

Religião, política e cultura

Joanildo A. Burity

Este artigo se propõe a ser uma metareflexão 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 organiza-se 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 em face de 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 no 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 desejan-tes, 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...

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 macro-societários e histórico-estruturais herdados do século XIX e da primeira metade do século XX (cf. Nunes, 2002; Mato, 2004; Hermet, 2002; Tomasini, 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).

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 movimentam-se 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 tornam-se 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 des-

sa representação da estrutura e dos 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 entre si (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 deixou, em grande parte dos casos, uma marca indelével: a vitalidade das práticas, das organizações e dos 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 decorrência da migração (nem sempre recente, mas que adquire uma nova configuração com a emergência dos discursos multiculturais), dos ecos remotos ou das 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 dramáti-

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.

3. Para uma discussão no campo das políticas sociais no Brasil, ver Burity (2006c, 2007b); Machado (2005).

co 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) 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).
- 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 de par com a emergência de um campo das religiões (no plural), mirando 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

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).

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 (por exemplo, desde uma rede regional como a Articulação do Semi-Árido, que tem uma ONG evangélica em Recife como forte protagonista – e que sediava, até recentemente, a rede –, à participação de numerosas 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, independentemente 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 reposto 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.

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).

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 a autonomia dos cidadãos?

Pelo curso dos acontecimentos, as resistências, as desconfianças e as 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, da tolerância e do 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, 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 preten-

dendo 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 em que fazê-lo implica delimitar, polemizar ou mesmo confrontar outras caracterizações.

Ver, assim, é tomar posição, duplamente: a) vê-se a partir de uma posição, escolhendo-se os ângulos que se julga melhores, ou espreitando-se por entre os limites colocados pelas circunstâncias; b) não se vê desinteressada 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 do 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 das 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 “incursões” em diferentes territórios para aí 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*

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 à sua volta com a verdade de que já dispõem.

8. Mas para o qual a maior parte da ciência política brasileira, desde o período pós-transição, tem dado escassa atenção ou reproduzido apreciações e argumentos no mínimo convencionais ou anacrônicos.

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 de-frota (ou com 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-es-

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 dos 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 inter-rogação 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 revolido sobre questões de participação e militância social – movimentos sociais, sociedade civil, formatos participativos nas políticas públicas, representação política, cultura, identidade e mídia.

Os desafios, as dúvidas e as perplexidades da seção anterior, se não bastasse referirem-se ao contexto mais amplo em que as relações entre 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 as 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, abrigo 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 tentar 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 (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 megaprocessos societário que viria “de fora” e “de cima”, impondo-se irresistivelmente. Trata-se de 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 os 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.

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 posições nitidamente demarcadas, mas de duas referências 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

sencialista, 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, entre outros.

13. Uso o termo “secularista” neste projeto para nomear aquelas correntes que propõem um radical esvaziamento

to 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).

15. Aqui será cada vez mais inevitável explorar as conseqüências 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 neste país – que afinal não é tão significativa ainda do ponto de vista da sua dispersão demográfica –, mas dos

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 da 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 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, e o lugar nelas das práticas religiosas, que tais dinâmicas culturais e políticas definem temporal e espacialmente. É o momento de perceber, no nervosismo com que os *establishments* político e cultural se vêem em face da 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 uni-

versais, ora podendo ressaltar a iterabilidade – segundo Derrida, a 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, entre as quais e no interior das quais emergem as religiosas, são legítimas expressões da pluralidade e/ou da 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; Hecló 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) como 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; Or-

vínculos, das ressonâncias e das 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 da/ acesso à mídia; relação religiões/Estado (representação política e marcos legais); sexualidade e reprodução; família; bioengenharia; pobreza; direitos humanos; violência. A aparente dispersão desses temas revela-se na verdade cada vez mais

atravessada por numerosos vínculos cruzados, tanto no nível do discurso como das redes de atores envolvidos, tornando a análise científico-social desses processos complexa e demandando um aporte interdisciplinar.

tiz, 2001; Koshy, 2002; Freston, 2004; Turner, 2006; Gurney, Hadsell e Mudge, 2006).

Essas questões 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. 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 (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 rearmamento em curso no campo religioso brasileiro, para a integridade democrática do espaço público, dadas 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 paraeclesiásticas 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 encontram-se dois lugares privilegiados para analisar a conjuntura das relações explicitadas nos debates 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 entre as tendências abertas no presente se vai apostar. 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, 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 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 das 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 religiosa 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

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).

podem se tornar mais plurais (2005a, pp. 19, 20; cf. Casanova, 1994, pp. 39, 58-62, 211).

Concluo 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 a do Estado laico, 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 dos 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 despolitização (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 maiorias 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 suscitam tanto a atores como a analistas acadêmicos uma série de desafios que requerem reflexão conceitual e imaginação para respondê-los. 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 ques-

tões 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 conseqüência?

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?

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 da 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.

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 “pactum” 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 [...]), 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, 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 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

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, 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.

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 Žizek (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 esses fatos como tais.

24. Ainda que 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, siga na direção da institucio-

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 confessada, 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, 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.

mos. 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 revivência do discurso republicanista 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.

nalização. 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, nos quais o que há são posições de sujeito, limitadas e limitantes.

Referências Bibliográficas

- “ABAIXO-ASSINADO reúne 25 mil contra projeto”. (2007), *Folha de S. Paulo*, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1606200710.htm>, consultado em 25/6/2007.
- 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 counter-culturalism”. *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*. Londres/New Delhi, Thousand Oaks/Sage.
- BIGNOTTO, Newton (org.). (2000), *Pensar a República*. Belo Horizonte, Editora da 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, Editora da 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*, 4, disponível em http://pucsp.br/rever/4/t_burity.htm.
- _____. (2001b), "Identidade e múltiplo pertencimento nas práticas associativas locais". *Cadernos de Estudos Sociais*, 17 (2): 189-228, Recife, Fundação Joaquim Nabuco.
- _____. (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*, 33 (1): 7-31.
- _____. (2003a), "Religião e redes nas políticas sociais: legitimando a participação das organizações religiosas". *Estudos de Religião*, 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 pú-

- blica 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, Joanildo & 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". *Anthropológicas*, 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, Joanildo 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*. Londres, Verso.
- CARDOSO, Sérgio (org.). (2004), *Retorno ao republicanismo*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- CASANOVA, José. (1994), *Public religions in the modern world*. Chicago, Chicago University Press.
- CASTILHOS, Washington. (2007), "Laicidade à prova". *Sexuality Policy Watch*. Disponível em http://www.sxpolitics.org/mambo452/index.php?option=com_content&task=view&id=100&Itemid=123, consultado em 1/7/2008.
- 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/Londres, 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, Editora da 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 15/7/2008.
- ESPOSITO, John L. & WATSON, M. (eds.). (2000), *Religion and the global order*. Cardiff, University of Wales.
- FERRARE, Carol. (2007), "Resistência religiosa". *Congresso em Foco*, disponível em <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*, disponível em <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, Editora da 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*, disponível em <http://observatorio.ultimosegundo.ig.com.br/artigos.asp?cod=328CID002>, consultado em 22/4/2008.
- 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*, 1: 95-117. Disponível em 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, Jürgen. (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, Editora da UFMG/Representação da Unesco no Brasil.
- HAYNES, Jeff. (1998), *Religion in global politics*. Londres/Nova 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, Alleta J. & STAVRAKAKIS, Yannis (eds.). (2000), *Discourse theory and political analysis: identities, hegemonies and social change*. Manchester/Nova York, Manchester University.
- JENNINGS, Jeremy. (2000), "Citizenship, republicanism and multiculturalism in contemporary France". *British Journal of Political Science*, 30: 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*. Londres/Nova 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*. Londres/Nova York, Verso, pp. 44-89.
- _____. (2005), *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. (1989), *Hegemony & socialist strategy: toward radical democratic politics*. Londres, 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*, 12: 64-89.
- MACHADO, Maria das Dores Campos & MARIZ, Cecília L. (1999), "Mudanças recentes no campo religioso brasileiro". *Antropolítica*, 5: 21-44.
- MALLIMACI, Fortunato. (2008), "Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina". In: _____ (org.), *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires, Colihue, disponível em <http://www.ceil-piette.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*, disponível em <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 29/9/2005.

- MOUFFE, Chantal (ed.). (1992), *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community*. Londres/Nova York, Verso.
- _____. (1996), *Deconstruction and pragmatism*. Londres/Nova York, Routledge.
- _____. (2000), *The democratic paradox*. Londres/Nova 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, abr.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. (1997), "Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião". *Novos Estudos Cebrap*, 49: 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*. Nova York, Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- 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. Disponível em <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*. Londres, 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, Editora 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.
- SANTOS, Boaventura de Sousa & 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*, disponível em <http://congressoemfoco.ig.com.br:80/Noticia.aspx?id=19542>, consultado em 18/7/2008.
- 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, Heloísa Maria Murgel (org.). (2003), "Dossiê Brasil República". *Revista USP*, 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: 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.
- TURNER, Bryan S. (2006), "Religion". *Theory, Culture & Society* (Problematizing global knowledge: Special issue), 23 (2-3): 437-455, 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

Este artigo se propõe a ser uma metareflexão 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 em face de que vemos? Que lugar é esse do/no qual vemos? Essas questões são formuladas 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.

Abstract

Religion, politics and culture

This article is offered as a meta-reflection on the links between religion and politics in the contemporary world. What do we see? How do we position ourselves – both in order to see and in response to what we see? What is this place in/from which we see? These questions are posed over the course of the text, which pursues the following hypotheses: a) at the level of culture and everyday life, the public sphere and politics, religious actors circulate and publicly express their language, ethos and demands, with a variety of implications; b) this either contributes to the emergence of pluralistic and dialogic forms, or indicates a narrowing of the communication channels and the escalation of violence and intolerance; c) processes of ‘recognition,’ ‘acknowledgment’ and ‘dialogue’ between lay and religious actors are thereby generated through the interconnecting of issues of national/ethnic/racial/gender/class/age identification and political demands. Such a scenario elicits thematic and theoretical repositionings from social scientists, which are identified and discussed in the text.

Keywords: Religion and politics; Methodology of religion; Religion and culture; Theoretical approaches to religion.

Texto recebido e aprovado em 8/8/2008.

Joanildo A. Burity é pesquisador titular e Diretor de Pesquisas Sociais da Fundação Joaquim Nabuco, e professor das pós-graduações em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: joanildo.burity@fundaj.gov.br.