melucci, Boaventura Santos, dentre outros.

revolvido sobre questões de participação e militância social – movimentos sociais, sociedade civil, formatos participativos nas políticas públicas, representação política, cultura, identidade e mídia.

Os desafios, dúvidas e perplexidades mencionadas na seção anterior, se não bastasse referirem-se ao contexto mais amplo em que as relações Estado, sociedade civil e mercado se transformam, atravessadas pelos processos de globalização, também são agudamente postos no caso da presença pública das religiões. Que mudanças é preciso introduzir ou admitir para dar conta dessa presença? Seria o caso de reafirmar as clássicas teses secularistas¹³ sobre a separação entre Igreja e Estado, traduzindo-as em termos ainda mais rigorosos, como separação entre religião e política? Mas se trata ainda apenas de “igreja”? E há uma só “religião” relacionada com a política? Não é preciso admitir a capilaridade das religiões no cotidiano e nos espaços onde se concentram as desigualdades e exclusões acumuladas ou intensificadas pela nova ordem econômica neoliberal, provendo anteparos e recursos simbólicos aos perdedores, atuando onde o Estado não se faz presente e mesmo como parceiras deste? Por outro lado, essas parcerias não repõem o focalismo, a filantropia e a despolitização nas medidas de provisão social, reforçando a desresponsabilização do Estado por estas? As identidades religiosas não possuem a quase irresistível tendência de acirrar paixões e desencadear intolerâncias e violência? A fragmentação da esfera pública entre múltiplas identidades reclamando espaço, autonomias e bens públicos não estaria levando a democracia a um enfraquecimento por tornar-se excessivamente complexa, abrigando e legitimando lógicas contraditórias? Não é patente que são quase sempre os setores mais tradicionalistas das religiões que se beneficiam dos arranjos multiculturais, o que produz efeitos de retardo ou barreira às lutas emancipatórias? Enfim, há uma agenda de questionamentos para os quais não há respostas curtas e simples.

A meu ver o contexto delineado suscita três conjuntos de problemas que pedem novos estudos e posicionamentos. Primeiro, *é preciso aqui tentar ir além das referências nacional e local*, segundo um entendimento de que onexo global/local redefine de modo instável as fronteiras e a “jurisdição” de ambos (cf. Santos, 2002; Santos e Nunes, 2003; Scherer-Warren, 1999; Costa, 2003). A unidade de análise das ciências sociais (a sociedade nacional) precisa ser deslocada numa direção pós-nacional. Isto, por sua vez, não significa nem abandonar a importância da referência nacional, nem projetar um megaprocessosocietário que viria “de fora” e “de cima”, impondo-se irresistivelmente. Trata-se de assumir as consequências de que os processos locais e nacionais hoje se dão de forma cruzada com processos globais e, mesmo quando a análise recorta os espaços e tempos da localidade ou da nação, não pode perder de vista os inúmeros vínculos que esses contextos mantêm com fluxos, forças e processos que vão além deles¹⁴.

¹³ Uso o termo “secularista” neste projeto para nomear aquelas correntes que propõem um radical esvaziamento das esferas públicas de qualquer componente de linguagem e autoridade religiosas. Ver a respeito a análise crítica de Connolly (1999). Um evento realizado em maio de 2007 na Universidade de Copenhague reuniu pesquisadores de vários países para discutir o tema “Secularism and Beyond – Comparative Perspectives” (cf. http://www.ku.dk/satsning/religion/sekularism_and_beyond/index.asp).

¹⁴ Mas a direção desses vetores não vai somente do nacional/local ao global. Este não existe sem relação com o nacional/local, sendo afetado, especificado e transformado por sua realização em nível local (cf. Burity, 2008).

Em segundo lugar, a questão não é mais, pelo menos num futuro próximo, se “a religião” deve estar presente na esfera e nas instituições públicas, mas *como dar sentido* a esta presença, *como perceber suas diferentes modalidades, impactos e fontes*¹⁵ e *como avaliar as distintas implicações* das relações entre esses atores (e mesmo projetos) religiosos e seus interlocutores e adversários não-religiosos. Entre estes dois campos, não se trata simplesmente de dois campos nitidamente demarcados, mas de duas referências posicionais contingentes, as quais podem ser ocupadas de forma híbrida ou heterogênea de ambos os lados, dependendo da questão (*issue*) ou conflito que define as fronteiras.

Em terceiro lugar, *é necessário inscrever a diferença religiosa num contexto mais amplo da conflitividade contemporânea*, em que cultura e identidade¹⁶ se articulam com religião, democracia e republicanismo (para nos mantermos no limite do debate até aqui evocado e demarcado). Isso significa, de um lado, pensar a religião como parte da emergência da *dimensão cultural* como objeto de análise e de lutas e conflitos sociais – remetendo-nos a debates sobre (in)tolerância; pluralismo; fundamentalismo; diálogo intercultural, ecumênico e inter-religioso; demandas identitárias; secularização/ressacralização; cidadania multicultural; afirmações étnicas e raciais; construção de culturas políticas democráticas. De outro lado, tal orientação significa interrogar-se sobre a necessidade e a experiência concreta de “acomodação”, “reconhecimento”, “regulação” das diferenças culturais (e religiosas) por parte da ordem democrática em intenso processo de transformação. O contexto é de um “equilíbrio catastrófico” (Gramsci) entre a regressão a componentes autoritários e particularistas como parte da definição e prática democrática e o aprofundamento de noções de direitos, cidadania e participação que radicalizam a democracia pelo fortalecimento de sua(s) esfera(s) pública(s).

Nesse marco, é possível dizer que *as religiões e as diferenças religiosas são um elemento ativo e inseparável das dinâmicas culturais e políticas que estão transformando o sentido do vínculo social e do político em nosso tempo, quer quando se expressam de forma regressiva, quer emancipatória*. Uma consequência imediata do enfoque esboçado acima é a de que é preciso *analisar de forma comparativa algumas trajetórias contemporâneas da religião*. A preocupação central aqui é com o impacto do contexto global e dos novos debates sobre inclusão, igualdade e diferença¹⁷ nas

¹⁵ Aqui será cada vez mais inevitável explorar as consequências da pluralização do campo das religiões, para além do cristianismo dominante nos países ocidentais, como o Brasil. Isso não decorre apenas da pluralidade de religiões existentes no Brasil – que afinal não é tão significativa ainda do ponto de vista da sua dispersão demográfica –, mas dos vínculos, ressonâncias e implicações de outros cenários religiosos no plano global, que reajustam percepções, posicionamentos e valores de diferentes atores sociais, mesmo distantes dos centros de gravitação daqueles cenários.

¹⁶ Termos contestados, mas ainda úteis para nomear um conjunto de operações analíticas e sociopolíticas que nos dão preciosas chaves de compreensão e posicionamento do/no mundo em que vivemos.

¹⁷ Três deles poderiam ser citados – multiculturalismo, ações afirmativas e políticas públicas – em que a natureza dos *issues* desperta a atenção de ou incidem diretamente sobre áreas de tradicional preocupação do pensamento religioso: questões de liberdade de pensamento, expressão e crença – incluindo censura e uso de/ acesso à mídia; relação religiões/estado (representação política e marcos legais); sexualidade e reprodução; família; bio-engenharia; pobreza; direitos humanos; violência. A aparente dispersão desses temas revela-se na verdade cada vez mais atravessada por numerosos vínculos cruzados, tanto ao nível do discurso como das redes de atores envolvidos, tornando a análise científico-social desses processos complexa e demandando um aporte interdisciplinar.

relações entre religião e política – impacto empírico, sobre processos e atores, e impacto analítico, sobre esse campo de estudos. É o momento não só de colocar o Brasil em perspectiva comparada, de modo a perceber como nosso “experimento nacional” incorpora, replica, seleciona e adapta o que vem “de fora”, mas também inventa – bem e mal – alternativas ou atalhos. É o momento de perceber a pluralidade irreduzível de caminhos que tais dinâmicas culturais e políticas, e o lugar nelas das práticas religiosas, definem temporal e espacialmente. É o momento de perceber, no nervosismo com que os *establishments* político e cultural se vêem frente à retórica pouco polida e politicamente incorreta das identidades religiosas emergentes, não somente posições normativas confrontando-se com outras, mas também alianças sendo forjadas com setores e franjas de ambos os campos (atores estabelecidos e minorias religiosas), em busca de hegemonizarem o discurso institucional e/ou cultural sobre as relações entre política e religião. Em outras palavras, vemos a estratégia comparativa como forma de salientar práticas hegemônicas em operação: ora podendo relativizar posturas locais apresentadas como universais, ora podendo ressaltar a iterabilidade (Derrida) – repetição/alteração de modelos ou elementos de um contexto em outro(s) – de posturas apresentadas ou percebidas como apenas locais.

No plano internacional, as reflexões sobre o lugar da religião têm apontado para três grandes conjuntos de debates:

a) *Democracia e republicanismo*: a admissão de que os movimentos religiosos e demandas por reconhecimento de identidades particulares, dentre as quais e no interior das quais emergem as religiosas, são legítimas expressões da pluralidade e/ou heterogeneidade das identidades nacionais outrora pensadas nas chaves uniformizadoras de uma cultura ou da cidadania política (cf. Mouffe, 1992; Kymlicka, 1998, 2000; Modood, 1998, 2005a, 2005b; Davidson, 1999; Parker G., 1999; Jennings, 2000; Shachar, 2000; Fraser, 2001; Lupu e Tuttle, 2002; Lara, 2002; Hall, 2003; Habermas, 2004; Burity, 2005b; Gruman, 2005).

b) *Religião e políticas públicas*: a implementação de procedimentos e instituições que operacionalizem essa resposta a pressões por inclusão multicultural tem ensejado a ocupação de espaços na esfera pública por parte de atores religiosos de várias orientações ético-políticas, dos mais reacionários e dogmáticos aos mais liberais e ecumênicos. Novos atores religiosos têm ampliado sua presença no nível da representação política, como parlamentares ou governantes, e no nível da governança, como parceiros de políticas públicas ou representantes da sociedade civil em conselhos, conferências e fóruns (cf. Ammerman, 1997; Cobb Jr., 2001; Chaves, 2001; Kennedy e Bielefeld, 2002; Parekh, 2002; Cochran e Cochran, 2003; Richardson, 2003; Hecl e McClay, 2003; Beckford e Gilliat, 2005; Landim, 1998; Burity, 2003a, 2007a; Birman, 2003, 2004; Conrado, 2005; Quiroga *et al.*, 2005).

c) *Religião e globalização*: há quase duas décadas vários autores passaram a insistir na emergência da religião como força social e política no cenário global (cf. Swatos Jr., 1989; Robertson, 1989). Nos últimos anos tem-se tornado patente tanto a crescente visibilidade desses atores no cenário global (e não só a partir de referências nacionais e locais) quanto a dispersão das formas de intervenção nesse contexto, embora, se se tomar a dimensão mais midiaticizada delas, prevaleçam as formas conservadoras (cf. Burity, 2001a; Roof, 1991; Casanova, 1994; Beyer, 1994; Oro e Steil, 1997; Haynes, 1998; Berger, 1999; Scherer-Warren, 1999; Riesenbrodt, 2000; Esposito

e Watson, 2000; Vasquez *et al.*, 2001; Ortiz, 2001; Koshy, 2002; Freston, 2004; Turner, 2006; Gurney, Hadsell e Mudge, 2006).

As questões acima têm entrado de modo desigual nos debates público e acadêmico brasileiros. Sobressai um contencioso que tem muito a ver com a notoriedade da emergência evangélica na política institucional (eleições e atuação lobista ou por meio de mecanismos estatais institucionalizados de representação social) e as controvérsias que tem suscitado. Apesar do peso exercido historicamente pelo catolicismo na delimitação das relações religião/Estado, as características do debate público apontam mais para o silêncio e a condescendência do que para a resistência aberta (cf. Burity, 2005a, 2006b, 2006c); são poucos os casos em que uma discussão é publicamente sustentada por algum tempo, sendo uma exceção a controvérsia sobre o “chute na santa”, em 1995 (cf. Giumbelli, 2002). Por outro lado, deu-se uma visível diminuição da atenção aos desenvolvimentos católicos fora das constatações de sua crise e uma inflação de estudos sobre os pentecostais. Mas no nível mais informal das conversas em eventos acadêmicos ou de entrevistas com atores sociais religiosos e seculares, percebe-se uma preocupação com os desdobramentos do processo de rearrumação em curso no campo religioso brasileiro para a integridade democrática do espaço público, dada a frouxidão com que o marco institucional regula a atividade pública das religiões e a tendência do discurso religioso à intolerância (cf. Birman, 2003; Burity, 2006c; Freston, 2004; Freire-Medeiros e Chinelli, 2003).

O foco sobre a atuação político-eleitoral dos evangélicos tem de certa forma eclipsado seja a continuidade, seja a emergência de outros processos nos âmbitos da “sociedade civil eclesial” e da relação entre sociedade civil, Estado e mercado, nos quais é possível divisar uma tentativa de organizações religiosas confrontarem os problemas postos pela questão da diversidade cultural, da participação democrática e das transformações do Estado e do governo; construir redes e articulações com organizações laicas da sociedade civil, em escala transnacional e local; e redefinirem suas identidades num diálogo difícil com a cultura e a esfera pública brasileiras.

No campo internacional, há numerosas referências de organizações paraeclesiais ou “não-governamentais religiosas” que têm atuado com força na área do ativismo social e das políticas públicas, de forma moderada ou claramente no campo da esquerda (cf. Chandler, 2000; Dionne Jr. e Chen, 2001; Angrosino, 2003; Chaves, 2001). Essas experiências ajudam a recolocar na agenda processos aparentemente latentes de (re)negociação de espaços e identidades entre atores religiosos e laicos na esfera pública. No ativismo da sociedade civil e na fronteira entre esta última e as práticas governamentais se encontram dois lugares privilegiados para analisar a conjuntura das relações explicitadas nos debates acima indicados.

Retomando o caso com que encerramos a seção anterior, algumas implicações do argumento acima poderiam ser realçadas. Primeiro, os debates a respeito do impacto religioso sobre o caráter republicano das instituições, quando postos em perspectiva comparativa, revelam muitas confusões entre julgamentos de fato e de valor. Não no sentido de que tais dimensões são inseparáveis em nossa experiência da objetividade do mundo a nossa volta, mas no sentido de que é freqüente o contrabando de interpretações idealizadas e posições normativas inconfessadas como se fossem constatações de processos dados para qualquer um ver. Nada demais, à vista do que assumimos neste argumento. O problema não é que fato e valor se confundam,

é apresentar como fato o que nunca se deu ou se dá exatamente do jeito que se diz; é apresentar como dado o que na verdade é uma proposta, um projeto. Problema não para que lamentemos ou nos indignemos, mas para que assumamos que a ontologia social é uma construção política.

Assim, os arranjos historicamente reconstituíveis ou em operação no presente de relação entre religião e política são muito mais impuros, variáveis e contingentes do que sua aparente vitalidade, solidez ou respeitabilidade hegemônicas revelam. Republicanismo, separação entre Igreja e Estado, laicidade, pluralismo, multiculturalismo, democracia e atores religiosos, quando abordados sociológica e historicamente, e não filosófica ou ideologicamente, cruzam-se de muitas maneiras, e parte do debate suscitado em torno deles envolve as múltiplas articulações possíveis, testadas na prática ou imaginadas, entre tais construtos sociológicos e históricos.

Nesse sentido, em certa medida, depende de em qual se vai apostar dentre as tendências abertas no presente. Os atores sociais não raro apegam-se a evidências fragmentárias, duvidosas ou mesmo falsas, ou fabricadas, para projetarem propostas e demandas nos espaços públicos da cultura e da política. Quem imaginaria, antes da Revolução de Outubro na Rússia, ou durante as ditaduras de Batista e Somoza, em Cuba e Nicarágua, que uma teorização complexa como a de Marx e Engels se transformaria em energia vital de experiências anticapitalistas na periferia do mundo capitalista? Quem pensaria, ainda, que uma teoria extremada como o neoliberalismo de um Hayek, originalmente articulada nos anos de 1940 e esposada por um punhado de intelectuais de direita em alguns países, poderia, por via de uma agência política deliberada e infensa a contra-evidências empíricas, tornar-se uma força econômica, política e cultural mundial?

As articulações entre religião e política, quero sugerir, são mais complexas e indeterminadas do que muitas reconstituições historiográficas dos modelos republicanos fazem crer. É relativamente fácil a qualquer observador bem informado, participante ou não da retórica política dos grupos religiosos, posicioná-los no espectro político-ideológico e simpatizar ou não com eles. No entanto, as possibilidades de composição, táticas ou substantivas, efêmeras ou duradouras, entre atores seculares e atores religiosos podem ser materializadas em direções insuspeitadas. Ainda mais se se aceitar, como propus acima, que o que ocorre no âmbito da religião se inscreve em contextos mais amplos de desenvolvimento de suas tendências contemporâneas: a da imbricação e hibridização das identidades (pessoais e coletivas) e a da constituição de comunidades que se mobilizam politicamente a partir de um conjunto limitado de características identitárias em nome de espaço e reconhecimento na esfera pública.

O registro comparativo nos permite minimamente constatar que as democracias contemporâneas continuam a dar lugar à mobilização e organização de forças religiosas (por exemplo, Estados Unidos, Holanda, Reino Unido, Alemanha, Itália, México, Brasil), sem que isso represente um “excesso” de visibilidade e influência. A comparação também permite perceber que tal internalização da diferença religiosa decorre de fatores perfeitamente contemporâneos, como a imigração; a sistemática extensão da regulação estatal sobre esferas antes consideradas privadas (mesmo íntimas) da vida social e pessoal, por meio de políticas públicas ou de legislação (governamentalidade); a escalada da desigualdade e da exclusão e a intensificação e diversificação de formas de resistência que atravessam fronteiras nacionais; o impacto (aceito ou recusado) da penetração da lógica e práticas

de mercado em todas as dimensões da vida social (*commodification*); e o avanço das demandas por reconhecimento da pluralidade cultural na estrutura da representação política e nas arenas das políticas públicas (multiculturalismo).

Não estamos, portanto, sós ou na contramão do mundo, nesse particular. O desafio da contemporaneidade nas relações entre religião e política não é reafirmar o modelo da separação Igreja-Estado (a própria expressão torna-se cada vez mais caduca, ante a diferenciação do campo das religiões para além do cristianismo no Ocidente) ou a neutralidade das instituições republicanas. É incorporar a conflitividade das lógicas culturais e, entre elas, religiosas, ao cotidiano dos debates públicos, do governo e da representação política. É *desdramatizar* essa presença no contexto de um republicanismo reconstruído, pluralista, agonístico e democrático, sobre o qual estamos em melhor companhia olhando ao redor e para a frente do que buscando reeditar modelos que de fato são sínteses *ex-post* a partir de situações contingentes¹⁸. Ninguém precisa gostar de ou aderir a qualquer religião nesse contexto para admiti-la como parceira ou adversária legítima. Aliás, mesmo as formas de adesão religiosas atuais são múltiplas. É no embate democrático agonístico que não apenas as diferentes posições religiosas, mas também a qualidade de sua contribuição, os limites de sua representatividade social e poder de interferência se definirão.

É novamente Modood que me permito citar longamente aqui, por sua eloquência ao sintetizar:

As idéias de uma separação Igreja-Estado e de que a religião e os grupos religiosos não deveriam ter um papel na política e nas disputas democráticas são, naturalmente, de uma forma ou de outra, extremamente populares, quase universalmente apoiadas por intelectuais não só nos Estados Unidos mas também na Europa Ocidental e muitos outros lugares no mundo. São vistas por liberal-democratas, socialistas e republicanos como um dos pilares centrais de sua política, a tal ponto que são simplesmente dadas por óbvias e **sem necessidade de discussão**. De fato, o multiculturalismo dominante na teoria liberal afasta-se de Rawls ao separar o domínio das identidades culturais entre religião e o resto, e favorece um reconhecimento explícito em relação, digamos, a línguas e costumes minoritários, mas o não-reconhecimento em relação a religiões minoritárias. Por exemplo, Will Kymlicka argumenta que a estrita separação entre Estado e etnicidade, “o modelo da religião”, é incoerente, mas contenta-se com o modelo de separação conquanto ele se aplique apenas à religião.

A política do reconhecimento e posições feministas relacionadas têm demonstrado com sucesso os limites da separação público-privado necessária a que um Estado seja culturalmente neutro. Semelhante e controversamente, segue-se que o secularismo não pode ser neutro entre religiões. Isto é discutido com base em tipos ideais de Estado e as concepções do indivíduo e da comunidade que os informam, especificamente em relação ao Islã, ao secularismo europeu ocidental, e à ligação Igreja-Estado na Inglaterra. A presença de novas minorias religiosas implica que os compromissos constitucionais existentes, de um secularismo moderado, precisam ser reformados no espírito da inclusividade e não da neutralidade. Quer dizer, é preciso considerar construtivamente como os arranjos existentes podem se tornar mais plurais (2005a, pp. 19, 20; cf. Casanova, 1994, pp. 39, 58-62, 211).

Concluo disso que, mais do que aferrar-se a uma afirmação dogmática da necessidade de um fosso institucional ou político-ideológico entre a lógica da religião e

¹⁸ Uma interessante discussão a respeito da necessidade de uma nova concepção da relação entre religião e republicanismo pode ser encontrada no diálogo entre Maurizio Viroli e Norberto Bobbio sobre o temor a Deus e os desafios da república e da democracia (cf. Bobbio e Viroli, 2007, pp. 53-82).

a do Estado laico, creio que o contexto presente mantém abertas duas portas pelas quais, já se pode perceber, muitos – atores e analistas – vão entrando, pragmaticamente ou por convicção:

a) À medida que se consegue a adesão o mais geral possível dos cidadãos e atores coletivos à institucionalidade democrática e suas formas de discussão e deliberação públicas e de tomada de decisões, a presença de atores religiosos (ainda quando performatizada segundo a linguagem e os modos da cultura religiosa) não representa *per se* nenhuma ameaça que justifique uma lógica de “*preemptive action*” nas relações entre religião e política; de um lado, o pluralismo da ordem democrática é compatível com posições de diferentes matizes político-ideológicos e ético-sociais, dependendo mesmo do conflito entre elas para manter-se aberta e passível de avanços (Mouffe); de outro lado, a contínua co-participação de atores sociais portadores de diferentes concepções do bem nos espaços públicos pode ter um efeito de inclusão e co-responsabilização pelos destinos da comunidade política, e não somente de enfraquecimento e fragmentação dela. As grandes ameaças que já se mostram nas democracias contemporâneas têm a ver com sua despolíticação (e, portanto, perda de sua dimensão agonística em favor de um gerencialismo generalizado e uma aversão ao dissenso e ao “risco”) e o rebaixamento das exigências político-culturais de decência e seriedade com a coisa pública. Desses processos pode-se dizer no máximo que os novos atores religiosos são partícipes, não o fator desencadeador ou intensificador.

b) não há uma única política a derivar de qualquer posição ética, filosófica ou ideológica, nem nenhum discurso, por mais hegemônico que esteja numa direção, pode controlar total ou indefinidamente a circulação de seus significantes, afirmações e repertórios de ação associados; o que quer dizer que conservadorismo em religião pode rimar com posições políticas republicanas e democráticas, ou que liberalismo em religião pode combinar com posições políticas conservadoras e autoritárias. Mas, também, que há várias convergências possíveis entre discursos críticos intra-religiosos e não-religiosos. A pluralidade de posições ético-políticas já é uma marca no campo das religiões e hoje elas disputam sua hegemonia tanto dentro como fora dos espaços institucionalizados das religiões, como são também identificadas e interpeladas por forças não-religiosas enquanto aliadas, parceiras e possíveis novas bases sociais de apoio.

A posição que exponho não deve ser absolutamente confundida com a de uma defesa relativista do igual valor entre posições diante da inegociabilidade do caráter laico do Estado e da primazia do interesse público sobre posições particularistas (em especial as que pretendem impor-se à aceitação das demais ou contra as demais, em nome de sua especificidade ou de sua superioridade). Nem todas as posições são igualmente válidas ou aceitáveis argumentativa, política e eticamente. Cabe ao debate público e às lutas sociais definirem esse contencioso. Aqui, a posição dos cientistas sociais se dividirá entre várias posições, ainda quando cerrando fileiras em relação aos dois princípios inegociáveis acima mencionados. Além disso, questionar a neutralidade em nome da inclusividade jamais poderá transigir quanto ao asseguramento de condições institucionais e legais que não apenas permitam a expressão do dissenso em matérias que mobilizem valores ou interesses dos(as) cidadãos(ãs), mas também protejam majorias e minorias do arbítrio, da violência, do vitupério, da dominação. O ponto é, antes, que nos limites de uma adesão aos valores de igualdade e liberdade

para todos da democracia moderna há uma grande margem para o exercício do agonismo pluralista sem que o caráter democrático, laico ou republicano da ordem pública esteja em risco. De outro lado, se a tendência a articular republicanismo com reconhecimento da pluralidade social for acolhida como o mais novo desenvolvimento do discurso democrático-radical, a heterogeneidade da representação, da pauta de temas sob polêmica e de repertórios de ação aumentará, não diminuirá. Desse cenário complexo, as expressões religiosas, reacionárias, moderadas e progressistas, são hoje parte inquestionável.

O lugar do pesquisador: mediador e ator

Os elementos descritivos e normativos dos processos apresentados acima suscitam tanto a atores como a analistas acadêmicos uma série de desafios que requerem reflexão conceitual e imaginação para responder aos mesmos. Que fazer diante de discursos convincentes, porém contrários ao que defende (e não apenas constata) o pesquisador? Como se posicionar ante as insistentes tomadas de opinião junto a intelectuais sobre o que acham (ou sabem) das questões envolvendo religião e política no calor das conjunturas eleitorais, nos debates na mídia, nos espaços de aconselhamento e consultoria dados a gestores públicos ou lideranças populares? Onde traçar a fronteira entre saber, convicção pessoal, desejo e incerteza ao tomar posição como acadêmico nesse emaranhado de questões nada neutras ou sem consequência?

Precisamos nada menos que de uma articulação teórica das novas relações entre religião e política. Se é verdade que as mudanças em curso estão a pôr em xeque concepções de sociedade e Estado, da mudança social, da constituição do político na contemporaneidade, algo precisa ser feito no sentido de aproximar o “trabalho da teoria” do “trabalho da análise empírica” e do debate público, envolvendo e articulando distintos registros de produção de saberes, de modo a contribuir para que transformações desejadas de sentido emancipatório venham a se concretizar. Se ver, como dissemos, é tomar posição, que injunções dessa tomada de lugar estão postas para os analistas dos fenômenos religiosos contemporâneos com incidência política?

Dada a história da configuração desses registros (suas dimensões e culturas institucionais, especialização e esferas de incidência), há a necessidade de exercícios de *tradução* por meio dos quais os espaços públicos de prática de reflexividade social possam se beneficiar de distintas, mas limitadas, contribuições – o discurso teórico, o empírico-analítico e o dos atores sociais, com suas linguagens, formas de atuação e de produção de saber específicas –, articulando novos discursos em torno de temas ou objetivos comuns, sem dissolver a especificidade de cada discurso “original” (cf. Nunes, 2002, pp. 328-331; Santos e Nunes, 2003, p. 40). Esse trabalho de tradução torna o pesquisador um *mediador cultural*, mas também um *ator envolvido*, implicado performativamente no que está acontecendo.

Produzir conhecimento articulando saberes é também se posicionar num campo de forças e nele incidir; não há mais o espectador intelectual, pois os atores cada vez mais interagem e “pactam” a disponibilização e o recebimento da informação e da análise vinda da prática de pesquisa. No entanto, no contexto de pluralização, relativização de fronteiras e contestação de identidades fixas em que tal mediação e agência se dão, tampouco há uma única forma de articulação e expressão.

Sem propor uma postura relativista¹⁹, pode-se dizer que ser mediador e ator é algo que se combina sincronicamente, se alterna diacronicamente ou conflita por um período ou intermitentemente. Por outro lado, as saídas encontradas para equacionar o caráter não-necessário dessa articulação não são virtuosas em si, dependem das relações nas quais se inserem e dos efeitos hegemônicos que logram produzir.

Esse é um terreno cuja compreensão, estamos convictos, nos é assistida pelos discursos críticos vindos de várias abordagens “pós”. Segundo Nunes, trata-se de passar de uma política da representação para uma política performativa da articulação:

A articulação designa simultaneamente uma “correspondência não-necessária” entre elementos diferentes e uma “performance” que realiza praticamente essa correspondência (Hebdige [1987]), e que permite dar um conteúdo positivo à idéia de que “difference connects” (Jameson [1987]). Esses elementos diferentes que são articulados podem corresponder a constelações de pertenças e de subjectividades sociais que, não sendo necessariamente coerentes entre si, coexistem nos mesmos indivíduos. O acionamento selectivo e em situação dessas pertenças e subjectividades permite-nos, com Hebdige, descrever o pesquisador, na sua relação com os “terrenos” ou “objectos” de pesquisa, como uma “testemunha articulada”, uma testemunha de processos e acontecimentos posicionados *num* terreno, contraposta à concepção convencional do pesquisador como observador ou etnógrafo, produtor de um conhecimento (ainda que reflexivo, multivocal ou dialógico), posicionado ou não, *de* um terreno (2002, p. 330).

Esse entendimento representa um notável paralelo com a teoria do discurso, pela qual Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e outros têm proposto uma concepção da política como ontologia do social, a partir da generalização da categoria “hegemonia”, entendida como articulação de vontades coletivas a partir de terrenos marcados pelo antagonismo²⁰ e o deslocamento²¹. O pós-marxismo dessa orientação teórica tira conseqüências da guinada cultural – que repôs a ênfase no *simbólico* como dimensão constitutiva do real, levando a uma ampliação do sentido do termo “discurso” para além do puramente lingüístico ou ideativo –; do *pluralismo* ideológico – tornado princípio ético-político e epistemológico –; e da *democracia* como articulação tensa

¹⁹ Não há espaço para articular a posição aqui defendida, mas diga-se brevemente que se trata de um reconhecimento o mais rigoroso possível da contingência e localidade dos sistemas de práticas e valores que informam a ação individual e coletiva nas sociedades ocidentais contemporâneas, sem perder de vista que os atores sociais não se deixam paralisar pela percepção ou pelo reconhecimento dessas duas condições: porque elas se definem precisamente pela fronteira que ao mesmo tempo liga e separa as identidades (pessoais, coletivas, organizacionais, nacionais etc.), afirmar-se e disputar espaços de poder e visibilidade tornam-se sinônimos.

²⁰ Por antagonismo Laclau não entende apenas uma relação objetiva de confronto entre duas ou mais forças sociais. O antagonismo designa a contestabilidade que representa o limite de toda objetividade, ordem ou sistema, efeito de processos de exclusão anterior ou do traçado “atual” de uma fronteira pela qual se define um dentro e um fora, um nós e um eles. Não é necessário, para a emergência do antagonismo, que haja contradição ou inimizade objetiva entre as forças em confronto. Basta que repressões, insatisfações, recomposição de forças derrotadas ou excluídas anteriormente, explicitem a pretensão de toda ordem de impor-se sobre todos os elementos que articula.

²¹ Dimensão complementar à do antagonismo, o deslocamento designa a suscetibilidade de toda ordem ou projeto hegemônico à crise, ao fracasso em implementar-se plena e definitivamente e à contestação. O deslocamento testemunha ainda o caráter contingente de toda ordem, por mais duradoura que seja, expressando-se por meio de acontecimentos que transtornam, subvertem ou abalam a ordem vigente, para além de seu controle e capacidade de previsão.

entre igualdade e diferença – radicalizando-a para além da idéia de regime político (ou pelo menos entendendo-o num sentido mais “antigo”, como ressalta Claude Lefort, enquanto “forma de sociedade”)²².

A teoria do discurso e a teoria crítica ligada à contribuição de Boaventura Santos (a que Nunes se filia) podem, nesse sentido, ajudar bastante a um duplo objetivo teórico: a) articular os discursos da teoria, da análise sociológico-político-antropológica empírica e dos atores sociais, por meio de uma tradução que não funde, dissolve ou substitui os mesmos, mas permite que se reconheça parte de projetos práticos comuns; b) articular debates sobre pluralidade cultural e social, democracia e republicanismo num único marco referencial, novamente traduzindo-os de modo a “hegemonizar” novos projetos.

Algum arremate

Quis neste trabalho argumentar em defesa de uma complexa operação que, partindo de uma filiação temática e disciplinar confessadas, uma análise sociológica e politológica das relações entre religião e política, encontra-se em seu percurso com as demais ciências sociais da religião e propõe-lhes uma agenda que vai muito além de sua especificidade. Ao mesmo tempo, quis delimitar a empreitada num campo de assumida reflexividade, sem recorrer ao subjetivismo de inscrever escolhas nos limites de uma mera biografia. Procurei distinguir analiticamente três momentos que via de regra se combinam ou diluem em muitas análises, e que requerem, a meu ver, numa discussão como a proposta, pelo menos alguma explicitação – o momento da observação empírica, o da interrogação analítica e o da tomada de posição ético-teórica e ético-política.

Sendo uma reflexão sobre o enigma e as incertezas em torno da emergência pública das religiões em várias partes do mundo, mas que talvez não tivesse tanta pungência se não se tratasse de um processo escancarado no Brasil, o fio condutor de nossa argumentação foi uma proposta de “acolhimento dos fatos”²³ e de sua inscrição num contexto que é, ao mesmo tempo, singularizante e desterritorializante. Exige compreender a contingência das experiências e identificar linhas de força e tendências estruturais de que são parte e cúmplices. Um contextualismo que não impede conclusões generalizantes, mas não as faz em nome de determinações inapeláveis ou subtraídas à ação do sujeito²⁴.

O teor “normativo” da análise definiu-se em termos de uma crença na superioridade de um entendimento agonístico e pluralista da ordem democrática,

²² Para algumas referências relevantes desse enfoque, ver Laclau e Mouffe (1989, 1993); Laclau (1994, 2000, 2005); Mouffe (1992, 1996, 2000); Howarth *et al.* (2000); Butler, Laclau e Žižek (2000); Amaral Jr. e Burity (2006); Soares (1996).

²³ Há, sim, múltiplas formas de mobilização e organização de atores religiosos, em grupos ou até oficialmente em nome de igrejas e religiões estabelecidas, a despeito das muitas interpretações que recebem e que, a rigor, não deixam de ter impacto sobre o que define tais fatos como tais)

²⁴ Ainda quando esta rapidamente passe do momento da decisão – ou seja, de constituição do sujeito – ao da sua acomodação a uma das *posições de sujeito* constituídas no processo, e que, tendo começado como inovação, ruptura, mudança incremental, segue na direção da institucionalização. Portanto, afirmamos o lugar do sujeito, sim, mas não compartilhamos visões voluntaristas ou autonomistas: só há sujeito no momento da decisão, mas uma vez tomada, esta última define uma nova ordem, um novo marco discursivo, na(o) qual o que há são posições de sujeito, limitadas e limitantes.

sensível à lógica das demandas culturais contemporâneas como possibilitadoras de uma mais justa acomodação das diferenças, sem tomá-las como intrinsecamente virtuosas nem viciosas. Assim, também não precisamos assentar a análise na idéia de um amplo consenso ou do ajuste das concepções do bem de cada campo de atores a um espaço público sanitizado. Se a secularização da política pode ensinar algo neste particular é a virtude da desdramatização da ameaça religiosa, em favor de uma abordagem que haure da comparação a relativização de certos impasses, temores e triunfalismos. Não é bem esse o clima apreensivo e algo confuso do debate que enfrentamos na cena pública brasileira. O momento é de dramatização, de temores, recusas, diálogos ásperos, como diria Luiz Eduardo Soares. A revivescência do discurso republicano em curso torna-se, a despeito de tudo isso, mais uma oportunidade para tornar a esfera pública mais inclusiva (não neutra, embora exigente de respeito às regras e aos valores fundamentais que nelas se encarnam) em relação às identidades que nela se movimentam em busca não só de representação de interesses, mas também de reconhecimento. Ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade, poderíamos dizer com Santos e Nunes (2003): eis aí um trabalho tão promissor quanto árduo e incerto. Aqui, nenhuma convicção de posse da verdade, religiosa ou não, fará o truque.

Referências bibliográficas

- “ABAIXO-ASSINADO reúne 25 mil contra projeto”. (2007), *Folha de S. Paulo*, <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1606200710.htm>, consultado em 25/06/2007.
- AMARAL JR., Aécio & BURITY, Joanildo A. (orgs.). (2006), *Inclusão social, identidade e diferença: perspectivas pós-estruturalistas de análise social*. São Paulo, Annablume.
- AMMERMAN, Nancy. (1997), “Organized Religion in a Voluntaristic Society”. *Sociology of Religion*, 58(3):203-215.
- ANGROSINO, Michael V. (2003), “L’Arche: The phenomenology of Christian counterculturalism”. *Qualitative Inquiry*, 9(6):934-954.
- BATISTA, Carla & MAIA, Mônica (orgs.). (2006), *Estado laico e liberdades democráticas*. Recife, SOS Corpo.
- BECKFORD, James & GILLIAT, Sophie. (2005), *Religion in Prison: “Equal Rites” in a Multi-Faith Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BERGER, Peter L. (1999), “The Desecularization of the World: a Global Overview”. In: _____. (ed.). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington/Grand Rapids, Ethics and Public Policy Center/Eerdmans.
- BEYER, Peter. (1994), *Religion and Globalization*. London/Thousand Oaks/New Delhi, Sage.
- BIGNOTTO, Newton (org.). (2000), *Pensar a República*. Belo Horizonte, UFMG.
- BINGEMER, Maria Clara (org.). (1998), *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo, Loyola.
- BIRMAN, Patrícia (org.). (2003), *Religião e espaço público*. São Paulo, Attar/CNPq/Pronex.
- _____. (2004), “Movimentos cívico-religiosos no Rio de Janeiro e alguns de seus impasses: o caso do Mural da Dor”. In: BIRMAN, Patrícia & LEITE, Márcia Pereira (orgs.). *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, UFRGS, pp. 221-286.
- BIRMAN, Patrícia & LEITE, Márcia Pereira (orgs.). (2004), *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre, UFRGS.
- BITTENCOURT FILHO, José. (2003), *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes/Koinonia.
- BOBBIO, Norberto & VIROLI, Maurizio. (2007), *Direitos e deveres na república: os grandes temas da política e da cidadania*. Rio de Janeiro, Campus/Elsevier.
- BURITY, Joanildo A. (1994), *Radical religion and the constitution of new political actors in Brazil: the experience of the 1980s*. Colchester. Tese de doutorado em Ciência Política. Essex University, mimeo.
- _____. (1997), *Identidade e política no campo religioso. Estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife, IPESPE/UFPE

- _____. (1998), *Cultura política democrática e atores religiosos*. Relatório de pesquisa. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, mimeo.
- _____. (2000), *Cidadãos, consumidores, militantes e fiéis: pertencimento e democracia*. Relatório de pesquisa. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, mimeo.
- _____. (2001a), "Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica". *REVER*, n. 4. Disponível em http://pucsp.br/rever/4/t_burity.htm.
- _____. (2001b), "Identidade e múltiplo pertencimento nas práticas associativas locais". *Cadernos de Estudos Sociais*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 17(2):189-228.
- _____. (2002a), "Mudança cultural, mudança religiosa e mudança política: para onde caminhamos?". In: _____. (org.), *Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro, DP&A, pp. 26-48.
- _____. (2002b), "Cultura e cultura política: sobre retornos e retrocessos". *Revista de Ciências Sociais*, UFC, 33(1):7-31.
- _____. (2003a), "Religião e redes nas políticas sociais: legitimando a participação das organizações religiosas". *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo, XVII(25):12-47.
- _____. (2003b), *Novas cartografias do sagrado: religião e religiosidade num contexto plural e em deslocamento*. Trabalho apresentado no GT Religião e Sociedade, no XXVII Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, MG, mimeo.
- _____. (2005a), "Identidades coletivas em transição e a ativação de uma esfera pública não-estatal". In: LUBAMBO, Cátia, BANDEIRA, Denílson & MELO, Marcus (orgs.), *Desenho institucional e participação política: experiências no Brasil contemporâneo*. Petrópolis, Vozes, pp. 63-107.
- _____. (2005b), "Religião e república: desafios do pluralismo democrático". *Cadernos de Estudos Sociais*, 21(2):23-41, jul.-dez.
- _____. (2006a), "Reform of the State and the New Discourse on Social Policy in Brazil". *Latin American Perspectives*, 33(3):67-88.
- _____. (2006b), "Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições 2002". In: BURITY, Joaniildo & MACHADO, Maria das Dores Campos (orgs.), *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Massangana.
- _____. (2006c), *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Recife, Massangana.
- _____. (2007a), "Trajetórias da religião e da modernidade: a narrativa histórica de uma objeção". *Estudos de Sociologia*, 13(12):19-48.
- _____. (2007b), "Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil". *Antropológicas*, 18(2):7-48.
- _____. (2008), "Brazil's rise: Inequality, culture and globalization". *Journal of Futures*, v. 40, doi:10.1016/j.futures.2008.02.001.
- BURITY, Joaniildo A. & MACHADO, Maria das Dores Campos (orgs.). (2006), *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Massangana.
- BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto & ZIZEK, Slavoj. (2000), *Contingency, Hegemony, Universality: contemporary dialogues on the left*. London, Verso.
- CARDOSO, Sérgio (org.). (2004), *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte, UFMG.
- CASANOVA, José. (1994), *Public Religions in the Modern World*. Chicago, Chicago University Press.
- CASTILHOS, Washington. (2007), "Laicidade à prova". *Sexuality Policy Watch*, http://www.sxpolitics.org/mambo452/index.php?option=com_content&task=view&id=100&Itemid=123, consultado em 01/07/2008.
- CHANDLER, David. (2000). "Active citizens and the therapeutic state: the role of democratic participation in local government reform", *Policy & Politics*, 29(1):3-14
- CHAVES, Mark. (2001), "Religious congregations and welfare reform". *Society*, 25(1):21-27, January/February.
- COBB JR., John B. (2001), *Postmodernism and Public Policy: Reframing Religion, Culture, Education, Sexuality, Class, Race, Politics, and the Economy*. Albany, State University of New York.
- COCHRAN, Clarke E. & COCHRAN, David Carroll. (2003), *Catholics, Politics, and Public Policy: Beyond Left and Right*. Maryknoll, Orbis Books.
- CONNOLLY, William E. (1999), *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis/London, University of Minnesota.
- CONRADO, Flávio César. (2005), *Ação Social Evangélica: Projetos Sociais. Regiões metropolitanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e Campinas*. Rio de Janeiro, Iser.

- COSTA, Sérgio. (2003), *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte, UFMG.
- DAVIDSON, Alastair. (1999), "Open Republic, multiculturalism and citizenship: the French debate". *Theory & Event*, 3(2).
- DIONNE JR., E. J. & CHEN, Ming Hsu (eds.). (2001), *Sacred places, civic purposes: should government help faith-based charity?* Washington, D.C., Brookings Institution.
- "ENSINO religioso obrigatório em escolas". (2008), *Causa Operária online*, http://www.pco.org.br/conoticias/ler_materia.php?mat=7505, consultado em 15/07/2008.
- ESPOSITO, John L. & WATSON, M. (eds.). (2000), *Religion and the global order*. Cardiff, University of Wales.
- FERRARE, Carol. (2007), "Resistência religiosa". *Congresso em Foco*, <http://congressoemfoco.ig.com.br/Noticia.aspx?id=17131>, consultado em 10/06/2008.
- FILORAMO, Giovanni & PRANDI, Carlo. (2003), *As ciências das religiões*. 3. ed. São Paulo, Paulus.
- FISCHMANN, Roseli. (2007), "O projeto 'Deus na escola' deve ser sancionado?". *Folha de S. Paulo*, <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2909200708.htm>, consultado em 30/09/2007.
- FRASER, Nancy. (2001), "Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista". In: SOUZA, Jessé (org.), *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, UnB, pp. 245-282.
- FREIRE-MEDEIROS, Bianca & CHINELLI, Filippina. (2003), *Favela e redes solidárias: formas contemporâneas de mobilização e organização popular no Rio de Janeiro*. CSUIM Working Paper # 02-BRA-01. Austin, Center for the Study of Urbanization and Internal Migration in Developing Countries/University of Texas, August.
- FRESTON, Paul C. (1993), *Evangélicos e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, mimeo.
- _____. (2004), *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GARCIA, Gilberto. (2005), "O estado laico é fundamento da República". *Observatório da Imprensa*, <http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos.asp?cod=328CID002>, consultado em 22/04/2008.
- GIUMBELLI, Emerson. (2002), *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo, Attar.
- GRUMAN, Marcelo. (2005), "O lugar da cidadania: Estado moderno, pluralismo religioso e representação política". *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, pp. 95-117 (www.pucsp.br/rever/rv1_2005/p_gruman.pdf).
- GURNEY, Robin, HADSELL, Heidi & MUDGE, Lewis (eds.). (2006), *Beyond idealism: a way ahead for ecumenical social ethics*. Grand Rapids/Cambridge (UK), William E. Eerdmans.
- HABERMAS, Jurgen. (2004), *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2. ed. São Paulo, Loyola.
- HALL, Stuart. (2003), *Da diáspora – Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte/Brasília, UFMG/Representação da Unesco no Brasil.
- HAYNES, Jeff. (1998), *Religion in Global Politics*. London/New York, Longman.
- HECLO, Hugh & McCLAY, Wilfred M. (eds.). (2003), *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America*. Washington, Woodrow Wilson Center.
- HERMET, Guy. (2002), *Cultura e desenvolvimento*. Petrópolis, Vozes.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (1997), "Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?". *Religião e Sociedade*, 18(1):31-48.
- HOWARTH, David, NORVAL, Allea J. & STAVRAKAKIS, Yannis (eds.). (2000), *Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change*. Manchester/New York, Manchester University.
- JENNINGS, Jeremy. (2000), "Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France". *British Journal of Political Science*, n. 30, pp. 575-598.
- KENNEDY, Sheila Suess & BIELEFELD, Wolfgang. (2002), "Government shekels without government shackles? The administrative challenges of Charitable Choice". *Public Administration Review*, 62(1):4-11, January/February.
- KOSHY, Ninan (ed.). (2002), *Globalisation: the imperial thrust of modernity*. Bossey/Mumbai, Ecumenical Institute/Vikas Adhyayan Kendra.
- KYMLICKA, Will. (1998), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós.

- _____. (2000), "A North American View" (Review symposium: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain: UK, North American and Continental European perspectives). *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 26(4):723-731, October.
- LACLAU, Ernesto (ed.). (1994), *The making of political identities*. London/New York, Verso.
- _____. (2000), "Identity and hegemony: The role of universality in the constitution of political logics". In: BUTLER, Judith, LACLAU, Ernesto & ZIZEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary debates on the left*. London/New York, Verso, pp. 44-89.
- _____. (2005), *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. 1989. *Hegemony & socialist strategy. Toward a radical democratic politics*. London, Verso
- _____. (1993). "Posmarxismo sin pedido de disculpas". In: LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- LANDIM, Leilah (org.). (1998), *Ações em sociedade: militância, caridade, assistência etc.* Rio de Janeiro, Nau.
- LARA, María Pia. (2002), "Democracy and cultural rights: is there a new stage of citizenship?". *Constellations*, 9(2):207-220.
- LOREA, Roberto Arriada (org.). (2008), *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre, Livraria do Advogado.
- LUPU, Ira C. & TUTTLE, Robert W. (2002), *Government partnerships with faith-based service providers: the state of the Law*. Albany/Washington, Nelson A. Rockefeller Institute of Government/State University of New York/George Washington University Law School.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. (2005), "Religião, política e assistencialismo no estado do Rio de Janeiro". *Praia Vermelha*, n. 12, pp. 64-89.
- _____ & MARIZ, Cecília L. (1999), "Mudanças recentes no campo religioso brasileiro". *Antropolítica*, v. 5, pp. 21-44.
- MALLIMACI, Fortunato. (2008), "Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina". In: _____. (org.), *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires, Colihue (<http://www.ceilipiette.gov.ar/investigadores/fmallimacipub/2008cpara.pdf>).
- MATO, Daniel. (2004), "Redes transnacionales de actores globales y locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil". In: MATO, Daniel (org.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas, Faces/Universidad Central de Venezuela, pp. 67-93.
- MENDES, Candido. (org.). (2005), *Cultura, política y sociedad: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso.
- _____. (2008). "O Supremo de costas para Deus?". *Folha de S. Paulo*, <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2204200809.htm>
<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/fz2204200809.htm>, consultado em 22/4/2008.
- MODOOD, Tariq. (1998), "Anti-essentialism, multiculturalism and the 'recognition' of religious groups". *Journal of Political Philosophy*, 6(4):378-399.
- _____. (2005a), *Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain*. Minneapolis, University of Minnesota
- _____. (2005b), Remaking multiculturalism after 7/7. *Open Democracy*. Disponível em www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/multiculturalism_2879.jsp, consultado em 29/09/2005.
- MOUFFE, Chantal (ed.). (1992), *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London/New York, Verso.
- _____. (1996), *Deconstruction and pragmatism*. London/New York, Routledge.
- _____. (2000), *The democratic paradox*. London/New York, Verso.
- NUNES, João Arriscado. (2002), "Teoria crítica, cultura e ciência: o(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização". In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.), *A globalização e as ciências sociais*. 2. ed. São Paulo, Cortez, pp. 301-344.
- ORO, Ari Pedro. (2003), "A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18(53):53-69.
- ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). (1997), *Religião e globalização*. Petrópolis, Vozes.
- ORTIZ, Renato. (2001), "Anotações sobre religião e globalização". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(47):59-74, out.

- PAREKH, Bhikhu. (2002), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, MA, Harvard University.
- PARKER G., Cristián. (1999), "Globalización, diversidad religiosa y democracia multicultural". *Religião & Sociedade*, 20(1):9-38, abril.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1997), "Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião". *Novos Estudos Cebrap*, n. 49, pp. 99-117, nov.
- PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. (1996), *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec.
- QUIROGA, Ana Maria, CONRADO, Flávio César & NASCIMENTO, Marcelo. (2005), *Ação Social Evangélica: sumário executivo*. Rio de Janeiro, Iser, mimeo.
- RICHARDSON, James T. (ed.). (2003), ***Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe***. Springer.
- RIESEN BRODT, Martin. (2000), *Secularization and the Global Resurgence of Religion*. Trabalho apresentado no Comparative Social Analysis Workshop, promovido pelo Departamento de Sociologia da University of California, Los Angeles, março (<http://www.sscnet.ucla.edu/soc/groups/ccsa/riesenbrodt.pdf>).
- ROBERTSON, Roland. (1989), "Globalization, Politics and Religion". In: BECKFORD, James A. & LUCKMANN, Thomas (eds.), *The changing face of religion*. London, Sage/ISA.
- ROOF, Wade Clark (ed.). (1991), *World Order and Religion*. Albany, State University of New York.
- SANCHIS, Pierre (org.). (2001), *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. da UERJ.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. (2002), "Os processos da globalização". In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.), *A globalização e as ciências sociais*. 2. ed. São Paulo, Cortez.
- _____ & NUNES, João Arriscado. (2003), "Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade". In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 25-68.
- SARDINHA, Edison. (2007), "Cruzada contra a Lei da Homofobia". *Congresso em Foco*, <http://congressoemfoco.ig.com.br:80/Noticia.aspx?id=19542>, consultado em 18/07/2008.
- SCHERER-WARREN, Ilse. (1999), *Cidadania sem fronteiras: ações coletivas na era da globalização*. São Paulo, Hucitec.
- SEGATO, Rita Laura. (2007), "A faccionalização da república e a paisagem religiosa como índice de uma nova territorialidade". *Horizontes Antropológicos*, 13(27):99-143, jan.-jun.
- SHACHAR, Ayelet. (2000), "On Citizenship and multicultural vulnerability". *Political Theory*, 28(1):64-89, February.
- SOARES, Luiz Eduardo. (1996), "Globalization as a shift in intracultural relations". In: SOARES, Luiz Eduardo (ed.), *Cultural pluralism, identity, and globalization*. Rio de Janeiro, Unesco/ISSC/Conjunto Universitário Candido Mendes, pp. 363-392.
- STARLING, Heloisa Maria Murgel (org.). (2003), "Dossiê Brasil República". *Revista USP*, n. 59, set.-nov.
- SWATOS Jr., William H. (ed.). (1989), *Religious Politics in Global and Comparative Perspective*. Westport, Greenwood.
- TOMASSINI, Luciano. (2000), "El giro cultural de nuestro tiempo". In: KLIKSBURG, Bernardo & TOMASSINI, Luciano (orgs.), *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires/México, Banco Interamericano de Desarrollo/Fundación Felipe Herrera/Universidad de Maryland/Fondo de Cultura Económica, pp. 59-100.
- TURNER, Bryan S. (2006), "Religion". *Theory, Culture & Society* (Problematizing global knowledge: Special issue), 23(2-3):437-55, March-May.
- VASQUEZ, Manuel A., PETERSON, Anna Lisa & WILLIAMS, Phillip J. (eds.). (2001), *Christianity, Social Change, and Globalization in the Americas*. Piscataway, NJ, Rutgers University.

Resumo

Religião, política e cultura: problematizando teoria e prática

Este artigo se propõe a ser uma meta-reflexão sobre a construção de uma interrogação quanto ao vínculo entre religião e política na contemporaneidade. O que vemos entre religião e política na contemporaneidade? Como nos posicionamos – para ver e frente ao que vemos? Que lugar é esse do/no qual vemos? Essas questões são feitas ao longo do texto, a partir do que seria o cenário perceptível das relações entre religião e política: a) no plano da cultura e do cotidiano, da esfera pública

e da política, os atores religiosos se movimentam e trazem a público sua linguagem, *ethos*, demandas, nas mais diversas direções; b) isso ora contribui para caracterizar formas pluralistas e dialógicas, ora aponta para o estreitamento dos canais de comunicação e para a escalada da violência e da intolerância; c) articulando ou deixando-se cruzar por questões de identificação nacional/étnica/racial/de gênero/de classe/etária e reivindicações políticas, tais processos geram “reconhecimentos”, “valorizações” e “diálogos” entre atores laicos e religiosos. O cenário suscita reposicionamentos temáticos e teóricos dos cientistas sociais, que são identificados e discutidos no texto.

Palavras-chave: Religião e política; Religião – Metodologia; Religião e cultura; Abordagens teóricas da religião.

ANEXO 9 – INEQUALITY, CULTURE AND GLOBALIZATION IN EMERGING SOCIETIES

Publicado como capítulo no livro *Globalisation and Emerging Societies: development and inequality*. Organizado por Jan Nederveen Pieterse e Boike Rehbein. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 185-200

It is commonsensical to observe that the eyes of many in the social sciences have increasingly been set on the impact that globalisation has had on social situations around the world. Even for those who resist the very notion that there is a process of globalisation, there is a widespread acknowledgement that the times of national(istic) projects is waning, together with a sense of wholeness about community and personal identity that would distinguish and separate (rather than liaise or bind) people within and among nations. This is why some resist globalisation while others gladly welcome it.

The question however should immediately be raised whether both kinds of representation – that is, the perception of a process of globalisation impinging upon every corner and dimension of social life worldwide, and the view that until now, or recently, human societies had been marked by autarchic or self-referential forms of being together – refer to settled, objective historical and sociological objects. So, it is necessary to start with at least the suspicion that a reflexive gaze may reveal not simply a world “out there” to be described (or maybe wrestled with) but also myriad struggles to fix the meaning of such a world.

We are not simply dealing with globalisation *as such*, or the particularism of national projects/identities/societies as a *given*, but also with the ever-going need for *symbolisation* and *hegemonisation* of certain ways of seeing and acting in the social. The interplay of such practices – the practice of *delimiting* objects and forms of life and the practice of *fixing meaning* for them within a field of contesting views and asymmetrical, conflicting forces – defines the *political ontology* of contemporary societies and should be retained as a guiding principle for social scientific analysis (which, in this light, also bears the marks of the political constitution of the social and is a region of the practices of delimitation and production of meaning).

One particular area in which the discussion about globalisation involves struggles for hegemonising views and practices relating to the former is that of practical politics: how can political institutions (especially governments) form their decisions in the context of globalisation? How can they secure the interests of their constituencies *vis-à-vis* the translocal forces operating at a global level? How do the global processes impact the political culture of the citizens, whether enabling or crippling their ability to discern and orient themselves in the maze of global flows and forces? What can be done in order to compensate for the negative consequences of globalisation or to take advantage of its opportunities? What is the role of politics – to a large extent still conducted with reference to territorialised actors and processes – in mediating the tension between the assertion of demands by the local people and the need for

considering and making room for the interests of “external” actors? How can politics be rethought so as to bring to the fore the values and identities implicated in decision-making? These are just some of the questions which politicians, social activists and intellectuals have had to face in relation to the global scenario.

A key issue in this global debate is inequality. On the one hand, inequality embedded in the historical formation of the contemporary world, out of colonialism, imperialism and the several paths toward subordinate or dependent development followed after independence by the new nations, up until the recent phase of neoliberal global expansion of financial capital and pro-market reforms. Inequality within, on the other hand, which cautions against easy dismissals of indigenous forms of exclusion, many of which newly emerged through modernisation processes during the 20th century. But inequality has also grown within the advanced capitalist societies, whether as a result of domestic dynamics or as thousands of immigrants from poorer nations cross borders (legally or not) in order to flee from poverty or persecution, to find themselves again trapped in new forms of exclusion. Resentment and racial prejudice spring forth vis-à-vis already settled and relatively integrated non-Western communities. Inequality strikes, still, within and without, in terms of long-lasting forms of subordination, such as gender relations, despite many, if uneven, advances in Western societies.

For all the promises of freedom, choice and opportunities that the discourse on deregulation and market reform made as alternatives to state-sponsored development and welfare policies, the past three decades did not bring in a new era. Free-market economy has faltered just as much as politics. Since the mid-1990s, even mouthpieces of global capitalism like the World Bank and the International Monetary Fund have admitted that inequality grew in tandem with globalisation.

All is not said, however, about the complex and ambiguous modes of articulation of inequality and globalisation. It is not merely a question of the expansion of capitalism producing and increasing inequality and victimising people everywhere or of the exhaustion and powerlessness of (nation-bounded) politics. It is a question of *how these modes of articulation have varied as a function of local circumstances*. Through resistance, translation or failure, global capitalism has been altered as it is iterated. And over the past decades, as a partial outcome of global trends, new forces have emerged in the world economy which render all too explicit the contradictory and hardly predictable forms in which modernisation, capitalism and globalisation intermingle. Whether one speaks of China, India, Brazil, Mexico or South Africa, for instance, inequality is a prominent feature of their history, past and present. And perhaps, because globalisation is not a one-way process, one can say that their story is fast becoming, retroactively, the story of the advanced societies of the North.

The relation between globalisation and inequality is also a question of *what is meant by each term, of what battles are fought for the meaning of both*. As there are different dimensions and conceptions of globalisation so are there different expressions of inequality, calling for different forms of acknowledging and addressing these issues. And there are different views on how to confront the perverse effects of lingering unequal social relations in the face of economic, political, cultural and environmental contexts in fast reconfiguration. So, the question about inequality is at once material and symbolic, economic and politico-cultural [1].

I wish to argue in this article that the manifold patterns of globalisation in relation to inequality can give rise *both to the emergence of economic powers (again) rooted on widespread or deep social inequalities and to transversal forces – that cut across social domains (such as the economy, politics or cultural life), national borders, and social groups or classes – seeking to reinforce or to overturn those inequalities*. Emerging countries such as those mentioned above experiment strong, sometimes dilacerating, tensions between opening and closing themselves to external forces; modernising and resisting the exclusionary dimensions of modernity; relinquishing collective commitments to welfare and tackling mounting violence; joining the discourses on macroeconomics stability and responding to abject poverty; bringing to light cultural diversity, protecting it from dissolving into consumer culture and checking prejudice and intolerance. They also seem to portray the kinds of social arrangement globalisation as it is currently evolving is likely to produce in most parts of the world: social and economic exclusion, ethnic clashes, racial prejudice, and violence, alongside startling affluence, consumerism and technological sophistication.

Moreover, these societies' cultural formation increasingly accounts for significant variations they have displayed in the course of their becoming global (economic) players, but also for some of the persisting aspects of subordination and oppression that have marked modernisation processes both in advanced capitalism and in the emerging semi-periphery of the capitalist world. This calls for heightened attention to the processes whereby difference is asserted vis-à-vis the dominant side of globalisation as well as the processes through which, across borders, values, social identities and repertoires of action are disseminated that uphold the need for equality and justice to prevail within and among nations.

In order to pursue this line, I take the Brazilian case not only to illustrate the process, but to raise a claim that goes in two directions: a) several of the current trends in the process of globalisation are not entirely unheard-of in societies which have for a long time been part of the world created after the sixteenth-century colonial and the nineteenth-century imperialist expansions of Western European countries – former episodes of globalisation [2]; b) intermediary societies, located in the semi-periphery of the capitalist world, can be privileged points to make sense of several of the new developments introduced by the intensification of the global trends.

There is something awkward about the perception of a more polycentric definition of globalisation drawing our attention to new powers emerging in the global scenario. This is because, despite the economic performance of such examples as China, Brazil, India, or South Africa, their history, cultural identities and uneven politico-institutional, social and economic developments seem to portray them as unlikely – perhaps unwanted – members of the main team of global players. Confronted with the Euro-American-centric paradigm of modernisation and advanced capitalism [3], they fall far behind the social levelling (welfare) enjoyed by the majority of citizens in those societies included in the paradigm; they still show many signs of unrest, instability and perhaps do not command too much trust among their rich partners. They seem to be too marked by particularism to qualify for the new position.

Even though it is too early and anyhow disputed to know what the idea of emerging powers can mean for the future of globalisation, societies associated to that idea matter not only for what they can bring into the workings of the capitalist market or for

their impact on making the inter-state system more plural and polycentric. They also matter because several of the processes and effects of globalisation that have raised dilemmas and conflicts in the advanced capitalist societies have been part of the everyday experience of many of these societies for a long time. If globalisation can be seen in terms of distinct historical phases, since the sixteenth century it has been mainly a story of the emergence and spread of modernity and of the progressive constitution of a world-system, if one can agree with people like Wallerstein, Tilly, or Robertson. Moreover, as Boaventura Santos adds, it is in the semi-periphery of the world-system that the conflicts and disjunctions of globalisation tend to be more intense and unpredictable.

As Santos argues, in those countries presenting an intermediary level of development “working out the calculus of hegemonic globalisation is much more complex. To start with, there is at once some capacity to capitalise on the advantages and a reasonable vulnerability as regards the risks” [4]. Ireland, Spain, Portugal, Greece, in Europe; Mexico, Brazil, Chile, Argentina, in South America, stand among these countries. He adds, “[i]n the semi-peripheral countries, the conflicts and disjunctions provoked by the hegemonic globalisation thus tend to be more intense and have more unpredictable effects” [5].

The Brazilian case, here, cannot be introduced as a mere *datum*. It is a question of articulating it *as* a case, that is, as an interpretation of a number of historical, empirical and theoretical elements that *both* clarify or exemplify a complex situation *and* represent an argument within a field of contestation, thus redefining aspects of it. So, the “Brazilian case” is unabashedly a construction, no matter how convincingly it is brought forward. This is not to say, however, it is an arbitrary lucubration. Rather, what emerges as a case is part of a broader picture (an interpretive frame) that calls for concrete instances of its reality (therefore, the case both belongs in the picture and helps constitute it) at the same time as it attempts to describe an object which does not merely coincide with the picture (therefore, the case is both more and less than its broader reference). This is precisely what happens to arguments about the spread and grip of globalisation and their relation to local realities throughout the world. They are part of struggles for (the meaning of) reality.

Historical references will be essential for the construction of the case and will be spelled out, but the main reference point is the period since the early 1990s, when together with a series of changes to the institutional and ideological scenario, two dominant attempts emerged trying to hegemonise the situation, namely, neoliberal and third-way discourses, which were countered by numerous subaltern discourses (culminating in the World Social Forum project, in which Brazilian social and political actors have played an important part) [6]. Though many of the demands and issues raised by those discourses of resistance were cast in clearly local terms (that is, along national, regional, local or community lines) and were intended to have local repercussions, they constantly resorted to global-talk or interpretations of globalisation for legitimation, whether seeking to join the current, resist or negotiate alternatives. The analysis highlights, however, before dealing with the resistance movements, the ambiguous global/national character of one of these emerging powers, Brazil.

1. Global/local dynamics and the place of culture

According to Santos [7], in our transitional global system conflicts and the unequal exchanges that express and result from them crisscross. Thus, questions affecting the relative position of nation states; questions relating to the appropriation or valuation of mercantile resources between the global capitalist class and the nationally-based classes; and questions regarding the recognition of the appropriation or valuation of non-mercantile resources such as ethnicity, identities, cultures, traditions, sense of belonging, imaginaries, rituals, or literature – give light to composite, hybrid or dual conflicts. Among these questions, the latter kind has shown prominently for some time now. Whether evolving as a result of the global/local frictional logic leading to numerous forms of resistance, or being expressed through the dissemination of struggles for the recognition of subaltern identities, culture has become a catchword for the forms of politics that can redraw the boundaries of the political in our time. Thus, it is crucial for the analysis of the processes of globalisation that one focuses on the *global/local dynamics* in order to capture such a cultural dimension. It has traditionally been through this metaphor of “the local” that *culture* has been understood – whether academically, politically or in the eyes of tourists and businesspeople –, and when talking about globalisation many voices seem to point to a tension between global and local, while other voices celebrate the sheer diversity that global travels and media images disclose and bring near.

It can be easily shown that global and local are not irreconcilable poles. As several authors have already singled out, not only every successful globalisation is *rooted* in a localism (Anglo-Saxon neoliberal discourse, for instance), but also globalisation *presupposes* localisation (that is, produces it elsewhere, through hierarchisation or time-space compression) [8, 9]. The global metaphor or global concrete events (e.g., the announcement of a new policy; the negotiation of financial support for projects or to tackle crises; or a global meeting promoted by the UN, the World Economic or the World Social Forums) work as *tertiums* between inside and outside, near and distant, one’s own and alien, etc. [10], thus articulating the two poles. The *tertium* does not require the end of local references, but reinscribes them onto a terrain in which they can no longer be defined in isolation or by mere appeal to territorial or politico-cultural closure. Therefore, globalisation both forms and distorts, requires and resists the singularity of the local (as community or nation, municipality or region). In turn, this *tertium* de-territorialises and de-institutionalises the stability of the frontier between those reference points, though in manners fraught with paradoxes and ambiguities.

However, if it is true that a clear implication of the operation of the *tertium* of globalisation is that *the local counts*, we must supplement the *de-territorialising* emphasis, and perhaps the impression left by the argument so far, in order to give due consideration to *(re)territorialising* practices. A good case for it is made by Arturo Escobar [11], whose *demarche* also leads back into the theme of culture that lies at the heart of the analysis proposed here [12]. Escobar argues that the weakening of place in the discourses on globalisation has brought serious consequences to our understanding of culture, knowledge, nature and the economy and that it is time to balance this [13].

Rather than essentialising the local as the decisive and unambiguous site of transformation, Escobar draws the attention to the concrete social contexts in which the effects of globalisation are *translated – but also reconstructed – into vernacular*

cultures, and which also demand to be heard in their own terms. He also highlights the need to counter the view that the only form of relation to reality in global times is through de-territorialised identities – privileging travel, mobility, nomadism, dislocation and diaspora and overlooking the rootedness of the majority of the people everywhere in the world (even those who migrate to other countries. For him, place is “a form of lived and rooted space”, “the location of a multiplicity of forms of cultural politics, that is, of the cultural becoming politics, as evidenced in the tropical forest social movements and other environmental movements” [14].

Now, it is not hard to see how this move toward place, as an instance of the local, brings us close to notions of culture and identity. For many communities, cities, regions or even nations in the world affected by the spread and grip of globalisation or global-talk, the transformations they have to negotiate or live with have a direct bearing on their forms of life and the way they perceive themselves and others. Global values and practices have often meant uprooting the local as a reference, weakening social bonds, introducing demands for which most people find themselves structurally incompetent or unable to meet, and draining in a perverse way their chances of sustainable living conditions.

On the other hand, global events or the effects of global flows in these contexts raise or prompt the awareness of cultural difference, thus imaginarily awakening, reinforcing, recreating or splitting particular identities, as well as giving rise to new ones. This is not just something which happens to local communities or social movements and organisations from the outside. It is in the frontier(s) drawn by the differentiation or antagonism prompted by the global/local “encounter” that a sense of belonging, of particularity and of project emerges.

There is, nonetheless, a second form in which culture – in between local and global – can also qualify what emerges in the global scenario as a force. It could be called the cultural rooting of capitalist development. Recognition of this goes back a long way and different theoretical perspectives have been brought to bear on this [15]. As I see it, this is a route of dissemination (Derrida), running both toward disavowing the theory of reproduction (according to which capitalism spreads and repeats itself “at its core” wherever it goes) and toward asserting the modern character of capitalism in the so-called periphery. Cultural determination of the form and content of capitalism is not, therefore, a particularism of the periphery, but is a defining trait of the phenomenon as a whole.

This form of expression of culture allows us to see in the historical process of capitalist development, and its hegemonic global configuration, both the element of dissemination and the element of cultural particularism – understood not as an idiosyncrasy but as the outcome of symbolic disputes for the definition of the real among social actors – whereby the former is “translated” and reshaped. In the global juncture, when there are signs of new powers emerging as “national” variants of global capitalism, this second form of cultural expression can be illuminating of trends that – following our point about the de-territorialisation and de-institutionalisation of the frontier between global and local – are in operation in the global scenario, in different ways. It helps perceive as well the cultural dimension of exploitation, subordination and inequality that is often overlooked by analyses of globalisation focused on economic dynamics. Culture, here, both illustrates how capitalism takes roots and how

its intimations are invariably negotiated by local elites and adapted to local mores, whether reinforcing asymmetries or contributing to dislocate them.

Let us now see, in the Brazilian case, how this double dimension of resistance and conformity as regards the links between global and local operates.

3. Brazil: conservative, selective modernisation and the naturalisation of inequality

So, what about Brazil in this picture? It is a telling example of the meanderings of modernisation in a post-colonial situation. Let us take a quick look at this by means of a cultural approach that highlights the ways in which modernity was historically constituted there. This will be done in two moments: first, by assessing in this section the way in which the legacy of slavery – and the enormous difficulty for modern Brazil to integrate its Afro-descendant population into the social, economic and political mainstream – qualifies a double feature of the process: elitism and social exclusion; and second, in the next section, by taking up the case of public policy in order to see how contests for the definition of inclusion have, as from the 1990s, involved both cultural demands and appeals to globalisation.

A startling trait of this emerging power is the clear contrast between its economic complexity, cultural diversity, and vexing social inequality. It is a clear case of the non-necessary correspondence between economic growth and sophistication and a fair share of the common citizens in their country's wealth. Brazil is a telling case of the kind of articulation that risks becoming the stable outcome of the current forces driving globalisation. It witnesses to how insane it is, as Jessé Souza argues, "to imagine that economic growth can do now what it has failed to accomplish over 50 years. In all countries that homogenised their classes ... – England, the United States, France – the driving force was not economic growth. In capitalist systems, growth generally produces more inequality. It has been religious, cultural, moral and political demands that extended the model of being bourgeois toward the lower classes" [16].

I am not arguing as Beck's "Brazilianisation" of the world, as if the whole story about Brazil were the failure to promote social integration and pacify everyday life. I am rather making a point about the articulation of economic modernisation with social inequality as a ubiquitous mark of hegemonic globalisation [17] as portrayed in the trajectory of Brazilian capitalism [18]. As argued by Jessé Souza, a leading Brazilian social theorist, the decisions resulting in the particular form taken by the capitalist order in Brazil, particularly as from the late-19th century, were not a surrender to a pre-modern personalistic and patrimonialistic Iberian tradition, but already an outcome of deep processes of modernisation:

"the naturalisation of social inequality in peripheral countries of recent modernisation, such as Brazil, may be more adequately perceived as a consequence, not stemming from an alleged pre-modern and personalistic heritage, but precisely the opposite, that is, as resulting from an effective process of modernisation of great proportions which increasingly takes over the country as from the early 19th century. In this sense, my argument implies that our inequality and its everyday naturalisation is modern, for it binds the efficacy of modern values and institutions based on their successful import 'from outside in'. Thus, rather than being

personalistic, it [such inequality, JAB] draws its effectiveness from the ‘impersonalism’ typical of modern values and institutions” [19].

In that case, any application of the notion of “Brazilianisation” to the global context would have to do with the recognition of the modern and indeed contemporary character of inequality in these semi-peripheral capitalist societies. That would work more as a mirror than as a threat of a fallback into the pre-modern past.

The roots of Brazilian inequality have a long provenance. Let me step back to the last years of the Brazilian Empire, and start with the important political manifesto “Abolitionism” (1883), written by Joaquim Nabuco [20]. Nabuco is one of the first interpreters – and political actors – of Brazil to confer the theme of slavery a central place in his analysis of the country’s historical formation and also of its social and political destiny [21]. There were very few of them in his own time and even in the next generation, when he is only matched by Gilberto Freyre, in the 1920s, though the latter leaned toward other conclusions, contributing to articulate the myth of racial democracy that became part of the 1930s state ideology. Souza comments that the importance of the institution of slavery in Brazil is strikingly overlooked by many interpretations of Brazil, focused as they have been on determining the conditions and hindrances for the transplantation of European capitalist and liberal democratic modernisation. He comments,

“This aspect is symptomatic for, after all, that is the only institution that managed, in such a young nation, to last almost 400 years and disseminate, though under peculiar forms, to every region, encompassing the whole of a huge territory. It has been the interests organically linked to slavery that allowed for maintaining the unity of the vast Brazilian territory and it has also been slavery ... that determined even the mode of living peculiar to the Brazilian free person” [22].

On the first pages of “Abolitionism”, Nabuco stresses that the abolition would be only the immediate task of the movement, whose much more demanding responsibility would be reversing the effects of over three centuries of slavery in Brazilian society [23]. An indication of the long term difficulties facing the movement was already given in the very attitude of the country’s political elite in not tackling slavery. Though acknowledging its immorality and economic inefficiency, the elite did not promote the immediate extinction of slavery, rather announcing incremental legal measures (the first of them was passed in 1850, thirty-eight years before abolition!) which left the former nearly untouched [24].

Nabuco is explicit about the reach and depth of slavery in the making of society’s ethos, in all areas:

“The same as with the word *abolitionism*, the word *slavery* is used in this book in its broad sense. The latter does not only mean the relation of slave and master; it means much more: the sum of power, influence, capital and clientele of all masters; feudalism, established in the hinterland; the dependency in which commerce, religion, poverty, industry, the Parliament, the Crown, the State, find themselves before the aggregate power of the aristocratic minority, in whose lodgings [*senzalas*] thousands of these human beings live, brutalised and morally mutilated by the very regime that subjects them; and last, the spirit, the vital principle which animates the institution as a whole, especially as it starts to fear the loss of the immemorial property rights it is entitled to, a spirit that has been

throughout the history of slave-holding countries the cause of their backwardness and ruin" [25].

Nabuco's greatest fortune was that, while writing in 19th-century England and drawing ethical inspiration from its abolitionist movement, he was not "up to date" with the scientific racist theories of the time in continental Europe (Morton's, Lombroso's or Gobineau's, for instance), that explained and forecast the road to modernity as an intrinsic attribute of the white, Western culture – thus eschewing any possibility for a country of mixed race(s) to be capable of such a feat. This allowed him to give due appreciation to *the indissoluble link between the destiny of blacks and freedom for all* in Brazil. His straightforward Hegelianism emerges in his assertion that the identities of masters and slaves were mutually dependent:

"The question in Brazil is not, like in the European colonies, that of a generous movement on behalf of men [*sic*] victim of unjust oppression in far-away shores. The black race is not for us an inferior race either, alien to communion or isolated from it, and whose well-being affects us in the same way as any indigenous tribe ill-treated by the European invaders. For us, the black race is an element of considerable national importance, strictly bounded by infinite organic relations to our constitution, an integral part of the Brazilian people. On the other hand, emancipation does not mean only to bring to an end the injustice of which the slave is a martyr, but it is also the simultaneous elimination of both opposing types, who are at bottom the same: the slave and the master" [26].

Current indicators show Nabuco's fears and inclusionary views to be warranted. Official data from the Brazilian Monitoring Report of the Millennium Development Goals point out that between 1992 and 2002, the 20% poorest held 3% of the total income of families came to share 4.2% of the total income. However, in the same period, their distance in relation to the wealthy hardly changed: "In 1992, the wealthiest 20% had 55.7% of the national income. In 1996, they had 55.8% and in 2002, 56.8%". If one controls these figures by ethnic origin, the blacks stand out as the worst off: "The distribution of these groups within the poorest 10%, on the one hand, and within the wealthiest 1%, on the other, shows that 86% of those in the most privileged class were white, while 65% of the poorest were blacks or mulattos" [27]. In terms of education, "[y]oung whites aged 15 to 17 in secondary education have almost double the attendance of young blacks and mulattos. In higher education, this difference increases fourfold. And this same picture is found in all the regions in the country" [28]. From the income perspective: "even among those with 12 or more years of schooling, the white population had an hourly wage almost 40% higher than that of the black and mulatto population with the same schooling level. In addition to the discrimination that is expressed by the occupation of posts requiring similar schooling levels with lower remuneration, the explanation of this phenomenon is also related to the issue of occupational segmentation. Thus, being a woman and part of the black and mulatto population makes it harder to earn higher wages" [29].

The Brazilian dilemma, in this light, according to Jessé Souza, is not the permanence of residues of personalistic power within an evolving modern order. It is not a case for personalism, patrimonialism, or the persistence of pre-modernity within the post-1889 Republican order – as many sociological interpretations insist. For him, the dilemma is *how the impersonal capitalist moral order, finally hegemonic in the 1930s, manages to constitute itself on the basis of a naturalisation of inequality*. Having imposed the

institutions of the modern world – state, market, individualism, impersonal institutional relations, competition, citizenship – as ready-made products, without also disseminating a moral understanding of social relations that both legitimated the limitation of the rulers’ personal power and generalised a “basic” human type as a general reference of social recognition and a condition for the full operation of the competitive order, the Brazilian modern capitalist order condemns to oblivion and exclusion millions of its citizens – particularly its afro-descendents [30].

Since the early 1800s, a process of “Europeisation” in course was set off, inciting a special attraction toward anything British or French, rather than Portuguese, as Souza highlights, following the arrival of the royal family in Brazil, fleeing from Bonaparte’s armies. The process also ushered in women’s visibility in the private realm (freeing them from total subjection and isolation), and the growing prestige of knowledge and individual talent. This process was virtually accomplished in the 1930s, with the adoption of Italian-inspired corporatism, the political inclusion of the middle classes and the (legal and political) incorporation of urban workers [31]. Meanwhile, associated to the image of inferior, non-European races by the artificers of the republican order, blacks and the poor in general were abandoned to themselves, deemed less human than the integrated ones, irrespective of any deliberate feeling of rejection the latter might personally entertain against any of the wretched ones – which is how the contours of an impersonal order emerged!

So, the generalisation of the non-recognition of the poor – particularly the blacks – as a full human being and a full citizen is a distinctive mark of Brazilian specificity *vis-à-vis* so-called advanced societies [32]. Brazilian modernity was constructed by articulating external models (institutions and values) to the moral matrix of slavery. Given the social attitudes of indifference, disgust and intolerance (Christophe Dejours’s banalisation of injustice) that have proliferated in many countries where the combined effects of neoliberalism and globalisation have settled and the growing number of people counted for nothing in the new economic order, one can argue that such a trait loses its particularism in present-day global contexts and articulates a sombre warning as regards the combination of capitalism and naturalised inequalities.

Some indicators of mounting inequality and manifestations of rejection for the poor, the immigrants and ethnic minorities can be easily found in any perusal of academic or official literature. Take just the 2005 Human Development Report. From the start, the message is clear: “The world’s richest 500 individuals have a combined income greater than that of the poorest 416 million. Beyond these extremes, the 2.5 billion people living on less than \$2 a day – 40% of the world’s population – account for 5% of global income. The richest 10%, almost all of whom live in high-income countries, account for 54% [33]. The Report forecasts that if current trends persist, the gaps will only grow. In relation to the Millenium Development Goals (MDG), such trends show that by 2015, there will be “more than 41 million children who will die before their fifth birthday from the most readily curable of all diseases – poverty”. In relation to poverty, there will be “an additional 380 million people living on less than \$1 a day”. As regards primary education, 47 million children will still be out of school in 2015 [34]. The Report is skeptical about the effects of globalization on inequality:

“when it comes to income, global integration has ushered in a new era of convergence. At best, the sentiment is weakly supported by the evidence. Poverty is fal-

ling, but slowly since the mid-1990s. Meanwhile, global inequality remains at extraordinarily high levels.

In the aggregate the past two decades have witnessed one of the most rapid reductions in poverty in world history. However, any assessment of trends in income poverty has to take into account large variations across regions. (...)

The worrying trend for the future is that overall progress is slowing. Much of the success in pushing back poverty over the past two decades was achieved in the 1980s and the first half of the 1990s (table 1.2). Since the mid-1990s \$1 a day poverty has been falling at one fifth the 1980–96 rate. This is despite the fact that average growth for developing countries picked up in the 1990s, increasing at more than double the per capita rate of the previous decade” [35].

4. Global pressures, global articulations and cultural awareness in public policy-making discourse

If the argument offered above may hide a certain a-synchronism with the sophisticated features of technological innovation and social discourses of competition, free market, mass consumption and pluralism under the current phase of globalisation, the 1990s brought this disjunction to a moot point. With the election of Fernando Collor de Mello in November 1989 and his inauguration in January 1990, Brazil definitively joined the neoliberal doxa, starting with a series of liberalising measures which gave great emphasis to open markets for foreign competition and the whole range of modernising strategies associated with the big corporations. Many companies closed down, many jobs were lost. Technological and managerial changes came in and the wonders of being (after all!) attuned to “modernity” were loudly and relentlessly voiced by political, intellectual and entrepreneurial elites!

This is then the time when everyone everywhere seemed to have found one word to sum up the changing times: globalisation. As in every case of dissemination of new imaginaries, it was not so much shared contents or precise definitions that mattered, but the imaginary and non-systematic connections made by users between the issues they were struggling with and the general motif of a majestic external force prescribing (more) modernisation as the only future ahead for (semi)peripheral societies. To be sure, very few people knew what they were talking about, but they seemed all hard pressed to include references to globalisation in any talk about the world newly emerging from the exhaustion of military-led developmentalist projects, the worsening social conditions under the post-1985 civilian government, and the crisis of really existing socialism. In all this, media discourse played a major part in popularising ordinary talk of globalisation and multiplying information and images from near and far that seemed to escalate into a broad picture of a process that could not be resisted *since* it was “happening everywhere”.

A different matter is the direct incorporation of neoliberal theoretical and practical arguments about the need for downsizing the state, freeing it from the “authoritarian” legacy of interventionism, high taxation, administrative inefficiency and social spending. For this, consultants were hired, studies were conducted, visits were planned, a new breed of public servants was trained, and an articulate political project was drafted. In 1994, the election of Fernando Henrique Cardoso, in the wake of the most successful anti-inflation policy ever implemented in Brazil, gave rise to a

distinctive “third-way” discourse, combining neoliberal emphases on competition, free market, privatisation and managerialism with social democratic trappings regarding commitment to fairness, care for the poorest among the poor, limited income distribution and more participation of beneficiaries in public policy making. During two terms in office, Cardoso led a number of reforms that included structural adjustment policies and a changing social policy profile that valued elements like “active citizenship”, “partnership with civil society”, “focus on outcomes rather than bureaucratic processes”, the development of a “culture of evaluation”, and recognition of identity, culture and pluralism in the definition of policy goals and procedures.

In all this, the typical note is the reference to globalisation as the horizon from which those changes got their intelligibility. The irreversibility of the process was said to dictate the adoption of proposed measures regardless of ideological persuasion. The economic logic expanded toward the whole range of processes of deliberation and decision-making at the policy level, justifying “the bitterness of the remedy” in the name of the greater cure for the evils of backwardness and statism. Nobody could dare opt out of the only way forward (*pensée unique*). As the Minister for Administration and State Reform, Luiz Carlos Bresser Pereira, bluntly put before a beleaguered nationwide audience of Brazilian social scientists in October 1995, who rejected his reasons for reforming public administration and withdraw the state from direct implementation of social programmes: “It is a pity you’re choosing to miss the train of history!”

The 1990s juncture brought together several developments which, though not necessarily requiring a reference to globalisation, nonetheless tended to draw legitimacy from it, thus reinforcing its justification. As regards practical politics and political culture, one can mention the dissemination of pro-market values and policies, intolerance against ideas that privileged or prescribed state regulation and direct provision of public goods; paradoxically, intense state activism (particularly from the Executive) in promoting changes to the institutional and legal frameworks in order to accommodate the new capitalist culture. Simultaneously, there was an emphasis on civil society proactive initiatives in finding solutions for the problems that either could no longer be resolved by the state or should not be left to its responsibility, as well as a heightened sensitivity toward an agenda of civic activism and identity issues coming from the global circulation of such discourses that originated in the advanced societies new social movements and NGO networks. Many cultural and identity demands were transformistically incorporated by international financial institutions in the period, leading to a legitimation of them which caused their becoming part of conditionalities imposed by the former on the countries that sought funding for projects, crises or debt alleviation.

Social movements organised around identity issues – gender, racism, access to culture, religion, etc. – slowly articulated a discourse in which their demands expressed the multidimensional character of exclusion and inequality as well as the persistence or slow improvement with which these demands were met vis-à-vis the advances in economic performance. Such discourse also highlighted the extent to which there were cultural reasons behind the paucity of the significant changes to the problems faced by those movements’ participants.

Several public policies introduced pieces and bits of this new social movement agenda, as long as they fitted the government views: in land reform, health, education, social welfare, environmental programmes issues of gender, race, ethnicity, religion, sexuality, multiculturalism became part of the considerations and oriented some decisions. Brazil actively participated in the UN conferences cycle started with Eco-92 in Rio, and voiced on those different occasions, rather progressive official positions on women's, blacks', indigenous people's and environmental rights and the cultural dimension was incrementally accepted into development views and strategies. Cultural policy proper has clearly moved toward adopting discourses of cultural pluralism or multiculturalism – even though several of its components actually clash or sit uneasily with the historic trajectory of multicultural relations in the country, strongly oriented toward syncretism and hybrid identities, and not so mono-cultural as European and American identity politics. This was not unrelated to the dissemination-effect of transnational organisations, the international cooperation for development and the first echoes of an emerging global civil society onto domestic governmental discourse.

On the other hand, culture and globalisation also became part of counter-hegemonic discourses. Brazilian social movements and the increasingly salient field of the non-governmental organisations, truly globalised from the early 1990s, slowly incorporated the new cultural discourse twisting it toward calls for solidarity and global mobilisation in order to resist the dark side of its neoliberal hegemonic project and bend the obtuseness of conservative elites or even the prevailing general culture of society regarding workers' and minorities' rights, not to mention human rights as an indivisible group of rights and social obligations. As most of the groups that appropriated such vocabulary in the articulation of their demands operated locally and at small-scale projects, the impact over a decade of this new discursive context can already be felt by merely overviewing their public statements, project drafts and internal discussion documents. Even the labour union movement has moved in that direction and is firmly involved in providing space for cultural demands in the conduction of its cadre formation policy and in its participation of networks where such demands are crucial [36].

In all these developments, the role of globalisation, as rhetoric or in terms of the real effects of its flows and concrete actors' interventions, has marked the new face of Brazilian society since the 1990s: still unable to sort out its huge inequality record, prey to a certain fatalistic realism about the possibilities of change in the global scenario, but gladly joining the chorus of those who take the recent trends for the final accomplishment of the unfinished project of modernity.

Concluding remarks

Connecting the discussion of the previous two sections, a number of points can be made. It would be pathetic to deny the long-term roots of unequal social relations in the constitution of modern Brazil. Although it sits increasingly out of joint with the advances in social organisation of the subaltern groups, the social, political and cultural background of present-day ails remains, reproducing a pattern of non-recognition of the poor, women, blacks and other discriminated groups that is reflected in the figures of inequality. Just as, in the wane of slavery, millions of Brazilian former slaves and their descendents formed a mass of invisible citizens, to whom rights were lacking and social integration was denied through their confinement in the urban slums, out schools,

health care and decent jobs, the path of opening toward globalisation has not altered these circumstances. On top of economic deprivation, most Brazilian poor being also Afro-descendants – though representing over 45 % of the population – have also had to face racial discrimination that no upward mobility of the few successful ones has been able to appease. Gender and racial exclusion combine, still, to victimise black women even more deeply.

Naturalised inequality, which in Brazil has been coupled with an enduring bias against its Afro-descendent population and gives a racial twist to poverty, educational and income levels, job availability and even political representation, converged with the global/local post-1989 dynamics. The drive toward competition, efficiency, market relations and disarticulation of the nation state regulatory powers which was introduced then generated and spread corporate, political and social attitudes of demeaning toward unemployed, illiterate or under-schooled people. Several arguments and forms of everyday derogatory or stigmatising discourse formerly used to express racial prejudice came back, apparently without the racial sting, in order to spot or assess the new order's outcasts or misfits.

However, if the global lesson of Brazil's rise is the dire need of squaring global demands and social demands, there are counter-tendencies in action. The setting of globalisation is wider and more complex than a mere economic reading would warrant. In different and interwoven ways, the rise of new social movements, the translocal enactment of globalised networks for equality, justice, peace and environmental awareness, and pressures from powerful international organisations (in turn prompted by governmental and non-governmental demands) for the adoption of complex forms of social equality. Part of this process involved a double mobilisation of cultural resources: on the one hand, by revealing the symbolic dimensions of exclusion, poverty, violence, the operation of political institutions and procedures, the values and imaginaries on which they are produced, sustained or confronted; on the other hand, by constituting new forms of identification on the basis of identity traits other than class or socio-economic conditions.

Such a mobilisation led in several directions: a) the widening of social demands beyond material distribution of resources; b) the acknowledgment that cultural constraints on social development, represented by entrenched forms of life or identity claims, can not be without impunity uprooted without damaging valuable means ordinary people have to cope with major social change and to retain their protagonist role in the process; c) global flows may serve local struggles for democracy and social justice, but they are still biased toward a certain conception of market freedom that is just as particularistic as any local road to development. In order to articulate or furthering these claims, a global/local dialectics was put to work in contextual ways. With and against each other, local and global actors produced a tangle of initiatives that has cut deep into the fabric of the contemporary Brazilian social formation.

Whether Brazil, as an emerging power, for all its complex articulation of local and global features, economic advance and social unevenness, can meet the challenge of contemporary discourses on social and environmental justice and match some of the well established global partners is a matter of political action as much as of social and cultural change. However, its rise in the present juncture is telling, both for its reiteration of a lasting failure of capitalism to harmonise economic freedom with social

equality, pointing to what extent globalisation can give us more of the same, and for showing what role cultural politics – understood as symbolic disputes for the meaning and direction of social situations and processes, as well as the political mobilisation of identities as symptoms of social failure to produce inclusion and justice – can play in the future. Culture counts, for there is no social process without symbolic, signifying practices, and because many of the contemporary points of political antagonism turn around cultural differences. These account for a great deal of the constitutive matter of global inequality. Fighting the latter, therefore, involves both cultural struggles and cultural sensitivity.

Notes and references

[1] This is a view put forward in passing by Amartya Sen, in his discussion of India's global insertion. He both acknowledges the point that the key debate on globalisation has to do with inequality and that how unequal the world is or has become is the object of heated dispute (cf. Amartya Sen, *The Argumentative Indian: Writings on Indian Culture, History and Identity*. London, Penguin Books, 2006, p. 341-342).

[2] This is not new as a general point, having been put forward by different analysts of globalisation, like Tilly, Robertson or Sen, who insist on the existence of previous processes of globalisation. What I add to their view is the point that the colonial and postcolonial conditions "allowed" the subaltern societies to experience and develop responses, from the very beginning of their encounters with the West, to several features of present-day globalisation, though this *avant-la-lettre* experience has taken place amidst the contradictory and unevenly developed dimensions of economic, social, political and cultural life that have marked those nations as "underdeveloped", "poor" or "non-modern". For several reasons, some of which I will be able to elaborate on here, such distinctive marks of the postcolonial, subaltern societies have been seen to revolve around the trappings of *cultural difference*, whereas in the Western capitalist societies the process was for a long time credited to world-historical laws of development dictated by reason and progress. Recent changes to this process, pointing to a decentering of the West, leading to the emergence of new loci of power outside Europe and America, have been responded to as a threat or civilisational crisis.

[3] Cf. Edgardo Lander, *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos*, in: E. Lander (Ed.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Clacso, Buenos Aires, 2005, pp. 21-53; and Aníbal Quijano, *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, in: E. Lander, *op. cit.*, pp. 227-78.

[4] Boaventura de Sousa Santos, *Os processos da globalização*, in: B. S. Santos (Ed.), *A globalização e as ciências sociais*. 2nd ed., Cortez, São Paulo, 2002, p. 12

[5] *Ibidem*.

[6] Joanildo A. Burity, *Reform of the State and the New Discourse on Social Policy in Brazil*, *Latin American Perspectives*, vol. 33, no. 3, 2006, pp. 67-88

[7] Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*

[8] *Idem*, p. 63-65.

[9] Burity, Joanildo A. *Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo*, in: V. Gico, A. Spinelli, P. Vicente (Eds.), *As Ciências Sociais: desafios do milênio*. Edufrn/PPGCS, Natal, Brasil, 2001, pp. 156-173

[10] This image of the "third" can be found in several contemporary authors, like Bhabha, Laclau, Soja, or Derrida, with different applications and implications. In all of them, there is a clear discomfort with and disengagement from dualistic and binary thinking.

[11] Arturo Escobar, *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?*, in: E. Lander (Ed.), *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Clacso, Buenos Aires, pp. 133-68.

[12] See also Boaventura de Sousa Santos, *op. cit.*, pp. 72-75.

[13] Cf. Arturo Escobar, *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?*, in: E. Lander (Ed.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Clacso, Buenos Aires, pp. 134-35.

[14] *Idem*, p. 151-52.

[15] cf., e.g., Samir Amin, *Eurocentrism*. New York, Monthly Review Press, 1989; Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Basingstoke, Macmillan, 1991; Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism*. London, Verso, 1993; Robert Putnam, with Robert Leonardi, and Raffaella Y. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, Princeton University Press, 1993; Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996; and Richard H. Robbins, *Global Problems and the Culture of Capitalism*. 3rd ed. Boston, Allyn & Bacon, 2004.

[16] Jessé Souza; Flávio Pinheiro, Para a ralé, nada: entrevista com Jessé Souza, *No mínimo*, no. 5, December 2003, <http://nominimo.ibest.com.br/newstorm.notitia.presentation.NavigationServlet?publicationCode=1&pageCode=51>

[17] João Arriscado Nunes, Teoria crítica, cultura e ciência: O(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização, in B. S. Santos (Ed.), *A globalização e as ciências sociais*. 2nd ed. São Paulo, Cortez, 2002, pp. 301-44.

[18] As regards Brazil, the process has been variously designated. Two of the more forceful arguments have developed around the concepts of “conservative modernisation” and “selective modernisation”. Both emphasise the singularity of Brazilian modernisation and, by the same token, insist on its being a case of modernity – rather than a deviation from or a falling short of it. Cf. José Maurício Domingues, *A Dialética da Modernização Conservadora e a Nova História do Brasil*, *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 45, nº. 3, 2002, pp. 459-482; and Jessé Souza, *A modernização seletiva: uma interpretação do dilema brasileiro*, Brasília, Universidade de Brasília, 2000.

[19] Jessé Souza, *A Construção Social da Subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. UFMG, Belo Horizonte, Brazil, 2003, p. 17.

[20] Joaquim Nabuco, *O abolicionismo*. Publifolha, São Paulo, 2000 [1883], at <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>; see also Evaldo Cabral de Mello, *Reler ‘O abolicionismo’*, *Folha de São Paulo, Caderno Mais!*, 27 February 2000, p. 5-18.

[21] Evaldo Cabral de Mello, *O caráter orgânico da escravidão*, *Folha Online – Brasil 500 d.C.*, 1999, at www1.uol.com.br/fol/brasil500/dc_4_3.html; José Murilo de Carvalho, *Saudade de escravo*, *Folha de São Paulo, Caderno Mais!*, 2 April 2000, p. 21

[22] Jessé Souza, *A Construção Social da Subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. UFMG, Belo Horizonte, Brazil, 2003, p. 103.

[23] Joaquim Nabuco, *op. cit.*, p. 4.

[24] *Idem*, p. 15-18, 51-56.

[25] Joaquim Nabuco, *op. cit.*, p. 5.

[26] *Idem*, p. 10.

[27] Institute for Applied Economic Research - IPEA; National Institute of Geography and Statistics – IBGE. *Millennium Development Goals - Brazilian Monitoring Report*. Brasília, Ipea, September 2004, pp. 15-16.

[28] *Idem*, p. 26.

[29] *Idem*, p. 38.

[30] Jessé Souza, *A Construção Social da Subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. UFMG Press, Belo Horizonte, Brazil, 2003.

[31] Cf. Jessé Souza, *op. cit.*, pp. 137-148; José Murilo de Carvalho, *Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual*, *Dados*, vol. 40, no. 2, 1997; Luiz Werneck Vianna; Maria Alice Rezende de Carvalho, *República e Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, 2000, at <http://www.artnet.com.br/gramsci>.

[32] Jessé Souza, *op. cit.*, pp. 170-180.

[33] UNDP, *Human Development Report 2005: International cooperation at a crossroads: Aid, trade, and security in an unequal world*. New York, UNDP, p. 4. See, for perceptions of the early 2000s, Amartya Sen, *How to Judge Globalism*, *The American Prospect*, vol. 13, Issue 1, January, 2002, at <http://www.prospect.org/print/V13/1/sen-a.html>; and Mark Weisbrot, *The Mirage of Progress*, *The*

American Prospect, vol. 13, Issue 1, January, 2002, at <http://www.prospect.org/print/V13/1/weisbrot-m.html>.

[34] *Idem*, p. 5.

[35] *Idem*, p. 33-34. See also pp. 36-37.

[36] Joanildo Burity, *Identidades colectivas en transición y la activación de una esfera pública no estatal*, in: C. W. Lubambo; D. B. Coelho; M. A. Melo (Eds.). *Diseño institucional y participación política: experiencias en el Brasil contemporáneo*. Buenos Aires, Clacso, 2006, pp. 74-124.

Bibliography

Amin, Samir (1989) *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press

Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press

Burity, Joanildo (2006) 'Identidades colectivas en transición y la activación de una esfera pública no estatal', in C. W. Lubambo; D. B. Coelho; M. A. Melo (Eds.). *Diseño institucional y participación política: experiencias en el Brasil contemporáneo*. Buenos Aires: Clacso, 74-124.

Burity, Joanildo A. (2001) 'Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo', in V. Gico, A. Spinelli, P. Vicente (Eds.) *As Ciências Sociais: desafios do milênio*. Natal: Edufrn/PPGCS, pp. 156-73

Burity, Joanildo A. (2006) 'Reform of the State and the New Discourse on Social Policy in Brazil', in *Latin American Perspectives*, vol. 33, no. 3, 67-88

Carvalho, José Murilo de (1997) 'Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual', in *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol. 40, no. 2, pp. xx

Carvalho, José Murilo de (2000) 'Saudade de escravo', in *Folha de São Paulo*, Caderno Mais!, 2 April, 2-1

Domingues, José Maurício (2002) 'A Dialética da Modernização Conservadora e a Nova História do Brasil', in *Dados – Revista de Ciências Sociais*, vol. 45, no. 3, pp. 459-82

Escobar, Arturo (2005) 'O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?', in E. Lander (Ed.). *A colonialidade do saber*. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, pp. 134-35

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada/Ipea; Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE (2004) *Millennium Development Goals – Brazilian Monitoring Report*. Brasília: Ipea, September

King, Anthony D. (ed.) (1991) *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Basingstoke: Macmillan

Lander, Edgardo (2005) 'Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos', in E. Lander (Ed.). *A colonialidade do saber*. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 21-53

Mello, Evaldo Cabral de (1999) 'O caráter orgânico da escravidão', in *Folha Online – Brasil 500 d.C.*, available at www1.uol.com.br/fof/brasil500/dc_4_3.html. Accessed on xxx

Mello, Evaldo Cabral de (2000) 'Reler "O abolicionismo"', in *Folha de São Paulo*, Caderno Mais!, 27 February, p. 5-18

Nabuco, Joaquim (2000 [1883]) *O abolicionismo*. São Paulo: Publifolha. Available at <http://www.bibvirt.futuro.usp.br>. Accessed on xxx

Nunes, João Arriscado (2002) 'Teoria crítica, cultura e ciência: O(s) espaço(s) e o(s) conhecimento(s) da globalização', in B. S. Santos (ed.) *A globalização e as ciências sociais*. 2nd ed. São Paulo: Cortez, pp. 301-44.

Putnam, Robert; Leonardi, Robert; Nanetti, Raffaella Y. (1993) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press

Quijano, Aníbal (2005) 'Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina' in: E. Lander, *A colonialidade do saber*. Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 227-78.

Robbins, Richard H. (2004) *Global Problems and the Culture of Capitalism*. 3rd ed. Boston: Allyn & Bacon

- Santos, Boaventura de Sousa (2002) 'Os processos da globalização', in B. S. Santos (Ed.), *A globalização e as ciências sociais*. 2nd ed., São Paulo: Cortez, x-y
- Sen, Amartya (2002) 'How to Judge Globalism', in *The American Prospect*, vol. 13, Issue 1, January, available at <http://www.prospect.org/print/V13/1/sen-a.html>
- Souza, Jessé (2000) *A modernização seletiva: uma interpretação do dilema brasileiro*, Brasília: Universidade de Brasília
- Souza, Jessé (2003) *A Construção Social da Subcidadania*. Para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: UFMG Press
- Souza, Jessé; Pinheiro, Flávio (2003) 'Para a ralé, nada: entrevista com Jessé Souza', in *No mínimo*, no. 5, December. Available at http://nominimo.ibest.com.br/newstorm.notitia.presentation.Navigation_Servlet?publicationCode=1&pageCode=51. Accessed on xxxxx
- UNDP (2005) *Human Development Report 2005: International cooperation at a crossroads: Aid, trade, and security in an unequal world*. New York: UNDP
- Vianna, Luiz Werneck; Carvalho, Maria Alice Rezende de (2000) *República e Civilização Brasileira*, in Gramsci e o Brasil, <http://www.artnet.com.br/gramsci>. Accessed on 15 April 2005
- Wallerstein, Immanuel (1993) *Historical Capitalism*. London: Verso
- Weisbrot, Mark (2002) 'The Mirage of Progress', in *The American Prospect*, vol. 13, Issue 1, January, available at <http://www.prospect.org/print/V13/1/weisbrot-m.html>

ANEXO 10 – HOW CAN TWO PARTICULARISMS ADD UP TO ONE DIVERSE UNIVERSALISM? CULTURAL AND RELIGIOUS IDENTITIES IN BRAZIL¹

Trabalho publicado nos Anais eletrônicos da conferência internacional “Rethinking political frontiers and democracy in a new world order”. Roskilde, Denmark, 2008, Roskilde: Ideology and Discourse Analysis Network. Disponível em <http://www.ruc.dk/upload/application/pdf/f51d6748/Burity.pdf>

The progress of democratization in Brazilian society has brought about an unheard-of emergence (and mainstreaming) of particular identities and their demands for recognition, inclusion and justice. From a clear polarization between pro and anti-military regime forces between the mid-1960s and the mid-1980s, the dislocation of the political frontier since then has led to a multiplication of *loci* of assertion of rights and calls for recognition.

The expansion of logics of difference broached by the process of democratization produced forms of social division other than the one between civil society and state, which prevailed during the authoritarian period², particularly after 1978, in terms of the return to multi-party politics; a remarkable proliferation of social movements and civil associations; and a renewed labour movement. Multiple forms of disaffection with authoritarianism split up, as from the return to civilian rule in 1985, those two domains in many ways, allowing for hitherto unsuspected alliances between segments of civil society and state *vis-à-vis* the emergence of internal differentiation within each of them³. Set against a long history of oligarchic intolerance to dissent, those manifold claims to equalization of conditions on behalf of marginalized people have set off new forms of struggle while also prompting responses from conservative forces.

¹ Paper presented at the Panel on Religion and Politics at the Inaugural World IDA Conference: “Rethinking political frontiers and democracy. Roskilde University, 8-10 Sept 2008.

² The narrowing of political spaces during the military dictatorship that took power in March 1964 and lasted twenty years tended to “simplify” the political alternatives in two camps, supporters and opponents of the regime. This roughly coincided with the classic frontier between state and civil society. This only came short of an absolute divide because the Brazilian military did not permanently shut down the Parliament (this however happened for three months from October 1967; and 14 days from 1 April 1977), or proscribed any political opposition (but imposed a bipartisan structure from October 1965), and kept the Republican federative structure of power. If the arrangement allowed for a restricted, uncertain popular representation, it could not prevent a plebiscitary logic from evolving that opened up spaces for the opposition to make inroads from 1974. By then the dualization of the political frontier between state and civil society was clearly in operation in a way well constructed by Laclau in his *On Populist Reason* (cf. 2005: 107-08). For some references on the period, see Araújo and Barreto, 2007; Vianna, 1986; Oliveira, 2007; Skidmore, 1990; Santos, 1986).

³ This process highlights the growing interpenetration of both domains, on the one hand, and a proliferation of possible articulations between particular groups belonging to each of them, on the other. If the first tendency correlates with the neutralization of critical energies working for substantive democratic change, as it has more often than not tamed the more radical moves and demands in favour of piecemeal measures, the second tendency has involved articulations of radical forces within state agencies and civil society/social movement groups antagonizing corresponding conservative, vetoing alliances in both domains.

Reflecting on the dynamics of social mobilization authorized by the democratic 1988 Constitution, despite the complicated juncture of the 1990s, and how it impacted on the nature of representation, Gurza, Houtzager and Castello argue that

a surge of institutional innovations has led political representation, in Brazil and throughout the world, to overflow elections and the Legislative as locus [sic] of representation, making way for social control and for group representation in governmental executive functions (2006:49).

Further on, basically repeating the argument above, they add a significant remark: "Through such a dislocation, societal actors perform, *de facto*, functions of political representation sanctioned *de jure*, though the latter remain unacknowledged as refers the criteria which found their legitimacy" (Idem: 83).

In this context, prompted by *pluralization* of demands, values, modes of living, *loci* of struggles and their corresponding actors, as well as by *dislocation* of the frontier state/civil society and of political identities, two new areas became particularly salient for political contestation: culture and religion. Around them, new actors stepped into the public sphere, bringing their own particularistic demands, while having to negotiate them in a formally pluralistic democratic polity still struggling to fully enforce the principles of a Republican order. This paper will analyze the construction and transformation of cultural and religious identities in contemporary Brazilian political life, by means of a complex interaction of logics of particularism and discourses of Republicanist universalism. Starting with a more detailed account of the relationship between democracy, pluralization and the emergence of new social demands, I will proceed by relating this to cultural and religious identities and their tense interaction with the discourse of Republicanism.

1. Democratization, pluralization and the emergence of demands for inclusion and justice

Beginning with the 1970s and 1980s resistance to military dictatorship in the context of censored or blocked channels of representation, new social actors emerged who both challenged the regime from the perspective of local or specific demands and introduced new forms of mobilization. Struggles against rising costs of living and deficient public services (health care, housing, transportation, education) were joined by demands for justice and citizenship rights from human rights activists, blacks, women, indigenous peoples, environmentalists, and an increasingly intricate web of civil associations and NGOs (cf. Scherer-Warren, 2007; Gohn, 2007; Neves, 2007; Burity, 2007b; Dagnino, Olvera and Panfichi, 2006).

A broad articulation of these with liberal and left-wing party opposition took place while the dictatorship was identified with the common enemy. Despite perceived divergences on all sorts of details regarding how to oust the military and set up a new democracy, this articulation of party and social politics held sway until 1984. The first sign of division came as the opposition forces bifurcated over accepting a negotiated transition to democracy or holding the ground until the exhaustion of the regime's faltering legitimacy and internal impasses. That happened upon the outcome of a Congress vote to return to direct elections for President in the wake of the largest series of mass demonstrations in the country's history (1983-1984): the liberals, the Commu-

nists and other social democrat and socialist parties opted for forging an alliance with more moderate supporters of the regime, whereas two left-wing parties with large labour constituencies (the Workers' Party and the Democratic Labour Party) decided to remain in the opposition, appealing to popular mobilization outside the institutional sphere⁴.

Perhaps the most significant factor of political pluralization in the aftermath of authoritarian rule relates to the dislocation⁵ of left-wing identity in the post-1989 context. The fall of the Berlin Wall coincided with the Presidential campaign and caused a shock wave throughout the political spectrum. It suddenly robbed left-wingers (even those who had long parted company with really existing socialism) of references and arguments for radical change and gave right-wing politicians further breath in their attempt to bar the advance of the Workers' Party candidate. This is striking, since that party discourse had articulated a clear criticism of European and Asian authoritarian forms of socialism. But the longer term ideologico-political result was a further division of the progressive forces around the question of economic and political reform to bring the country in line with the neoliberal propositions. The axis of political alignment then moved from the distributive tasks of Brazilian democracy to the call for state downsizing and deeper sway of the market logic⁶ (cf. Burity, 2006).

Outside the strictly institutional domain of politics (but, as I said before, increasingly interwoven with it), new social categories and new social movements both broadened the agenda of publicly relevant issues and experimented with new repertoires of action. While the former were upshots of economic and cultural changes brought about by the accelerated course of modernization set off in the mid-1950s, the latter articulated demands went beyond mere satisfaction of material needs, or more precisely, reconstructed these as implying re-signification and politicization of hitherto disconnected demands. Again, the effect was that various new fields of articulation were crafted, sometimes bringing together state and civil society actors, as in the 1992 UN conference on environmental issues and in several social policy programmes launched as of the mid-1990s, sometimes opposing groups within those two domains. Culturally speaking, personal values and worldviews fragmented as tradition lost grip over individual agents, allowing for multiple forms of articulation of personal and group identities.

Such a growing pluralization of social and political life cannot be understood by merely appealing to an objective process of differentiation. Without a political construction of an arch of legitimate demands and groups seen as "naturally" converging in their democratic credentials the empirical elements identified in the previous analy-

⁴ For different interpretations of the period starting with the return to civilian rule in Brazil, cf. Araújo, 2005; Stepan, 1989; Vianna, 1986.

⁵ Dislocation is used here in the sense elaborated by Laclau (1990) and others (e.g., Torfing, 2005:16-24; Stavrakakis, 2000; Howarth and Stavrakakis, 2000), to identify the interruption caused by the failure or subversion of a certain state of things by unexpected events, the outbreak of crises or the working out of internal inconsistencies or heterogeneity, thus allowing for contestation of the existing order by alternative discourses. The notion highlights both the dimension on negativity that structures the realm of objectivity and the activation of political subjectivity in search of rearticulating the dislocated elements into a new project of ordering the social. For an ethnographically thick description of dislocations in both civil society and state domains in Brazil, which does not use the Laclauian approach, but is thoroughly cast around the signifier "dislocation", see Feltran, 2006.

⁶ For the understanding of "logic" here, see Laclau, 2000; Howarth, 2005:322-23.

sis would seem to follow a predetermined path, which they did not. And such construction presupposes, or rather is coextensive with, a political agency (played out by various groups, organizations and leaderships) that constructs the existing order as too narrow to acknowledge different demands and forms of (collective) life, too insensitive to hear the specific grievances of social groups⁷. Hence, pluralization is both an object of discourse (pointing to what was “out there”, repressed by authoritarian rule, but also by patriarchy, racial discrimination, ethnocidal practices against indigenous peoples, environmental depletion, etc.), and the result of acts of political investment.

As hinted on before, pluralization raised the issue of representation beyond notions of a homogeneous national identity or social classes constituted at the level of the economy. Indetermination (or indecidability) grew as regards the connection of the social origin of groups and certain modalities of representation of them. The constructed character of such an articulatory agency can be seen in the way Gurza et al. describe the growing importance of charismatic leaders in several contemporary democracies:

Marcos Novaro (2000) gives the return of charismatic leaders at the federal executive level a key place in the reconfiguration of representation. The growing social pluralism and diversification of socio-economic categories would have raised enormous difficulties for reaching binding decisions and the construction of collectively shared perceptions about political priorities and the appropriate means to achieve them. Under such difficulties, and exploring positively what Bourdieu (1987) had called the “political fetishism of representation”, the author argues that plebiscitary leadership would play today the role of personifying the unity of the social will; unity certainly unachievable through the corporatist and political institutions that mirrored and contributed to crystallize the great social cleavages based on the Fordist labour world. Parties and unions would have lost their ability to stitch broad identities and, in their place, leaders would increasingly tend to expand their role as authorities in taking on functions of identity creation (Gurza et al. 2006:69; see also pp. 85-86)⁸.

Finally, pluralization finds a more fertile terrain to spread as the discourse of social inclusion is articulated to previous unresolved problems of extending citizenship rights to the majority of the population. This already begins to take place during the Third-Way administration of Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) and picks up momentum after the election of Luiz Inácio Lula da Silva in 2002. A new period starts for the institutionalization of differentialist demands associated with the social movements.

⁷ I am suggesting two things here: the constitutive role of agency in the construction of certain perceptions and situations as problems (cf. Stavrakakis, 2000), aimed at the existing order, that require redress; and the operation of heterogeneity as distinct from (empirical) differentiation, as Laclau puts it: “If the construction of the people is a *radical* construction – that is to say, a construction that constitutes social agents as such and that does not express a pre-given unity of the group –, the heterogeneity of the demands to which popular identity bestows a precarious unity must be irreducible. This does not necessarily mean they are not analogous or at least comparable at some level; but it *does* mean that they cannot be inscribed in a structural system of differences that would provide them with an infrastructural ground. This point is crucial: heterogeneity does not mean differentiation” (2005:151).

⁸ Laclau corroborates this empirical finding as he associates the centrality of the leader’s role with his argument that “the construction of a chain of equivalences from a dispersion of fragmented demands and their unification around popular positions that operate as empty signifiers ... [is] the very condition for the construction of a collective will that, in many cases, can be deeply democratic” (2005: 209; cp. pp. 126-30).

Not only they are integrated into governmental discourse but they receive responses through public policy programmes, participatory forms of setting priorities for budget spending, and the setting up of councils and forums where regulations and action priorities are put forward with direct participation of civil society groups and social movement members.

New sites of construction of demands have thus broadened their political leverage as they combine demands for recognition of plurality (or “diversity”) and the delimitation of public spaces for their expression. As the imbrication of state and civil society deepens a double effect is produced: the frontier between the two becomes more undecidable and the need for political articulation of stable references, more urgent. If empirically this seems to lead to more fragmentation, as many agents attempt to construct their demands in disconnection with others (resulting, for instance, in more internal differentiation – black women; ethnically mixed Northeast indigenous populations, political competition between Catholics and Pentecostals, etc.), the proximity of the political logic of state action (bent on deriving legitimacy from its ability to incorporate ever more demands into its zone of intervention) favours or forces the production of equivalences.

In all this a final remark is in order: this process is inseparable from a dimension of *contingency*. Its articulation was never given beforehand, but results from active initiatives by actors that managed to turn their own particular views and demands hegemonic. The various levels in which pluralization has occurred set distinct – and not naturally converging – agendas, scales, and rhythms of articulation of demands. Also, many possibilities remain open as regards the direction of the process, which is permanently subject to dislocations.

2. Cultural and religious identities: the play of logics of difference and equivalence

It is in the context reconstructed above that pluralization and democratization provided the possibility for new forms of identification to take on political significance. Among these, cultural and religious ones stand out. They can be seen as direct outcomes of the sort of political logics emerging from the domestic intimations of constructing democracy out of a 20-year period of military rule and the broader contours of the crisis of the traditional left discourse and the expansion of neoliberal discourse worldwide. Let us see how.

A few indicators can be given from the start, not because they stand for the explanation for the evidence culture and religion have acquired in the public sphere but in order to give the reader some landmarks for making sense of the elements at play in the Brazilian case. First, the post-1985 democratic governments were chronically incapable of coping with both the uncontrolled rise in inflation rates and economic stagnation, on the one hand, and putting forward policies intended to satisfy the greatest grievance resulting from the fantastic economic growth of the first ten years of the military regime: unspeakable wealth concentration in the face of promises to “cut the cake” and share the results of development. After the oil crisis of the early 1970s and the debt crisis of the mid-1970s onwards, the ability of the military regime to deliver both economic growth and the unfulfilled promises of welfare for over two thirds of

the population proved ever more fictitious. The authoritarian order failed to satisfy a growing number of demands that became available for the efforts of the opposition discourse to inscribe them as originating in the politics of the military. Democracy did not fare much better at promoting inclusion and distribution of wealth caught up between fighting inflation, growing social unrest and reconstituting the institutional and legal frameworks to neutralize authoritarianism. Its internal composition did not help much, as competing ideological and political projects struggled to hegemonize the governing alliance.

This failure of democracy to meet a variety of demands created a sense of disillusion and lack of perspectives that favoured the emergence of non-institutional discourses with a claim to institutional representation. Religious discourses chastising selfishness, corruption and injustices were among them. This had already been anticipated by the role played by the Catholic left in mobilizing the grassroots and providing a framework for most of the post-1970s popular and social movements. Now, in the wake of intense mobilizations for the drafting of a new constitution (1986-1988), Pentecostal sectors were successful in electing representatives with a view to disarm both the Catholic influence and the “atheist and materialist” left’s ascension. They thereby unbound one of the most salient features of post-democratization institutional politics: the growing public presence of religious actors in the legislative and executive, at all levels of government.

In the light of a general shortcoming of institutions and actors in measuring up to their tasks/challenges, prejudices against religious actors (especially minorities) have been incrementally replaced by collaboration and the recognition by government officials that the web of religious organizations reach out more effectively nationwide than the very state agencies. Add the credibility that surveys since the early 1980s had consistently conferred to the Catholic church and over time also to Protestant churches (which together made up over 90% of the population) and the conditions for a deliberate process of approximation to take place involving secular and religious actors, governmental and religious organizations, political parties and religious leadership (whether clergy or laypeople). The turn to compensatory policies targeting the poorest among the poor, as part of the new attitudes toward social provision by the state, also helped identify religious social projects as likely partners in the attempt to transfer responsibilities to civil organizations to provide for people’s needs locally (cf. Burity, 2007a; Machado, 2006; Burity and Machado, 2006). Within civil society networks, despite criticisms leveled at governmental policies of this kind, several groups welcomed them instrumentally, as a means to re-establish stronger connections with local communities and associations⁹ and accessing public funds for their projects (which had rarefied as a result of changing policies from international cooperation)¹⁰.

Second, within the economic crisis of the mid-1980s onwards, a small number of economists and politicians sought to establish a connection between the failures of democracy and the “interventionist” nature of the state (which included the notion of a welfare state) that became increasingly convincing for political and entrepreneurial elites. They recommended the adoption of market-oriented reforms not only in the

⁹ I have elaborated at length on this section issues in Burity, 1997; 2002; 2007a, 2007b.

¹⁰ For a more detailed account of the intertwinement of public policy networks and religious actors, see Burity, 2007a.

economy but also for the operation of the state (new public management ideas spread like fire creating a sense of inevitability that paralyzed many an opponent). Structural adjustment and productive restructuring represented a major blow for the workers' identity as unemployment soared, pressures for qualification suddenly turned redundant and socially undervalued thousands of unskilled workers, and changes to labour legislation put the union movement on the defensive. The stress on competition, self-interest and entrepreneurship weakened solidarity in the name of a new culture of efficiency and pro-activity, stimulated workers to set up their own small businesses, and appealed to the inevitability of the process. On the other hand, discourses on gender and ethnic/racial awareness toward discrimination as well as sustainable use of natural resources opened up spaces both in companies and governmental agencies for demands that had originated in the early-1980s struggles for democratization.

Third, in opposition to neoliberal discourse, new political identities took advantage of such "openness" to cultural and identity issues to articulate those or similar demands to the discourse of inclusion and citizenship. Perceptions of the limited character of purely economic definitions of workers' identities and how the working classes were subject to the impact of patriarchal and racist values, for instance, led to a problematization of identity which called for more complex definitions of it. A discourse on *social exclusion* was extensively woven by non-governmental organizations, labour unions, social movements, politicians and the media in the attempt to create relations of equivalence between many unsatisfied demands and the critique of the existing situation. Although "exclusion" was the object of competing discursive constructions (a floating signifier in Laclau's terms), it was in the left's camp that it became more consistently structured – networks and partnerships abounded as rally cries for articulation against persisting inequalities, elite indifference, power concentration, and the effects of "neoliberal globalization". Against the postulation of lingering effects of the colonial past of slavery and violence, seen in terms of forced homogenization of national identity, cultural diversity and attention to subjectivity were put forward, particularly by middle-class organizations and social movement leaders, as inseparable parts of a radicalization of democracy (cf. Scherer-Warren, 2007; Burity, 2007a; Neves, 2007). Finally, echoes of the international debate on culture and development helped to consolidate a public discourse on the need to take duly in consideration the values and mores of local communities in policy design and their direct involvement in implementation and evaluation of policy actions (cf. Hermet, 2000; 2002; Burity, 2007b).

Fourth, the discourses on radicalizing democracy, securing recognition of cultural diversity, were articulated to a (civic) Republican view of the crucial value of participation as an injunction of the joint defense of pluralism and egalitarianism through which the left circles tried to recompose their initiative in response to the challenge of neoliberalism and post-1995 Third-Way policies (led by former participants of the pro-democracy opposition movement)¹¹. It has been highly successful in legitimating a rapprochement between the state (redescribed as the site of the public interest as opposed to the privatizing drive of neoliberals and to the interests of incumbent governments) – cf. Oliveira, 2006; Telles, 2006). As a result, a number of participatory structures were set up which were expected to bring about a strengthening of the public

¹¹ For an overview of the debate on Republicanism in Brazil see Bignotto, 2000; Cardoso, 2000; Oliveira, 2006.

sphere as a *locus* for the enactment of popular demands (in Laclau's sense) without losing sight of the legitimacy of particularistic ones (cf. Dagnino, 2002). In this rendering of Republicanism, its historical tendency toward uniformity and the precedence of a normative set of features to be required from citizens in the name of their common national identity was tentatively replaced by an articulation of the public interest with pluralism in which the latter was associated with the free expression of political projects and of the cultural diversity that would be constitutive of the miscegenated Brazilian people and the country's regional variations.

These views also gained currency in academic circles. A change in "theoretical sensitivity" also introduced a certain degree of emotion in academic language, making room for an awareness toward subjectivity; criticism of rationalism; a renewed emphasis on ethics (particularly in political life); a certain aestheticism of life as a work of art; a certain flirtation with (postmodern versions of) micro-narratives of emancipation. In accordance with this new sensitivity, society is seen as a construction cut across by contingency and indeterminacy; action originates in decisions that cannot conceal the element of responsibility; identity becomes malleable and relationally referred to otherness (another ground for pluralism); and power relations are seen to be found everywhere, thus allowing for the possibility of politicizing any social context.

As regards the assessment of existing democratic institutions both academic, political and media sectors stressed the lack of effective responsiveness to popular demands for equal rights and welfare provision, ingrained corruption, bureaucratic inefficiency and the powerlessness of constitutional principles to translate into unbiased access by citizens to legal protection and public resources/services. In reply, those sectors argued that procedures were not sufficient to secure a Republican democratic order, there had to be an underlying democratic culture that could from bottom to top reconfigure the quality of democracy.

According to the new understanding of the place of culture in public discourse, cultural uniformity has never been an empirical datum in Western societies – liberal or not. But it was presented as a benign horizon of modernization until the 1960s, when new forms of social and political contestation helped put cultural issues firmly on the public agenda. Since then, the universalist discourse of democratic inclusiveness was slowly set in opposition to the particularistic discourse of cultural difference. The latter in turn came to voice the criticism that, under the cloak of citizenship lay hidden forms of subordination and oppression in which women, ethnic-racial minorities, religious groups, sub-national cultures were systematically ascribed positions of disadvantage and inferiority, suffering discriminations and violence in much higher degree than members of cultural majorities in their respective societies (cf. Kymlicka e Norman, 1996; Premdas, 1997; Sodr e, 1999).

Anyhow, the successful construction of cultural difference as a symptom of failures in development or democratization rendered problematic to advocate its suppression as a means to guarantee stability, social cohesion and political unity. An inversion of strictly Republican and rationalist approaches takes place and the recognition and protection of plurality became a sign of a democracy attuned to contemporary challenges to combine equality and difference. Collective identities defined by certain forms of cultural belonging are legitimated as ineradicable parts of democratic politics, notwithstanding several outbreaks of ethnic conflicts in many parts of the world (cases which were said to be exemplary of lack of democracy, not a result of it). The contemporary

experience of democracy, then, has to make compatible demands coming out of cultural belonging and the universalistic (and assumedly culturally neutral) dispositions of democratic citizenship (cf. Mouffe, 1992; 1993; Touraine, 2000).

The site in which such “cultural issues” have raised strong claims is that of social policy making, particularly those actions that have upheld the link between material deprivation or marginal, subaltern access to citizenship and local cultural identity. The demand for social policies sensitive to “local culture” or cultural difference associated with gender, race, ethnicity, religion assume that isolation, poverty or time lags between certain social groups’ practices and the rhythm of hegemonic modernization are conducive to the appearance of communities that show common features. Inobservance of such “local cultures”, such community ties, more often than not represented through “traditional” practices and values at variance with more “advanced” cultures nationwide, is singled out as one of the reasons why social policies aimed at poverty and exclusion fail.

Religion becomes, as a traditional trope for culture, at once significant and problematic, a symptom of difference pointing to recognition of plurality and its conflictive potential. This is so because what counts as emerging as religious difference is the contentious and polemical Pentecostal identity – at odds with Catholicism and the Afro-Brazilian religions, pragmatic in its party affiliations and electoral alliances, and clearly at home with the hegemonic market logic. Nevertheless, those two unevenly competing religions are also undergoing profound political and cultural transformations: Charismatic and Liberationist Catholics come nearer to jointly resist the Pentecostal proselytist and electoral advances, and their proximity helps politicize the Charismatics and turn Liberationists more interested in spirituality; Afro-Brazilian religions turn to Afro-centrism as they attract more whites than ever before, but struggle to survive as they lose members to Pentecostalism; at the same time, they benefit from recent governmental cultural policies that favour religion as a key surviving aspect of black identity and legacy for national history. New debates produce realignments among them (and other religions politically represented in the legislative) around issues relating to health care policies, legal controversies on abortion, reproductive rights, homosexuality, bio-ethics, etc.

The conflictive potential brought to bear in this affirmation of difference regards the “new” actors attempt to delimit a space for themselves in the post-democratization public sphere, but also the polemics aroused by their forms of life (their language; strategies to mobilize human, material and symbolic resources; their refusal to uphold the rules of Brazilian syncretic patterns – personalism, deference, subaltern inclusion, transformism – while simultaneously reproducing aspects of traditional political culture, like patron-client practices, political corruption, conciliation).

According to the perception of social activists in several parts of the country, another aspect links culture and religion: while culture is recurrently mobilized to express subjective states of mind and community values and to entertain, religion is thought to inspire, console and mobilize people around their beliefs in order to take a stand on their lived problems. Participation in associational life is seen to promote more collective or communitarian concerns and engagement, places of worship and pastoral work operating as stimuli to social awareness. One of these activists, a Catholic from Southern Brazil, interview by me two years ago, observed that religious belonging “contributes for these people to reconstruct their own identity, as persons who are not objects

of favour, but subjects of rights, capable and open to possibilities; so, to the extent the the Church, religions manage to contribute, this is crucial for purposes of inclusion”.

Besides inspiring and mobilizing, religion illustrates another function repeatedly reserved for culture in governmental or civil society discourses: “redeeming people’s self-esteem”; freeing them from guilty feelings for their own poor condition and prompt them to value themselves as subjects of change. This calls for a patient grass-roots, everyday job, based on face-to-face relations, which religions have long provided and can now do under new conditions, as part of a strategy of empowerment or, in a more conservative rendition, as a means to cut off their dependence from government support.

3. Pluralizing universality in Republicanist discourse

One last element must be resumed in our analysis: how can this public relevance attributed to cultural and religious differences offer a contribution to the task of building up a Republican public sphere that has been the goal of most progressive forces ever since the return to democratic rule in the mid-1980s? After all, the historical divisive or corporatist potential of those differences is strongly asserted by political and academic accounts. When considered in the light of the fragile grasp of the law as a universalistic reference for settling conflicts, cultural values and religious beliefs risk becoming uncontrollable if left to their own modes of adjudication. The expectation that they could play a role in encouraging the expansion of justice, citizenship and social inclusion could thus prove illusory.

Brazilian sociologist Vera Telles, reflecting in the early 1990s on how conflicts can develop their own rules in everyday life in a society where the reach of law is relative, observes that

“the emerging pattern of conflicts also raises new and unpredicted questions. What is peculiar about contemporary social conflicts is that they escape the universal principles of equalization, dislocate the classical meaning of identity equality, so as to set off a differential logic of “rights of inequalities” – rights, as Ewald calls them, of “positive discriminations”. Indexed to particular societal contexts, the claimed rights individualize cases and situations which are not directly commensurable as regards their order of needs, internal cleavages, power relations and injustices to be redressed. Those rights are formulated in the midst of conflicts themselves, where the demand for justice has not so much to do with the equanimous application of the law, but with rules of equity that can restore broken equilibriums, compensate for asymmetric positions and define the set of prerogatives and warrants of the unequal ones. Strictly speaking, it is the definition of this rule of equity that structures the field of conflict, according to a dynamics which escapes the binary logic of permitted or prohibited and evokes, for the same reason, an arbitration over what is ‘rightful’, that opens itself to practices of negotiation and the legitimated representation of the interests in conflict” (2006:147).

This would mean that “plural and decentred” forms of social contract are “invented and negotiated within the very temporality, always particularized and sometimes unusual, of conflicts” and their application to them does not secure generalization (Idem:148-49). The conclusions drawn by the author are quite gloomy from a Republicanist perspective, with a single note of hope in the form of a need for “democratic

public spaces which may consolidate and broaden the practices of representation and negotiation”, for “recasting the egalitarian demand” (Idem:151). This seems to be enough though for her to say that there are possibilities in the horizon which are already in operation: practices, experiences and events that point to a return to the “democratic invention” of the 1980s, when the basic elements of a new social contract were at stake (Idem:154-55).

It would appear that the fragmentation of political agency in the 1990s and beyond has curtailed the chances for a universal rule of law that can restore justice and equality to social relations. But, after pursuing the ambivalent trail left by those practices, experiences and events, in the context of several counter-tendencies of domestic and international origin, Telles reaches the heart of the dilemmas faced by this version of the articulation of pluralism and Republicanism in contemporary Brazil, the constitution of a new understanding of the public interest¹²:

A plural and decentred notion, capable of translating the diversity and complexity of society, breaking off, for this same reason, with the latter’s authoritarian version, firmly rooted in the country’s political history, mistaken for a reason of state and identified with the authoritarian imposition of the law. It is in these terms that, at least virtually, a plural notion of the public good can be constructed, not as a ‘superior’ value to spread out to hearts and minds or as a consensus which undoes differences of interests in conflict, much less as coterminous with state order. Always open to diverse or even diverging interpretations, escaping substantive and final definitions, but based on the assumption and principle of reciprocal recognition of rights, [that notion] establishes a common measure that allows, amidst the differences and asymmetries of positions, a common (but not identical) voice, the regulated exchange of opinions and pactuated norms of conflict (Idem:164).

However, drawing from the interpretation provided in the previous sections, a less disenchanted longing for the desired articulation could be put forward. The issue can be explored through the dynamics of emergence and negotiation of demands on the basis of cultural and religious difference but voiced in terms of inclusiveness and Republican ideals of participation and equality. Rather than producing fragmentation or isolationism, the process has pointed toward a more complex experience of universalization.

Capturing the incomplete and even winding trajectory of the multiple tasks involved in fleshing out a pluralist democratic order against the backdrop of huge centrifugal forces (like the ideological convergence on the [self-]limitation of state action on behalf of the market logic, and the pressures to adjust and align with globalization as an irresistible process of weakening of national sovereignty), is insufficient and inadequate. For it conceals the extent to which, in the emergence of cultural and religious demands for the representation of particular identities within a set of principles of participation that embody the plural and decentred notion of public interest/good

¹² Judging from a more recent contribution, published in 2007, it seems as though Telles’s disenchanted account of the (lack of) perspectives of Brazilian democracy – reinforced by the use of Agamben’s Benjaminian conceptualization of the “state of exception” – is paralleled by other social scientists whose common thread is the image of an exhaustion of politics or rather of its emptying out, disappearance, undoing, under the aegis of managerialism in political institutions and urban violence in everyday life (cf. Telles, 2007; Oliveira and Rizek, 2007).

called for by Telles, one is confronted with an instantiation of a reconstructed Republicanism.

Taken in themselves, each of these particularisms cannot go very far beyond their singularity. But they can become sites for political investments which, without dissolving their particularity, enlist them to the service of constructing forms of universality based on the very *negotiation and refashioning of representation* perfectionist authors like Telles repeatedly identify but fall short of taking to heart. Those differences need not be expected to offer an encompassing new project of order, but they can be seen to maintain the reserve of heterogeneity, the possibility of launching a questioning of the existing order(s) from the place of particularity but in the name of universality (justice, reparation, participation, democracy, socialism, even the kingdom of God!).

As Laclau puts it,

“not everything is political in society because we have many sedimented social forms which have erased the traces of their originary political institution, but if heterogeneity is constitutive of the social bond, we are always going to have a political dimension through which society – and the people – are constantly reinvented” (2005:194).

If, on the one hand, our account of the travails of democratization in contemporary Brazil has shown how heterogeneity is given positivity through the emergence and expansion of logics of difference – of which culture and religion are telling examples –, on the other hand, one is never really in the position to prize the view where things are achieved fully and once and for all. In our case, none of the two examples are intrinsically up to the task or irrecoverable for it. They can be articulated to certain chains of equivalence, for better or worse, thus recasting or bringing to the fore dimensions that could not otherwise be activated.

Learning to live off the endless play of inclusion and exclusion, identification and disaffection, democratization and authoritarian setbacks is both a social and personal challenge. Through it, the ethico-political commitment to keep the game going is another way of asserting the openness toward turning unsatisfied needs into raw materials for antagonisms that may trigger new forms of democratic struggle and institutionalization (i.e., universalization, not in the sense of total inclusion, but of new recompositions of the aspiration to community).

References

- Araújo, Caetano E. P. 2005. Vinte anos de democracia ou um ciclo que se encerra, *La Insignia - Iberoamérica*, 5 July. Available at http://www.lainsignia.org/2005/julio/ibe_011.htm. Access on 25 August 2008
- Araújo, Rita de Cássia; Barreto, Túlio Velho (eds.). 2007. *1964: o golpe passado a limpo*. Recife, Massangana
- Bignotto, Newton (ed.). 2000. *Pensar a República*. Belo Horizonte, UFMG
- Burity, Joanildo A. 1997. *Identidade e política no campo religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife, Ipespe/UFPE
- _____. 2002. Mudança cultural, mudança religiosa e mudança política: para onde caminhamos?, in Burity, Joanildo (ed.). *Cultura e Identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro, DP&A, pp. 26-48
- _____. 2006. Reform of the State and the New Discourse on Social Policy in Brazil, *Latin American Perspectives*. vol. 33, no. 3, pp. 67-88

- _____. 2007a. *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Recife, Massangana
- _____. 2007b. *Redes, cultura e religião nas políticas sociais*. Research report. Recife, Fundação Joaquim Nabuco
- _____; Machado, Maria das Dores C. (eds.). 2006. *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Massangana
- Cardoso, Sérgio. 2000. *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte, UFMG
- Dagnino, Evelina (ed.). 2002. *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra
- Dagnino, Evelina; Olvera, Alberto J.; Panfichi, Aldo (eds.). 2006. *A disputa pela construção democrática na América Latina*. São Paulo, Paz e Terra
- Feltran, Gabriel de Santis. 2006. “Deslocamentos – trajetórias individuais, relações entre sociedade civil e Estado no Brasil”, in Dagnino, Evelina; Olvera, Alberto J.; Panfichi, Aldo (eds.). *A disputa pela construção democrática na América Latina*. São Paulo, Paz e Terra, pp. 371-416
- Gohn, Maria da Glória. 2007. Mulheres – atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático, *Política & Sociedade*, vol. 6, nº. 11, October, pp. 41-70
- Gurza Lavalle, Adrián; Houtzager, Peter P.; Castello, Graziela. 2006. Democracia, pluralização da representação e sociedade civil, *Lua Nova*, nº. 67, pp. 49-103
- Hermet, Guy. 2000. “¿Diversidad Cultural o cambio cultural? Posibilidades y Obstáculos del Desarrollo Participativo”, in Kliksberg, Bernardo; Tomassini, Luciano (eds.) *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Buenos Aires/México: Banco Interamericano de Desarrollo/Fundación Felipe Herrera/Universidad de Maryland/Fondo de Cultura Económica, pp. 217-229
- _____. 2002. *Cultura e desenvolvimento*. Petrópolis, Vozes
- Howarth, David. 2005. “Applying discourse theory: the method of articulation”, in Howarth, David and Torfing, Jacob (eds.). *Discourse theory in European Politics – Identity, policy and governance*. Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, pp. 316-49
- _____ and Stavrakakis, Yannis. 2000. “Introducing discourse theory and political analysis”, in Howarth, David; Stavrakakis, Yannis; Norval, Aletta (eds.). *Discourse Theory and Political Analysis: identities, hegemonies and social change*. Manchester, Manchester University, pp. 1-23
- Laclau, Ernesto. 1990. *New reflections on the revolution of our time*. London, Verso
- _____. 2000. “Identity and hegemony: the role of universality in the constitution of political logics”, Butler, Judith; Laclau, Ernesto e Žižek, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality*. Contemporary Dialogues on the Left. London, Verso, pp. 44-89
- _____. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Machado, Maria das Dores Campos. 2006. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro, FGV
- Mouffe, Chantal. 1992. “Democratic citizenship and the political community”, in Mouffe, Chantal (ed.). *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. London, Verso
- _____. 1993. *The return of the political*. London, Verso
- Neves, Paulo Sérgio Costa. 2007. Reconhecimento e desprezo social ou os dilemas da democracia no Brasil contemporâneo: algumas considerações à luz da questão racial, *Política & Sociedade*, vol. 6, nº. 11, October, pp. 117-32
- Oliveira, Francisco de. 2007. “Política numa era de indeterminação: opacidade e reencantamento”, in Oliveira; Rizek, Cibele Saliba (eds.). 2007. *A era da indeterminação*. São Paulo, Boitempo, pp. 15-45
- _____; Rizek, Cibele Saliba (eds.). 2007. *A era da indeterminação*. São Paulo, Boitempo
- Oliveira, Luís Roberto Cardoso de. 2006. “Direitos republicanos, identidades coletivas e esfera pública no Brasil e no Quebec”, in Palmeira, Moacir; Barreira, César (eds.). *Política no Brasil: Visões de antropólogos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política da UFRJ, pp. 51-85
- Santos, Wanderley Guilherme dos. 1986. *Sessenta e quatro: anatomia da crise*. São Paulo, Vértice
- Scherer-Warren, Ilse. 2007. Fóruns e redes da sociedade civil: percepções sobre exclusão social e cidadania, *Política & Sociedade*, vol. 6, nº. 11, October, pp. 19-40
- Skidmore, Thomas E. *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985*. New York, Oxford University

- Stavrakakis, Yannis. 2000. "On the emergence of Green ideology", in Howarth, David; Stavrakakis, Yannis; Norval, Aletta (eds.). *Discourse Theory and Political Analysis: identities, hegemonies and social change*. Manchester, Manchester University, pp. 100-18
- Stepan, Alfred (ed.). 1989. *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*. New York, Oxford University
- Telles, Vera da Silva. 2006. *Direitos sociais: afinal do que se trata?* Belo Horizonte, UFMG
- _____. 2007. "Transitando na linha de sombra, tecendo as tramas da cidade (anotações inconclusas de uma pesquisa)", in Oliveira, Francisco de; Rizek, Cibele Saliba (eds.). *A era da indeterminação*. São Paulo, Boitempo
- Torfin, Jacob. 2005. "Discourse theory: Achievements, arguments, and challenges", in Howarth, David and Torfin, Jacob (eds.). *Discourse theory in European Politics – Identity, policy and governance*. Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, pp. 1-32
- Touraine, Alain. 2000. *Can we live together? Equality and difference*. Stanford, Stanford University
- Vianna, Luiz Werneck. 1986. *Travessia: da abertura à constituinte 86*. Rio de Janeiro, Livraria Taurus