

Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina¹

Religion and identity struggles for citizenship rights and justice:
Brazil and Argentina

Joanildo A. Burity²
jaburity@gmail.com

Resumo

Uma das novidades no cenário latino-americano é a crescente dimensão pública das disputas identitárias, as quais são conectadas às demandas, seja por cidadania e justiça ou por representação. A dimensão cultural, neste processo, aparece inextricavelmente ligada à dimensão política, tanto no sentido simbólico como no institucional. Este artigo explora um dos casos particulares de expressão deste processo: a emergência pública das religiões e sua relação com mudanças internas a sociedades latino-americanas e com os efeitos dos fluxos globais sobre a dinâmica destas sociedades. A análise, que é parte de um estudo comparativo mais amplo, em curso, trata do campo cristão em dois países da América Latina: Brasil e Argentina.

Palavras-chave: religião, identidade, cidadania, justiça.

Abstract

One of the recent developments in the Latin American context is surely the growing public impact of identity claims and disputes, which are connected to demands for citizenship rights and justice or for political representation. The cultural dimension of this process is, inextricably, linked with the political one, both in a symbolic and a political sense. This article explores one of the particular instances of the process: the public emergence of religions and its relation to endogenous changes to Latin American societies and to the effects of global flows on the dynamics of the former. The analysis, which is part of a broader comparative study under way will focus on the field of Christianity in Brazil and Argentina.

Key words: religion, identity, citizenship, justice.

¹ Apresentado no *Congress of the Latin American Studies Association*, Rio de Janeiro, Brasil (11-14 de junho de 2009).

² Pesquisador titular da Fundação Joaquim Nabuco.

Uma das novidades no cenário latino-americano é certamente a crescente dimensão pública das disputas identitárias, as quais são conectadas às demandas quer por cidadania e justiça, quer por representação/reconhecimento nos últimos anos. Desde o final dos anos 1970, em alguns países latino-americanos, e ao longo dos anos 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, 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 caracterizavam 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 (na maioria, militares), passou 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. Para reconhecer os efeitos que vem produzindo na techedura das lutas sociais e dinâmicas institucionais (tanto no Estado como nas organizações e associações civis), não é preciso assumir como evidente ou consistente esta autoapresentação da sociedade civil como *locus* da agência democrática virtuosa. Trata-se, como destacou Dagnino (2002) e Dagnino *et al.* (2006), em mais de uma oportunidade, de um projeto político, a ser sempre compreendido em contexto, evitando-se idealizações ingênuas ou legitimações apressadas. Contudo, é possível admitir que os avanços experimentados no processo de democratização (por definição, incompleto e aberto) não podem ser adequados e justamente explicáveis sem a constituição desse campo (Caetano, 2006).

Nesse contexto, "identidade" não necessariamente representou uma categoria nativa – pelo menos não para todos os atores 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 religião, de acordo com o nosso entendimento, – 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 irredutíveis às lutas sociais classistas ou nacionalistas, bem como reformulou os modos de expressão de lutas identitárias mais

antigas (como as étnico-raciais e religiosas já mencionadas). Foi por intermédio dessa agência – suportada por uma diversificada malha de formas associativas e experiências de ação coletiva, na qual se destacam as Organizações não governamentais (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. As identidades, aceitas, recusadas ou resistidas em vários graus, são parte do discurso eleitoral, do discurso das políticas públicas, do discurso legal e, naturalmente, do discurso das organizações e dos 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 e fóruns para mais eficazmente assegurar o alcance das demandas específicas. Salvo momentos e casos de entrenchamento e isolamento das reivindicações identitárias, que persistem de forma intermitente, as demandas e atores com elas identificados têm incorporado o sentido da relevância de construir pontes discursivas, teóricas e práticas entre as distintas demandas³.

Há vários desafios e problemas nessa 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, trazendo à tona um discurso, se não centrado em, ao menos atravessado por concepções de cidadania como consumo de bens públicos, 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.

Neste trabalho, propomos que esse conjunto de processos citados 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 identidades como casos particulares de expressão do referido conjunto. A emergência pública das religiões é vista na sua relação com as mudanças internas das sociedades

³ Esta questão encontra-se mais bem desenvolvida pelo autor, em Burity (2006a, 2006b, 2007a).

latino-americanas e com os efeitos dos fluxos globais sobre a dinâmica destas sociedades. Tal análise faz parte de uma pesquisa comparativa mais ampla, em andamento, que se volta a 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, de modo rudimentar ainda, chamamos de culturais⁴. O estudo compreende quatro países – Brasil, Argentina, Estados Unidos e Reino Unido. Dados os limites de espaço, exploraremos aqui algumas dimensões do problema, em dois contextos nacionais e confessionais – o campo cristão no Brasil e Argentina⁵.

Neste direcionamento do estudo, caberia a indagação do porquê da focalização na religião. Tal enfoque se justifica pelas seguintes razões: (i) a religião é uma marca de referência 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; (ii) não se pode negar o impacto político e sociocultural que a emergência do pluralismo religioso (ainda limitado em seu alcance pela esmagadora presença da forma cristã) tem tido no espaço público, na medida em que atinge a representação política, as políticas públicas, a ação coletiva e incide sobre temáticas de grande repercussão pública ou midiática; (iii) é possível analisar esses fenômenos que envolvem 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, bem como entre a democratização política, social e cultural, ou entre o particular e o universal na construção de alternativas à ordem vigente; (iv) o isolamento ao qual o campo religioso, como *locus* de articulação de discursos públicos e de agência política, foi relegado – e, em alguns casos, se autoimpôs –, 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 sociopolítica e de agenda pública.

Outro questionamento possível incide sobre a proposta de comparação entre os países mencionados e em quais condições ela ocorre. Tal indagação permite responder que, por razões que não temos condições de desenvolver aqui, a associação entre democratização e pluralização em curso nos processos sociopolíticos contemporâneos em muitos países descentra protocolos de análise e determinação da pertinência e relevância de certas práticas sociais. Levanta-se, assim, a hipótese 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 de um modo geral, 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 socioculturais 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. Esse transbordamento torna indecível⁶ o sentido dos vetores que ora acoplam e 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 autoconsciência 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 às suas ideias de soberania, emanci-

⁴ Para discussões relevantes sobre o sentido dessas *questões culturais*, voltamo-nos para uma literatura científico-social, produzida a partir da ressonância dos estudos culturais, 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 ideia 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 e a 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.

⁵ A pesquisa 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.

⁶ Usa-se 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 pré-figurado na estrutura 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.

pação e liberdade, são submetidos em cada contexto, revelando sua contingência e suscetibilidade a outras articulações⁷. Mas implica também em construir objetos que, de outra forma, não se dariam ao olhar analítico ou mesmo à "experiência nua" de agentes e analistas sociais.

Nos limites deste 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. Tomamos como índice a *coextensividade, no período desde os anos de 1980*, de sua democratização política e social, de suas crises econômicas, do avanço neoliberal e de 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 (Burity, 2006a, 2006b; Mallimaci, 2004; Saracco, 1990)⁸.

Para operacionalizar esta proposta, combinamos, com parcimônia, devido ao espaço disponível, análise descritiva de alguns processos e construções analíticas produzidas 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 pode ser tomada como meio de fertilização de debates sociológicos e políticos que fazem abstração dos fenômenos religiosos.

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 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 esses "movimentos populares" ou "movimentos sociais", os quais 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, mesmo esta sendo uma forma específica, dadas as circunstâncias de violação sistemática de direitos fundamentais pelas ditaduras, ou na vigência das novas democracias (Burity, 2002, 2007b; Gohn, 2007; Neves, 2007; Dagnino *et al.*, 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 de modo a tornarem 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, por meio da qual se deram mobilizações em torno de questões que repercutiam em várias sociedades latino-americanas, circulando, assim, pessoas, experiências, linguagens e representações.

Essa crescente pluralização da vida social e política não pode ser entendida como 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, o qual não seguiram de fato. 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 invisibilizados⁹. Neste

⁷ 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 descuidar ou minimizar o caráter irredutível do contexto. Apenas sinaliza para algo que se pode 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, não é capaz de precisar 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 no qual 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.

⁸ 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). Outra tentativa específica de comparação entre Brasil e Argentina, no que se refere ao catolicismo, com uma periodização largamente anterior à definida para este trabalho, pode ser encontrada em Esquivel (2003).

⁹ Sugiro duas coisas aqui: o papel constitutivo da agência na construção de certas percepções, enquanto problemas sociais que requerem intervenção política (Stavrakakis, 2000; Torfing, 1999), e a operação da *heterogeneidade* como distinta da diferenciação (empírica), conforme proposição de Laclau (2005, p. 151): "Se a construção do povo é uma construção *radical* – quer dizer, uma construção que constituiu 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 irredutível. 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 diferenças que as dotaria de um fundamento infraestrutural. Este ponto é crucial: heterogeneidade não quer dizer diferenciação".

caso, a agência política era 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. Devido a isso, a pluralização é tanto um *objeto de discurso* (apontando para o que está lá fora, reprimido por um regime autoritário, pela patriarquia, pela discriminação racial, pelas práticas etnocidas contra povos indígenas, pela 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 por meio da 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 teve início na presidência de Fernando Henrique Cardoso e se ampliou após a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva, em 2002. Começa aí um novo período (comparado às lutas pela democracia nos anos de 1970 e 1980) de institucionalização de *demandas diferenciadas* 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 em que a regulação e as prioridades de ação são produzidas com participação direta de grupos da sociedade civil e membros de movimentos sociais 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 neoliberal¹⁰. Essa disputa produziu, inclusive, um discurso híbrido de "terceira via".

Na Argentina, esse processo ocorreu em menor escala. Os discursos diferencialistas têm mais dificuldade de se afirmarem, com exceção dos de gênero e do 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 do local (Wortman, 2005, p. 5; Vargas Valente, 2005; Alvarez, 1998). O avanço do discurso neoliberal, por sua vez, 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. Isso não impediu que se percebessem várias situações e atitudes discriminatórias, envol-

vendo, por exemplo, judeus e indígenas, que atestam a relevância da questão identitária ainda quando ela é denegada ou redescrita em outros termos – como é o caso no Brasil. Assim mesmo, pode-se 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. Após isto, em 2001, foi incluída a autoidentificação indígena no Censo Nacional argentino, e uma série de situações de implicação entre movimento indígena e Estado se desenvolvem (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 são 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 representadas¹¹.

Novos espaços de construção de demandas ampliaram 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 que a imbricação entre Estado e sociedade civil se aprofundou, um duplo efeito se produziu: a fronteira entre ambos tornou-se mais indecível, e a necessidade de uma articulação política de referências estáveis, mais urgente. Se isto empiricamente tem levado, por um lado, a uma maior fragmentação, na proporção 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 a produção de equivalências. O 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. Além disso, esse discurso tem contribuído para atrair lideranças desses movimentos identitários para a órbita da gestão e da política estatal, neutralizando diversos aspectos mais críticos de sua intervenção.

Finalmente, ecos do debate internacional sobre cultura e desenvolvimento ajudaram a consolidar um discurso público

¹⁰ Dagnino (2002, 2006), em vários trabalhos, tem insistido sobre esse caráter contestado e projetual das lutas pela cidadania e a inclusão.

¹¹ Para maiores informações sobre o Conselho, que desde sua constituição previa a participação de "instituições confessionais" em sua composição, ver http://www.politicassociales.gov.ar/archivos/decreto_15.pdf (decreto de criação); <http://www.siempro-sisfam.gov.ar/ccnps.html>. 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.

sobre a necessidade de considerar os valores e práticas de comunidades locais no desenho das políticas e seu envolvimento direto na implementação e avaliação das ações (Hermet, 2000, 2002; Burity, 2007b). A repercussão deste debate se deu de forma distinta, mas amplamente, entre ONGs, sindicatos, associações civis, as quais 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, as quais 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).

Nesse 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 visava 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 chamada de republicanista (mesmo que o termo tenha sido mais usado no Brasil do 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 a 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 90, 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 (Oliveira, 2006; Telles, 2006; Mallimaci, 2004).

A dimensão cultural como lugar da política

A dimensão cultural, nesse processo, aparece inextricavelmente ligada à dimensão política, tanto no sentido simbólico como no institucional. Ela 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, como também à tradução em termos de projetos, ações e políticas que este processo assume ao "naturalizar" a dimensão cultural na condição de "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 se

coloca a ênfase (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 1990 e início dos anos 2000, aliaram-se à profunda transformação do discurso da esquerda (partidária e movimentalista), dando lugar a uma *política 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 em si própria.

Ao falarmos de 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 retomada da iniciativa política pelos 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, irreducibilidade (vis-à-vis a economia e a política), 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 as 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 com 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 abrangem, em sua definição do cultural e das demandas culturais, o

campo das identidades religiosas. Entretanto, insisto na existência de um cruzamento perceptível e incontornável, nos dois países que analisamos (mas isto pode ser ampliado para os outros países em que a pesquisa mais ampla, na qual se insere este trabalho, se ancora), entre os campos da cultura e da religião, tema que se encontra desenvolvido 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 implicam 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, encontram-se entre aqueles. Tal condenação já havia ocorrido insistentemente no período de resistência democrática (décadas 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 –, 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. 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 política¹². 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, deveria compatibilizar demandas oriundas do pertencimento cultural com as disposições universalizantes da cidadania democrática (Mouffe, 1992, 1993; Touraine, 1997).

Nesse sentido, uma citação de Martin Hopenhayn lança luz sobre uma das dimensões politizadoras da cultura, a qual, na seção seguinte, visualizamos focando a religião – a luta simbólica e política no âmbito da chamada indústria cultural. Diz o autor:

[...] o campo decisivo de luta na articulação entre cultura e política se dá cada vez mais na indústria cultural, e tal 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 (Hopenhayn, 2005, p. 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 por meio das novas tecnologias da comunicação e da informação torna-se um *locus* do político. Na sequência, (Hopenhayn, 2005, p. 8) admite que:

[...] 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.

A dimensão religiosa como expressão de uma política da cultura

A despeito do silêncio mantido por grande parte da literatura, 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 aspecto, a emergência pública de identidades religiosas na contemporaneidade (que não deve ser confundida com sua inexistência ou irrelevância no passado) demanda compreensão em vários registros: (i) como um capítulo na história recente da emergência de novos atores sociais e políticos; (ii) 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; e (iii) 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.

¹² 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.

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*. O argumento para tal destaque 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 substanciado¹³. A marca da pluralização evidenciada neste artigo dá-se no âmbito da presença *pública* das religiões, pois, demograficamente e culturalmente, algumas delas são contabilizadas em termos de séculos ou de várias décadas de surgimento e organização. 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 (isto, indo além das duas sociedades estudadas ao longo deste texto).

A emergência de uma pluralidade de atores religiosos, na esfera pública, se produziu de dois lados nos contextos nacionais estudados. Em primeiro lugar, tal fato se deu por meio da *inscrição da diferença religiosa no campo hegemônico pelo catolicismo*, tanto no Brasil como na Argentina (ainda quando consideradas as relações relativamente amistosas e colaborativas das elites ecumênicas protestantes e católicas, desde a segunda metade do século XX). Essa 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, a qual tem trajetórias distintas nos dois países. Ressalto, portanto, o 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 traduzida 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 mobilização pentecostal, que se estende por mais de duas décadas (com naturais oscilações conjunturais e locais), é uma marca do caso brasileiro que não tem paralelo com o caso argentino.

Essa 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). Além disso, os pentecostais replicaram, nas suas estruturas denominacionais, instâncias de planejamento, implementação e monitoramento/controlado de iniciativas de ação social e de manifestação pública existentes nas igrejas históricas. Assim, desde fins da década de 1980, foram capazes de reescrever a identidade protestante em seus próprios termos e linguagem, demarcando-se dos históricos (especialmente da ala ecumênica deste campo), para então, na primeira década do século XXI, sentirem-se seguros o bastante para reaproximações e ações conjuntas pontuais com esses setores. Tais ações se concretizaram a despeito de não haver uniformidade sob esta designação de pentecostais. Na verdade, havia mesmo disputas entre eles, como a que opunha a Assembleia 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 se multiplicassem e se organizassem de forma autônoma em relação àquele, especialmente a partir da segunda metade dos anos 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)¹⁴. Tal marco tinha como contraparte a posição privilegiada da Igreja Católica, como religião de Estado, subvencionada e dotada de natureza jurídica especial, mesmo que não fosse a 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 protestantes¹⁵ –, o referido marco condicionou o avanço e as formas de expressão pública desse campo evangélico-conservador (que, por parâmetros brasileiros,

¹³ Assim, respondemos 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 concordamos 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.

¹⁴ Em matéria publicada no *La Nación*, Sotelo menciona esse crescimento e o que *correria por fora* do marco legal do Registro Nacional de Cultos: cerca de 1.950 grupos (igrejas, associações e outros formatos confessionais) estão registrados, mas existem estimadamente cerca de 15.000 implantados no país (cf. Sotelo, 2005).

¹⁵ Para tal informação, basta consultar a lista das entidades que compõem o Registro Nacional de Cultos argentino (<http://www.culto.gov.ar/registro.php>).

corresponderia em larga medida ao chamado protestantismo de missão não pentecostal).

A rede de representação institucional das igrejas protestantes históricas (particularmente a Federação Argentina de Igrejas Evangélicas-FAIE), cuja visibilidade pública e 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), mas permite que várias sobreposições existam entre os filiados a cada rede, proporcionando múltiplos pontos de entrada ao espaço e debate públicos e definindo uma zona de heterogeneidade interna a cada uma.

Aprendendo, crescentemente, a tirar bom proveito dessa dupla condição, o certo é que os evangélicos argentinos assumem, nos últimos anos, posições mais salientes no espaço público, de modo coletivo (por exemplo, via Conselho Nacional Cristão Evangélico, o qual reúne as principais federações de Igrejas Evangélicas do país, dando-lhes uma voz na interlocução com o Estado) ou isolado. Contudo, mesmo impelidos, executam tais ações por seu crescimento quantitativo, pelo guarda-chuva institucional e experiência proporcionada pelas organizações ecumênicas, ou por sua inserção direta, ainda que discreta e pouco organizada, na área da ação social e nos debates públicos.

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, a denominações protestantes, ao judaísmo etc., ou a 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, neste contexto, evidenciam-se as formas mais explícitas de engajamento nas lutas por cidadania e justiça se dão. É neste campo que um fluxo de mão dupla entre registros seculares e religiosos de ação coletiva e funcionamento organizacional se estabelece 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 *agonísticos*, 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 e se transformará em função dos atos identificatórios que se dão em face de outros (agentes, projetos e contextos), bem como dos efeitos de fronteira produzidos pelos embates dos quais tal agente participa.

Ilustramos em maior detalhe essa configuração, a partir do campo cristão, católico e evangélico. A Igreja Católica tem estatutos legais e posições político-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 condição¹⁶ – e de que, assim, tem primazia no acesso a recursos públicos e no monitoramento da implementação de programas, por exemplo, na área social. O Brasil mantém-se como um caso em que o peso histórico das relações Igreja x Estado e o caráter majoritário do catolicismo refletem-se numa *assimetria* diante de outras religiões, a qual é favorável à Igreja Católica (particularmente, à sua hierarquia). Contudo, 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.

Retomando o argumento, no âmbito da "sociedade civil", as pastorais sociais e o organismo de pastorais católicas (Cáritas, Comissão Pastoral da Terra, Conselho Indigenista Missionário, Centro Nueva Tierra etc.) comportam-se, nos dois países, tanto por sua linguagem quanto por sua ação, de forma característica aos movimentos sociais e ao mundo das ONGs e das associações civis com intervenção pública, além de se considerarem 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, permite falarmos de uma gravitação no campo da sociedade civil organizada.

Essa "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 sociopolítica do catolicismo e permitem partilhar

¹⁶ 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 isenta 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 certa margem de não-regulação assegurada às religiões não-católicas, não se 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.

marcos organizativos e mobilizatórios que são definidos pelo campo secular; vivenciam tensões porque tal "proximidade" e coimplicação ora aproximam 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, 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. Isto pode ser percebido, 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 veem 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 80. Mas há uma diferença nítida entre o caso argentino e o brasileiro: os históricos ainda têm a proeminência no primeiro caso, com os evangélicos e os 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 construir pontes em vários aspectos. No 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 – já reconhecido por atores não-religiosos na mídia, no Estado e na sociedade civil. A notória dificuldade dos evangélicos conservadores com a atuação partidária – além do fato de que esta, mesmo se considerarmos 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".

É importante reter, contudo, que, de um lado, a disputa eleitoral é "batalha ganha" entre os pentecostais, e de outro, a contínua exposição e a inserção no campo das organizações da sociedade civil, empenhadas em intervir social e politicamente, têm criado uma órbita, como denominamos anteriormente, na qual as organizações religiosas ora se detêm e ora se cruzam intermitentemente (conforme suas demandas requerem ou os temas do debate público exigem). 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", como afirma Mallimaci (*in* Sotelo, 2005, p. 2).

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 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, cremos, a dinâmica da emergência evangélico-pentecostal e a crise política da esquerda social e partidária, entre fins dos anos 1980 e a primeira metade da década seguinte, destravaram a resistência ao que não era católico e produziram 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, houve tentativas de transformação dessa interpelação em ações concretas se, 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, há mais de uma década de experimentação nessa área, os efeitos das equivalências e diferenças estabelecidas produziram alterações nas identidades de praticamente todos os atores (Burity e Machado, 2006; Favaro *et al.*, 2006, p. 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 Latinobarômetro¹⁷) 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). No campo da sociedade civil, por sua vez, a despeito de críticas feitas às po-

¹⁷ Consultar <http://www.latinobarometro.org>.

líticas governamentais mencionadas, vários grupos as acolheram instrumentalmente, como forma de restabelecer vínculos mais fortes com comunidades e associações locais¹⁸ e de acessar fundos públicos para seus projetos (rarefaídos pela contínua retirada da cooperação internacional de várias áreas de atuação na América Latina, em direção à África e Ásia).¹⁹ A sociedade civil em profunda imbricação com o Estado no novo contexto, para o bem e para o mal – torna-se, ao mesmo tempo, contexto e modalidade da presença pública de católicos e evangélicos. Os lances de debates, como os nucleados por questões morais, revelam que mesmo as organizações laicas não escapam ao jogo que tal presença autoriza e permite.

Observações finais

Indicamos, neste trabalho, a trajetória de um conjunto de práticas emergentes no cenário latino-americano, com base nos casos do Brasil e da Argentina, que sinalizam para significativas transformações da esfera pública, relacionadas à pungência assumida pelos temas da cultura e da identidade nas últimas décadas. Tais processos são, aos poucos, e, por vezes, relutantemente, discernidos pelos cientistas sociais e atores públicos (governos, organizações da sociedade civil e movimentos sociais), e diferentes respostas se ensaiam quanto a seu impacto e a sua 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, primeiro eles precisam ser reconhecidos em sua conformação própria para, depois, serem integrados à lógica explicativa da análise sociopolítica 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 filiação, territorialização e objetivação tradicionalmente utilizados para definir quem, o quê e como se dá a realidade social²⁰.

Em razão do proposto neste artigo, a comparação nos permitiu trabalhar com uma chave interpretativa baseada na distância e na proximidade que se referiu à delimitação do que chamamos "casos", apontou para a relação do campo da religião com outras esferas de práticas no campo social e 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, acreditamos que o curso da argumentação estabelecido tenha relevado alguns pontos: (i) 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); (ii) 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; (iii) há um nível de co-implicação que se dá no plano institucional bem como no da sociedade civil organizada, particularmente no que se refere às relações Estado-religião, num contexto de crescente apelo pluralista, e ao 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 Sousa Santos (2006), em 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 (Santos, 2006, p. 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 que direção, em geral, 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 uma outra forma de ciência, por onde predição e controle não são assumidos como características.

O que se quis sugerir neste trabalho é que é imperioso que o discurso das Ciências Sociais assuma que essa presença pública traz repercussões insuspeitadas para a conformação da dinâmica social, política e cultural de nossas sociedades e, com isso, sua análise não pode ser relegada a menções *en passant* ou a domínios especializados das disciplinas. Tomar os atores religiosos

¹⁸ Desenvolvi em detalhes o argumento desta seção em Burity (1997, 2002, 2007a, 2007b).

¹⁹ Para uma análise mais detalhada da interpenetração entre redes de políticas públicas e atores religiosos no Brasil, ver Burity (2007a, 2007b).

²⁰ Em trabalho recente, Glynos e Howarth (2008) propuseram uma abordagem inovadora centrada no conceito de "lógicas de explicação crítica" para explicitar processos desse tipo nas sociedades contemporâneas. Tais lógicas assumiram três modalidades – social, política e fantasmática – e, por intermédio destas, distintas dimensões da constituição, reprodução e transformação de ordens sociais e políticas puderam ser descritas, avaliadas e criticadas.

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. O desafio de Santos (2006) aponta para isso.

Referências

- ALVAREZ, S.E. 1998. Latin American feminisms go global: trends of the 1990s and challenges for the new millennium. In: S. ALVAREZ; E. DAGNINO; A. ESCOBAR (eds.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures: re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder, Westview Press, p. 293-324.
- MARTÍN-BARBERO, J. 2002. Identities: traditions and new communities. *Media, Culture & Society*, 24(5):621-641.
- BRIONES, C.; CAÑUQUEO, L.; KROPFF, L.; LEUMAN, M. 2007. Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur. In: A. GRIMSON (comp.), *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires, CLACSO, p. 265-299.
- BURITY, J.A. 1997. *Identidade e política no campo religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife, IPESPE/Ed. UFPE, 137 p.
- BURITY, J.A. 2002. Between virtue and ambiguity: Civil society in the age of globalisation. In: N. KOSHY (ed.), *Globalisation: The imperial thrust of modernity*. Malad West, Vikas Adhyayan Kendra, p. 44-69.
- BURITY, J.A. 2006a. Reform of the state and the new discourse on social policy in Brazil. *Latin American Perspectives*, 33(3):67-88.
- BURITY, J.A. 2006b. Identidades colectivas en transición y la activación de una esfera pública no estatal. In: C. LUBAMBO; D.B. COELHO; M.A. MELO (orgs.), *Diseño institucional y participación política: experiencias en el Brasil contemporáneo*. Buenos Aires, CLACSO, p. 73-124.
- BURITY, J.A. 2007a. *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Recife, Massangana, 224 p.
- BURITY, J.A. 2007b. *Redes, cultura e religião nas políticas sociais. Relatório de Pesquisa*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 250 p.
- BURITY, J.A.; MACHADO, M. das D.C. (orgs.). 2006. *Os votos de Deus. Evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Massangana, 236 p.
- CAETANO, G. 2006. Distancias críticas entre ciudadanía y instituciones – desafíos y transformaciones en las democracias de la América Latina contemporánea. In: G. CAETANO (comp.), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, p. 243-269.
- DAGNINO, E.; OLVERA, A.J.; PANFICHI, A. (eds.). 2006. *A disputa pela construção democrática na América Latina*. São Paulo, Paz e Terra, 501 p.
- DAGNINO, E. 2006. Concepciones de la ciudadanía em Brasil: proyectos políticos em disputa. In: I. CHERESKY (comp.), *Ciudadanía, sociedade civil y participación política*. Buenos Aires, Miño y Dávila, p. 387-410.
- DAGNINO, E. (ed.). 2002. *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra, 364 p.
- ESQUIVEL, J. 2003. Igreja Católica e estado na Argentina e no Brasil. Notas introdutórias para uma análise comparativa, *Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 5(5):191-223.
- FAVARO, O.; IUORNO, G.; CAO, H. 2006. Política y protesta social en las provincias argentinas. In: G. CAETANO (comp.), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires, CLACSO, p. 93-141
- FRIGERIO, A. 2007. Repensando el monopolio religioso del catolicismo en Argentina. In: M. CAROZZI; C. CERLANI, *Ciencias sociales y religión em América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Biblos/ACSRM, p. 20-45.
- FRIGERIO, A.; 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*, 23(2):227-260.
- GARCÍA CANCLINI, N. 1995. *Consumidores e cidadãos: conflitos multi-culturais da globalização*. Rio de Janeiro, UFRJ, 290 p.
- GLYNOS, J.; HOWARTH, D. 2008. *Logics of critical explanation in social and political theory*. London, Routledge, 274 p.
- GOHN, M. da G. 2007. Mulheres – atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático. *Política & Sociedade*, 6(11):41-70.
- GRIMSON, A. (comp.). 2007. *Pasiones nacionales: política y cultura en Brasil y Argentina*. Buenos Aires, Edhasa, 415 p.
- HERMET, G. 2000. ¿Diversidad cultural o cambio cultural? Posibilidades y obstáculos del desarrollo participativo. In: B. KLIKSBURG; L. TOMASSINI (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, p. 217-229.
- HERMET, G. 2002. *Cultura e desenvolvimento*. Petrópolis, Vozes, 204 p.
- HOPENHAYN, M. 2005. ¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura. In: D. MATO (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: 20/04/2009.
- LACLAU, E. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 312 p.
- MACHADO, M.D.C. 2006. Evangélicos e as eleições de 2002 no Rio de Janeiro: as disputas pelo poder legislativo em perspectiva. In: J.A. BURITY; M. das D.C. MACHADO (orgs.), *Os votos de Deus. Evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Massangana, p. 89-106.
- MALLIMACI, F. 2004. Grupos religiosos, pobres y políticas sociales en la Cuenca del Plata. El caso del catolicismo argentino. In: UNIVERSITE 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: 01/07/2008.
- MATO, D. 1999. Globalización, representaciones sociales y transformaciones sociopolíticas. *Nueva Sociedad*, 163:152-163.
- MOUFFE, C. 1993. *O regresso do político*. Lisboa, Gradiva, 206 p.
- MOUFFE, C. (ed.). 1992. *Dimensions of radical democracy. Pluralism, citizenship, community*. London, Verso, 264 p.
- NEVES, P.S.C. 2007. Reconhecimento e desprezo social ou os dilemas da democracia no Brasil contemporâneo: algumas considerações à luz da questão racial. *Política & Sociedade*, 6(11):117-132.
- OCAMPO, J.A. (coord.). 2000. *Equidad, desarrollo y ciudadanía*. Mexico, Naciones Unidas/Cepal, 334 p.
- OLIVEIRA, G.G.S. 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. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS - GT RELIGIÃO E SOCIEDADE, XXII, Caxambu, 2008. *Anais...* Caxambu, p. 1-30.
- OLIVEIRA, L.R.C. de. 2006. Direitos republicanos, identidades coletivas e esfera pública no Brasil e no Quebec. In: M. PALMEIRA; C. BARREIRA (eds.), *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política da UFRJ, p. 51-85.
- SANTOS, B. de S. 2006. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires, CLACSO, 110 p.
- SARACCO, J.N. 1990. *Argentine Pentecostalism: Its history and theology*. Birmingham, Inglaterra. Tese de PhD. University of Birmingham, 230 p.

- SCHERER-WARREN, I. 2007. Fóruns e redes da sociedade civil: percepções sobre exclusão social e cidadania. *Política & Sociedade*, 6(11):19-40.
- SIRVENT, M.T. 2007. La educación de jóvenes y adultos frente al desafío de los movimientos sociales emergentes en Argentina. *Revista Argentina de Sociología*, 5(8):74-93. Disponível em http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-32482007000100006&lng=es&nrm=iso, acesso em: 20/04/2009.
- SORJ, B.; MARTUCELLI, D. 2008. *El desafío latinoamericano: cohesión social y democracia*. Buenos Aires/São Paulo, Siglo XXI/Instituto Fernando Henrique Cardoso, 282 p.
- SOTELO, S. 2005. Evangelistas: del templo a la arena pública, *La Nación*, 7 ago. Disponível em <http://www.conicet.gov.ar/diarios/2005/agosto/021.php>, acesso em: 24/02/2009.
- STAVRAKAKIS, Y. 2000. On the emergence of Green ideology: the dislocation factor in Green politics. In: D. HOWARTH; A. NORVAL; Y. STAVRAKAKIS (orgs.), *Discourse theory and political analysis: identities, hegemonies and social change*. Manchester, Manchester University, p. 100-118.
- TELLES, V. da S. 2006. *Direitos sociais: afinal do que se trata?* Belo Horizonte, UFMG, 196 p.
- TORFING, J. 1999. *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford/Malden, Blackwell, 352 p.
- TOURAINÉ, A. 1997. *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*. Petrópolis, Vozes, 390 p.
- VARGAS VALENTE, V. 2005. Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo milenio. Una lectura político-personal. In: D. MATO (comp.), *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, p. 379-398. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/grupos/mato/Valente.rtf>, acesso em 20/04/2009.
- VILLANUEVA, E.; MASSETTI, A. (comps.). 2007. *Movimientos sociales y acción colectiva en la Argentina de hoy*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 399 p.
- WORTMAN, A. 2005. El desafío de las políticas culturales en la Argentina. In: D. MATO (comp.), *Cultura, política y sociedad: Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, p. 17-40. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/grupos/mato/Wortman.rtf>, acesso em: 20/04/2009.
- YÚDICE, G. 2006. *A conveniência da cultura*. Belo Horizonte, UFMG, 622 p.

Submetido em: 05/08/2009

Aceito em: 02/09/2009