



Fundação
Joaquim Nabuco
Editora Massangana

cadernos de ESTUDOS SOCIAIS

Volume 30
Número 2
Jul.-dez. 2015

cadernos de
ESTUDOS
SOCIAIS

Recife, v. 30, n. 2, julho/dezembro, 2015

ISSN 0102-4248

2015, Fundação Joaquim Nabuco, Diretoria de Pesquisas Sociais

Todos os direitos reservados, proibida a reprodução por meios eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros, sem permissão por escrito da Fundação Joaquim Nabuco e Diretoria de Pesquisas Sociais

Tiragem: 50 exemplares

Diretoria de Pesquisa Sociais, Fundação Joaquim Nabuco

Rua Dois Irmãos, 92 – Apipucos – CEP 52071-440 – Recife – Pernambuco - Brasil

PABX (81) 3073-6464 - Caixa Postal 1595

<http://www.fundaj.gov.br>

Capa: Aline Maya | Tikinet

Diagramação eletrônica: Karina V. Winkaler | Tikinet

Pede-se permuta | On demande l'échange | We ask for exchange | Pidese permutate | Si richiede lo scambio
Man bittet um Austausch | Intershango dezirata

Cadernos de Estudos Sociais. Fundação Joaquim Nabuco, Diretoria de Pesquisas Sociais – v. 1, n. 1, 1985 – Recife: Fundaj, 1985 -

Semestral

ISSN 0102-4248

1. Ciências Sociais – Periódicos. I. Fundação Joaquim Nabuco.

CDU 3:061.6(05)



PRESIDENTE DA FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO

Paulo Rubem Santiago Ferreira

DIRETOR DA DIRETORIA DE PESQUISAS SOCIAIS

Luis Henrique Romani Campos

EQUIPE EDITORIAL

Patricia Bandeira de Melo – editora-chefe

Isolda Belo da Fonte – editora

Joanildo A. Burity – editor

CONSELHO EDITORIAL CES – 2015

Alba Maria Zaluar – Instituto de Estudos Sociais e Políticos/Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Bartolomeu Medeiros – Universidade Federal de Pernambuco

Edna Castro – Universidade Federal do Pará

Frédéric Vandenberghe – Instituto de Estudos Sociais e Políticos/Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Héctor Ricardo Leis – Universidade Federal de Santa Catarina

Inaiá Carvalho – Centro de Recursos Humanos/Universidade Federal da Bahia

Ivan Targino – Universidade Federal da Paraíba

Jane Beltrão – Universidade Federal do Pará

João Pacheco de Oliveira – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro

João Policarpo R. Lima – Programa de Pós-Graduação em Economia/Universidade Federal de Pernambuco

José Batista Neto – Centro de Educação/Universidade Federal de Pernambuco

Kathya Roxana Araujo Kakiuchi – Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano de Chile

Marcus André Barreto Campelo de Melo – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano/Universidade Federal de Pernambuco

Maria de Nazareth Baudel Wanderley – Programa de Pós-Graduação em Sociologia/Universidade Federal de Pernambuco

Marion Aubrée – Le Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux/L'École des Hautes Études en Sciences Sociales

Paulo Henrique Martins – Programa de Pós-Graduação em Sociologia/Universidade Federal de Pernambuco

Silke Weber – Programa de Pós-Graduação em Sociologia/Universidade Federal de Pernambuco

Tania Bacelar de Araújo – Consultoria Econômica e Planejamento

REVISÃO

Luis Henrique Lopes da Silva

Esta revista é indexada por: Índice de Ciências Sociais, IUPERJ, Rio de Janeiro, 1987; CLASE- Cidades Latino-Americanas em Ciências Sociais y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 1986; Library of Congress, accessions list, Brazil: annual list of serials, Rio de Janeiro: The Office, 1976.

Os conceitos emitidos em artigos são de absoluta e exclusiva responsabilidade de seus autores.

Sumário

NOTA DOS EDITORES 07

Joanildo Albuquerque Burity

Maria das Dores Campos Machado

ARTIGOS - DOSSIÊ TEMÁTICO

EL ABORTO Y LA PROYECCIÓN POLÍTICA DE LA
JERARQUÍA DE LA IGLESIA CATÓLICA ARGENTINA
(2005-2011) 11

Daniel Eduardo Jones

Paloma Dulbecco

MINORITIZAÇÃO, GLOCALIZAÇÃO E
POLÍTICA: PARA UMA PEQUENA TEORIA
DA TRANSLOCALIZAÇÃO RELIGIOSA 41

Joanildo A Burity

SECULARISMOS REINVENTADOS: UMA ANÁLISE
COMPARADA DOS CASOS BRASILEIRO E INDIANO 83

Pedro Gustavo Cavalcanti Soares

DISCURSOS SOBRE A “TERRA PROMETIDA”:
AS RELAÇÕES ENTRE A FRENTE PARLAMENTAR
EVANGÉLICA E O ESTADO DE ISRAEL 107

Rafael Bruno Gonçalves

Nota dos editores

O Dossiê deste número de *Cadernos de Estudos Sociais* tem como temática “*Religião, identidades e ação coletiva em perspectiva comparativa*”. Este tema foi escolhido a partir da constatação de que há, em escala mundial, uma intensa movimentação de atores e organizações religiosas em diferentes escalas, incidindo sobre o espaço público, falando em seu próprio nome, em nome de tradições culturais em risco frente às transformações e incertezas das últimas décadas, ou em nome de setores sociais mais amplos, vitimizados, vulnerabilizados ou simplesmente alarmados por aquelas transformações. Parte dessa movimentação religiosa incide diretamente sobre a ação coletiva, diretamente ou em articulação com outros atores e organizações civis não-religiosas. O sentido deste ativismo nem sempre se harmoniza facilmente com expectativas intelectuais e políticas de atores laicos, podendo assumir formas desconcertantes, simultaneamente conservadoras e contestatárias, dependendo de onde ou do que se observa na ação coletiva de base religiosa.

Por outro lado, uma notável mudança na composição demográfica e a multiplicação dos centros de gravidade da dinâmica religiosa tem se dado, ao lado de crescentes demandas por maior participação de cidadãos e cidadãs nas instituições estatais. América Latina, Ásia e África se destacam nesses processos, mas encontramos ainda poucas investigações no campo acadêmico brasileiro sobre a temática da religião nesses contextos socioespaciais que permitam comparações iluminadoras. Este número pretende contribuir para o exercício de compreensão e análise comparativa da atuação de atores religiosos individuais e coletivos na contemporaneidade.

Seu leque de discussões, sem que haja entre os textos alguma unidade analítica subjacente além da comum remissão ao tema do Dossiê, revela algumas entradas relevantes à discussão. Do ponto de vista empírico, América Latina (via Brasil e Argentina, principalmente) e Ásia (via a Índia e Israel) são objeto de interrogações comparativas. Do ponto de vista comparativo, o acento ora se encontra na aplicação de um marco analítico a distintos casos; ora na identificação de características particulares de distintos casos, explorando-lhes as dimensões de maior aproximação e de maior distanciamento; ora trabalhando a construção de uma relação entre dois contextos geopolíticos a partir de uma mediação religiosa do discurso político.

A contribuição de Burity é de natureza teórica e apresenta uma proposta para a compreensão dos processos de circulação e virtualização da religião em escala global, com atenção a sua publicização, sua mobilização coletiva e política. O artigo discute as transformações locais e globais rumo à religião pública dentro de um marco conjunto, propondo uma abordagem que, embora não sistemática e completa, identifica na pluralização, na emergência de novos atores religiosos como minorias ativas e mobilizadas, bem como na inseparável relação entre local e global elementos fundamentais para compreender a publicização religiosa em curso.

A utilização sistemática da metodologia da análise do discurso é feita na contribuição de Gonçalves, para analisar como a leitura bíblico-teológica tradicional de Israel por parte de políticos evangélicos dá sustentação a distintas articulações com o estado de Israel e o sionismo, no parlamento brasileiro. O texto identifica três formações discursivas ativadas na construção do tema pela bancada evangélica no Congresso Nacional, a saber: “Israel como terra prometida”, “Israel como parceiro tecnológico” e “o papel de Oswaldo Aranha”. Conclui que a posição adotada pelos evangélicos produz uma aproximação ideológica com a linha oficial da política israelense, expressando simpatia pelo discurso sionista.

A contribuição de Jones e Dulbecco na análise do discurso da hierarquia católica argentina sobre o aborto, apesar de aparentemente tratar apenas de um caso nacional, projeta na verdade uma discussão mais ampla, na medida em que seu personagem-chave é ninguém menos que o Cardeal Bergoglio, atual Papa Francisco. Leitores(as) brasileiros(as) poderão ainda perceber ao longo do texto as ressonâncias com outros casos conhecidos, do Brasil a outros países latino-americanos, tendo em vista a simultaneidade do debate e a similaridade dos cursos de ação seguidos em vários desses casos: os debates social e jurídico sobre a legalidade do aborto; as mudanças legais introduzidas nas últimas décadas sobre os temas da reprodução, sexualidade, gênero e família; a resistência da hierarquia católica a admitir essas transformações; e o impacto e a polêmica gerados por posições assumidas pelo Papa em relação a esses temas – contrastando inclusive com posições anteriores, quando era autoridade máxima da Igreja argentina.

A contribuição de Soares propõe-se a uma comparação dos modelos de estado laico (via o conceito jurídico-político de secularismo) nas democracias indiana e brasileira, cujo elemento comum, a despeito de enormes diferenças de cultura política e de funcionamento institucional, é um marco legal e prático de forte porosidade à presença religiosa na vida política. Atento à apropriação singular que tais contextos nacionais fazem da ideia

de estado laico, o autor desenvolve uma averiguação sobre um secularismo pós-colonial, plural, híbrido, que denomina de *secularismo reinventado*.

Esperamos que a leitura destes artigos estimule novas contribuições com perspectivas comparativas e amplie o debate sobre a publicização da religião nas sociedades contemporâneas.

Joanildo Burity (Fundaj)

Maria das Dores Campos Machado (UFRJ)

Editores Temáticos da Revista Cadernos de Estudos Sociais

EL ABORTO Y LA PROYECCIÓN POLÍTICA DE LA JERARQUÍA DE LA IGLESIA CATÓLICA ARGENTINA (2005-2011)¹

Daniel Eduardo Jones

Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente regular en la carrera de Ciencia Política y profesor del Doctorado en Ciencias Sociales, ambos en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). E-mail: danielprotestantes@gmail.com.

Paloma Dulbecco

Licenciada en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA). E-mail: ccopalo@gmail.com.

RESUMEN

El artículo explora el accionar público de la jerarquía de la Iglesia católica argentina en relación con el aborto entre 2005 y 2011, período en que fue conducida por el cardenal Jorge Bergoglio (ungido como Papa Francisco en 2013). El objetivo es analizar las estrategias de proyección política de esta jerarquía y las posiciones de Bergoglio con respecto al aborto. La metodología es cualitativa, basada en la búsqueda y sistematización de las noticias sobre aborto en dos diarios argentinos, La Nación y Página/12, así como las declaraciones de la Conferencia Episcopal Argentina que mencionan o aluden al tema. La primera estrategia identificada consiste en la defensa pública de la vida y su objetivo es la creación y promoción de una cultura de defensa del derecho a la vida. La segunda consiste en el planteo del aborto como una preocupación política prioritaria de la Iglesia católica, y su objetivo es vigilar posibles avances del derecho al aborto en políticas públicas, fallos judiciales o proyectos de ley.

PALABRAS CLAVE: *Jerarquía Católica. Aborto. Proyección Política. Bergoglio. Argentina.*

1. Para citar este artículo: JONES, Daniel Eduardo. El aborto y la proyección política de la jerarquía de la Iglesia Católica argentina (2005-2011). *Cadernos de Estudos Sociais*, Recife, v.30, n. 2, p. 01-30, jul/dez, 2015. Disponível em: < <http://periodicos.fundaj.gov.br/index.php/CAD>>. Acesso em: dia mês, ano.

RESUMO

O artigo explora o acionar público da hierarquia da Igreja católica argentina em relação com o aborto entre 2005 y 2011, período em que foi conduzida pelo Cardeal Jorge Bergoglio (o Papa Francisco desde 2013). O objetivo é analisar as estratégias de projeção política dessa hierarquia e as posições de Bergoglio sobre o aborto. A metodologia é qualitativa, baseada na busca e sistematização das notas sobre o aborto em dois jornais argentinos, *La Nación* y *Página/12*, assim como as declarações da Conferência Episcopal Argentina que mencionam o aludem ao tema. A primeira estratégia identificada é a defesa da vida e seu objetivo é a criação e promoção de uma cultura de defesa do direito à vida. A segunda é o planteio do aborto como uma preocupação política prioritária da Igreja católica, e seu objetivo é vigiar os possíveis avanços do direito ao aborto em políticas públicas, sentenças judiciais ou projetos de lei.

PALAVRAS-CHAVE: Hierarquia Católica. Aborto. Projeção Política. Bergoglio. Argentina.

ABSTRACT

The article explores the public performance of the Argentinian Catholic hierarchy with respect to the abortion for the period 2005-2011, during which it was led by the cardinal Jorge Bergoglio (who was elected as Pope Francis in 2013). The aim of this article is to analyze the political projection strategies of this hierarchy and Bergoglio's stances on the abortion. We display a qualitative methodology based on the research and systematization of news about the abortion in two Argentinian newspapers (*La Nación* and *Página/12*) as in stances of the Argentine Episcopal Conference on the same issue. The first strategy we identify is about the public defense of life and its aim is to create and promote a protective culture of the right to life. The second strategy implies the stance of the abortion as an imperative political preoccupation of the Catholic Church and its aim is to surveillance any advances of the right to abortion in public policies, juridical ruling and parliamentary bills.

KEYWORDS: Catholic Hierarchy. Abortion. Political Projection. Bergoglio. Argentine.

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es analizar el accionar público de la jerarquía de la Iglesia católica argentina en relación con el aborto en el período en que fue conducida por el cardenal Jorge Bergoglio (luego ungido como Papa Francisco), para reconstruir cuáles fueron las estrategias de proyección

política de esta jerarquía y particularmente las posiciones de Bergoglio con respecto al tema².

Consideramos relevante abordar esta temática por dos razones. La primera es aportar a la comprensión sobre cómo el aborto permaneció penalizado en Argentina, pese a que en este período (2005-2011) se aprobaron importantes leyes nacionales sobre reproducción, sexualidad, género y familia, fuertemente rechazadas por la jerarquía católica. La segunda es analizar cuáles han sido los posicionamientos públicos de Jorge Bergoglio sobre el aborto cuando fue la máxima autoridad de la Iglesia católica argentina, considerando el lugar político que ocupa como Papa Francisco desde marzo de 2013, y las expectativas de apertura y renovación de la Iglesia y la doctrina católicas que ha suscitado en la feligresía y los medios de comunicación³.

-
2. Nos enfocamos en el accionar *público*, dado a conocer a través de canales institucionales de la Iglesia católica y medios masivos de comunicación, sin abordar otras acciones políticas características de la jerarquía católica que no gozan de publicidad (como el lobby sobre funcionarios). Nos centramos en la *jerarquía*, focalizándonos en los obispos y especialmente en Bergoglio, al constituir la voz oficial de la Iglesia católica en tanto máximas autoridades locales de una institución vertical. “Como institución compleja, la Iglesia es un ámbito social en el que no cesan de confrontarse discursos desiguales que compiten entre sí. No obstante, tratándose de una organización piramidal con un altísimo grado de institucionalización y burocratización, los procedimientos de los obispos, ubicados en la cúspide del sistema católico nacional, son determinantes en la reproducción de la estructura normativa ‘interna’, en la definición de las políticas eclesísticas relacionadas con el ‘exterior’ y en la formulación de las estrategias institucionales en su conjunto” (ESQUIVEL, 2004, p. 19-20). De ningún modo extendemos nuestros hallazgos y análisis al conjunto de la Iglesia católica, pues reconocemos una pluralidad de voces sobre el aborto, reflejada tanto en las opiniones sobre el aborto de personas que se identifican como católicas, disonantes con las de la jerarquía según una reciente encuesta en Argentina (MALLIMACI, 2013, p. 191), y de organizaciones como Católicas por el Derecho a Decidir, que impulsan su legalización desde una identidad católica (FOSTER y MIGUENS, 2015).
 3. Renold sistematiza cuestiones que despiertan expectativas de cambios para diversos sectores: “1) El problema gravísimo y de urgente resolución referido a los sacerdotes pedófilos. (...) 3) El problema de los católicos excluidos de los sacramentos (por divorcio, por ejemplo). (...) 7) Una concepción de la Iglesia *sustantivamente* más pastoral (“sacerdotes con olor a ovejas”). Exigencia de una relación más directa con los fieles. 8) La problemática del celibato obligatorio sacerdotal. 9) La exigencia de una mayor participación de las mujeres en la institución eclesial” (RENOLD, 2014, p. 13-14). Para sustentar su liderazgo ante la crisis institucional profundizada por la renuncia de su antecesor, Benedicto XVI, Francisco creó un cuerpo de cardenales para acompañarlo en el gobierno de la Iglesia y el

Bergoglio fue arzobispo de la Ciudad de Buenos Aires de 1998 a 2013. Su presidencia de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), de octubre de 2005 a octubre de 2011, coincidió temporalmente con las presidencias de la Nación kirchneristas⁴, durante las que existieron tensiones entre la jerarquía católica y miembros del gobierno nacional. En estos años, pese a permanecer penalizado, el aborto⁵ fue posicionado crecientemente en las agendas mediática y parlamentaria por acciones de los movimientos de mujeres y colectivos feministas, grupos académicos, el Ministerio de Salud de la Nación y miembros del poder legislativo y judicial. También el Episcopado católico colaboró a mantener el tema en estas agendas mediante sus pronunciamientos regulares contra cualquier reconocimiento o ampliación del derecho al aborto. Aun cuando esto venía sucediendo con mayor o menor intensidad, al menos desde 1994⁶,

Estado Vaticano y mostró gestos de austeridad y humildad. Sus actitudes fueron interpretadas como un interés en retomar la idea de apertura legada por el Concilio Vaticano II (1962-1965), acercando la Iglesia a la feligresía y apostando por la colegialidad a través del Sínodo de los Obispos para discutir asuntos sobre familia, homosexualidad, anticoncepción y comunión para católicos divorciados (sobre los que envió un cuestionario para reunir la opinión de los laicos). Sin embargo, desde una perspectiva crítica se marcan preliminarmente dos límites a las expectativas de cambios: el cerrar las puertas al sacerdocio de las mujeres y la continuación de una ética sexual restrictiva (VAGGIONE, 2014, p. 64-65).

4. Néstor Kirchner fue Presidente de la Nación entre 2003 y 2007 y Cristina Fernández de Kirchner fue electa Presidenta en 2007 y reelecta en 2011 (su mandato concluye en diciembre de 2015).
5. Desde 1921 el artículo 86 del Código Penal argentino considera al aborto ilegal y sólo no punible en dos casos: si es con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre y si este peligro no puede ser evitado por otros medios; y si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente. En marzo de 2012 la Corte Suprema de Justicia de la Nación emitió un fallo que precisa que la no punibilidad abarca cualquier embarazo proveniente de toda clase de violación y niega la necesidad de una orden judicial previa a estas prácticas de aborto, a la vez que exhorta a las autoridades sanitarias a implementar protocolos hospitalarios que garanticen la interrupción voluntaria del embarazo en los casos no punibles.
6. En 1994 el presidente Menem propuso a la Convención Constituyente para la Reforma Constitucional la incorporación de una cláusula que estableciese “el derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural”, apoyado por la jerarquía de la Iglesia católica. Contra este planteo se agruparon mujeres de diversas organizaciones políticas y sociales en Mujeres Autoconvocadas para Decidir en Libertad (MADEL) (GUTIÉRREZ, 2004, p. 32). La ausencia del artículo que se pretendía modificar en la declaración de necesidad de reforma constitucional

entre 2005 y 2011 hubo un conjunto de iniciativas políticas sobre reproducción, familia, género y sexualidad que dinamizó la discusión pública sobre el aborto: la presentación regular de proyectos de legalización por parte de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito desde 2005; la progresiva implementación de los programas nacionales de Salud Sexual y Procreación Responsable (ley 25.673 de 2002) y de Educación Sexual Integral (ley 26.150 de 2006); la publicación de protocolos y guías de atención para abortos no punibles (2007⁷ y 2010); la aprobación de las leyes nacionales de anticoncepción quirúrgica (ley 26.130 en 2006), protección integral a las mujeres (ley 26.485 en 2009) y matrimonio para parejas del mismo sexo (ley 26.618 en 2010); las consejerías sobre el uso de misoprostol para la práctica de abortos con pastillas (como la “Línea Aborto: más información, menos riesgos” de la organización Lesbianas y Feministas por la Descriminalización del Aborto, iniciada en 2009). Estos hitos extendieron socialmente el debate sobre el aborto, con la jerarquía católica como protagonista oponiéndose a su legalización. Si bien esta posición es consistente con la que registran Pecheny (2000) entre 1983-1999 y Brown (2014) entre 1990-2006, consideramos relevante analizar de qué modos intervino la jerarquía católica sobre el aborto ante este novedoso escenario político y legal sobre sexualidad y reproducción en Argentina:

Con su acentuada vocación por regular e influir sobre las pautas de comportamiento de vastos segmentos de la vida social, la Iglesia Católica, a pesar de su rigidez doctrinaria, se convierte en una institución muy sensible a los cambios sociales. Sin desvirtuar sus principios teológicos, ha sabido captar los diferentes “climas sociales” de cada época y elaboró discursos y prácticas acordes al ambiente social. Por ello, es de vital importancia examinar los procesos políticos, socio-culturales y demográficos que se impusieron en cada período (ESQUIVEL, 2004, p. 61).

(ley 24.309), junto con el activismo de MADEL y la mayoría de las mujeres convencionales (DI MARCO, 2011, p. 265), impidieron que la obstaculización al aborto adquiriera rango constitucional.

7. Desde el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable del Ministerio de Salud de Nación, en 2007 se elaboró la Guía Técnica para la Atención de los Abortos No Punibles para distribuir en hospitales; protocolos similares ya estaban vigentes en las provincias de La Pampa y Buenos Aires y en las ciudades de Buenos Aires y Rosario (Página 12, 05/12/2007).

Para este artículo empleamos una estrategia metodológica cualitativa, basada en la búsqueda, sistematización y análisis de las noticias relativas al aborto en dos diarios argentinos de alcance nacional, *La Nación* y *Página/12*, y las declaraciones de la CEA y sus miembros que mencionan o aluden al tema. El relevamiento de este tipo de fuentes secundarias se condice con el objetivo del artículo, enfocado en el accionar *público* de la jerarquía católica en torno al aborto. Dicho accionar se da a conocer a través de los canales institucionales de la Iglesia católica y los medios masivos de comunicación.

La selección de estos diarios, dentro del conjunto de la prensa escrita, está justificada en que el aborto es un asunto recurrente de la agenda periodística de ambos (con mucha mayor presencia que en los restantes medios de alcance nacional), y porque se complementan como fuentes de información al respecto, en tanto poseen líneas editoriales contrapuestas sobre el aborto y sobre la jerarquía católica. Mientras que *La Nación* rechaza (y alerta sobre) posibles avances en el derecho al aborto y acompaña los pronunciamientos de la jerarquía católica, *Página 12* promociona las iniciativas para su legalización y, en este período, tiene una postura crítica sobre dicha jerarquía⁸.

Para orientar nuestra exploración de notas en las ediciones digitales de cada uno de estos dos diarios utilizamos ciertas palabras claves (aborto, Bergoglio, iglesia, católica) como buscadores. A aquellas noticias que consideramos pertinentes para nuestro objetivo, las ordenamos cronológicamente en un cuadro analítico con información esencial de cada una (fecha, título, medio) y una síntesis de contenido que identificase acciones acontecidas, principales protagonistas y potenciales estrategias desarrolladas en relación al aborto.

Asimismo, exploramos las declaraciones de los obispos y la CEA sobre el aborto a partir de la página web de la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA), especialmente las secciones “Conferencia Episcopal Argentina” y “Obispos Argentinos”. Incluimos aquellas declaraciones pertinentes para nuestro objetivo en el cuadro analítico antes mencionado, articulándolas –cuando correspondía– con las notas periodísticas que referían a las mismas. Dicho cuadro sintetiza las acciones de proyección público-política de la jerarquía de la Iglesia católica argentina en relación al aborto y las circunstancias políticas en que se han dado, permitiéndonos

8. Pese a esta distinción, no es objeto del artículo analizar sus líneas editoriales sobre el aborto.

reconstruir la trama de acciones, identificar los protagonistas y vislumbrar sus estrategias en relación al aborto.

En ambos casos (notas y declaraciones), el recorte temporal abarca desde febrero de 2005, cuando el obispo castrense Antonio Baseotto envía una carta pública al Ministro de Salud de la Nación Ginés González García condenando su apoyo a la despenalización del aborto, lo que desató una fuerte polémica, hasta el fin del mandato de Bergoglio frente a la CEA, en octubre de 2011⁹.

En el primer apartado presentamos algunas coordenadas sobre el interés de la jerarquía de la Iglesia católica en el aborto y sobre su vínculo con el gobierno nacional entre 2005 y 2011. Luego describimos las estrategias y objetivos de dicha jerarquía en relación al aborto en base a las intervenciones públicas del Episcopado argentino conducido por Bergoglio, incorporando evidencia documental sobre sus acciones y las circunstancias en que se dieron. Finalmente, profundizamos en esta proyección política de la jerarquía católica.

EL DEBATE SOBRE EL ABORTO EN ARGENTINA Y SUS PROTAGONISTAS

Desde el regreso de la democracia en 1983, el debate por el derecho al aborto en Argentina ha tenido tres actores principales: el movimiento de mujeres (con las feministas a la cabeza), la jerarquía de la Iglesia católica (con grupos profesionales y/o religiosos cercanos) e instancias estatales y/o gubernamentales (instituciones y miembros de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial). Tres estudios recientes han abordado el rol de las feministas y las mujeres organizadas en este debate en Argentina. Bellucci (2014) analiza la historia de las luchas por el aborto libre y el derecho al aborto desde 1970 a 2013, mientras que Brown (2014) enmarca al aborto en las discusiones sobre la ciudadanía de mujeres y los derechos (no) reproductivos y sexuales entre 1990-2006. Di Marco (2011) plantea cómo las

9. Nuestro relevamiento documental continuó hasta marzo de 2013 (cuando fue electo Francisco), periodo en el que muy pocas acciones de Bergoglio fueron cubiertas por los diarios; la única referida al aborto es una declaración contra la reglamentación del aborto no punible en la Ciudad de Buenos Aires (La Nación, 10/09/2012). En otro artículo (JONES y DULBECCO, 2014) analizamos las acciones de la jerarquía católica argentina y del Papa Francisco sobre el derecho al aborto entre marzo de 2013 y junio de 2014.

mujeres que participaron de los movimientos de trabajadores desocupados entre 2002 y 2006, además de las demandas vinculadas con el trabajo y los planes, exigieron “los derechos que históricamente formaron parte de los ámbitos privados: el de estar libres de la violencia ejercida por los varones y los que se asocian a la libre decisión sobre el cuerpo, como la anticoncepción y el aborto” (DI MARCO, 2011, p. 117). En este proceso, resalta la influencia de los Encuentros Nacionales de Mujeres (realizados desde 1986) como el espacio de encuentro, pues “tanto la participación de las mujeres de los movimientos sociales en los encuentros nacionales como las estrategias de la Iglesia Católica desde 1997 para boicotarlos aparecen en la base de la radicalización de la propuesta de lucha para la legalización del aborto” (DI MARCO, 2011, p. 295).

Para el período que indaga nuestro artículo, estos estudios destacan la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, impulsada desde 2005 por grupos feministas y mujeres de movimientos sociales. Con la consigna “Educación sexual para decidir, anticonceptivos para no abortar, aborto legal para no morir”, la Campaña elaboró un proyecto de ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo que propone su despenalización para las primeras 12 semanas de gestación y más allá de ese plazo cuando corriera riesgo la vida o la salud de la mujer, o en casos de violación o malformaciones fetales graves. El proyecto fue presentado en la Cámara de Diputados en 2007, 2009, 2010, 2012 y 2014 (en 2011 y 2014 llegó a tratarse en la Comisión de Legislación Penal), sin obtener dictámenes favorables, ni vuelto a tratar a la fecha (mayo de 2015).

A esta y otras demandas liberales y modernizantes del movimiento de mujeres, se ha opuesto no sólo la jerarquía eclesial, sino también otros actores católicos como los grupos autodenominados “pro-vida” (FELITTI, 2011; VAGGIONE, 2012) (llamados “anti-derechos” por las feministas), universidades (Universidad Católica Argentina y Universidad Austral), abogados y especialistas en bioética (IRRAZÁBAL, 2010), así como iglesias y federaciones evangélicas (JONES, AZPARREN y CUNIAL, 2013), y legisladores influidos por convicciones e instituciones religiosas en su labor parlamentaria (ESQUIVEL, 2015)¹⁰. En Argentina

10. Según una encuesta reciente a una muestra representativa de legisladores nacionales en Argentina, “apenas el 3% de los parlamentarios considera que las convicciones religiosas de sus pares no inciden en la elaboración de proyectos y en las propias votaciones en el recinto. (...) Los legisladores se encuentran con

el ala hegemónica en la Iglesia católica ha sido un aparato romanizado¹¹ y antiliberal (MALLIMACI, 2000, p.36-38), que desde la década de 1980, frente al divorcio vincular,

lanzó su embestida contra este intento de liberalización y de cuestionamiento del papel asignado naturalmente a las mujeres en tanto cuidadoras de la especie y reinas del hogar. Cualquier cuestionamiento de ese “orden natural” será entendido por la Iglesia como una amenaza grave al mantenimiento del orden social. (...) La insistencia en la unidad de la familia y la consideración del feminismo como el mayor enemigo al mantenimiento de ese orden aparecen con mucha más virulencia desde los años noventa (BROWN, 2014, p. 276).

Además del enfrentamiento con el feminismo, las acciones de la jerarquía católica han tenido como principal interlocutor a actores estatales y gubernamentales, pues en Argentina

prevalece una cultura política que naturaliza la presencia de la institución católica en la sociedad política, auspicia su injerencia en la esfera pública, se promueve su participación en la gestión de políticas públicas y en la discusión legislativa, basada en la firme percepción del rédito extra-político que los propios actores suponen que el vínculo con las autoridades eclesiásticas proporciona (MALLIMACI y ESQUIVEL, 2014).

No obstante, la relación entre gobiernos nacionales y jerarquía católica ha tenido momentos de conflictividad, como la discusión de la ley de divorcio en 1987, en la presidencia de Raúl Alfonsín (PECHENY, 2010). La presidencia de Néstor Kirchner (2003-2007) también supuso numerosos contrapuntos: “El gobierno de Kirchner, a diferencia del menemista (1989-1999), mantuvo una relación en ocasiones tensa con la Iglesia católica local, y si bien no minó su fuerza, la obligó muchas veces

asiduidad con referentes confesionales. Entre los principales motivos de tales reuniones: (...) la definición de contenidos de educación sexual en colegios públicos; la definición de contenidos religiosos en la educación pública; matrimonio gay; diálogo político; inquietudes políticas de orden legislativo / informar de la agenda legislativa en temas de interés de la Iglesia; peticiones de su institución; ayuda social / acciones conjuntas / pobreza” (ESQUIVEL, 2015, p. 26-28).

11. Por *romanización* de la Iglesia católica entendemos “su centralización y unificación institucional según las directivas de la Curia Romana, con miras a integrar a todos los católicos del mundo en torno a la figura del Papa” (DE ROUX, 2014, p. 33).

a negociar” (BROWN, 2014, p. 264). En una cultura política que naturaliza la influencia de la Iglesia católica sobre el accionar estatal, muchas iniciativas del gobierno fueron leídas como confrontaciones:

La crítica a la colaboración con las FFAA en el terrorismo de Estado, el cambio en la sede de realización del Tedeum¹², la incorporación de otras creencias religiosas en ese acto, el reemplazo de actividades sociales religiosas con políticas universalistas, el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos, son hechos significativos que fueron interpretados como “persecución” desde amplios sectores eclesiásticos. Durante su papel como cardenal de la ciudad de Buenos Aires y presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, Jorge Bergoglio, fue tanto referente de la institución católica como de la oposición partidaria al gobierno kirchnerista (MALLIMACI y ESQUIVEL, 2014).

Aunque dicho gobierno impulsó los avances legislativos y programáticos en derechos sexuales y reproductivos ya consignados, no incluyó la legalización del aborto, ante la que tuvo gestos ambiguos. Por un lado, mantuvo hasta diciembre de 2007 a González García como Ministro de Salud,

(...) el principal y más fuerte aliado de las feministas en el aparato del Estado: impulsó investigaciones sobre mortalidad materna y puso el tema en la agenda política comprometiéndolo también a los ministros de Salud provinciales a suscribir el Compromiso de Reducción de la Mortalidad Materna. (...) Apuntaló la idea de la necesidad de despenalizar el aborto para poder reducir la muerte de mujeres en gestación. Durante 2005 sumó su firma a la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, y se comprometió a difundir y poner en marcha una guía para el mejoramiento de atención postaborto (BROWN, 2014, p. 263).

12. Néstor Kirchner presenció los tradicionales Tedeum en la Catedral Metropolitana en 2003, 2004 y 2006, donde el Arzobispo Bergoglio protagonizó duras homilias refiriendo a “componendas del poder” (La Nación, 25/05/2004) y llamando a “no buscar el aplauso de las masas” (La Nación, 26/05/2006). Ante lo que percibió como un ataque a su gobierno, Kirchner decidió trasladarse en 2007 a la provincia de Mendoza argumentando la necesidad de federalizar la celebración patriótica. La presidenta Cristina Fernández de Kirchner, desde 2008 hasta 2013, continuó con la decisión de no asistir a la Catedral Metropolitana, donde la jerarquía católica siguió realizando el Tedeum; en mayo de 2014, la presidenta participó por primera vez en la Catedral Metropolitana.

Por otro lado, “el kirchnerismo, ni con mayoría parlamentaria, ni luego manteniendo una minoría significativa (ni tampoco ahora que después de la reelección de Cristina Fernández volvió a tener la mayoría en ambas cámaras del Congreso), estuvo dispuesto a conceder este derecho” (CHAVES, 2013, p. 242). Varios elementos ayudan a entender que su bloque legislativo no haya apoyado ningún proyecto para llegar al pleno de las cámaras (pese a la firma de varios diputados kirchneristas al proyecto de la Campaña): las creencias católicas de parte de las y los legisladores; su cercanía a la jerarquía de la Iglesia católica, la capacidad de lobby de ésta y el temor a pagar el costo político de enfrentarla públicamente; y la disciplina partidaria del bloque ante el liderazgo de la presidenta Fernández de Kirchner, contraria a la legalización del aborto (PECHENY, 2006). Cabe destacar que los restantes bloques tampoco han tenido una postura unificada sobre el tema, ni han impulsado proyectos de ley en tanto bloques. Establecidas las coordenadas, a continuación abordamos las acciones de la jerarquía católica entre 2005 y 2011.

ACCIONES Y ESTRATEGIAS DE LA JERARQUÍA CATÓLICA ANTE EL ABORTO

Las diferentes manifestaciones públicas de la jerarquía de la Iglesia católica en rechazo al aborto comparten el propósito general de evitar que las mujeres se practiquen abortos y/o tengan el derecho de hacerlo (por su despenalización o legalización). Dicho propósito está presente de muy diversas maneras en declaraciones, cartas públicas y homilías.

A partir del conjunto de acciones públicas de la jerarquía católica en relación al aborto en este período, reconstruimos analíticamente sus estrategias y objetivos específicos. Entendemos por *estrategia* un conjunto de acciones coordinadas sistemáticamente en el tiempo que se llevan a cabo para lograr un determinado fin. “La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y de ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas” (DE CERTAU, 2000, p. 42). Con esta definición destacamos de dichas acciones de rechazo al aborto su carácter recurrente, regido verticalmente (por el Vaticano y la CEA) y orientado a alcanzar ciertas metas y/o enfrentar amenazas (por ejemplo, las iniciativas del movimiento de mujeres o instancias estatales)¹³.

13. No sugerimos que estas acciones de la jerarquía católica como actor político estén guiadas meramente por una racionalidad instrumental, pues reconocemos su

La primera estrategia consiste en la defensa pública de la vida y su objetivo es la creación y promoción de una cultura de defensa de la vida y del derecho a la vida. ¿Qué argumentos sustentan esta estrategia? La afirmación de la existencia de la vida desde la concepción: “La vida vale la pena, es decir que desde el primer momento en que un chico o una chica es concebido tiene vida y está el soplo de Dios ahí” (Homilía de Bergoglio por San Ramón Nonato, 31/08/2009); la defensa del derecho humano a la vida del niño por nacer: “Cuando una mujer está embarazada, no hablamos de una vida sino de dos, la de la madre y la de su hijo o hija en gestación (...) El derecho a la vida es el derecho humano fundamental” (Declaración de la CEA, 18/08/2011); y la denuncia de la cultura de la muerte que supondría el aborto: “Este chico que está en camino molesta a la familia, ‘¡Uy! para qué, qué sé yo, descartémoslo y mandémoslo al remitente’. Eso es lo que nos predica la cultura de la muerte” (Homilía de Bergoglio por San Ramón Nonato, 31/08/2005).

Una actividad periódica para fomentar públicamente la cultura de defensa de la vida es la celebración por San Ramón Nonato (SRN), venerado como protector de los no nacidos y patrono de las mujeres embarazadas¹⁴. Determinadas circunstancias políticas vinculadas al derecho al aborto atravesaron estas celebraciones, dándoles un cariz singular. En la ceremonia de SRN de 2005, año del conflicto entre el obispo castrense Baseotto y el Ministro de Salud González García, el cardenal Bergoglio no se limitó a ratificar la postura doctrinal sobre el cuidado de “la vida” y recordar el lema anual “Desde el seno materno fuiste nuestro protector” (La Nación, 01/09/2005), sino que contrastó la cultura de la vida con la de la muerte: “lo que nos predica la cultura de la muerte (...) (es que) interesa sobrevivir uno, pero no dar vida, cuidar vida” (Homilía de Bergoglio, 31/08/2005). En estas mismas circunstancias, en marzo Bergoglio había celebrado el Día del Niño por Nacer en una maternidad junto a madres que acababan de dar a luz: “Yo, como sacerdote, vengo a repetir el gesto de Jesús, a prestar un servicio concreto a mujeres que dicen sí a la vida. Al lavarles los pies a ustedes, se los estoy lavando a todas las madres, y a mi madre, que sintió que me tenía en su seno” (La Nación, 25/03/2005).

coexistencia con una racionalidad normativa, en tanto sus intervenciones también se ajustan a un conjunto de valores (como la defensa de “la vida”).

14. Desde 1993 se conmemora cada aniversario de su muerte (31 de agosto) con una misa en su santuario, a cargo del arzobispo de Buenos Aires (entre 1998 y 2013, Jorge Bergoglio).

En julio y agosto de 2006, resonaron mediáticamente los casos de dos jóvenes discapacitadas violadas en las ciudades de Guernica (provincia de Buenos Aires) y Mendoza, cuyas familias solicitaron judicialmente la práctica de abortos por las causales de no punibilidad. Días antes de la celebración de SRN, la CEA rechazó la decisión de la Suprema Corte de Justicia de Mendoza de denegar el pedido de apelación al fallo favorable al aborto no punible (La Nación, 23/08/2006) y en su homilía Bergoglio se diferenció de la justicia mendocina llamando a “optar por la vida” (La Nación, 01/09/2006).

Ante el ingreso de proyectos legislativos “abortivos”, procesos judiciales sobre aborto no punible y el reparto de “píldoras del día después” en universidades nacionales (La Nación, 31/08/2007), en junio de 2007 la CEA manifestó en un documento que “no existe el derecho a causar la muerte de los hijos” (La Nación, 11/06/2007) y en julio Bergoglio equiparó al aborto con el parricidio: “hay miles de madres que matan a sus hijos” (La Nación, 01/07/2007). Esta condena continuó con la alusión al aborto en SRN: “Dios nos invita a la Vida: nos trajo acá, nos ha invitado. Ninguno de nosotros somos los dueños de la casa de la Vida, nadie tiene la llave y Él nos invita” (Homilía de Bergoglio, 31/08/2007).

En marzo de 2008, obtuvo dictamen en la Comisión de Salud y Acción Social de Diputados un proyecto de ampliación de causales de aborto no punible (La Nación, 19/03/2008). En SRN, Bergoglio cuestionó esta y otras iniciativas legislativas: “En vez de que haya gente que se ocupe de solucionar esta trata de chicos, todavía piensan cómo pueden hacer nuevas disposiciones para que los chicos no vengan sino que los matemos en el seno de la madre”, y explicó estar “luchando en favor de la vida. Un escarpín es una bandera de victoria, y el premio es tener un chico en los brazos” (Homilía de Bergoglio, 31/08/2008).

La homilía de Bergoglio por SRN en 2009 destacó el deber de luchar contra “la cultura de la muerte” y defender la vida desde la concepción (La Nación, 01/09/2009), convocando a los creyentes a que “crezca eso que se llama la ‘Cultura de la Vida’, que es lo más importante de la humanidad, contra lo que Juan Pablo II y Benedicto XVI denunciaron como la ‘Cultura de la Muerte’” (Homilía de Bergoglio, 31/08/2009).

La sanción de la ley de matrimonio para parejas del mismo sexo en julio de 2010, con un fuerte impulso del gobierno kirchnerista, supuso una derrota política para la jerarquía católica y activó sus alarmas sobre posibles avances en la legalización del aborto. En octubre de 2010 la CEA comenzó a reforzar su estrategia de defensa de la vida al declarar al 2011

“Año de la Vida”, replicando la iniciativa de Benedicto XVI y expresando la necesidad “imperiosa” de que en el país se priorice “el derecho a la vida en todas sus manifestaciones, poniendo especial atención a los niños por nacer” (La Nación 15/10/2010). La celebración del Día del Niño por Nacer y la peregrinación a Luján de 2011 estuvieron enmarcadas por el lema del “Año de la Vida”. En marzo, Bergoglio ofició la “Misa por la Vida” en la Catedral Metropolitana en la que instó a proteger la vida desde su comienzo, “en abierta respuesta a los proyectos de ley que buscan la despenalización del aborto y aguardan tratamiento en el Congreso” (La Nación, 26/03/2011). En octubre, la peregrinación adoptó como lema “Madre, ayúdanos a cuidar la vida” y en la misa Bergoglio pidió por la vida “de los que van a venir” (La Nación, 02/10/2011).

La segunda estrategia que identificamos consiste en el planteo de la jerarquía católica del aborto como preocupación política prioritaria, y su objetivo es vigilar posibles avances del derecho al aborto mediante políticas públicas, fallos judiciales o el tratamiento parlamentario de proyectos de ley. Dentro de las acciones que la conforman se destacó la carta pública del obispo castrense Antonio Baseotto al Ministro de Salud de la Nación Ginés González García en febrero de 2005. En una entrevista a Página/12, el Ministro manifestó su acuerdo con la despenalización del aborto. Baseotto condenó dicha posición con una referencia bíblica que sugería que fuese arrojado al mar¹⁵ (Página/12, 23/02/2005) e igualó al aborto con el asesinato de inocentes:

El feto en gestación tiene ADN propio, ni del padre, ni de la madre. Suyo propio. Es una persona humana. Al privarlo de la vida se está pisoteando su derecho humano primordial. La multiplicación de los abortos que usted propicia con fármacos conocidos como abortivos es apología del delito de homicidio... Cuando usted repartió públicamente profilácticos a los jóvenes, recordaba el texto del Evangelio donde nuestro Señor afirma que ‘los que escandalizan a los pequeños merecen que le cuelguen una piedra de molino al cuello y lo tiren al mar’... (CARTA DEL OBISPO BASEOTTO, 17/02/2005).

15. Sus dichos causaron especial repudio por la asociación que la historia argentina reciente permite entre la alegoría bíblica de arrojar al mar y los “vuelos de la muerte” perpetrados por las Fuerzas Armadas durante la última dictadura cívico-militar (1976-1983) en los que se arrojaron a detenidos-desaparecidos con vida al Río de la Plata.

Este conflicto tensó las relaciones entre el gobierno nacional, que rechazó las palabras de Baseotto, y la CEA, que mantuvo silencio al respecto y sólo ratificó su oposición al aborto (Página/12, 16/03/2005). En el período considerado, en varias oportunidades la CEA expresó su preocupación frente a proyectos de ley, fallos judiciales y políticas públicas sobre el tema. En julio y agosto de 2006, se conocieron los pedidos por vía judicial de abortos no punibles en casos de menores de edad y discapacitadas violadas. A su vez, se aprobó la ley 26.130 de Contracepción Quirúrgica y se presentaron proyectos de ampliación del derecho al aborto (La Nación, 22/08/2006). Ante este escenario, la CEA rechazó al aborto y la anticoncepción artificial con un lenguaje sencillo y directo en su declaración “Una cuestión de vida o muerte”:

¿Cuál es nuestro móvil al dirigirnos a las autoridades, a nuestros representantes y a todo el pueblo tratando de apostar por la vida e impedir la legalización del aborto? Créannos: sólo nos mueve el profundo amor de Dios por todos nosotros. Sólo nos mueve el deseo de valorar cada una de las vidas que se engendran y que ya son un ser constituido en el vientre de la madre (DECLARACIÓN DE LA CEA, 23/08/2006).

En esa declaración el Episcopado buscó interpelar no sólo a católicos (debía leerse en las misas), sino a ciudadanos de cualquier credo apelando a una expresión coloquial del sentido común (el aborto como “una cuestión de vida o muerte”) y publicándola en los principales diarios (La Nación, 23/08/2006), con el pedido de que “no sembremos la cultura de la muerte en nuestra sociedad. Por el contrario, sembremos la esperanza” (Declaración de la CEA, 23/08/2006). En noviembre la CEA emitió otra declaración en la que “apela ‘a la conciencia de los legisladores nacionales’ para archivar el proyecto de ‘píldora del día después’” (La Nación, 28/11/2006), en discusión en la Cámara de Diputados. La CEA manifestó su preocupación,

al advertir sobre la iniciativa que autoriza la venta y distribución gratuita del medicamento. ‘Los organismos de control sanitario reconocen (...) esta droga impide la anidación o implantación del embrión en el útero materno. Se trata, por lo tanto, de un fármaco que atenta contra la vida humana, que la Constitución Nacional considera inviolable desde el momento de la concepción’, señalan los obispos (LA NACIÓN, 28/11/2006).

En diciembre de 2006 se hizo pública la declaración de la CEA “Ante la aprobación del Protocolo de la CEDAW” (sigla en inglés de la Convención para Eliminar todas las Formas de Discriminación Contra las Mujeres) que coronó una serie de tensiones entre la jerarquía católica y el gobierno nacional, surgidas apenas éste manifestó su intención de ratificar el protocolo facultativo de la CEDAW. El Episcopado expresó el malestar por la ratificación parlamentaria del tratado (aprobado en 1985 e incorporado a la Constitución en 1994), lamentó “no haber sido escuchados, y que el voto de los legisladores no haya sido precedido de un debate maduro y sereno, exento de presiones ideológicas” y advirtió sobre la posibilidad de una injerencia internacional para modificar la legislación sobre aborto mediante el comité internacional creado por la CEDAW (Declaración de la CEA, 12/12/2006; La Nación, 17/12/2006).

La siguiente declaración de la CEA que enmarcamos en esta estrategia se tituló “No existe un derecho a causar la muerte de los propios hijos”, y respondió a proyectos de ley sobre aborto que se trataron en comisiones de Diputados en junio de 2007. Uno garantizaba el derecho a la interrupción del embarazo en los casos de abortos no punibles y establecía el procedimiento a seguir tuvo dictamen favorable en la Comisión de Salud, pero no logró el de la Comisión de Legislación Penal para tratarse en el pleno (Página 12, 06/06/2007). En esta declaración, enviada como carta a los legisladores, el Episcopado rechazó la reglamentación del aborto no punible y se pronunció ante los proyectos de despenalización del aborto:

No existe acto administrativo o norma alguna que pueda excluir del control de los jueces el estudio de un caso en el que se ponga en juego el derecho a la vida. (...) Los obispos dicen que “nunca el aborto es una solución”. (...) “La opción será siempre la vida. Estamos convencidos de esta verdad” (...) en sintonía con la advertencia de los obispos latinoamericanos en el mensaje final de la V Conferencia General del Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano): (...) “La fidelidad a Jesús nos exige combatir los males que dañan o destruyen la vida, como el aborto, las guerras, el secuestro, la violencia armada, el terrorismo, la explotación sexual y el narcotráfico” (La Nación, 11/06/2007).

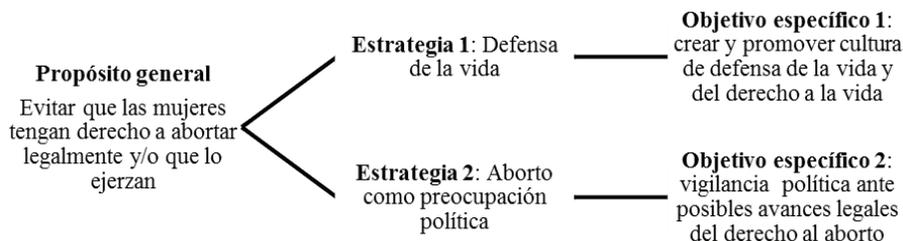
En esta línea, Bergoglio equiparó el derecho al aborto con el derecho a causar la muerte de los propios hijos y con el parricidio (La Nación, 01/07/2007). En septiembre de 2007, el Episcopado se manifestó en dos

oportunidades. Por un lado, el Secretariado para la Familia de la CEA condenó la colaboración de funcionarios del Poder Ejecutivo Nacional y de las provincias de Buenos Aires y Entre Ríos con la realización de un aborto no punible a una joven discapacitada violada, planteando que el gobierno “mata” (La Nación, 27/09/2007). Por el otro, publicó su análisis y rechazo a la propuesta del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) (Declaración de la CEA contra el protocolo del INADI de tratamiento de abortos, 12/09/2007), que recomendaba al Ministerio de Salud de la Nación y a los provinciales adoptar un protocolo de atención sanitaria de casos de abortos legales que garantizase el ejercicio efectivo de los derechos humanos de las mujeres.

En marzo de 2010 fue presentado el proyecto de Interrupción Voluntaria del Embarazo de la Campaña por el Derecho al Aborto (Página 12, 17/03/2010), en paralelo a la discusión de la ley de matrimonio para parejas del mismo sexo, aprobada finalmente en julio. Ante un escenario políticamente dinámico y potencialmente adverso por esta derrota parlamentaria, en 2011 la Comisión Permanente del Episcopado reiteró en un documento que “cuando una mujer está embarazada, no hablamos de una vida, sino de dos”, la vida de la madre y del niño por nacer “deben ser preservadas y respetadas” y constituyen “un signo de la presencia de Dios”. Rechazó al aborto al asegurar que “nunca es una solución” para proteger a la vida por nacer y a la mujer embarazada en situación de riesgo, y advirtió sobre las consecuencias de su despenalización (La Nación, 24/08/2011; Página 12, 24/08/2011).

La distinción entre una y otra estrategia es analítica, reconociendo las superposiciones parciales de las acciones que englobamos bajo a una u otra. El Gráfico 1 sintetiza ambas.

Gráfico 1 – Proyección pública de la jerarquía de la Iglesia católica argentina en relación al aborto: propósito general, tácticas y objetivos específicos



Fuente: Elaboración propia

EL ABORTO COMO MOTOR DE LA PROYECCIÓN POLÍTICA DE LA JERARQUÍA CATÓLICA

Identificamos dos grandes estrategias de la jerarquía católica argentina en relación al aborto entre 2005 y 2011, a las que atribuimos sendos objetivos (ver Gráfico 1). La primera consiste en difundir mensajes sobre la defensa de “la vida” en ceremonias religiosas con amplia cobertura mediática, para crear y promover una cultura de defensa de la vida y del derecho a la vida. Así, el Episcopado argentino reafirma su rechazo al aborto, pero lo hace en clave positiva (“a favor de la vida”), a través de un lenguaje religioso y/o historias bíblicas o de santos/as católicos/as. Las nociones que sustentan esta estrategia opositora al aborto implicaron un cambio doctrinal del Vaticano en la década de 1980:

La actual posición oficial de la Iglesia (católica) sobre la vida del feto se expone en su *Instrucción sobre el respeto de la vida humana en su origen y sobre la dignidad de la procreación*, publicada en 1987 por la Sagrada Congregación del Vaticano para la Doctrina de la Fe con el consentimiento del Papa. La *Instrucción* declara que “todo ser humano” tiene “derecho a la vida y a la integridad física desde el momento de la concepción hasta la muerte...”. (...) El cambio doctrinal de la Iglesia católica romana hacia la teoría de la animación inmediata reforzó grandemente su posición política. Las personas que creyesen (...) que el feto es una persona desde el instante de su concepción, podrían argumentar que incluso el aborto temprano es el asesinato de un niño no nacido, un argumento que no podrían ofrecer si creyeran que el feto adquiere un alma o deviene una persona sólo más tarde (DWORKIN, 1994, p. 55-56 y 64).

En Argentina, las celebraciones anuales de SRN y el día del Niño por Nacer, así como otras actividades religiosas periódicas que retoman el eslogan de la “defensa del derecho a la vida”, no son meras reacciones a iniciativas de actores estatales y/o del movimiento de mujeres, ni necesariamente emergen en momentos álgidos del debate público sobre aborto: se dan con regularidad, orientándose a conformar una cultura de la vida, en tanto conjunto de argumentos (el derecho a la vida desde la concepción), eslóganes (“la cultura de la muerte”) y simbologías (los esarpines). Estas acciones reafirman ante diversos públicos (su feligresía, la ciudadanía en general, otros actores religiosos y políticos, funcionarios públicos) su rechazo al aborto en cualquier circunstancia (incluyendo las no punibles según el Código Penal y las formas de anticoncepción abortivas para la

Iglesia católica), haciéndolo público de modo regular y relativamente independiente de las fluctuaciones del tema en las agendas política y mediática. Esta estrategia contribuiría a la credibilidad y la autoridad del Episcopado sobre el aborto, al asentar un rechazo recurrente y consistente en el tiempo, y evitar una posición meramente reactiva cuando se agudiza el debate (por ejemplo, por acontecimientos legislativos)¹⁶.

La centralidad del significante “vida” en estas intervenciones de la jerarquía católica nos conduce a preguntarnos qué nociones plantea dicha estrategia. Para el caso argentino, vale la pena citar en extenso el análisis de Brown del período inmediatamente previo (1990-2006):

La Vida, con mayúscula, es la que trae a escena un grupo de legisladores y legisladoras bajo la consigna de la “defensa de la vida desde la concepción” (...) (en) el debate sorpresivo en torno del aborto en 1994 (por la reforma de la Constitución Nacional). Y a partir de entonces, fue uno, si no “el” caballito de batalla que usaron los grupos que se oponen a cualquier cambio en la legislación familiar, educativa o sexual. (...) El planteo de estos grupos (...) es que hay una cultura de la vida —la que ellos y ellas sostienen— que está siendo amenazada por una cultura de la muerte. Esta cultura de la muerte echa a andar en el mundo de la mano de la Modernidad, la relajación de los valores, la liberalización de las pautas morales, sexuales, amorosas o eróticas. También viene dada por el individualismo, el relativismo y la flexibilidad e inestabilidad de los vínculos familiares, comunitarios, sociales. La vida que se defiende —aunque ya no siempre bajo argumentos religiosos— es una vida extramundana, ideal, sagrada. Ése es el argumento: que hay vida desde la concepción y hasta la muerte natural, y nadie puede afectar su curso si no es exclusivamente para su salvación y conservación. El aborto y la eutanasia son los dos términos de la misma moneda: la muerte, producto de la voluntad de los seres humanos que pretenden interferir en el curso natural de la vida (BROWN, 2014, p. 285-286).

Lejos de ser exclusiva de la jerarquía católica argentina, esta noción de “vida” ha adquirido creciente centralidad en la acción política de diversos actores conservadores en América latina (VAGGIONE, 2010), según registran otros trabajos:

16. Con todo, las consignas de estas celebraciones religiosas (que varían año a año) y los énfasis de las homilías pueden reflejar objetivos prioritarios del Episcopado en vista del contexto político.

La vida se ha convertido en el centro del discurso de los grupos conservadores, pues es el referente primordial en la estructura de derechos de las sociedades democráticas. (...) Aquello que ha permitido la construcción de la apertura de derechos es lo que estos grupos utilizan para evitar la apertura de algunos y promover el cierre de otros. La vida se muestra como un significativo asociado al cuerpo. (...) Lo que conservan los conservadores es la vida. Ello, gracias a la reinención del significativo como estrategia central para hacer política. (...) El resultado es un campo severo en el que los *prochoice* (pro-elección) quedan relegados a alentar “la muerte” como significativo opuesto (MUJICA, 2007, p. 60-61).

Esta acepción de la vida, asociada al cuerpo y a la condición biológica de ser viviente, se modula en el lenguaje de los derechos humanos¹⁷, una combinación de singulares resonancias en Argentina:

El discurso liberal de los derechos humanos es el lenguaje de la política actual, y quedó claro que en la discusión sobre el aborto éste puede ser utilizado para apoyar el derecho de la mujer a interrumpir su embarazo o para defender el derecho a la vida del feto. Libertad y vida, valores que en un país que atravesó una sangrienta dictadura militar, que capturó, asesinó y robó la identidad de cientos de bebés y niños, toman una dimensión particular (FELITTI, 2014, p. 87).

La apropiación de líderes y activistas de la Iglesia católica del lenguaje de los derechos humanos para defender una agenda “pro-vida” y “pro-familia” es un fenómeno global, cuya particularidad en América latina es justificarse en una tradición de los derechos humanos en la región que tendría sus raíces en el catolicismo social, una operación discursiva que Morgan (2014) analiza críticamente.

La segunda estrategia que identificamos consiste en ubicar al aborto como una preocupación política prioritaria para la Iglesia católica, a través de declaraciones tanto de la CEA como de obispos individualmente. Al plantearlo públicamente como un tema relevante en la agenda del Episcopado, su objetivo es vigilar posibles avances del derecho al aborto

17. Espósito sostiene que en la actualidad asistimos a un “proceso de normativización” de la vida donde la ley gana espacios cada vez más amplios y “cuando, por ejemplo, se habla de ‘derechos humanos’, antes que a determinados sujetos jurídicos, se hace referencia a individuos definidos exclusivamente por su condición de seres vivientes” (ESPÓSITO, 2006, p. 23-24).

a través de proyectos de legalización o despenalización y/o reglamentación en los casos de no punibilidad, y obstaculizar pedidos de interrupción voluntaria del embarazo contemplados por el Código Penal. Esta estrategia de la jerarquía católica se instrumenta de dos maneras: reafirmaciones públicas de su posición doctrinal y programática de rechazo al aborto; y presiones a funcionarios (sobre todo legisladores, pero también jueces y ministros), mediante cartas u otras declaraciones en las que manifiestan su oposición a proyectos de ley, leyes, políticas públicas o sentencias judiciales que reconozcan o amplíen el derecho al aborto.

En ocasiones expresan su rechazo a iniciativas que, aunque no se centran en el aborto, consideran que abrirían la posibilidad de ampliar su reconocimiento y/o su ejercicio como derecho (como la ratificación del protocolo de la CEDAW). Esta vigilancia de la jerarquía católica ante posibles avances del derecho al aborto puede enmarcarse en una larga tradición de

presión constante que los representantes de la curia argentina realizan sobre el poder político a fin de que sus valores comunitarios sean incluidos y considerados en las legislaciones generales (...), con particular consideración de aquellas que legislen sobre moral sexual, familiar o educativa (BROWN, 2014, p. 304-305).

Dos rasgos distinguen esta estrategia de la analizada previamente. Primero, el tono de las intervenciones y el contexto en que se hacen son más explícitamente políticos (demarcan la posición institucional de la Iglesia católica sobre proyectos de ley y sentencias judiciales), lejos del lenguaje y las ceremonias religiosas que caracterizan a la “defensa de la vida”. Segundo, el planteo del aborto como una preocupación política prioritaria constituye una estrategia reactiva, enmarcada en una *politización reactiva de lo religioso* (VAGGIONE, 2005)¹⁸, mientras que la “defensa de la vida” se presenta como una estrategia proactiva que mantendría una agenda propia de la jerarquía católica, más allá de los momentos álgidos de debate por iniciativas estatales o del movimiento de mujeres.

18. “El concepto de politización reactiva es propuesto para capturar algunas mutaciones en el activismo religioso. Estas mutaciones son reactivas porque surgen como respuesta a la crisis de la familia, de la cual se culpa a los movimientos feministas y de minorías sexuales. (...) Estas mutaciones reactivas son políticas ya que tienen como objetivo principal influenciar las regulaciones jurídicas sobre género y sexualidad” (VAGGIONE, 2005, p. 143).

Las acciones que sistematizamos comparten el propósito general de evitar que las mujeres tengan el derecho a abortar legalmente y/o lo ejerzan. A su vez, consideramos que también contribuyen a otros propósitos de proyección política de la jerarquía católica. Uno de ellos es mantenerse como un actor autorizado y con preeminencia en la discusión pública de temas de sexualidad y reproducción. Según Brown (2014, p. 305), “son los terrenos clave y menos negociables para cualquier ala dentro del catolicismo argentino, y es sobre esos temas donde con más ahínco tratan de imponer sus valores y creencias”. Para Vaggione (2005, p. 154), los sectores religiosos tradicionales, con la jerarquía católica a la cabeza, “no han abandonado sus pretensiones a una hegemonía moral, pero han reconfigurado las estrategias para conseguirlo”. El aborto es uno de los pocos derechos sexuales y reproductivos que no fue reconocido por una ley en el período abordado, permaneciendo penalizado. La jerarquía católica se ha mostrado particularmente interesada en mantener el statu quo legal y las acciones que registramos la constituyen como una de las *proprietarias* del aborto en tanto problema público, conservando un lugar protagónico al discutirse y regularse el mismo:

El concepto de “propiedad de los problemas públicos” deriva del reconocimiento de que en las áreas de la opinión pública y del debate público no todos los grupos tienen igual poder, influencia y autoridad para definir la realidad del problema. A esa capacidad de crear la definición pública de un problema e influir sobre ella aludo cuando me refiero a “propiedad”. (...) Los propietarios tienen autoridad en el campo. Aunque otros grupos se les opongan, están entre aquellos que pueden hacerse escuchar por la opinión pública (GUSFIELD, 2014, p. 76-77).

Las repercusiones de los discursos de la jerarquía católica en los diarios nacionales, así como su interacción pública con ministros, legisladores y jueces, reflejan una capacidad privilegiada (aunque no exclusiva) de definir al aborto en tanto problema público (por ejemplo, enmarcarlo en una “cultura de la muerte”). Las acciones que relevamos apuntan a difundir la posición católica oficial sobre el aborto y, a su vez, evitar que actores disidentes dentro del catolicismo den fuerza a posturas alternativas (como el apoyo a la legalización del aborto del grupo Católicas por el Derecho a Decidir). Esto ayuda a entender la insistencia de la jerarquía en que el rechazo al aborto es un elemento atemporal de la doctrina católica (FOSTER y MIGUENS, 2015, p. 30). La promoción de una cultura de defensa de

la vida (desde la concepción) es un instrumento privilegiado para que la jerarquía católica presente el rechazo al aborto en clave positiva y como potencial fuente de identificación: “Es imposible, públicamente, contravenir el discurso a favor de la vida” (BROWN, 2014, p. 286).

Otro propósito de estas acciones de la jerarquía católica es escenificar, testear y confirmar públicamente su influencia política sobre los poderes estatales, ostentando una capacidad de veto en la temática de aborto, y cuestionando así la autoridad del Estado al respecto (por ejemplo, para establecer causales de no punibilidad). Este propósito que identificamos a partir de sus acciones se enmarca en

una estrategia de conservación del poder institucional de la Iglesia católica, enhebrada con una presencia pública extendida y con la tentativa de influir en la formulación e implementación de determinadas políticas estatales y marcos normativos. Sus hombres actúan como si la cultura de la población fuese integralmente católica y desde esa posición de poder interpelan al sistema político. Independientemente del nivel de afiliación católica de la ciudadanía, los referentes eclesiásticos buscan en el Estado y en el vínculo con lo político las bases de sustentación de su poder institucional (MALLIMACI y ESQUIVEL, 2014).

La proyección política de la jerarquía de la Iglesia católica se comprende más cabalmente a partir de esta relación con el Estado, que Esquivel (2015, p. 32) propone pensar en términos de “una *laicidad subsidiaria* para el caso argentino, de un Estado que en paralelo a la conquista de espacios de autonomía y de mayor reconocimiento de derechos ciudadanos diversos, sigue interpelando a las instituciones religiosas en la proyección de sus políticas públicas”. En este sentido, así como señalamos los significativos avances en leyes y políticas públicas sobre sexualidad y reproducción en este período, impulsados o apoyados por el gobierno kirchnerista, el estatus legal del aborto permaneció inalterado, posiblemente como un punto de acuerdo tácito u explícito entre la jerarquía eclesial y el elenco gubernamental y legislativo.

CONSIDERACIONES FINALES

El objetivo de este artículo fue analizar el accionar público de la jerarquía de la Iglesia católica argentina en relación con el aborto en el período en que fue conducida por el cardenal Jorge Bergoglio, para reconstruir

cuáles fueron las estrategias de proyección política de esta jerarquía y las posiciones de Bergoglio con respecto al tema.

La primera estrategia consiste en la defensa pública de la vida, su objetivo es crear y promover una cultura de defensa de la vida, y se sustenta en la afirmación de la existencia de la vida desde la concepción, la defensa del derecho humano a la vida del niño por nacer, y la denuncia de la cultura de la muerte que supondría el aborto. La segunda estrategia consiste en el planteo de la jerarquía católica del aborto como una preocupación política prioritaria para la Iglesia católica, y su objetivo es vigilar posibles avances del derecho al aborto.

Mientras que las acciones enmarcadas en la “defensa de la vida” se dan con un lenguaje y en ceremonias religiosas (con referencias a historias bíblicas y santos del catolicismo), las acciones y el contexto de la segunda estrategia son más explícitamente políticos, al demarcar la posición institucional de la Iglesia católica sobre proyectos de ley y sentencias judiciales que reconocen el derecho al aborto. A su vez, la “defensa de la vida” se presenta como una estrategia proactiva que mantendría una agenda propia de la jerarquía católica, mientras que el planteo del aborto como una preocupación política prioritaria constituye una estrategia reactiva en los momentos álgidos de debate por iniciativas estatales o del movimiento de mujeres. Ambas estrategias, distinguidas analíticamente, se entrecruzan en determinadas acciones que reflejan su carácter complementario: por caso, al expresar que el aborto constituye una preocupación política prioritaria de la Iglesia católica, el Episcopado muchas veces apela a símbolos de “la cultura de la vida” que ha promovido mediante ceremonias religiosas.

En la introducción proponíamos aportar a la comprensión sobre cómo el aborto permaneció penalizado en Argentina, pese a que en el período (2005-2011) se aprobaron importantes leyes nacionales sobre reproducción, sexualidad, género y familia, rechazadas por la jerarquía católica. Aunque es difícil desentrañar en qué medida el mantenimiento del statu quo legal del aborto es resultado de las estrategias de la jerarquía católica que hemos reconstruido, sin dudas ha sido un actor consecuente y visible en su constante oposición al derecho al aborto, ubicándolo como una prioridad de su agenda política, algo que difícilmente haya pasado inadvertido para legisladores y otros tomadores de decisiones en la materia.

También manifestamos nuestro interés por los posicionamientos sobre aborto de Bergoglio cuando fue la máxima autoridad de la Iglesia católica argentina, en virtud del lugar que ocupa hoy como Papa Francisco y las expectativas de apertura y renovación de la Iglesia y la doctrina católicas

que ha suscitado. En sus acciones públicas entre 2005 y 2011 no hallamos ninguna diferenciación respecto de la posición vaticana de rechazo absoluto al derecho al aborto. En numerosas homilías y mediante declaraciones de la CEA cuando la presidía, el cardenal Bergoglio demostró ser un fiel defensor de la posición oficial del Vaticano sobre el tema y se mostró proactivo en la promoción de una “cultura de la vida”.

Estas recurrentes acciones de la jerarquía católica contra el derecho al aborto, destacamos, no tienen como único propósito evitar que las mujeres cuenten con este derecho legalmente reconocido y/o lo ejerzan. Por un lado, se trata también de acciones de proyección política de la jerarquía católica que la mantienen como un actor autorizado y con influencia en los debates sobre sexualidad y reproducción: aunque otros actores se le opongan y la descalifiquen, la jerarquía católica se encuentra entre aquellos que pueden hacerse escuchar por la opinión pública en estos temas.

Por otro lado, y en simultáneo, dichas acciones le permiten escenificar, testear y confirmar públicamente su influencia política sobre los poderes estatales. En este sentido, aunque entre 2005 y 2011 hubo avances en protocolos, fallos judiciales y reglamentaciones sobre abortos no punibles, el hecho de que la ley que lo penaliza permanezca inalterada hace casi 100 años (desde 1921) refleja que, en esta temática, la posición de la jerarquía de la Iglesia católica sigue gozando de reconocimiento en el entramado legal. Pese a que en estos años se presentaron numerosas iniciativas parlamentarias para reconocer y/o ampliar el derecho al aborto, ninguna llegó siquiera a tratarse en el pleno de las Cámaras. A diferencia de lo sucedido con la educación sexual integral y el matrimonio para parejas del mismo sexo, dos leyes discutidas y aprobadas durante el mismo período, el aborto no ha supuesto para la jerarquía católica argentina una derrota política a mano de elencos gubernamentales y legislativos que tomen distancia de su posición.

REFERENCIAS

BASEOTTO, Antonio Juan. **Carta de Mons. Baseotto al ministro de salud pública. Agencia Informativa Católica Argentina (AICA)**, Buenos Aires, 17 de feb. 2005. Disponible en: <http://aica.org/aica/documentos_files/Obispos_Argentinos/Baseotto/2005/2005_02_17_ministro_de_salud.htm>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

BELLUCCI, Mabel. (2014). **Historia de una desobediencia. Aborto y feminismo**. Buenos Aires: Capital Intelectual.

BERGOGLIO considera ‘lamentable’ reglamentar abortos no punibles en la Ciudad. *Diario La Nación*, Buenos Aires, 10 de sep. 2012. Disponible en: <<http://www>>

lanacion.com.ar/1507155-bergoglio-considera-lamentable-reglamentar-abortos-no-punibles-en-la-ciudad>. Acceso en: 09 de abr. 2015.

BERGOGLIO criticó las luchas internas y la ambición de poder. Diario La Nación, Buenos Aires, 25 de may. 2004. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/604336-bergoglio-critico-las-luchas-internas-y-la-ambicion-de-poder>>. Acceso en: 09 de abr. 2015.

BERGOGLIO equiparó el aborto con el parricidio. Diario La Nación, Buenos Aires, 01 de jul. 2007. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/922109-bergoglio-equiparo-el-aborto-con-el-parricidio>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

BERGOGLIO llamó a optar por la vida. Diario La Nación, Buenos Aires, 01 de sep. 2006. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/836510-bergoglio-llamo-a-optar-por-la-vida>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

BERGOGLIO, Jorge. **Defender la cultura de la vida**: homilía del Obispo Bergoglio en Fiesta de San Ramón Nonato. AICA, Buenos Aires, 31 de ago. 2009. Disponible en: <<http://www.aicaold.com.ar//index2.php?pag=bergoglio090831>>. Acceso en: 23 de ago. 2014.

_____. **Hay que cuidar la vida del principio al final**: homilía del Obispo Bergoglio en Fiesta de San Ramón Nonato. AICA, Buenos Aires, 31 de ago. 2005. Disponible en: <http://www.aica.org/aica/documentos_files/Obispos_Argentinos/Bergoglio/2005/2005_08_31_SanRamonNonato.htm>. Acceso en: 24 de sep. 2014.

_____. **San Ramón Nonato**: homilía del Obispo Bergoglio en Fiesta de San Ramón Nonato. AICA, Buenos Aires, 31 de ago. 2007. Disponible en: <<http://www.aicaold.com.ar//index2.php?pag=bergoglio070831>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

_____. **San Ramón Nonato**: homilía del Obispo Bergoglio en Fiesta de San Ramón Nonato. AICA, Buenos Aires, 31 de ago. 2008. Disponible en: <http://aica.org/aica/documentos_files/Obispos_Argentinos/Bergoglio/2008/2008_08_31.html>. Acceso en: 23 de ago. 2014.

BROWN, Josefina. (2014). **Mujeres y ciudadanía en Argentina**. Debates teóricos y políticos sobre derechos (no) reproductivos y sexuales (1990-2006). Buenos Aires: Teseo.

CARBAJAL, Mariana. **El día de los pañuelos verdes en el Congreso**. Diario Página 12, Buenos Aires, 17 de mar. 2010. Disponible en: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-142177-2010-03-17.html>>. Acceso en: 26 de sep. 2014.

_____. **Monseñor ratificó sus dichos**. Diario Página 12, Buenos Aires, 23 feb. 2005. Disponible en: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-47689-2005-02-23.html>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

_____. **Una guía para el aborto dentro de la ley**. Diario Página 12, Buenos Aires, 05 de dic. 2007. Disponible en: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-95751-2007-12-05.html>>. Acceso en: 09 de abr. 2015.

CHÁVES, María. (2013). ¿Y ahora que *habemus* papa cómo seguimos? Trayectorias de luchas por el derecho al aborto en Argentina. Actualización del artículo publicado como “Derecho al aborto en Argentina. Diez años de lucha por la libertad de

decidir”, In: CAROSIO, A. (Coord.), **Feminismo y Cambio Social en América Latina y el Caribe**. Buenos Aires: CLACSO, 2012, p. 231-252.

COMIENZA la reunión del Episcopado. Diario La Nación, Buenos Aires, 22 de ago. 2006. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/833535-comienza-la-reunion-del-episcopado>>. Acceso en: 24 de sep. 2014.

COMISIÓN Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina. AICA, Buenos Aires, 05 de jun. 2007. Disponible en: <http://www.aicaold.com.ar/index.php?module=displaystory&story_id=8023&format=html>. Acceso en: 24 de sep. 2014.

COMISIÓN Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina. Declaración de la 144° Reunión de la Comisión Permanente de la CEA. AICA, Buenos Aires, 23 de ago. 2006. Disponible en: <<http://www.aicaold.com.ar//index2.php?pag=ceacomisionpermanente060823>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

COMISIÓN Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina. Declaración de la 145ª Reunión de la Comisión Permanente de la CEA Ante la aprobación del protocolo de la CEDAW. AICA, Buenos Aires, 12 de dic. 2006. Disponible en: <<http://www.aicaold.com.ar//index2.php?pag=ceacomisionpermanente061212cedaw>>. Acceso en: 24 de sep. 2014.

COMISIÓN Permanente de la Conferencia Episcopal Argentina. No una vida sino dos: declaración de la 159° Comisión Permanente de la CEA. AICA, Buenos Aires, 08 de ago. 2011. Disponible en: <http://www.aicaold.com.ar/docs_blanco.php?id=1435>. Acceso en: 17 de may. 2015.

CON el lema ‘cuidar la vida’, masivo peregrinaje a Luján. Diario La Nación, Buenos Aires, 02 de oct. 2011. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/1411062-con-el-lema-cuidar-la-vida-masivo-peregrinaje-a-lujan>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

CONVOCA la Iglesia a una vigilia por la vida. Diario La Nación, Buenos Aires, 15 de oct. 2010. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/1315085-convoca-la-iglesia-a-una-vigilia-por-la-vida>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

DE CERTEAU, Michel. (2000). **La invención de lo cotidiano**. 1. Artes de hacer. México DF: Universidad Iberoamericana.

DE ROUX, Rodolfo. **La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración**. Pro-Posições, v. 25, n. 1 (73): p. 31-54, 2014.

DE VEDIA, Mariano. **La Iglesia pide que el tema del aborto no cause divisiones**. Diario La Nación, Buenos Aires, 24 de ago. 2011. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/1400146-la-iglesia-pide-que-el-tema-del-aborto-no-cause-divisiones>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

DI MARCO, Graciela. (2011). **El pueblo feminista**. Movimientos sociales y lucha de las mujeres en torno a la ciudadanía. Buenos Aires: Biblos.

DOCUMENTO para reiterar el rechazo. Diario Página 12, Buenos Aires, 24 de ago. 2011. Disponible en: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-175241-2011-08-24.html>>. Acceso en: 24 de sep. 2014.

DURA crítica de Bergoglio a los defensores del aborto. Diario La Nación, Buenos Aires, 31 de ago. 2007. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/939598-dura-critica-de-bergoglio-a-los-defensores-del-aborto>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

DWORKIN, Ronald. (1994). **El dominio de la vida**. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual. Barcelona: Ariel.

EL cardenal lavó los pies a doce madres. Diario La Nación, Buenos Aires, 25 de mar. 2005. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/690452-el-cardenal-lavo-los-pies-a-doce-madres>>. Acceso en: 24 de sep. 2014.

EL Episcopado pidió no “sembrar la cultura de la muerte”. Diario La Nación, Buenos Aires, 23 de ago. 2006. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/833965-el-episcopado-pidio-no-sembrar-la-cultura-de-la-muerte>>. Acceso en: 24 de sep. 2014.

ESPÓSITO, Roberto. (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

ESQUIVEL, Juan Cruz. (2004). **La Iglesia católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999)**. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

_____. (2015). Religión y Política en Argentina: La influencia religiosa sobre las definiciones parlamentarias en materia de derechos sexuales y reproductivos. In: ESQUIVEL, J. C.; VAGGIONE, J. M. (Dir.). **Permeabilidades Activas**. Religión, Política y Sexualidad en la Argentina democrática. Buenos Aires: Biblos, p. 19-34.

ETERNA cruzada de la Iglesia. Diario Página 12, Buenos Aires, 06 de jun. 2007. Disponible en: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-86118-2007-06-06.html>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

FELITTI, Karina. **L'avortement en Argentine: politique, religion et droits humains**. Revue Autrepart, n.70, p. 73-90, 2014.

_____. **Estrategias De Comunicación Del Activismo Católico Conservador Frente al aborto y el matrimonio igualitario en la Argentina**. Revista Sociedad y Religión, n. 34/35, Vol. XXI: p. 92-122, 2011.

FOSTER, Ángeles; MIGUENS, María (2015). **Católicas por el Derecho a Decidir y la construcción de la identidad católica en el marco de los derechos sexuales y reproductivos**. Tesina de grado para aprobación de la Carrera de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

GUSFIELD, Joseph. (2014). **La cultura de los problemas públicos: el mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente**. Buenos Aires: Siglo XXI.

GUTIÉRREZ, María Alicia. (2004) Iglesia Católica y Política en Argentina: El Impacto del Fundamentalismo en las Políticas Públicas sobre Sexualidad”. In: DIDES, C. (Comp.), **Diálogos Sur-Sur sobre religión, derechos y salud sexual y reproductiva: los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú**. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano: p. 15-46.

INSTITUTO Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI). Recomendación General N° 002/07: Discriminación en la atención sanitaria de casos de abortos legales y tratamiento postaborto. Buenos Aires, 23 de may. 2007. Disponible en: <http://www.cepal.org/oig/doc/LeyesSobreAborto/Argentina/2007_rec_gral_abortoslegales_Argentina.pdf>. Acceso en: 29 de sep. 2014.

IRRAZÁBAL, Gabriela. **Bioética y catolicismo**. Dificultades en torno a la constitución de una identidad colectiva. Religião e Sociedade, n. 30, vol. 1, p. 101-116, 2010.

JONES, Daniel; DULBECCO, Paloma. (2014). El Papa Francisco y el derecho al aborto. ¿Del pesimismo de la razón y el optimismo de la voluntad al puro pesimismo?. In: FRIGERIO, A.; RENOLD, J. M. (Coord.). **Visiones del Papa Francisco desde las Ciencias Sociales**. Rosario: UNR Editora, p. 41-50.

JONES, Daniel; AZPARREN, Ana; CUNIAL, Santiago. **Derechos reproductivos y actores religiosos: los evangélicos frente al debate sobre la despenalización del aborto en la Argentina contemporánea (1994-2011)**. Espacio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología, n. 1, vol. 22, p. 110-133, 2013.

MALLIMACI, Fortunato. **Catolicismo y Liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina**. Sociedad y Religión, n. 20/21, p. 22-56, 2000.

MALLIMACI, Fortunato; ESQUIVEL, Juan Cruz. **La contribución de la política y del Estado en la construcción del poder religioso**. Revista Argentina de Ciencia Política, n. 17, p. 71-89, 2014.

_____. (Dir.) (2013). **Atlas de las creencias religiosas en la Argentina**. Buenos Aires: Biblos.

MOLINA, Julieta. **Bergoglio instó a defender la vida desde su comienzo**. Diario La Nación, Buenos Aires, 26 de mar. 2011. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/1360425-bergoglio-into-a-defender-la-vida-desde-su-comienzo>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

MORGAN, Lynn. **Claiming Rosa Parks: conservative Catholic bids for 'rights' in contemporary Latin America**. Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care, n. 16, vol. 10, p. 1245-1259, 2014.

MUJICA, Jaris. (2007). **Economía Política del Cuerpo: la reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder**. Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

NUEVO rechazo episcopal a la legislación del aborto. Diario La Nación, Buenos Aires, 11 de jun. 2007. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/916292-nuevo-rechazo-episcopal-a-la-legislacion-del-aborto>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

PALACIOS, Cynthia. **En medio de la lluvia, agradecieron el milagro de la vida**. Diario La Nación, Buenos Aires, 01 de sep. 2009. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/1169246-en-medio-de-la-lluvia-agradecieron-el-milagro-de-la-vida>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

PECHENY, Mario. (2000). **La construction de l'avortement et du sida en tant que questions politiques: le cas de l'Argentine**. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.

_____. (2006). 'Yo no soy progre, soy peronista': ¿Por qué es tan difícil discutir políticamente sobre aborto? In: CÁCERES, C.; CAREAGA, G.; FRASCA, T.; PECHENY, M. (Ed.). **Sexualidad Estigma y Derechos Humanos**. Desafíos para el acceso a la salud en América Latina. Lima: FASPA/UPCH, p. 251-270.

_____. (2010). Parece que no fue ayer: el legado político de la Ley de Divorcio en perspectiva de derechos sexuales. In: GARGARELLA, R.; MURILLO, M. V.; PECHENY, M. (Comp.). **Discutir Alfonsín**. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 85-113.

PREOCUPA a la Iglesia una sanción legislativa. Diario La Nación, Buenos Aires, 17 de dic. 2006. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/868396-preocupa-a-la-iglesia-una-sancion-legislativa>>. Acceso en: 24 de sep. 2014.

QUEJAS de la Iglesia por la ‘píldora del día después’. Diario La Nación, Buenos Aires, 28 de nov. 2006. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/862803-quejas-de-la-iglesia-por-la-pildora-del-dia-despues>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

RENOLD, Juan Mauricio. (2014). Consideraciones sociológicas acerca del papado de Francisco. In: RENOLD, J. M.; FRIGERIO, A. (Comp.). **Visiones del Papa Francisco desde las ciencias sociales**. Rosario: Universidad Nacional de Rosario Editora, p. 13-23.

ROSEMBERG, Jaime. **Vuelve al Congreso el debate por el aborto**. Diario La Nación, Buenos Aires, 19 de mar. 2008. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/996960-vuelve-al-congreso-el-debate-por-el-aborto>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

ROUILLON, Jorge. **Aborto: cuestionó la Iglesia al Gobierno**. Diario La Nación, Buenos Aires, 27 de sep. 2007. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/947839-aborto-cuestiono-la-iglesia-al-gobierno>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

ROUILLON, Jorge. **Bergoglio criticó “la cultura de la muerte”**. Diario La Nación, Buenos Aires, 01 de sep. 2005. Disponible en: <<http://www.lanacion.com.ar/734901-bergoglio-critico-la-cultura-de-la-muerte>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

URANGA, Washington. **Una verónica de la Iglesia**. Diario Página 12, Buenos Aires, 16 de mar. 2005. Disponible en: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-48520-2005-03-16.html>>. Acceso en: 04 de sep. 2014.

VAGGIONE, Juan Marco (2005). Los Roles Políticos de la Religión. Género y Sexualidad más allá del secularismo. In: VASALLO, M. (Comp.). **En Nombre de la Vida**. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir, p. 137-169.

_____ (2014). El personaje del año: Expectativas y Riesgos. In: RENOLD, J. M.; FRIGERIO, A. (Comp.). **Visiones del Papa Francisco desde las ciencias sociales**. Rosario: Universidad Nacional de Rosario Editora, p. 59-66.

_____ (Comp.) (2010). **El activismo religioso conservador en Latinoamérica**. Córdoba: Ferreyra Editor.

_____ **La ‘cultura de la vida’**. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos. *Religião e Sociedade*, n. 32, vol. 2, p. 57-80, 2012.

MINORITIZAÇÃO, GLOCALIZAÇÃO E POLÍTICA: PARA UMA PEQUENA TEORIA DA TRANSLOCALIZAÇÃO RELIGIOSA¹

Joanildo A. Burity

Bolsista de Produtividade do CNPq, Pesquisador da Fundação Joaquim Nabuco, professor do Mestrado Profissional em Ciências Sociais para o Ensino Médio (MPCS/Fundaj) e professor colaborador dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: joanildo.burity@fundaj.gov.br.

RESUMO

O impacto da pluralização religiosa na cultura e na política ultrapassa e cruza fronteiras nacionais, nas últimas décadas, tanto físicas como virtuais, em várias direções. Muitas explicações para a emergência de atores religiosos e para a visibilização de novas e velhas minorias religiosas na cena pública continuam, no entanto, solidamente ancoradas num nacionalismo metodológico que é cego para a circulação, a mobilidade e a virtualização tanto do conceito de religião quanto das práticas religiosas. Este artigo discute as transformações locais e globais rumo à religião pública dentro de um marco conjunto, propondo uma abordagem que, embora não sistemática e completa, identifica na pluralização, na emergência de novos atores religiosos como minorias e na inseparável relação entre local e global elementos fundamentais para compreender a publicização religiosa em curso. O esforço de teorização lança mão tanto de evidências produzidas por muitos trabalhos empíricos nas ciências sociais quanto de contribuições vindas da filosofia e da teoria política contemporâneas.

PALAVRAS-CHAVE: *Minoritização. Pluralização religiosa. Religião pública. Glocalização.*

1. Para citar este artigo: BURITY, Joanildo A. Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa. Cadernos de Estudos Sociais, Recife, v.30, n. 2, p. 31-73, jul/dez, 2015. Disponível em: < <http://periodicos.fundaj.gov.br/index.php/CAD>>. Acesso em: dia mês, ano.

ABSTRACT

The impact of religious pluralisation on culture and politics criss-crosses national borders over the last few decades, both physical and virtual ones, in various directions. However, a good many explanations for the emergence of new and old religious minorities in the public scene continue to be rooted in a methodological nationalism that remains blind to the circulation, mobility and virtualisation of both the concept of religion and religious practices. This article discusses local and global transformations towards public religion within an integrated framework, arguing for an approach that, however not systematical or comprehensive, identifies as fundamental elements for understanding the ongoing religious publicisation the emergence of new religious actors as minorities and the inseparable relation between local and global. The theorisation effort turns to evidence put forward by much empirical work in the social sciences as well as contributions from contemporary philosophy and political theory.

KEYWORDS: *Minoritisation. Religious pluralisation. Public religion. Globalisation.*

RESUMEN

El impacto de la pluralización religiosa en la cultura y la política va más allá de las fronteras nacionales en las últimas décadas, tanto físicos como virtuales, y las cruza en varias direcciones. Muchas explicaciones para la emergencia de actores religiosos y la visualización de nuevas y viejas minorías religiosas en la escena pública siguen, sin embargo, sólidamente anclados en un nacionalismo metodológico que es ciego a la circulación, la movilidad y la virtualización de tanto el concepto de la religión como de las prácticas religiosas. Este artículo aborda los cambios locales y globales hacia la religión pública dentro de un marco integrado, proponiendo un enfoque que, aunque no es sistemático y exhaustivo, identifica la pluralización, la emergencia de nuevos actores religiosos como minorías y la relación inseparable entre elementos locales y globales como elementos fundamentales para entender la publicización religiosa en curso. El esfuerzo de teorización hace uso de evidencias presentadas por numerosos estudios empíricos en las ciencias sociales, así como de contribuciones procedentes de la filosofía y la teoría política contemporáneas.

PALABRAS CLAVE: *Minoritización. Pluralización religiosa. Religión pública. Globalización.*

INTRODUÇÃO

Há um misto de acolhimento e desconforto na maneira como atores sociais e políticos lidam com e respondem a visibilidade cultural, social e política das religiões. Em particular no contexto latino-americano, a muito

recente “descoberta” da pluralidade – na religião, na cultura, na política – vem associada à penosa e convoluta trajetória da democratização. O acolhimento se dá na percepção de que a pluralidade é uma dimensão da própria experiência coletiva da democracia, rimando com direitos, reconhecimento, justiça. As religiões entram, neste contexto, como sinal positivo de quebra do monopólio do catolicismo na região e como promessa de colaboração no enfrentamento dos graves problemas sociais e/ou na produção de “capital social” e de “coesão social”. O desconforto aparece na medida em que a pluralidade não se manifesta sempre em termos reconhecíveis ou aceitáveis aos atores já estabelecidos na cena pública da cultura, do ativismo social e da política institucional. A pluralidade é indisciplinada, irredenta face aos arranjos de participação e legitimidade vigentes. O desconforto também está entre as religiões, uma vez que seu acolhimento se dá no mesmo processo em que a pluralidade étnico-cultural, as demandas por igualdade de gênero, as mobilizações pela diversidade sexual e um complexo processo de desinstitucionalização/desafiliação religiosa avançam e desafiam as ortodoxias e as autoridades estabelecidas em diferentes tradições religiosas. Como tudo é muito recente, a perplexidade, a impaciência e várias formas de manipulação das maiorias estabelecidas ou tentativas de avançar impondo-se sobre as demais, no campo dos atores emergentes, predominam sobre os processos institucionalizados de produção da convivência ou da justiça.

Neste contexto, pluralidade não assegura uma ordem pluralista, mas aponta para uma cena em que os atores emergentes – religiosos ou não – têm que brigar para serem vistos, ouvidos e legitimados. Sua linguagem, suas formas de agir, suas demandas aparecem como estranhas, impróprias, mesmo fora-de-lugar, tanto ao *mainstream* quanto a outros emergentes. Entre acolhimento e desconforto, surgem tensões, inversões, disputas.

Assim, religião, pluralidade, interculturalidade demandam uma articulação que esteja atenta ao clima cultural e institucional em que as religiões operam na América Latina. O presente trabalho pretende modestamente explorar alguns caminhos com vistas a esta articulação, em resposta ao contexto recente de acolhimento-com-desconforto.

Pelo menos duas leituras me parecem sugestivas. Na primeira, a pluralidade e a interculturalidade desencadeiam uma abertura das religiões (e de seus seguidores) frente a outras ou à irreligião, que as desterritorializa, tornando fluidas suas fronteiras ou suas práticas. Com o tempo, esse atravessamento por meio de encontros e rusgas define trajetórias,

deixa rastros de interações e transformações. Seriam ainda as mesmas as religiões alcançadas ou afetadas pela interculturalidade, pelo pluralismo, no desfecho desses processos? As dinâmicas nas quais estariam inseridas ainda as deixariam intactas, na sua dispersão? As trajetórias que vão sendo traçadas não seriam o testemunho de uma deriva involuntária das religiões, cambiando suas características pela continuada exposição à conversação com outras ou como resultado das fricções e desafios lançados a cada uma pelas demais? Ou seriam as dinâmicas antes táticas disseminativas, que afetariam os lugares e destinatários da difusão religiosa facilitada pelo pluralismo e a interculturalidade incipientes, mais desejados do que reais? Seria antes o caso de que as religiões produziram/promoveriam o pluralismo e a interculturalidade? De que trajetórias se trataria, então? A dos missionários? Dos convertidos? Dos migrantes? Dos que transitam sem pertencer? Dos que se desiludiram ou se tornaram céticos? Das sociedades receptoras, impactadas pela chegada de religiões (de) migrantes?

Segunda leitura: falar de pluralismo e de interculturalidade é o mesmo que falar de dinâmicas e trajetórias religiosas. Neste caso, o registro seria o de uma certa errância, movimentação algo amorfa, fluida, talvez canalizada ou desviada aqui e ali, embora não contida em definitivo ou totalmente. Fluxos, mais exatamente. Descurar-se-ia, nesta leitura, a atenção à armadura institucional, normativa (moral, cultural ou jurídico-política) do pluralismo, para privilegiarem-se peregrinações, difusões, circulações, transbordamentos, proselitismos, migrações. Pluralismo seria talvez mais uma face da dispersão religiosa do que um regime que a regule. Pluralismo não remeteria às regras da sociabilidade cotidiana nem à normatividade jurídico-política do estado.

Interculturalidade, semelhantemente, perderia suas conotações de encontro e de troca, de algum protocolo de entendimento ou minimamente de suspensão de confrontos abertos, e quem sabe se tornaria mais perigosa às religiões e aos fiéis, por puxá-los *para fora* de conversas, diálogos ou negociações conduzidas a partir de cartografias previamente determinadas e fixas, onde cada religião ou seus fiéis se aproximariam das outras somente até a fronteira, sem traspassos. Se a interculturalidade se dá como fluxos e trajetórias, haveria nela uma exigência a sair de si, um canto de sereia a atrair seus participantes para um mergulho profundo no desconhecido do lugar do outro (do qual talvez não retornem mais ou iguais a antes). Mas nestes casos, se pluralismo e interculturalidade *são* fluxos e trajetórias, devem ser vistos como os

nomes que precisaríamos dar às manifestações da “liquidez” identitária e organizacional, da desterritorialização, da desinstitucionalização, para além do local e do nacional e levadas muito além de si e de seus lugares conhecidos ou originários.

Nos dois casos, a referência às dinâmicas/fluxos e trajetórias deixa sugerida, mas não afirmada, uma *relativização da agência*, as primeiras impelindo à ação ou à errância que seria maior do que o desejo, o interesse ou a transgressão pessoais/coletivos e as segundas não só deixando marcas nos sujeitos, mas bifurcando ou multiplicando seus itinerários. Assim, no que talvez se insinue uma *terceira leitura* possível, as identidades e práticas religiosas contemporâneas se moveriam *entre* a afirmação (agência) e a injunção (estrutura), atravessadas por iniciativas de diálogo e convivência plural às quais respondem e performam, mas que não controlam inteiramente.

Duas – ou três – leituras. Dificilmente conciliáveis, mas prováveis. Todas elas sugeridas por uma certa atenção ao clima cultural e institucional latino-americano. Os termos da discussão acima se oferecem como índices da contemporaneidade latino-americana com debates de alcance global. Nesse sentido, o que eles, quem sabe, permitem é que uma “perspectiva latino-americana” seja articulada, a qual incida sobre o clássico debate universal/particular, e que explicita como vemos o mundo a partir da América Latina, mas não solta, autoreferente, pura, e sim situada em configurações globais. Quiçá faltaria algo na compreensão do global se as realidades sociais da América Latina não forem integradas aos debates globais nessas leituras. Quiçá tenhamos uma chave de leitura a oferecer ao mundo. Quiçá sejamos nós, latino-americanos, ao contrário, que precisemos nos abrir a tais debates. Quiçá o que temos a oferecer não é nossa empiria, mas um *jeito* (latino-americano) de compreender o mundo, uma *hermenêutica local* do global.

Essas indicações não nos permitem concluir por uma das leituras propostas, apenas nos ajudam a situá-las num horizonte de inter-rogação e num marco enunciativo. Inclino-me mais para a primeira leitura, sem descartar as demais. Seria ela uma contribuição latino-americana ao debate global, ou seja, que pensar pluralismo não é pensar apenas *convivência* de diferentes, mas *pluridimensionalidade* da experiência, não somente uma escolha entre sincronicidade ou contiguidade, mas *interpenetração* de linhas de força? Não sei, mas creio que a primeira leitura me dá uma melhor plataforma para a discussão que proporei, permitindo-me sugerir um ângulo que assume o desafio colocado pelo tema: explorar essa

intrincada referência ao global e ao latino-americano, desde um lugar específico, o da teoria política.

Ao colocar-me neste lugar, por formação e escolha, retomo a já repisada problemática da *relação entre religião e política* para nela produzir uma dupla torção: (a) desassociando-a da referência obrigatória ao estado nacional e (b) distinguindo-a dos marcos institucionais em que é frequentemente pensada. No primeiro caso, a torção situa a relação entre religião e política num plano para além de – mas não sem relação a – o nacional: transnacional, global ou, como sugerirei, *glocal*. No segundo caso, ao enfocar tal relação para além dos marcos institucionais, a torção que proponho permitirá falar de processos de emergência e de pluralização dos *lugares da política* nos quais a religião se globaliza como ator, ao tempo em que também sofre o impacto da politização a partir de pressões *biopolíticas* que lhe vêm de fora e de dentro (como as mudanças no mundo do trabalho, a sexualidade, a reprodução humana, a engenharia genética, as identidades étnico-raciais, a mudança climática, as demandas por saúde, alimento, educação e transporte).² Essa tendência posiciona a religião entre o institucional e o cotidiano, ao mesmo tempo em que desterritorializa a política, concebida como esfera do estatal (governo, representação parlamentar, judiciário). Politização da religião e globalização da religião se aproximam num *continuum*.

Minha proposta assim é recolher as insinuações de que o global ou a globalização guardam algum “segredo” sobre a situação das religiões latino-americanas hoje, e de que haja alguma contribuição especificamente latino-americana às “configurações globais” e à hermenêutica do global. E minha sugestão é fazê-lo por meio de três linhas de inter-rogação: a da contribuição latino-americana ao que Connolly chama de *minoritização do mundo*; a da relativa diluição do especificamente latino-americano, mas também de um global hipostasiado e externo, pela amplificação de

2. Esta pluralização de lugares não necessariamente significa que a política desborde totalmente as instituições. Significa, antes, que o complexo estado-sociedade (civil) se torna cada vez menos desentranhável: se o estado amplia suas esferas de regulação sobre a vida (a identidade, o corpo, o sexo, a saúde, a reprodução, o trabalho, o meio ambiente etc.), a sociedade, envolvida em disputas por esses mesmos temas/objetos, lança ao estado demandas por adjudicação, regulação, reconhecimento, reparação. Biopolítica. Governamentalidade. Politização generalizada. Impossibilidade de manter a separação (a qual novamente torna-se uma demanda, um projeto). Cf. Burity, 2012; Laclau, 2008; Foucault, 2008; Mouffe, 2008; Collier, 2011.

processos de *glocalização*; e a do caráter *político* assumido pela publicação das religiões, borrando as fronteiras institucionais que delimitam os lugares das religiões e o do estado.

Primeiro, farei algumas considerações de caráter contextualizador, que forneçam um mínimo marco de referências empíricas que tornem mais inteligíveis as linhas de inter-rogação acima introduzidas.

RELIGIÃO E GLOBALIZAÇÃO

A agência religiosa contemporânea tem assumido um escopo que atravessa as fronteiras nacionais, por exemplo, através de fluxos missionários do Sul para o Norte, da migração econômica ou política, do envolvimento em redes globais de ativismo social, ou de ações violentas articuladas por grupos extremistas operando globalmente. Por um lado, isso produz um novo protagonismo da “religião”, tanto como objeto de discurso quanto como ponto de encontro para agentes religiosos muito diferentes (indivíduos, grupos, organizações, redes – de diferentes religiões). O sentido geral deste protagonismo poderia ser capturado através das palavras “individualização” e “politização”, que às vezes se cruzam, mas em muitos outros casos correm em paralelo. Por outro lado, articulações da identidade religiosa peculiares e de base local “viajam”, ao seguirem fluxos migratórios de pessoas através de fronteiras nacionais e culturais, ao estabelecerem iniciativas de missão automodeladas, circularem caoticamente através de postagens nas novas mídias ou participarem de várias formas de ativismo sociopolítico em escala global³. Na verdade, a terceira pessoa do plural deve ser entendida aqui em sua variedade, ao invés de indicar um único coletivo homogêneo. Mas a natureza disseminativa do qualificativo “religioso” não deve ser subestimada tampouco: estamos aqui diante de uma forma de identificação e um campo de práticas que abrangem formas de agência locais e globais, singularizadas e articuladas.

Essa visibilidade das práticas religiosas se acopla a tendências nos padrões da ação coletiva que têm oscilado em sua mobilização de forma

3. Não abordarei neste trabalho a problemática do extremismo religioso, em suas manifestações associadas ao terrorismo, um tema extremamente complexo e que não poderia ser apropriadamente abordado nos limites da discussão aqui proposta. Além disso, o contexto latino-americano não apresenta incidência do extremismo religioso violento que se encontra em outras partes do mundo, o que nos dá maior liberdade para focalizar sobre as dinâmicas mais peculiares deste contexto.

contingente desde o final da década de 1960, evidenciando uma infinidade de reivindicações de autonomia e justiça (de grupo) normalmente enunciadas na linguagem dos direitos (humanos). Autonomia vem, em primeiro lugar, à guisa de autoafirmação pessoal, independência e liberdade para experimentar com formas de identidade em contextos nos quais a cultura de consumo de massas pressiona tanto à conformidade quanto à diferenciação interminável. O discurso dos direitos, neste contexto, diz respeito a autoasserção e liberdade para que as pessoas construam seu próprio destino em meio a um labirinto de apelos de consumo, prazer, realização profissional e constante autotransformação.

No entanto, o mesmo contexto pós-1960 é um em que movimentos dos pobres e das classes médias descontentes articulam tais aspirações de autonomia a discursos de ação coletiva, levantando questões de justiça social, consciência ambiental, identidade cultural e pluralismo sociopolítico. O discurso dos direitos está imbuído de um sentido de identidade de grupo, articulada particularmente em termos de exclusão, por força de heranças coloniais ou de histórias nacionais. Os debates sobre “novos movimentos sociais”, “políticas de identidade”, “multiculturalismo” e “justiça global”, por exemplo, têm incorporado de várias formas a complexidade de tais desenvolvimentos – apesar das controvérsias teóricas e normativas em torno deles. Sobre a base deste foco coletivo ou grupal na autonomia e na justiça a politização da vida cotidiana entrou na agenda dos discursos institucionais sobre as políticas públicas, o sistema legal e judicial, bem como na estrutura e prática das organizações.

O resultado combinado de tantas práticas de reivindicação por autonomia e justiça muitas vezes descoordenadas, mas deliberadamente disseminadas e apropriadas por minorias emergentes, tem sido uma grande difusão de processos translocais de pluralização e contestação pública. Uma dimensão significativa destes processos é a transformação da experiência do tempo e do espaço que o conceito de globalização procura abordar: fronteiras porosas, fluxos e condensações assimétricas de poder que já não coincidem com as fronteiras nacionais ou locais fixos da comunidade (política) ou com representações de estágios de desenvolvimento. No entanto, os mesmos processos estão ligados a efeitos de massivas transformações do capitalismo, econômicas e político-ideológicas, além de uma multiplicação de lugares e identidades exigindo reconhecimento, integração, inclusão nos debates públicos e na tomada de decisões e/ou reparação de injustiças históricas. Isto é o que conceitos como minoritização e glocalização podem clarear, como veremos em seguida.

A última década simplesmente dramatizou a percepção que já se anunciava desde os anos de 1980 quanto à crescente presença e repercussão dos fenômenos religiosos no cenário global (Roof, 1991; Swatos Jr., 1989; Robertson e Chirico, 1985; Robertson, 1989). Os acontecimentos pós-11 de setembro (Guerra ao Terror, invasão do Afeganistão, mudança de regime no Iraque, saliência do tema do extremismo ou terrorismo religioso, Al Qaeda, banalização das intervenções humanitárias capitaneadas pelos Estados Unidos e parceiros europeus em situações de conflito, a “primavera árabe” e seus desdobramentos) trouxeram de vez o tema da religião para a agenda mundial – ainda que pelo lado controverso de sua radicalização ou da apreensão da “essência” do fenômeno associada ao dogmatismo, intransigência e conservadorismo (cf. Juergensmeyer, 2003, 2008; Micklethwait e Woolbridge, 2009). Nos últimos anos, a religião também comparece como elemento subjacente na emergência de discursos xenófobos e racistas na política europeia e norte-americana contra o “excesso de imigração”: o Islã tornou-se um espectro que revelaria o inassimilável, o inegociável no pluralismo e no multiculturalismo norte-atlântico.

Também se consolidaram tendências já observadas quando do avanço do neoliberalismo e da terceira via nos anos de 1990, no sentido da interpelação às organizações religiosas para assumirem funções subsidiárias de provisão social, reprodução ou reconstrução da ordem e da “coesão social” (cf. Thomas, 2005; Burity, 2006; Banchoff, 2007, 2008; Michael e Petito, 2009). Nos países de maioria islâmica, a já conhecida coextensividade da autoridade religiosa com a liderança moral e política e a ordem jurídica da sociedade (com poucas exceções, como a Turquia), revestiu-se de uma clara tensão entre Islã e Ocidente, que agudizou os conflitos internos por mudança política e cultural e invertendo discursos orientalistas em contrapartes ocidentalistas (cf. Salvatore, 2009; Pace, 2007; Roy, 2010). Nos Estados Unidos, sinais claros de uma aliança entre setores cristãos conservadores e a direita republicana produziram uma forte guinada tanto na política doméstica como na política externa do país (cf. Connolly, 2008; Benson e Heltzel, 2008). Em todos esses casos, a resposta dos cientistas sociais variou, mas a percepção da solidez e multidimensionalidade dos vínculos entre religião e globalização somente se amplificou no debate internacional.

No Brasil e América Latina mais amplamente, a expansão e emergência pentecostal (e evangélica) é de longe o tema mais saliente, com desdobramentos socioculturais e políticos. Os primeiros referem-se, por exemplo, a reconfigurações socioculturais tendencialmente pluralistas, impactos na cultura de massas, redefinições de comunidade (local) e de

identidade étnica ou nacional, e naturalmente alterações na demografia das religiões (em detrimento da religião majoritária, o catolicismo). Politicamente, após décadas de invisibilidade e quietismo, os pentecostais mobilizaram-se para construir uma autorepresentação política e uma voz pública própria, com variados graus de sucesso nos diferentes países latino-americanos. Animados pelos marcos das políticas de identidade ou pela emulação de emergências bem sucedidas (como a pentecostal), outros grupos religiosos minoritários também seguem o caudal dessas mobilizações (cf. Lindhardt, 2016; Freston, 2016, 2007, 2004; Burity, 2016, 2010; Parker, 2016; Oro e Alves, 2015; Tadvald, 2014; Oliveira, 2013; Smith, 2010; Yong, 2010; Machado, 2009; Masferrer, 2009; Hocken, 2009; Lehmann, 2009; Miller e Yamamori, 2009; Oro e Ureta, 2007; Oro, 2006; Pew Forum, 2006).

Embora ainda haja muito a qualificar e fundamentar sobre este ponto de partida, defendo que é nesse contexto que agenciamentos religiosos encontraram terreno fértil para prosperar e, em particular, tornarem-se públicos, ao longo das últimas cinco décadas. As turbulentas mudanças políticas e econômicas a partir de meados da década de 1970 até a recente e ainda irresolvida crise econômica global de, 2008, que tem testemunhado ora renovação ora debilitação do pensamento e da prática democráticas, uma escalada maciça das desigualdades socioeconômicas (dentro de e entre países), e uma aguçada sensibilidade à diferença (cultural) são tanto *contexto* quanto *meios* para a pluralização e afirmação da autonomia e da justiça. Identidades e organizações religiosas responderam ativamente aos processos de mudança, mas também, em muitos casos iniciaram alguns deles, trazendo “para casa” – ou seja, ao nível interno das organizações religiosas ou das sociedades nacionais – as implicações de tais processos, grandes e pequenos. Nem sempre a resposta a essas mobilizações é afirmativa. Ali onde o caráter *biopolítico* das novas questões públicas se refere particularmente ao corpo (sexualidade, gênero, reprodução, engenharia genética), a resposta das religiões é majoritariamente reativa e avultam as tensões com ativistas sociais defensores de liberdades e direitos, com setores da mídia e com setores do executivo, legislativo e judiciário. Um debate sobre as “liberdades laicas” tem emergido com certa força nesta área, com desfecho ainda em aberto.

Em toda parte, sinais de *publicização da religião*. Por toda parte, *globalização da religião*. De um lado, a decidida “violação” da fronteira público-privado em matéria de visibilidade e engajamento. De outro lado, a difusão do significante “religião” aplicando-se a distintas experiências

e estruturas de espiritualidade e religiosidade e a circulação de pessoas, mensagens e organizações religiosas ao redor do mundo. Em cada lugar, diferentes embates em torno do impacto da religião pública e da saliência global da religião. Em cada região, diferentes composições dos atores religiosos mais relevantes, com três marcas iterativas: no cristianismo, o crescimento numérico e a politização dos carismáticos e pentecostais; no debate global, a insistente associação do Islã com uma ameaça civilizacional, um risco global; nas redes de ativismo social global, uma combinação de crescente abertura ao diálogo inter-religioso (inclusive de espiritualidades irreligiosas) e a presença persistente e discreta de organismos e redes ecumênicas em ações de *advocacy*, campanhas globais, megaeventos e protestos de rua.

Nestes casos, os vetores da globalização são ao mesmo tempo “processados”, “refratados” localmente, repotencializados e novamente projetados para fora: a “maré” de publicização da religião – com reflexos na prática das agências multilaterais e nas redes da ajuda ao desenvolvimento – reforça a plausibilidade e a legitimidade da demanda por representação e participação feita pelos pentecostais e outras minorias religiosas. Além disso, com o tempo, o perfil ideologicamente paroquiano, moralista e anticomunista dos pentecostais mostrou-se contingente (o Brasil *não* sendo, aqui, paradigmático), e muitos deles e delas, das bases às cúpulas, mostraram-se pragmática ou substantivamente abertos a posturas políticas mais ao centro e à esquerda. Nisso também “aprenderam” com o conhecimento da própria realidade pentecostal em outras partes do mundo, e com a pressão ético-política oferecida internamente por evangélicos e ecumênicos mais comprometidos com fortes pautas sociais e de crítica ao neoliberalismo (cf. Gladwin, 2015; Burity, 2014; Vlas e Sav, 2014; Anderson, 2013; Yong, 2010; Miller e Yamamori, 2007). A conjuntura internacional, favorecendo modalidades de *religião pública* (notadamente em sua variante “cívica”, de subsidiariedade na provisão social e no reforço ou reconstituição da “coesão social”), e a autoativação de sua voz pública, convergiram assim para potencializar o impacto pentecostal, enquanto abriram espaços governamentais, multilaterais e de militância translocal para consulta e formas de representação formal e informal de organizações, tradições e redes religiosas.

Religião e globalização também se cruzam na América Latina por meio da intrincada rede de conexões, apoios e ação coordenada por parte dos movimentos religiosos politizados dos anos de 1970 (e mesmo antes) a fins de 1980: teologia da libertação, movimento ecumênico e em menor escala

o evangelicalismo da “missão integral” (Cunha, 2010; Abumanssur, 2010; Roy, 2010; Míguez et al., 2009; Caldas Filho, 2007). Estes movimentos deram à luz ou fundiram-se a um conjunto de organizações não-governamentais, agências da cooperação internacional, organizações de assessoria popular e entidades vinculadas a movimentos sociais específicos (ecológico, feminista, negro ou indígena, de minorias sexuais, pacifista, alterglobalista etc.). Deu-se uma profunda imbricação a partir da década de 1990, especialmente impulsionada pela conclamação e/ou abertura dos organismos multilaterais ao diálogo com a “sociedade civil” e pelo crescimento das formas globais de resistência à hegemonia neoliberal. Essa imbricação criou uma massa crítica de ação coletiva e redes de organizações e grupos informais de cidadãos e cidadãs de orientação cosmopolita, que se espria do “local” ao “transnacional” e ao “global” em sentidos que a conotação territorial desses termos é insuficiente para captar.

Grandes campanhas globais, como Jubileu, 2000; mobilizações em torno da participação da sociedade civil em megaeventos promovidos pelas Nações Unidas desde a Eco-92 até a Rio +20; diálogos em vários níveis com o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional, a Organização Mundial do Comércio sobre questões de combate à pobreza, comércio justo, sustentabilidade, ética corporativa e arquitetura financeira global; e mesmo o movimento alterglobalista (e sua face mais conhecida, o Fórum Social Mundial), seriam incompreensíveis sem o concurso dessa minoria religiosa com perfil e história muito diferentes dos pentecostais que hoje galvanizam as atenções. Nela podemos localizar outra expressão do conceito de minoritização. Essa evidência empírica ainda está por ser estabelecida e consagrada na literatura acadêmica, embora seja de relativamente fácil comprovação. E a América Latina tem uma contribuição importante a reivindicar nesses processos.

Em relação aos temas concretos através dos quais essa relação entre religião e globalização tem se materializado a agenda é vasta, se tomamos o debate conduzido em língua inglesa e espanhola. Para dar alguns exemplos particularmente salientes, este debate recobre, hoje, todas as regiões do mundo; uma enorme diversidade de grupos religiosos ou étnico-religiosos, bem como suas relações com atores e temáticas seculares; uma discussão sobre o caráter transnacional dos atores religiosos e sua inserção e papel na emergência de uma sociedade civil global; os complexos vínculos entre religião e violência, e entre religião e desenvolvimento; a inter-rogação sobre a questão dos valores na recomposição da ordem social e política pós-Guerra Fria, pós-neoliberalismo e pós-Guerra ao Terror, e que papel podem nisso

jogar discursos religiosos; um intenso debate sobre a angulação analítica mais apropriada, em nível intra ou interdisciplinar, para a compreensão desses fenômenos; e diversas modulações do diálogo possível entre a voz do saber especializado (acadêmico ou ativista), do poder institucionalizado e da religião organizada, tanto em termos dos princípios quanto das práticas implicadas nesse diálogo, quando e como ocorra (p.ex. Freston, 2016, 2004; Vlas e Sav, 2014; Banchoff e Wuthnow, 2011; Martin, 2011; Mendieta e Van Antwerpen, 2011; Haynes, 2011, 1998; Deakin, 2010; Csordas, 2009; Banchoff, 2008, 2007; Mendieta, 2007; Beyer e Beaman, 2007; Vásquez e Marquardt, 2003; Wolfe, 2002).

Desde a perspectiva que interessa aqui – obviamente entre vários outros enquadramentos legítimos há uma dupla dimensão na emergência da *religião pública* (Burity, 2015; Gángó, 2010; De Vries e Sullivan, 2008; Casanova, 1994; Wuthnow, 1994), representada por (a) sua face *ostensiva*, de alta visibilidade midiática e político-institucional, e (b) sua face *difusa*, submersa em ações cotidianas ou em outras modalidades de atuação coletiva que não estão (bem) representadas naqueles dois espaços públicos (mídia e instituições estatais).

Em primeiro lugar, trata-se bem de fenômenos *emergentes* (no sentido dado ao termo na matemática e na física – cf. Castellani e Hafferty, 2009; Smith e Jenks, 2006): não-previstos, contingentes, *impromptu* e ativados por uma pluralidade não-coordenada por alguma macroagência mas produtora de um sentido convergente ou uma constelação de práticas, a partir de um certo momento ou ponto de virada (*tipping point*). Sua emergência tem uma forma de aparecimento, de visibilidade, que já não está unicamente referida à ação coletiva convencional, mas, ao modo do que já se havia explicitado nos novos movimentos sociais dos anos de 1980, se virtualiza na mídia e como mídia (Melucci 1996). A emergência, assim, faz irromper no espaço público atores não previamente talhados para os protocolos vigentes nas instituições políticas e não posicionados estritamente no mundo das instituições políticas, uma vez que parte de sua eficácia depende de sua incidência em esferas públicas não-estatais e nas relações cotidianas. Sua agenda não é apenas feita de demandas concretas, mas também de propostas de subjetivação, de cuidado de si, de inserção em grupos de sociabilidade e ativismo cultural e identitário.

Já o caráter difuso dessas práticas da religião pública diz respeito a sua mobilidade, sua posicionalidade ambígua entre o institucional e o mundo da vida, entre o público e o privado, bem como a sua crescente reconfiguração identitária e organizativa em termos reticulares. Não só o imaginário

da existência e atuação em rede se difunde amplamente, mas a própria articulação e efetividade da religião pública depende desta translocalização: recursos discursivos emprestáveis de outra parte; potencial mobilizatório de apoios para além das fronteiras locais, nacionais ou das organizações em questão; e circulação de pessoas entre diferentes regimes de práticas, “polinizando-os”, mas também deslocando agendas e formas identitárias hegemônicas no interior de cada um desses regimes. O peso destas práticas religiosas não depende inteiramente de reunir pessoas num só lugar, mas da virtualidade de suas formas disseminativas e de arregimentação, da pluralidade de lugares enunciativos que podem investir (do estritamente religioso ao corporativo, passando pelo midiático, acadêmico, profissional, em registros pessoais e coletivos), enfim, de sua possibilidade de ativar redes baseadas em organizações, grupos e indivíduos multilocalizados.

Em segundo lugar, as faces ostensiva e difusa da religião pública precisam ser compreendidas *contextualmente, in situ e em relação a outros fenômenos*, pois tanto podem representar um *continuum* como também distintas modalidades de publicização, ou mesmo de tendências concorrentes. Não há estritamente falando nada essencialmente religioso na religião pública, no que se refere aos seus protocolos de visibilização, mobilização e articulação de demandas. Minha sugestão é que estes protocolos retiraram sua plausibilidade e eficácia de regimes de práticas e repertórios de ação que condicionam ou estão disponíveis a múltiplos atores coletivos na atualidade. Isto se aplica ao que caracterizaria a religião pública num determinado lugar, turvando pretensões de pura singularidade, pois crescentemente se amplificam efeitos-demonstração, difusão viral de agendas e formas de intervenção, e a revelação de brechas e poros nas fronteiras de estados, organizações, culturas e identidades. Também aqui explicita-se uma dimensão de translocalização.

Em terceiro lugar, o par ostensivo/difuso deve ainda ser compreendido em termos da distinção proposta por Melucci em seus estudos sobre os movimentos sociais, entre *visibilidade e latência* (cf. Melucci, 1996). Neste caso, o difuso/latente refere-se a um conjunto de interações, conexões e dinâmicas grupais/organizacionais específicas que têm lugar no nível do cotidiano e não são imediatamente reconhecíveis como formando um ator coletivo.

Esse caráter difuso/latente pode ser ativado publicamente dadas certas condições de agenciamento desses vínculos por grupos ou líderes imersos nessa malha interativa, deslocamentos impostos pela conjuntura (crises, acontecimentos locais catalizadores, interpelação de atores externos), ou

a decantação de tendências históricas ou estruturais de mais largo alcance (como as transformações dos vínculos entre estado e sociedade que emergiram da dinâmica política do estado de bem-estar ou desenvolvimentista e seu ataque pelo discurso neoliberal, desde os anos de 1980).

Neste caso, emerge um ator coletivo, ancorado e animado por uma trama de relações e organizações que nele se reconhecem e por/com ele se identificam publicamente. Isto não está dado nem pressuposto no plano difuso ou latente da experiência social. A ativação pública (em qualquer escala) é contingente a “perturbações” ou “provações” do contexto. Tampouco há garantias de que a ativação, uma vez ocorrida, será permanente ou bem-sucedida. Em todo caso, a religião pública não existe apenas no momento de visibilidade, mas também na repetibilidade quase banal de milhares de atos cotidianos, multidirecionais, contingentes e de valor circunscrito ou efêmero, pelos quais as identidades dos grupos são alimentadas ou modificadas e sua reflexividade estimulada. Cultos e rituais; competição religiosa; associativismo intrarreligioso; grupos de sociabilidade e serviço (inclusive utilizando as novas mídias sociais); cultivo de diferentes expressões de espiritualidade; indústria cultural religiosa, inserida no mundo do entretenimento de massas ou constituindo um segmento paralelo deste; congressos, seminários, “correntes” e palestras motivacionais, são algumas dessas formas religiosas de sustentação da religião pública nos seus momentos de latência.

No contexto atual, para me limitar aos casos que tenho pesquisado mais diretamente – e que reconheço não permitirem retirar todas as consequências da leitura esboçada aqui – resalto o controverso, mas inegável sucesso do pentecostalismo como religião pública e a contínua presença e fertilização do movimentalismo popular ou centrado nas ONGs e *think tanks* de classe média pelas redes ecumênicas. A este título, o desafio de uma abordagem ao mesmo tempo atenta às tendências e sensível à problemática descolonial, é de mão dupla: trata-se de projetar no debate internacional a contribuição desses processos originados em sociedades latino-americanas para a compreensão (do papel) da agência religiosa nos processos globais, mas também de preencher uma lacuna de estudos locais no debate latino-americano. Trata-se, em particular, de teorizar a partir da experiência sul-americana sobre processos que também estão presentes no hemisfério norte-ocidental (e sua periferia “interna”, como é o caso da Europa oriental, da América Central e das ilhas caribenhas), ao mesmo tempo em que se chama a atenção dos mesmos “para dentro” da própria América Latina.

DA NARRATIVA À PEQUENA TEORIA: MINORITIZAÇÃO E GLOCALIZAÇÃO

A intensa mobilização religiosa, suas múltiplas formas de articulação e antagonismo com forças sociais e políticas de diversas escalas de magnitude e poder, e o impacto sociocultural produzido em grande parte do mundo pela continuidade e transformação das identidades e práticas religiosas colocam a séria questão do *estatuto da religião no cenário global*. Três facetas estruturais de nosso tempo que nos ajudam a enfrentar essa questão, conforme sugeri anteriormente, são a crescente *minoritização do mundo*; a *problematização do nexos local/global (glocalização)*; e a ampliação dos espaços de manifestação da *política para além do institucional e na direção da politização da vida*. Examinemos estas facetas mais de perto. Ao fazê-lo, pretendo situar o que poderia ser uma contribuição específica da teoria política contemporânea a um campo de debates em que, como disse, majoritariamente, sociólogos, antropólogos, historiadores e filósofos falam de, descrevem e analisam a relação entre religião e política, desde seus vernáculos disciplinares. A frágil contribuição e a frustrante indiferença da ciência política latino-americana a este debate têm sido compensadas pela estimulante contribuição de pesquisadores e pesquisadoras das disciplinas citadas. O que faço aqui é arriscar uma contribuição ancorada no campo da ciência política, particularmente da teoria política.

a) Minoritização: pluralizando o nacional-estatal

A religião pública não é necessariamente massiva. Não apenas ela se dá ao largo de mega-atores como a Igreja Católica Romana ou o Islã (que não tem cúria, nem sede única, mas é indubitavelmente uma força global de massas). Também a religião pública é obra de microatores (pequenas denominações, líderes religiosos, congregações, templos, grupos informais) ou de redes cuja força está em sua virtualidade, mais do que em sua expressão física num mesmo tempo e lugar. A religião pública contemporânea é fortemente marcada pela emergência de *atores e formas de discursividade* que, mesmo quando há muito existentes, eram invisibilizadas pratica e analiticamente ou tiveram que vivenciar embates internos para que uma voz pública fosse articulada e se fizesse ouvir. Tratam-se de *atores e discursos minoritários*, na sua emergência, tanto em relação à sociedade abrangente quanto em relação a suas próprias tradições de fé. Resta, sem dúvida, qualificar esta noção de minoria, pois de partida é preciso desconfiar de que ela deva ser compreendida em termos simplesmente numéricos

ou traduzindo uma essência inalterável. A religião pública é *minoritizadora*, no sentido de que traz à tona manifestações religiosas marginais, não afeitas à contestabilidade e à negociação típicas das esferas públicas da modernidade e não aceitas ou facilmente reconhecidas nessas esferas – quer sejam de pequeno número, quer mobilizem milhares ou milhões de pessoas por fora do *mainstream*.

Em segundo lugar, a religião pública é uma expressão singular de processos que vão além dela. Na formulação de William Connolly, explicitamente referida ao contexto da globalização, há um crescente processo de pluralização de identidades, sua crescente assertividade e respostas acolhedoras ou ressentidas frente a elas. Esta emergência empodera ou ativa minorias, cujas demandas por reconhecimento, direitos, provisão, criam condições para que discursos majoritários sejam relativizados, equiparados, equilibrados, reduzidos à condição de minorias entre outras (p.ex., Connolly, 2011a; Chambers e Carver, 2008). Particularmente, este processo, para Connolly, implica numa certa injunção posta aos grupos que nele se movem ou constituem, de admitir a contingência de suas formulações identitária, os aspectos pouco edificantes de sua história e a contestabilidade da justificação para as demandas públicas que articulam. A resposta a tal injunção implica na admissibilidade do caráter hipotético, tentativo, ético-político, desses discursos e *ethos* grupais e individuais, ou pelo menos a admissibilidade de darem explicações ou de negociarem suas demandas. Tal admissibilidade tem a qualidade de uma “fé existencial”, para Connolly (cf., 2005 p. 25-26, 32).

Na origem da problematização connollyana está a reflexão de Gilles Deleuze e Félix Guattari (p.ex., 2003), para quem “minoria” é um conceito *qualitativo e político*, não significando necessariamente pequenos *números* (Appadurai, 2007), mas pequenas *forças*, que embora subjugadas ou invisibilizadas, tornam-se fontes de mudança, dado que se constituem precisamente pelo abandono da lógica majoritária. Esse *tornar-se* (dever) é uma importante qualificação do conceito, uma vez que o potencial minoritizador não é uma qualidade ou atributo preexistente, nem definitivo, das minorias. Eu juntaria uma qualificação à posição de Deleuze e Guattari sobre esse abandono da lógica majoritária, na medida em que esses autores pretendem reservar à identidade minoritária uma recusa inegociável a operar em termos majoritários. Assim fazendo, acabam por sobrepor ao par minoritário/majoritário uma polaridade valorativa e identitária que somente se sustenta, a meu ver, pelas escolhas normativas (ético-políticas) dos autores. As minorias violam a pureza dessa fronteira de

muitas maneiras: a) ao apelarem à lei ou a valores dominantes da cultura majoritária que estariam sendo violados ou que as reconheceriam como legítimas; b) ao construírem alianças ou convergências (táticas ou estratégicas) com outras minorias (inclusive posições minoritárias no interior da maioria); c) ao assumirem projetos de reconstrução/subversão política da ordem majoritária, de caráter contra-hegemônico; d) ao pretenderem generalizar suas demandas para outros setores da vida social, utilizando-se de meios politicamente legítimos ou não. Nada garante que uma minoria permanecerá contestando a lógica majoritária por princípio e indefinidamente. Esta compreensão, a meu ver, permite a utilização do conceito de minoritização em registro empírico, para além de uma delimitação filosófico-política do mesmo.

Minoritização é um conceito relacional. Ao comentar a posição de Deleuze e Guattari sobre a minoritização, Patton afirma que de um lado, esses autores apontam para a existência do “fato” de que o macho adulto, branco, heterossexual, europeu etc. ocupa a posição de maioria, não porque seja mais numeroso do que as crianças, não-brancos, homossexuais ou mulheres, mas porque ele representa o padrão qualitativo em relação aos qual os outros são mensurados.

De outro lado, Deleuze e Guattari, ainda segundo Patton, ressaltam que este “fato” é um tipo de ficção que não representa ninguém em particular. É a figura pública da maioria num sentido qualitativo que deve ser contrastada com o “dever-minoritário de todo mundo”, entendido como o potencial criativo de indivíduos e grupos que se desviam do padrão (Patton, 2008, p. 190).

Connolly (2011b) especifica esta elaboração em termos que se aproximam mais diretamente de minha discussão:

Por meio do deselegante termo “minoritização” quero significar os complexos processos pelos quais mais minorias de múltiplos tipos cristalizam-se e tornam-se mais visíveis, incluindo maior diversidade *no interior de e entre* cada um dos domínios da religião, filiação étnica, faixa etária, idioma materno, gênero, organização familiar e filiação sexual.

Tais minorias, hoje, ou se tornam mais visíveis, legítimas e ativas nos estados territoriais – à medida que o antigo sentido de uma maioria natural ao redor da qual várias minorias se agrupam se rompe e pluraliza – ou serão brutalmente bloqueadas por meio da construção de muralhas territoriais, limpeza étnica, racialização, demonização midiática do Islã, decretos do Vaticano, bombardeios, e assim por diante.

O cerne da leitura feita por Connolly leva à postulação de que há uma *minoritização do mundo* em curso, que tem na globalização sua mais potente estrutura de produção e sustentação, a qual enseja a emergência de novos contendores a dividir o espaço público em condições de reivindicada igualdade; gera tensões por desequilibrar o regime assimétrico de poder vigente; desafia injustiças e violências historicamente acumuladas contra grupos e segmentos sociais muitas vezes numerosos, e os arranjos institucionalizadores daquelas práticas; e potencialmente representa a possibilidade de que novas lógicas sociais redefinem os contornos e conteúdo da ordem social.

Questionamentos políticos da própria representatividade numérica, historicamente definida ou apenas legitimada do *status quo* (autoidentificado como majoritário) vêm ao par com demandas por igualdade de condições que pluralizam e fazem emergir (ou, na linguagem de Connolly, minoritizam) atores subalternos ou hegemônicos, gerando novos pontos de conflito, novas formas de ação coletiva e novas formas de aliança entre grupos. O caráter emancipatório dessas demandas não é uma condição para sua emergência, nem está assegurado de uma vez por todas ali onde se coloca. Há muitas minorias que mais reclamam existir do que transformar a ordem social como um todo. Mas toda minoria contesta o *status quo* de alguma forma. Não é de surpreender que, face à pressão de um crescente número de minorias assertivas e ciosas de seus direitos, num contexto genericamente favorável a arranjos multiculturais (cf. Modood, 2011; Kymlicka, 2009), reações emergjam no sentido de recompor a ordem majoritária ou de barrar o avanço de determinadas minorias, e disso há sinais de mudanças de ventos perceptíveis hoje, como nas críticas ao multiculturalismo, nos novos debates sobre imigração e coesão social, na rejeição de expressões violentas do protesto social no movimento antiglobalização, em manifestações populares ligadas à crise financeira na Europa ou nos protestos brasileiros dos últimos meses. Também não deveria surpreender que a assertividade minoritizadora possa se chocar antagonisticamente com outras minorias e mesmo formular projetos de hegemonização transformem uma ou várias minorias em nova maioria.

Neste processo, maiorias afetadas e minorias que não compartilham dos mesmos valores e práticas de outras minorias emergentes buscam confinar estas últimas, desqualifica-las, denunciar seu perigo, duvidar de suas motivações, exigir-lhes novas credenciais de legitimidade. Estamos diante da modalidade *negativa* da minoritização, da produção ou reforço

de exclusões. Este lado negativo é mais comumente elaborado em análises das políticas de minorias (cf. Davie, 2013, p. 161-184; Appadurai, 2007; Asad, 2003), mas mesmo estes autores problematizam o entendimento puramente quantitativo de maioria e minoria.

Há uma clara correlação entre *minoritização*, *publicização* e *pluralização*. Isto se marca claramente na emergência dos movimentos ecológico, de mulheres, de afrodescendentes, indígenas, de minorias sexuais, os quais contribuíram significativamente para ampliar a percepção tanto quanto a aceitação do caráter irredutivelmente plural das narrativas nacionais, históricas e contemporâneas. Menos ênfase tem sido dada à contribuição deixada aos três processos mencionados pela conjunção das lutas por direitos civis ou, mais amplamente, direitos humanos, com a ação de movimentos religiosos entre as décadas de 1930 e 1960, e à participação de atores religiosos nos movimentos mencionados acima.

No caso latino-americano, a minoritização evangélica (em toda parte predominantemente pentecostal) desde a década de 1980 necessariamente se afirmou *como religião pública*. Este tem sido seu trunfo, mas também uma constante fonte de tensões internas, porque somente enquanto religião pública sua existência sociodemográfica tem podido se traduzir numa identidade capaz de exercer algum impacto sobre a definição do povo, da nação, da comunidade política que emergiu dos processos de democratização continentais. Por outro lado, ao se colocar como publicização de uma *fração* religiosa (portanto índice de pluralidade, um entre muitos), o pentecostalismo se abriu à *contestação* tanto de fora como de dentro: teve que romper com o quietismo, o autoisolamento e a rejeição de mundo que marcaram suas gerações anteriores, nas e pelas quais a identidade pentecostal foi moldada, e rompeu com a “oferta” de representação oriunda das igrejas históricas até meados dos anos de 1980, para construir uma *autorepresentação* e, na última década, uma representação geral dos “evangélicos”, como suposto sinônimo de “protestantes”.

O efeito de maior alcance desses processos de minoritização tem sido, assim, o de uma pluralização do nacional-estatal. De um lado, grupos invisibilizados ou historicamente subalternizados ascendem à definição do nacional, tornam-se parte da narrativa e da identidade publicamente reconhecidas da nação (cf. Burity, 2016). De outro lado, a trajetória de mobilização das minorias emergentes impacta as fronteiras do estado, com alterações legais, reorientações na jurisprudência, mudanças na representação política, emergência de novas políticas públicas e emergência de linguagens e agendas de reivindicação e debate que não eram admitidas

até então. Em ambos os casos, a reivindicação de serem parte legítima e de serem tratadas com igualdade (ou pelo menos isonomia) pela maioria produz transformações na correlação de forças definidora do nacional-estatal, abrindo espaço ou produzindo reações antiminoritárias da maioria ou de setores da maioria.

b) Glocalização: problematizando onexo global/local

A minoritização, não se referindo estritamente a um critério quantitativo, tampouco é um fenômeno espacialmente delimitado. Como processo e como emergência, a minoritização é *do mundo*, é uma tendência global. Mas, precisamente em suas qualidades minoritária e minoritizante, ela guarda uma necessária relação com lugares e grupos específicos. Ela desterritorializa e territorializa. É translocalizadora: propaga-se, difunde localmente o imaginário global; projeta globalmente identidades e práticas locais; empodera domesticamente ou espalha globalmente grupos locais que logram desenvolver relações ou conquistar apoios de parceiros e organizações internacionais ou transnacionais etc. Assim, me parece que é preciso equacionar mais precisamente essa dinâmica, que não se reduz a uma oscilação entre local e global, entre virtual e atual. A questão das complexas relações entre o local e o global, que o conceito de *glocalização* visa a esclarecer, na verdade impõe um sério questionamento de definições puramente espaciais do fenômeno da *religião pública como caso da minoritização do mundo*. Não se trata de que “local” e “global” se apliquem a diferentes escalas (isso ainda permitiria serem definidos como pura espacialidade), nem de que se mostrem imbricados em termos de influência mútua e conexões empíricas (o que ainda os manteria conceitualmente distintos e inteligíveis em sua natureza espacial). Antes, requer-se perceber que *há um claro processo de produção local do global e projeção global do local*, no qual incidem disputas simbólicas e políticas pela correta representação dessas grandezas e dimensões, mas também pelo alcance de reivindicações por autonomia e justiça.

Os fluxos globais, coordenados ou não, direcionais ou transversos, que se intensificaram nas últimas décadas, põem em xeque o caráter discreto e a espacialidade associáveis a *ambos* os termos. Faz-se cada vez mais necessário captar os constantes e imprevisíveis *deslizamentos* de sentido e referência do que sejam “local” e “global”, produzidos de modo deliberado ou ocasional pelo discurso da mídia, pela incessante e caótica circulação de mensagens no ciberespaço, pela dinâmica política entre discursos hegemônicos de governos e organismos internacionais e multilaterais, pelas

organizações não-governamentais e por formas de contestação e resistência de organizações e movimentos sociais.

Roland Robertson propôs, nos anos de 1990, o conceito de *glocalização* para dar conta dessa dinâmica (cf. 2005, 1995; Storrar, 2004; Roudometof, 2015, 2005). Ele falou também de particularização da universalidade e universalização da particularidade (1992) como correlatos dos processos empíricos de ajuste e adaptação do global ao local e de amplificação do local na direção do global. Essas expressões se encontram quase literalmente, com distintas implicações analíticas, no trabalho de Boaventura Santos (cf. 2002). Mas a conceituação do processo pode também beneficiar-se das discussões sobre territorialização/desterritorialização em Deleuze e Guattari (2003), William Connolly (2011a, 2008), García Canclini (2008, 2003) ou Ortiz (2006).

Beyer (2007, p. 99-100) fala de quatro “eixos de variação” que evidenciam a glocalização da religião, em termos de tensões binárias: religião institucionalizada x religiosidade não-institucionalizada; religião publicamente influente x religião privatizada; religião “tradicional/conservadora” x religião “moderna/liberal”; e religião explícita x formas não-religiosas que assumem funções religiosas. Beyer quer ver os pólos como extremos em um *continuum* (o que é estranho, se os registra em termos de “x versus y”), afirmando ainda que a classificação não é exaustiva e que cada polo permite diferenciações internas (que chama de “pluralização”). Além do mais, é o próprio *conceito de religião* que se glocaliza, na medida que o (não-)reconhecimento de práticas ou de tradições *como* religiosas, ou a discussão do que conta como religião para fins públicos (legais, políticos, culturais), são parte integrante de muitos processos de minoritização em curso (por exemplo, os que envolvem demandas feministas em relação com posições eticamente conservadoras sobre sexualidade e direitos reprodutivos, suscitando crescentemente um debate sobre a laicidade do estado). Além disso, o fato realçado por Beyer e por Grace Davie (2013) de que religiões majoritárias num contexto podem ser ou tornarem-se minoritárias em outros, ou variantes suas concentrarem-se em determinados lugares, mas não terem sucesso em outros, acentua tanto a difusão como a pluralização do próprio conceito de religião.

Beyer adverte, porém, que

Toda esta variação, longe de viciar a unidade global das religiões e suas principais divisões, na verdade a constitui. Tanto seguidores quanto observadores externos entendem estas religiões como unidades em variação, em

outras palavras, como glocalizações. Os universais são abstrações reais; as religiões concretas, socialmente efetivas só aparecem como particularizações localizadas desses universais globais. Finalmente, a construção tanto da unidade global quanto das manifestações locais ocorre frequente de forma recíproca: as religiões constituem-se e reproduzem-se num contexto de reconhecida pluralidade de religiões e subdivisões de religiões. Nenhuma dessas situações exclui, obviamente, discordâncias e conflito sobre e ao longo das fronteiras; antes, elas explicitamente incluem tal contestação (2007, p. 101).

Como na problemática derridiana da iterabilidade, a glocalização é tanto o “preço” pago pela desterritorialização (étnica, social, geográfica, ritual, doutrinária) de religiões, quanto a evidência de que se globalizaram. Neste sentido, é preciso ir além de Beyer e enfatizar a desconstrução da distinção entre “si-mesmo” (ou “igual-a-si”) e “diferente-de-si”. O impulso para globalizar-se, mesmo quando não se origina endogenamente (como em casos de concepções missionárias, perseguições, guerras civis ou catástrofes), já implica numa capacidade de tornar-se outro, de absorver elementos de distintos contextos, ou de negociar aspectos da identidade originária para poder fixar-se em novos contextos. Uma abundante literatura sobre missões reversas, por exemplo, no sentido Sul-Norte, tem ressaltado as exigências de adaptação, não só de táticas de difusão, mas também de aspectos considerados centrais na identidade religiosa glocalizada em seus lugares de origem (cf. Oro e Alves, 2015; Glick Schiller, 2011; Velho, 2009; Wolfe, 2002).

Assim, não há externalidade entre unidade e pluralidade, universalidade e particularidade, identidade e diferença. Há uma contínua e irresolvível tensão tanto interna às religiões glocalizadas quanto entre estas e as já radicadas localmente ou indígenas. Mas há também inúmeras possibilidades de reconhecimento recíproco entre grupos religiosos que compartilham uma origem ritual ou confessional comum, apesar de suas variações, ou que compartilham condições étnicas ou legados históricos entre si, apesar de estarem física e culturalmente distantes. Isso também desconstrói a tensão entre mesmo e outro e globaliza/glocaliza religiões. Os exemplos desses processos podem ser claramente encontrados em recentes análises empíricas sobre a formação de redes entre pastores e congregações argentinas no Brasil ou argentinas e brasileiras na Europa e Estados Unidos; sobre a difusão da umbanda e do neopentecostalismo brasileiros para países latino-americanos e para a Europa; sobre a globalização do pentecostalismo latino-americano, africano e coreano nos Estados Unidos, Europa e Ásia.

Eles também começam a ser explorados em termos da vinculação entre migração transnacional, “missão” e globalização de variantes religiosas latino-americanas – incluindo pentecostais, católicos carismáticos, espíritas, budistas etc. (p.ex. Tadvald, 2014; Rodrigues, 2014; Rocha e Vásquez, 2014, 2013; Sheringham, 2013; Meirelles, 2012; Oro, Steil e Rickli, 2012; Engler, 2011; Freston, 2010; Pijl, 2010; Mariz, 2009; Frigerio, 2003; Vázquez e Marquardt, 2003).

A glocalização encontra-se com a política particularmente nas situações em que a emergência de minorias religiosas suscita o contencioso das culturas e identidades locais nos espaços públicos de visibilidade mediática ou do cotidiano, provoca iniciativas regulatórias do estado ou ativa naquelas minorias discursos críticos da ordem hegemônica e narrativas de discriminação, hierarquização, injustiças ou marginalização que confrontam as pretensões de inclusividade daquela ordem. Há glocalização em sentidos mais conhecidos, de “importação” ou “tradução” de modelos religiosos centrais em contextos periféricos, por meio de atividades missionárias ou pelo desenvolvimento de uma identidade “colonizada” entre gerações de líderes nativos nesses contextos de recepção religiosa subalternos.

Mais recentemente, aprofundou-se uma modalidade de glocalização em que grupos e indivíduos migram e levam consigo suas religiões ou saem em missão transnacional para difusão de sua fé nas antigas sedes metropolitanas. Nestes casos, os encontros políticos são múltiplos: a partir da definição de seu *status* de entrada ou estadia no país para onde vão (migrantes, ministros religiosos, estudantes, turistas, refugiados, asilados políticos etc.), passando pela forma de sua integração ao mundo do trabalho (trabalhadores clandestinos, informais, registrados, autoempregados, vinculados a instituições religiosas locais ou transnacionais) e da cultura (segregados, autoconfinados, discriminados, valorizados), pela sua inserção na vida associativa (religiosa e não-religiosa) e chegando ou não à permanência ou eventual naturalização. Percebe-se aí, claramente, como a glocalização religiosa se sobrepõe em larga medida às condições diaspóricas ou de migração temporária que afetam milhões de pessoas, com ou sem religião, no mundo contemporâneo. Mas há especificidades, dependendo, por exemplo, da intenção de alcançar a população local; de constituir-se como (ou no interior da) diáspora nacional em outro país; de apenas recorrer à religião como fonte de sentido e adaptação à sociedade receptora; ou ainda, do grau de manutenção dos laços com comunidades de fé ou agências missionárias no país de origem, o que

tanto pode estimular uma reflexão sobre estratégias de indigenização como congelar a nova comunidade numa espécie de casulo autoreferido em terra estranha.

- c) O político e a política: desconstruindo o institucional e pressões biopolíticas

Meu terceiro ponto diz respeito à forma de existir da religião pública num espaço-tempo híbrido ou desterritorializador que relativiza a política enquanto situada num único registro institucional – as instituições estatais. Numa perspectiva sociológico-política, o período aberto com a crise das ditaduras militares e a vitória hegemônica do neoliberalismo na América Latina, nos anos de 1990, descortina um cenário de intensa *mobilização social, política e cultural* das religiões, num contexto de crescente reconfiguração de sua demografia na América Latina.

Um dos principais vetores religiosos desse processo é de fato o pentecostalismo. Mas esta não é a única força propulsora da mobilização religiosa. Inclusive em resposta ao seu desafio tanto às elites intelectuais e políticas seculares, quanto ao *mainstream* religioso do continente, vários grupos religiosos minorizados reagiram, responderam e se (re)articularam segundo suas possibilidades: o movimento carismático católico, religiões ou “espiritualidades” afrodescendentes e indígenas, o espiritismo (no Brasil), a seu modo, envolveram-se nesse processo e tornaram-se também “religiões públicas”. Nos casos indígena e afrodescendente é extremamente curioso que este processo tenha se dado no bojo da legitimação estatal das “identidades culturais” e tenha sido sancionado em termos de regulação (legislativa e por meio de políticas públicas) no contexto de políticas antidiscriminatórias, multiculturais ou sociais e mesmo no contexto de mudanças constitucionais (como nos casos boliviano e equatoriano), sem falar da intensa produção de documentos, protocolos e pactos intergovernamentais e globais, animados pelas temáticas dos direitos humanos ou do desenvolvimento (por exemplo, no chamado ciclo de conferências da ONU iniciado pela Eco-92). Embora a componente religiosa nem sempre esteja explícita em todas essas instâncias, ela está invariavelmente presente em termos seja dos atores participantes ou interpelados a participar, seja dos apelos à guarda ou reconhecimento de tradições culturais, rituais e espirituais que representam a herança viva de um passado de violências e mesmo etnocídio que se quer reparar.

O dado a meu ver mais intrigante deste processo, para as explicações científico-sociais dominantes, é que a grande maioria dessas manifestações,

das mais aceitáveis às mais controvertidas frente ao *status quo* intelectual e político, *turvam a fronteira entre o público, o estatal e o religioso* (em nível identitário e organizacional), *mas defendem a separação entre religião e estado*. Ou seja, *publicizam* a religião, mas não querem *institucionalizar* o vínculo entre o estado e *qualquer* delas. Em sendo expressões minoritárias, política ou numericamente, nenhuma delas pode pretender sozinha apresentar-se como suficientemente abrangente para representar efetivamente todas as demais. Como tampouco compartilham todas as mesmas motivações e objetivos de publicização, além de uma demanda por *igual reconhecimento* e *igual tratamento*, dessas expressões religiosas não têm logrado exercer esta hegemonia de modo incontestado sobre as demais, *pace* o fenômeno da bancada parlamentar evangélica no Congresso Federal brasileiro.

Na medida em que as condições de possibilidade da minoritização estão ancoradas num apelo à vigência global de uma adesão (polissêmica) à democracia – articulada em termos de reconhecimento, participação, igualdade, autonomia ou reparação – isso também delimita o alcance da institucionalização possível de uma espécie de regime “pós-secular”⁴ ou de um regime confessional. Movimentos ou manobras para contornar a legitimidade alcançada pela vigência de certa situação minoritizante, tirando proveito particular ou preterindo outros atores minoritizados,

4. O termo na verdade se origina num contexto europeu marcado pela quebra da hegemonia do iluminismo racionalista e do modelo francês de estado laico, por várias formas de institucionalização de políticas multiculturais e pela emergência crescente de um ambiente de pluralismo religioso, com forte impacto do Islã, via imigração em massa e sob o impacto do pós-11 de setembro (cf. Modood, 2011; Laborde, 2010; Kymlicka, 2009; De Vries e Sullivan, 2008; Favell, 2001; Jennings, 2000). Habermas é um dos seus principais proponentes, não sem seus críticos (cf. Habermas, 2007; v.tb. Cerella, 2012; Redhead, 2012; Possenti, 2008). No entanto, transposto deste contexto, me parece que o termo não faz sentido, se o “pós” for compreendido em chave diacrônica linear, uma vez que o resto do mundo, fora da Europa ocidental, nunca foi “secular”, no sentido da tradição iluminista (liberal ou socialista). Não tenho espaço para expandir esta análise aqui, mas fica a indicação de que o “pós-secular” corresponde a um discurso sobre a presença pública da religião em espaços nos quais elites modernizantes ou secularistas, políticas e intelectuais, pretenderam evacuar de influências da autoridade religiosa – seja da religião majoritária, seja de qualquer vestígio de representação ou marca confessional nas instituições políticas. E em sua vertente habermasiana, perdura um viés instrumentalista pelo qual a razão pública (secular) procura, pelo “aprendizado mútuo” com a religião, compensar aspectos de fundamentação e legitimação da ordem por meio do recurso a valores ou raízes.

deparam-se com aguçada sensibilidade para identificar, reagir e responder a estes movimentos. A Igreja Católica tem, particularmente, tido que se ajustar ou se justificar neste contexto e os sinais dados pelo Papa Francisco aparentemente apontam para uma admissibilidade da condição minoritizada do catolicismo, globalmente, em contextos de crescente pluralização, contestação e perda de fiéis, como ocorre em grande parte dos países latino-americanos. O mesmo ocorre com os evangélicos ou os pentecostais, ali onde a intensificação ou o sucesso de seu ativismo no nível da representação política leva a apreensões, resistências e confrontos com outros atores minoritários cuja agenda é ameaçada por eventuais avanços das posições evangélico-pentecostais. Brasil e Guatemala podem ser casos extremos disso, mas situações similares se podem identificar no Peru, na Venezuela, no Chile, na Argentina (Parker, 2016; Wynarczyk, 2010; O'Neill, 2010; Freston, 2008, 2004; Smilde, 2007).

Por outro lado, no caso das religiões afro-americanas e indígenas, a estratégia de publicização nos moldes das políticas de identidade complica todo o argumento da separação religião-estado, para bem e para mal, em termos normativos. Nesses casos, há um curioso “contrabando” de traços, argumentos e rituais identitários de caráter religioso radicados em culturas e etnicidades subalternas, patrimonializados ou constitucionalizados pelo estado, na linha dos arranjos multiculturais ou plurinacionais latino-americanos. Neles o estado assume a proteção e preservação das “culturas” africana/afrodescendente ou indígenas por meio de políticas culturais, educativas ou de saúde, de ações antidiscriminatórias ou da admissão de elementos de pluralismo jurídico. De um lado, parceiros que em relação aos católicos e pentecostais afirmam intransigentes bandeiras secularistas não se armam na mesma medida contra a difusa institucionalização ou estatização dos legados indígenas e afrodescendentes. De outro lado, o argumento minoritizador – e claramente glocalizado – desses atores, referente a direitos sociais, reconhecimento e reparação, os quais repetem, *mutatis mutandis*, o que fazem inúmeras minorias étnicas, sexuais, linguísticas, regionais ou religiosas mundo afora, lança mão da lógica democrático-diferencialista (no sentido que lhe dá Laclau [2006]) do “nós também temos direito”. Esta lógica, se levada a bom termo, produz “inclusões” na ordem vigente, sincretizando-a ou cooptando os grupos minoritários, mas impedindo-os de “colonizar” o estado. Se frustrada, a lógica que minoritiza pela invocação de um direito a tratamento igualitário, pode intensificar o potencial antagonístico dos atores minoritários, reforçando demandas por separação ou desencadeando protestos ou confrontações

abertas – como se viu claramente na primavera árabe e nos desfechos recentes na Síria e no Egito.

Nos dois casos, a ambiguidade da fronteira entre as demandas de um grupo, ator ou rede e o outro interpelado é clara num contexto de minoritização e glocalização: ela não se dirige apenas ao estado, ainda quando a ele apela, mas disputa ou se articula em diferentes espaços da cultura, da vida associativa e comunitária, do cotidiano, da produção de subjetividade. Por outro lado, a demanda por separação se faz como condição para assegurar a *publicização* dos atores minoritários. O que instaura uma pluralização do próprio regime da separação: ao mesmo tempo, legal e politicamente, ele impede a confessionalização do estado, garante a presença pública das religiões e “contamina” os critérios de distinção entre ambos os processos. Esta é, na verdade, contra a narrativa convencional da ciência política e da sociologia, a experiência não-europeia da laicidade do estado moderno, como ressalta, por exemplo, José Casanova. Experiência muitíssimo mais abundante e frequentemente minimizada ou mistificada nos enquadramentos em termos do par secularização/confessionalização. É também, intrigantemente, a experiência de países europeus ocidentais e latino-americanos que, possuindo igrejas estabelecidas (ex. Inglaterra, Costa Rica) ou semioficiais (ex. Alemanha, Argentina), definem-se como pluralistas em relação à liberdade religiosa e nos quais uma certa representatividade do mundo das religiões é exercida desde o lugar institucionalizado da própria igreja oficial (cf. Meirelles, 2012; Währisch-Oblau, 2010; Oro e Ureta, 2007).

Um segundo e muito importante conjunto de casos dessa ambivalência institucional encontra-se na experiência de translocalização da religião observada nos fenômenos da migração, da expansão “missionária” e do ativismo social global. Embora tratem-se aqui de distintas situações, que não se conectam necessária nem diretamente umas às outras, e nas quais tanto a mobilidade quanto a politização se dão desde lugares enunciativos e modalidades de ação diferentes, há algo que as três situações compartilham, que é a orientação *para fora* dos marcos originários ou locais que elas evidenciam e agenciam. Em outras palavras, a ambivalência institucional de suas expressões públicas está ancorada no caráter *translocal* dessas práticas.

O caso da expansão religiosa através da emigração latino-americana, notadamente na Europa e Estados Unidos, salienta fortemente o papel funcional que não só a experiência religiosa pessoal exerce no sentido de prover referências de sentido, resiliência e proatividade a indivíduos

vivenciando diferentes tipos de transição – mais ou menos desafiadoras ou traumáticas – entre seus vínculos e identidade prévios e as exigências do novo contexto de migração. A partir de pesquisas que fiz entre missionários e migrantes brasileiros no Reino Unido⁵, identifiquei que também as comunidades religiosas podem servir como pontos de referência das diásporas lusófona e hispano-americana e dos migrantes temporários, verdadeiros centros comunitários, onde se cultiva uma sociabilidade intensa, que envolve expressões de fé, momentos de diversão e ações de apoio mútuo (Oro e Alves, 2015; Sheringham, 2013). Tal perfil pode ser preenchido por grupos e comunidades de fé que de outra forma têm objetivos fortemente proselitistas, como os evangélicos carismáticos e pentecostais. Encontra-se, assim, em muitas dessas comunidades ou grupos semiformais a promoção de atividades de aconselhamento a recém-chegados, inserção destes nas redes locais lusófonas e/ou hispano-falantes, criação de oportunidades de estudo do idioma, intermediação de oportunidades de trabalho ou geração de renda, nenhuma das quais condicionada à vinculação à comunidade religiosa, mas propagadas como serviço e solidariedade. Neste contexto, a função organizativa e, em limitado grau, mobilizadora, desses centros de apoio à comunidade migrante acaba absorvendo parte da energia associativa dos migrantes, tornando-se um microcosmo participativo paralelo à vida pública local/nacional. Mas em certos casos, sacerdotes, pastores e missionários podem tornar-se porta-vozes de demandas ou *gatekeepers* da comunidade na relação com os poderes estabelecidos da sociedade nacional – tanto a de origem quanto a de destino.

No caso das iniciativas missionárias, tanto se encontram sobreposições com a comunidade migrante, na forma que acabei de referir, em que se forma uma comunidade ou rede religiosa que funciona também como centro comunitário (principalmente voltado para grupos linguístico-culturais afins), como empreendimentos especificamente religiosos dirigidos à população em geral. O exemplo da Igreja Universal do Reino de Deus no Reino Unido é eloquente: a própria igreja se autodenomina *Help Centre* (Centro de Ajuda), procurando incorporar nisso tanto a ideia de apoio espiritual como de reintegração social de indivíduos até então deslocados.

5. No âmbito do projeto “*Exporting Latin American Pentecostalism and the Catholic Charismatic Renewal, and the ‘Re-Christianization’ of Europe*”, dirigido pelo prof. Paul Freston, da Wilfrid Laurier University (Canadá), e envolvendo uma ampla equipe de colaboradores(as) que pesquisaram casos em Portugal, Reino Unido, Espanha e Itália, entre 2011 e 2012.

É preciso dizer que o grau de sucesso desses empreendimentos é altamente incerto e de difícil sustentabilidade: muitas são as iniciativas malogradas – por falta de resposta ou pela desistência do missionário (inclusive em razão de não garantir seu sustento); e ouvem-se frequentes referências das lideranças religiosas sobre o isolamento, a falta de apoio das instituições de origem e o relativo descompromisso ou excessiva autonomia dos membros comuns em relação às exigências comportamentais e cúlticas da comunidade de fé. Em outras situações, trata-se do caráter transitório da vinculação à comunidade que é problemático – como no caso de estudantes ou pessoas que desistem e retornam, mudam-se para outras cidades ou emigram novamente. Fora de Portugal e Espanha e dos estados com maior população de latinos nos Estados Unidos, as dificuldades com o idioma tornam-se uma das principais barreiras para migrantes e missionários. O quadro mais comum é o de uma dispersão de pequenos grupos, com laços frágeis entre si, e uma tendência a confinarem-se no interior da diáspora nacional ou linguística. Mas há sinais recentes, verificados na pesquisa referida, de auto-organização, fortalecimento de redes e surgimento de empreendimentos religiosos bem-sucedidos e já transnacionalizados (espraiando-se via de regra por Portugal e Espanha), além de incipientes processos de diálogo com organizações locais da sociedade civil, do mundo religioso e agências estatais preocupadas em promover agendas de coesão social.

Um elemento que tanto o contexto de minoritização como de glocalização agregam aqui – bastante salientado na literatura sobre migrações transnacionais – é o da manutenção de ativos laços com os países de origem, seja em nível de relações pessoais, seja de dependência ou de parceria institucional. Uma das formas de manifestação desta existência em rede é a acumulação de capital simbólico por parte de lideranças religiosas locais, na origem ou no destino, que mantenham essas iniciativas de expansão: esses laços potencializam projetos de liderança das comunidades de fé e suas instituições representativas.

Por fim, o ativismo social global de base religiosa. O catolicismo e o movimento ecumênico protestante, incluídas aí as estruturas denominacionais globais (anglicanos, luteranos, reformados, metodistas, batistas etc.), de há muito acumularam sólida experiência, reconhecimento e inserção em organismos de governança global. Desde a mediação de conflitos e a ativa promoção de projetos de desenvolvimento, passando pela promoção de campanhas globais em torno de temas sociais e econômicos, o engajamento em movimentos sociais organizados em redes transnacionais, até a

participação em reuniões e diálogos de alto nível sobre temas globais, essa modalidade de ativismo guarda forte e explícita conotação política (Burity, 2014, 2013, 2010). Agentes de minoritização, essas redes ecumênicas – em alguns casos, mega-ONGs de atuação global, como Christian Aid, Visão Mundial, Cafod, Misereor, Cáritas, Tearfund – têm sido instrumentais nas últimas décadas para colocar na agenda da governança global demandas por igualdade de gênero e étnico-racial, liberdades políticas e civis de dissidentes em regimes autoritários, desenvolvimento sustentável e justiça ambiental, comércio justo, microcrédito, regulação do sistema financeiro internacional, paz, defesa da diversidade cultural etc. A orientação predominante de envolver grupos locais de base, estabelecer parcerias ou estimular ao desenvolvimento de capacidades para ação autônoma, e a incorporação de bandeiras, vocabulário e práticas associadas às políticas de identidade e ao mundo das organizações civis transnacionais, torna estas redes claros exemplos de glocalização: enraizadas localmente, vinculadas globalmente e geridas por meio de complexas tramas de representação baseada em critérios tanto de identidade religiosa, como de gênero, origem geográfica, diversidade linguística etc.

A sólida vinculação destas redes nos movimentos de resistência à difusão global do neoliberalismo, desde fins dos anos de 1980, na origem e disseminação do movimento alterglobalista (tanto os protestos de rua como a experiência do Fórum Social Mundial), potencializou o impacto que sua condição minoritária dificilmente lhes permitiria alcançar, senão localmente ou em pequenos países. A pauta ampliada dessas experiências combina forte preocupação de elaboração teológica, com competência técnica no diagnóstico dos problemas com que se ocupam e proposições para enfrenta-los, envolvendo redes de atores religiosos e não-religiosos.

Além disso, a dispersão de militantes ecumênicos no mundo das ONGs e o trabalho de agências ecumênicas de base nacional operando regionalmente ou articuladas às redes globais de ativismo social – casos do Centro Ecumênico Regional de Asesoría y Servicio (Creas) e Centro Nueva Tierra, na Argentina, ou Koinonia e Diaconia, no Brasil – fornecem uma ancoragem glocal que incide tanto nas políticas nacionais como em esferas intergovernamentais (como é o caso do Mercosul) e multilaterais. Nisso, a atuação política destes grupos (e pessoas) é exercida ora nos entremeios da malha institucional da política nacional ou internacional, ora em espaços não-governamentais da sociedade civil ou de movimentos sociais globais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na primeira leitura que sugeri no início, propus que pluralismo e interculturalidade abririam as fronteiras das religiões, deixando nelas as marcas de fluxos e delineando trajetórias ao longo das quais se transformariam. Ao inscrever a problematização dessas questões nos marcos do debate sobre a globalização, indiquei dois processos nos quais essa abertura se produziria, em três direções: primeiro, na direção da asserção de uma subjetividade política que reclama igualdade de tratamento e reconhecimento ou inclusão, ou que questiona os limites da ordem vigente; segundo, na direção de uma reação majoritária que desqualifica essa subjetivação, confronta-a com os limites da ordem como um dado que a minoria teria que reconhecer e aceitar, ou reforça práticas discriminatórias e invisibilizadoras já existentes em relação à minoria; terceiro, ao mesmo tempo como contexto e meio de articulação desses processos, instaura-se uma dinâmica inseparável entre local e global, entre desterritorialização e reterritorialização, que dissemina e expande mas cobra o preço da recepção, alterando a identidade, discurso ou projeto.

Minoritização e glocalização não são garantia de processos virtuosos e emancipatórios. A contingência de sua articulação e de seus efeitos é iniludível. Tampouco se trata de processos neutros, ou dinâmicas estruturais irresistíveis. Os limites que impõem à agência e a abertura que produzem nas identidades são reais, mas sua operação e sua eficácia não são unidirecionais, nem estão dadas de antemão. A figuração dos limites e os horizontes que abrem à subjetivação são politicamente construídas, no agonismo ou no antagonismo das relações entre maiorias e minorias, demandas e esferas públicas de disputa/debate, projetos e contextos de sua realização.

Assim, de um lado, o desafio representado pela emergência de novos sujeitos de fato impacta o status quo, introduz novos termos de referência do possível, do legítimo, do desejado, mas não está assegurado o sucesso. O devir minoritário é um processo de auto ou reinvenção de sujeitos sempre em relação a maiorias e minorias que já ocupam o espaço público, de forma assimétrica e resultante de fixações hegemônicas contingentes, mas efetivas. Embora o devir minoritário expresse ou produza uma crise na ordem vigente, há várias possibilidades de frustração do processo: recomposição da ordem, confronto com outros projetos minoritizantes, incapacidade de construir articulações ou assemblagens entre estes.

De outro lado, a contingência do sujeito minoritizado implica em que a forma de sua emergência não estava predeterminada em sua identidade

ou condição prévia, e que no aberto das relações que seu aparecer público redefinirão tanto virtudes quanto vícios de sua trajetória podem prevalecer, erros táticos podem se dar, as fronteiras da ordem majoritária podem resistir ao “assalto” minoritário e coopta-lo ou derrota-lo. É também possível que a minoritização se transforme em hegemonia, embora as condições locais contemporâneas não só multiplicam as esferas de vigência dessa hegemonia (que já pode mais ser pensada como definindo um centro irradiador, seja o do estado, seja o de um poder global), como também favorecem a construção horizontalizada, negociada, de redes, assemblagens ou articulações entre minorias.

Por fim, o caráter relacional e agonístico (ou antagonístico) desses processos implica em que os marcos de referência das identidades ou projetos em jogo são objetivos apenas nos termos de uma ontologia política, particularmente no momento de sua emergência, confrontação e (re)articulação hegemônica. Os desfechos desses processos estão sujeitos a linhas de forças que os contendores definem, mas também outras que lhes atravessam. E embora esses desfechos definam trajetórias condicionadas pelo que era e condicionadoras do que virá, a contingência de suas origens e a fricção permanente de sua presença ou deslocamento em esferas públicas cada vez mais cheias de outros atores gerará contestação e demandará negociações ou embates. Nenhum ator permanece incólume a esse processo. Nisto está o caráter político do mesmo, para além de qualquer cenário institucional de regulação ou representação.

Enunciando isto como uma primeira conclusão deste trabalho: os processos de minoritização e de glocalização na contemporaneidade delineiam uma ontologia política na qual emergência, a(nta)gonismo, abertura ou contingência e construção hegemônica resultam numa experiência do mundo na qual nada é por si mesmo, autoreferente e autoevidente. As enormes assimetrias e condensações de poder existentes volta e meia são confrontadas por alteridades imprevistas, com maior ou menor capacidade de se recompor ou reafirmarem. A pluralização crescente que novas minoritizações vão produzindo ou provocando, revela ou incide no interno das identidades, discursos e projetos, relevando sua heterogeneidade, o caráter construído de sua

Nestes processos, os fenômenos religiosos contemporâneos são tanto casos quanto forças motrizes. E a América Latina tornou-se um celeiro de transformações neste campo, nas quais a minoritização permitida pelos processos de democratização continental e a dinâmica autoimpulsionada do pentecostalismo, e das culturas/religiões indígenas e negras

produziram um contexto que repõe muitas das bases dos saberes e paradigmas analíticos que predominaram nas ciências sociais. A saliência da religião na cena pública, sua transformação em *religião pública* demonstra a multidimensionalidade da minoritização: a) é a própria religião, como conceito e como fenômeno, que se minoritiza em relação às práticas disciplinares majoritárias das ciências sociais; b) a religião pública não é mais monopolizada pelo catolicismo e, embora haja um ator minoritário chave no contexto latino-americano, a saber, os pentecostais, a cena pública da religião está pluralizada por numerosas outras minoritizações; c) o caráter relacional deste processo se exhibe em que o próprio processo de minoritização é múltiplo, disputado em várias frentes e dificilmente resumido num único caudal de efeitos ou explicações; d) fluxos e trajetórias são termos que falam tanto de expansão e alteração da ordem vigente e da identidade dos atores em presença nos vários contextos, mas também apontam para a multiespacialidade e interespacialidade desses fenômenos, para as diferenças contextuais de sua emergência, contestabilidade e capacidade de produzir mudanças na ordem vigente, para a ambiguidade de sua vocação transformadora, e para seu atravessamento por dinâmicas locais.

Minha segunda conclusão, a partir daí, é a de que uma perspectiva latino-americana nos dá um acesso privilegiado ao mundo contemporâneo, não porque sejamos absolutamente singulares e inovadores, mas porque pluralização e globalização são processos que definem uma ontologia política do social na qual o momento da localização e a relacionalidade são absolutamente cruciais para qualquer figuração do universal, do geral, bem como das esperanças emancipatórias de liberdade, solidariedade e justiça da humanidade. Os fluxos e trajetórias das religiões na América Latina, com todas as diferenças que nossos trabalhos de pesquisa de há muito revelam – e por vezes reforçam! – sinalizam horizontes de futuro nos quais a religião pública parece que vem para ficar por muito tempo, mas já sob a forma pluralizada, glocalizada e magmática que o imaginário dos fluxos e itinerários nos sugere.

Por outro lado, não se trata de uma glocalização que só diz respeito ao impacto de forças “externas” no contexto latino-americano. Publicização da religião vai, neste contexto, de par com a globalização da religião e as religiões latino-americanas se espalham pelo mundo e, embora ainda não se possa delinear o impacto duradouro de sua presença e de seu diálogo intercultural nesses novos e distantes cenários, as linhas de força de sua existência local, seja a de origem seja a de destino, se multiplicam e

reverberam em várias direções. Glocalização que ocorre por assim dizer internamente ao continente, entre seus países, e nos destinos de migração ou missão transnacionais. Glocalização que também reforça e reatualiza globalmente experiências de glocalizações passadas, como é o caso do movimento ecumênico e dos discursos liberacionistas, nas redes alterglobalistas e nas iniciativas multilaterais contemporâneas. Em tudo isso, não deixamos de falar de minoritizações – pois está longe de meu argumento pretender que vivenciamos alguma “latino-americanização”.

REFERÊNCIAS

- ABUMANSSUR, Edin (2010) Ecumenismo na América Latina: entre o mercado e o deserto, *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, 13(1-2):137-150
- ANDERSON, Allan H. (2013) *To the ends of the earth: Pentecostalism and the transformation of world Christianity*. Oxford/New York: Oxford University
- APPADURAI, Arjun (2007) *El rechazo de las minorías: Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets
- ASAD, Talal (2003) “Muslims as a ‘religious minority’ in Europe”, in *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University, pp. 159-180
- BANCHOFF, Thomas (ed.) (2007) *Democracy and the new religious pluralism*. Oxford: Oxford University
- _____. (2008) *Religious pluralism, globalization, and world politics*. Oxford: Oxford University
- _____.; WUTHNOW, Robert (eds.) (2011) *Religion and the global politics of human rights*. Oxford: Oxford University
- BENSON, HELTZEL (2008) *Evangelicals and Empire: Christian Alternatives to the Political Status Quo*. Grand Rapids: Brazos
- BEYER, Peter (2007) “Globalization and Glocalization”, in BECKFORD, J. A.; DEMERATH, N. J. (eds.) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage, pp. 98-117
- _____.; BEAMAN, Lori G. (eds) (2007) *Religion, Globalization and Culture*. Leiden/Boston: Brill
- BURITY. (2006) Reform of the State and the New Discourse on Social Policy in Brazil, *Latin American Perspectives*, 33(3): 67-88
- _____. (2010) Alter-globalist Latin American religious responses to economic globalization, *Journal of Globalization for the Common Good*, [online], 8: 1-19. Disponível em <http://dro.dur.ac.uk/8076>. Acesso em 01/12/2015
- _____. (2013) “Entrepreneurial spirituality and ecumenical alterglobalism: two religious responses to global neoliberalism”, in MARTIKAINEN, T.; GAUTHIER, F.; WOODHEAD, L. (eds.) *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*. Farnham: Ashgate, pp. 21-36

_____ (2014) “Latin American Pentecostalism and ecumenical alterglobalism as cases of agonistic cosmopolitanism”, in ROVISCO, M.; KIM, S. (eds.) *Cosmopolitanism, Religion and the Public Sphere*. London/New York, pp. 68-84

_____ (2015) A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional, *Novos Estudos Cebrap*, 102: 89-105

_____ (2016) Minoritization and Pluralization: What Is the “People” That Pentecostal Politicization Is Building? *Latin American Perspectives*, 43(3): 116-132

CALDAS Filho, Claudio Ribeiro (2007) “Reino de Deus” na teologia evangelical latino-americana, *Ciências da Religião – História e Sociedade*, 5(2): 145-160

CASANOVA, José (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University

CASTELLANI, Brian; HAFFERTY, Frederic W. (2009) *Sociology and complexity science: a new field of enquiry*. Berlin: Springer-Verlag

CERELLA, Antonio (2012). Religion and political form: Carl Schmitt’s genealogy of politics as critique of Jürgen Habermas’s post-secular discourse, *Review of International Studies*, 38: 975-994

CHAMBERS, Samuel A.; CARVER, Terrell (eds.) (2008) *William E. Connolly: Democracy, pluralism and political theory*. London/New York: Routledge

COLLIER, Stephen J. (2011) Topologias de poder: a análise de Foucault sobre o governo político para além da “governamentalidade”, *Revista Brasileira de Ciência Política*, 5: 245-284

CONNOLLY, William E. (2005) *Pluralism*. Durham: Duke University

_____ (2008) *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham/London: Duke University

_____ (2011a) *A World of Becoming*. Durham and London: Duke University

_____ (2011b) Some theses on secularism, *ABC: Religion and Ethics* [on-line]. Disponível em <http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/04/04/3181942.htm>. Acesso em 10/12/11

CSORDAS, Thomas J. (ed) (2009) *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California

CUNHA, Magali do Nascimento (2010) “Quero trazer à memória o que me traz esperança”. O movimento ecumênico: avaliação e perspectivas, *Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião*, 13(1-2): 103-135

DAVIE, Grace (2013) *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. 2nd ed. London and Thousand Oaks: Sage

DEAKIN, Nicholas (2010) Religion, state and third sector in England, *Journal of Political Ideologies*, 15(3): 303-315

DELEUZE, Giles; GUATTARI, Félix (2003) *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis e London: University of Minnesota

DE VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence (eds.) (2008) *Political theologies: Public religions in a post-secular world*. Fordham University

- ENGLER, Steven (2011) A Umbanda e a Glocalização, *Debates do NER*, 12(20): 11-44
- FAVELL, Adrian (2001) *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*. 2nd ed. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan
- FRESTON, Paul C. (2004) *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University
- _____ (2007) “Latin America: the ‘Other Christendom’, Pluralism and Globalization”, in BEYER, P.; BEAMAN, L. G. (eds.) *Religion, Globalization and Culture*. Leiden/Boston: Brill, pp. 571-90
- _____ (2016) “Global Evangelical and Pentecostal Politics”, in SANNEH, L.; MCCLYMOND, M. J. (eds.) *The Wiley Backwell Companion to World Christianity*. Malden/Oxford: Wiley Blackwell, p. 432-448
- _____ (ed.) (2008) *Evangelical Christianity and Democracy in Latin America*. Oxford/New York: Oxford University
- FRIGERIO, Alejandro (2003) “Por nuestros derechos, ahora o nunca!” Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina, *Civitas*, 3(1): 35-68
- GÁNGÓ, Gábor (2010) “Hannah Arendt and the problem of public religion”, in LOSONCZI, P.; SINGH, A. (eds.) *From political theory to political theology: religious challenges and the prospects of democracy*. London/New York: Continuum, pp. 47-57
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2003) *A globalização imaginada*. São Paulo: Iluminuras
- _____ (2008) *Latino-americanos à procura de um lugar neste século*. São Paulo: Iluminuras
- GLADWIN, Ryan R. (2015) “Toward a transformative Latin American Pentecostal-Charismatic social ethics: an Argentine perspective”, in MEDINA, N.; ALFARO, S. (eds.) *Pentecostals and Charismatics in Latin America and Latino Communities*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 49-63
- GLICK SCHILLER, Nina (2011) Localized neoliberalism, multiculturalism and global religion: exploring the agency of migrants and city boosters, *Economy and Society*, 40(2): 211-248
- HABERMAS, Jurgén (2007) *Entre naturalismo e religião: Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro
- HAYNES, Jeffrey (1998) *Religion in Global Politics*. London/New York: Longman
- _____ (2011) *Religion, politics and international relations: Selected essays*. London/New York: Routledge
- HOCKEN, Peter (2009) *The challenges of the Pentecostal, Charismatic and Messianic Jewish movements: The tensions of the Spirit*. Farnham e Burlington: Ashgate
- JENNINGS, Jeremy (2000) Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France, *British Journal of Political Science*, 30: 575-598
- JUERGENSMEYER, Mark (2003) *Terror in the Mind of God: the Global Rise of Religious Violence*. Berkeley/Los Angeles: University of California

- _____ (2008) *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, From Christian Militias to Al Qaeda*. Berkeley/Los Angeles: University of California
- KYMLICKA, Will (2009) *Multicultural odysseys: Navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University
- LABORDE, Cécile (2010) *Critical republicanism: The Hijab controversy and political philosophy*. Oxford: Oxford University
- LACLAU, Ernesto (2006) *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- _____ (2008) “¿Vida nuda o indeterminación social?”, in *Debates y combates*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 107-124
- LEHMANN, David (2009) “Religion and globalisation”, in WOODHEAD, L.; KAWANAMI, H.; PARTRIDGE, C. (eds.) *Religions in the modern world: Traditions and transformations*. 2nd ed. London: Routledge, pp. 407-428
- LINDHARDT, Martin (ed.) (2016) *New ways of being Pentecostal in Latin America*. Lanham: Lexington Books
- MACHADO, Maria das Dores Campos (2009) “Identidade, globalização e secularização”, in VIEIRA, L. (org.) *Identidade e globalização: Impasses e perspectivas da identidade e a diversidade cultural*. Rio de Janeiro e São Paulo: Record, pp. 171-205
- MARIZ, Cecília (2009) Missão religiosa e migração: “novas comunidades” e igrejas pentecostais brasileiras no exterior, *Análise Social*, XLIV(1): 161–187
- MARTIN, David (2011) *The future of Christianity: Reflections on violence and democracy, religion and secularization*. Farnham e Burlington: Ashgate
- MASFERRER KAN, Elio (2009) *Religión, poder y cultura. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias*. México e Buenos Aires: Libros de la Araucaria
- MELUCCI, Alberto (1996) *Challenging codes: Collective action in the information age*. Cambridge e New York: Cambridge University
- MEIRELLES, Mauro (2012) *Redes religiosas e políticas ao sul da América Latina: o local, o global e o transnacional*. Trabalho apresentado na 28^a. Reunião Brasileira de Antropologia, 2-5/7/12. São Paulo. Disponível em http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_28_RBA/programacao/grupos_trabalho/artigos/gt62/Mauro%20Meirelles.pdf. Acesso em, 20/12/2015
- MENDIETA, Eduardo (2007) *Global Fragments: Globalizations, Latinoamericanisms, and Critical Theory*. Albany: State University of New York
- _____; VAN ANTWERPEN, Jonathan (eds.) (2011) *The power of religion in the public sphere*. New York/Chichester: Columbia University
- MICKLETHWAIT, John; WOOLBRIDGE, Adrian (2009) “The Culture Wars Go Global”, in *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*. New York: Penguin, pp. 322-351
- MICHAEL, Michális S.; PETITO, Fabio (eds) (2009) *Civilizational Dialogue and World Order: The Other Politics of Cultures, Religions and Civilizations in International Relations*. New York/Basingstoke, Palgrave Macmillan

- MÍGUEZ, Néstor; RIEGER, Joerg; SUNG, Jung Mo (2009) *Beyond the Spirit of Empire: Theology and politics in a new key*. London: SCM
- MILLER, Donald E.; YAMAMORI, Tetsunao (2007) *Global Pentecostalism: The new face of Christian social engagement*. Berkeley: University of California
- MODOOD, Tariq (2011) *Multiculturalism and integration: Struggling with confusions*. San Domenico di Fiesole: Robert Schuman Centre for Advanced Studies/ European University Institute. Disponível em <http://www.cadmus.eui.eu>. Acesso em 06/07/2011
- MOUFFE, Chantal (2008) Critique as counter-hegemonic intervention, *Transversal*, [online], 8. Disponível em <http://transversal.at/transversal/0808/mouffe/en>. Acesso em 10/02/2016
- OLIVEIRA, David Mesquiati de (2013) Os Pentecostais e a Mesa de Debate: O Caso do Fórum Pentecostal Latinoamericano e Caribenho (Fplyc), *Azusa – Revista de Estudos Pentecostais*, 4(2): 1-14
- O’NEILL, Kevin Lewis (2010) *City of God: Christian Citizenship in Postwar Guatemala*. Berkeley/Los Angeles: University of California
- ORO, Ari Pedro (org.) (2006) *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar
- ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs.) (2003) *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas
- ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (orgs.) (2012) *Transnacionalização religiosa: Fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome
- ORO, Ari Pedro; URETA, Marcela (2007) Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países, *Horizontes Antropológicos*, 13(27): 281-310
- ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel (2015) Encontros Globais e Confrontos Culturais: O Pentecostalismo Brasileiro à Conquista da Europa, *Dados*, 58(4): 951-980
- ORTIZ, Renato (2006) *Mundialização: saberes e crenças*. São Paulo: Brasiliense
- PACE, Enzo (2007) “Globalization and the conflict of values in Middle Eastern societies”, in BEYER, P.; BEAMAN, L. G. (eds.) *Religion, Globalization and Culture*. Leiden/Boston: Brill, pp. 503-526
- PARKER G., Cristián (2016) Religious Pluralism and New Political Identities in Latin America, *Latin American Perspectives*, 43(3): 15-30
- PEW FORUM on Religion and Public Life (2006) *Spirit and Power: a 10-country survey of Pentecostals*. Washington: Pew Research Center
- PIJL, Yvon van der (2010) Pentecostal-Charismatic Christianity: African-Surinamese Perceptions and Experiences, *Exchange*, 39: 179-195
- POSSENTI, Vittorio (2008) *Sociedades pós-seculares e religiões: perguntas a Habermas*. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-arquivadas/15494-sociedades-pos-seculares-e-religoes-perguntas-a-habermas>. Acesso em 10/02/2016
- REDHEAD, Mark (2012) *What’s so post about the post-secular?* Disponível em <https://wpsa.research.pdx.edu/meet/2012/redhead.pdf>. Acesso em 11/03/2016

- ROBERTSON, Roland (1989) "Globalization, politics and religion", in BECKFORD, J. A.; LUCKMANN, T. (eds.). *The changing face of religion*. London: SAGE/ISA
- _____ (1992) *Globalization: Social theory and global culture*. London/Thousand Oaks: Sage
- _____ (1995) "Glocalization: Time-space and homogeneity-heterogeneity", in Featherstone, Mike; Lash, Scott; Robertson, Roland (eds.) *Global modernities*. London/Thousand Oaks: Sage, pp. 25-44
- _____ (2005) The conceptual promise of glocalization: commonality and diversity, *Artefact: Strategies of resistance*, [online], 1(4). Disponível em http://artefact.mi2.hr/_a04/lang_en/theory_robertson_en.htm
- _____; CHIRICO, JoAnn (1985) Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration, *Sociological Analysis*, 46(3): 219-242, Autumn
- ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel A. (2014) O Brasil na cartografia global da religião, *Religião & Sociedade*, 34(1): 13-37
- _____ (eds.) (2013) *The Diaspora of Brazilian Religions*. Leiden: Brill
- RODRIGUES, Donizete (2014) "Ethnic and Religious Diversities in Portugal: The Case of Brazilian Evangelical Immigrants", in VILAÇA, H.; PACE, E.; FURSETH, I.; PETTERSSON, P. (eds.). *The changing soul of Europe: Religions and migration in Northern and Southern Europe*. Farnham/Burlington: Ashgate, pp. 133-148
- ROOF, Wade Clark (ed.) (1991) *World order and religion*. Albany: State University of New York
- ROUDOMETOF, Victor (2005) Transnationalism, cosmopolitanism and glocalization, *Current Sociology*, 53(1): 113-135
- _____ (2015) The glocal and global studies, *Globalizations*, 12(5): 774-787
- ROY, Oliver (2010) *Holy ignorance: When religion and culture part ways*. London: Hurst & Co.
- SALVATORE, Armando (2009) "From tension to dialogue? The Mediterranean between European civilization and the Muslim world", in MICHAEL, M. S.; PETITO, F. (eds) *Civilizational dialogue and world order: The other politics of cultures, religions and civilizations in International Relations*. New York/Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 217-38
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002) "Os processos da globalização", in SANTOS, B. S. (org.). *A globalização e as ciências sociais*. 2ª. ed. São Paulo: Cortez
- SCHERER-WARREN, Ilse (1999) *Cidadania sem fronteiras: ações coletivas na era da globalização*. São Paulo: Hucitec
- SHERINGHAM, Olivia (2013) *Transnational religious spaces: Faith and the Brazilian migration experience*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan
- SMILDE, (2007) *Reason to believe: Cultural agency in Latin American Evangelicalism*. Berkeley/Los Angeles: University of California
- SMITH, Calvin L. (ed.) (2010) *Pentecostal power: expressions, impact and faith of Latin American Pentecostalism*. Leiden: Brill

- SMITH, John; JENKS, Chris (2006) *Qualitative complexity: Ecology, cognitive processes and the re-emergence of structures in post-humanist social theory*. Abingdon e New York: Routledge
- STORRAR, William F. (2004) “Where the global and the local meet: Duncan Forrester’s *glocal* public theology and Scottish political context”, in STORRAR, W. F.; MORTON, A. R. (eds.) *Public theology for the 21st century: Essays in honour of Duncan B. Forrester*. London/New York: T&T Clark, pp. 405-430
- SWATOS Jr., William H. (ed.) (1989) *Religious politics in global and comparative perspective*. Westport: Greenwood
- TADVALD, Marcelo (2014) Ciberespaços para a crítica: Difusão e imagens da Igreja Universal pelo ciberespaço latino-americano, *Revista Brasileira de História das Religiões*, VII(20): 103-117
- THOMAS, Scott (2005) *The Global resurgence of religion and the transformation of International Relations. The struggle for the soul of the 21st century*. New York/ Basingstoke: Palgrave Macmillan
- VÁSQUEZ, Manuel A.; MARQUARDT, Marie Friedmann (2003) *Globalizing the sacred: Religion across the Americas*. New Brunswick/New Jersey/London: Rutgers University
- VELHO, Otávio (2009) “Misionization in the Postcolonial World. A View from Brazil and Elsewhere”, in CSORDAS, T. J. (ed) *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California, pp. 31-54
- VLAS, Natalia; SAV, Simona (2014) Pentecostalism and politics – Global and European perspectives, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 13(37): 148-177
- WOLFE, John (ed.) (2002) *Global religious movements in regional context*. Aldershot/Milton Keynes: Ashgate/Open University
- WYNARCZYK, Hilario (2010) *Sal y luz a las naciones: Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Instituto di Tella/Siglo XXI
- WUTHNOW, Robert (1994) *Producing the sacred: An essay on public religion*. Champaign: University of Illinois
- YONG, Amos (2010) *In the days of Caesar: Pentecostalism and political theology*. Grand Rapids and Cambridge, UK: William Eerdmans.

SECULARISMOS REINVENTADOS: UMA ANÁLISE COMPARADA DOS CASOS BRASILEIRO E INDIANO¹

Pedro Gustavo Cavalcanti Soares

Mestre e doutorando em Ciência Política pelo Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco. Docente da graduação em Relações Internacionais da Faculdade Damas e da graduação em Direito da Faculdade Boa Viagem Devry Brasil. E-mail: p.g.c.soares@outlook.com.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo trazer à tona reflexões sobre o secularismo nas democracias ao redor do mundo. Essa concepção nos países do Sul está intrinsecamente ligada aos recentes processos de republicanização e de separação da esfera estatal e religiosa, sendo a Índia e o Brasil, onde as potencialidades entre religião e democracia mais claramente se manifestam. Os dois países são casos distintos dessa relação e a análise política e histórica recente favorece a distinção de ambos os secularismos. Seguindo essa linha é que problematizamos a questão do secularismo e desenvolvemos uma averiguação sobre um secularismo pós-colonial, plural, híbrido, o qual denominamos de secularismo reinventado, alinhando-o ao contexto dos países em apreço.

PALAVRAS-CHAVE: *secularismo. religião. Brasil. Índia.*

ABSTRACT

This paper aims to bring reflections on secularism in democracies around the world. This conception in Southern countries is intrinsically linked to recent republicanization processes and separation of state and religious sphere, with India and Brazil, where the potential of religion and democracy are most clearly manifested. The two countries are distinct cases of this relationship and the recent political and historical analysis supports the distinction of both secularisms. Following this thought we argue about the issue of secularism and developed an inquiry into the post-colonial, plural, hybrid secularism, which we call reinvented secularism, aligning it to the context of the countries concerned.

KEYWORDS: *secularismo. religion. Brazil. India.*

1. Para citar este artigo: SOARES, Pedro Gustavo Cavalcanti. Secularismos reinventados: uma análise comparada dos casos brasileiro e indiano. *Cadernos de Estudos Sociais*, Recife, v.30, n. 2, p. 74-98, jul/dez, 2015. Disponível em: < <http://periodicos.fundaj.gov.br/index.php/CAD>>. Acesso em: dia mês, ano.

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo ofrecer reflexiones sobre la laicidad en las democracias en partes del mundo. Esta concepción en los países del Sur está intrínsecamente ligada a los procesos recientes de republicanización y de separación de las esferas estatal y religiosa, siendo India y Brasil países donde el potencial de la relación entre religión y democracia se manifiesta más claramente. Los dos países son diferentes casos de esta relación y el análisis político e histórico reciente favorece la distinción de ambos secularismos. Siguiendo esta línea, problematizamos la cuestión de la laicidad y desarrollamos una investigación sobre un secularismo poscolonial, plural, híbrido, que llamamos secularismo reinventado, con base en el contexto de los países en cuestión.

PALABRAS CLAVE: *secularismo; religión; Brazil; India.*

INTRODUÇÃO

A partir da perspectiva de Charles Taylor (2007), quando ele articula a noção de *secular* argumentando que a sociedade e suas instituições não abandonaram a opção de agir através da progressão do esclarecimento e da razão, mas veem a religião/crença no divino como uma alternativa entre várias na construção do mundo social e político, é que construiremos um perfil de secularismo pertinente às situações brasileira e indiana. A ideia de Taylor é notar uma transformação nas condições de crença de uma sociedade que se deslocou de um período onde questionar a fé e o dogma era quase um aspecto impensável para um plano no qual o uso da religião pode ser questionado e se apresenta como um fenômeno em potencial. Ou seja, nós vivemos em uma Era secular na qual a participação religiosa em várias esferas é visível, impactante e, às vezes, ameaçadora. Pensamos que a conotação do secularismo em observar a religião como fator/alternativa importante é a que mais se aproxima para explicar a realidade secular das repúblicas pós-coloniais, como o Brasil e a Índia. Ainda assim, o paradoxo existente nessas repúblicas no que diz respeito à aplicabilidade do discurso hegemônico do secularismo ocidental e do perfil empírico cultural e político entrelaçado aos valores religiosos expõe a necessidade de revisão do secularismo nas realidades pós-coloniais. O ato de recorrer ao discurso hegemônico ocidental para explicar o secularismo se enquadra no argumento de que a fala do subalterno, como observa Spivak (2010), é sempre intermediada pela voz de outrem, ou seja, a adoção de princípios herdados do movimento iluminista e positivista, como a liberdade, a igualdade, o secularismo racionalista, etc, pelas nascentes

repúblicas a partir do século XIX criou nações compostas por elementos políticos importados, como no Brasil em 1889 e na Índia em 1947.

A importação dessas ideias envolvia uma aplicabilidade idêntica a que era feita no país de origem. Porém, a leitura dos parâmetros republicanos na Europa e na América do Norte surtia um efeito diferente nas sociedades pós-coloniais. O espírito impulsionador de criar uma comunidade/nação imaginada reconhecidamente soberana e legítima através de um arcabouço republicano exigiria um esforço das elites políticas. O termo “imaginada” se refere ao fato de que “mesmo os membros das mais minúsculas das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar na maioria dos seus companheiros (compatriotas), embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles” (ANDERSON, 2008, p.32). Essa imagem viva se forma através de um conjunto de símbolos e representações que projetam um imaginário pertencente a toda nação e aos interesses do Estado.

A elaboração de um imaginário é parte integrante da legitimação de qualquer regime político. É por meio do imaginário que se podem atingir não só a cabeça mas, de modo especial, o coração, isto é, as aspirações, os medos e as esperanças de um povo. É nele que as sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado, presente e futuro (CARVALHO, 2013, p.10).

Tanto o Brasil, quanto a Índia travaram uma batalha em torno da imagem de um novo regime, cujo desígnio era alcançar o imaginário popular para recriá-lo dentro dos valores republicanos. A existência de um imaginário, a partir de Charles Taylor, se caracteriza pelos modos como as pessoas imaginam sua existência social; uma forma de compreensão comum que possibilita práticas comuns e um sentido de legitimidade amplamente compartilhado. A partir desse argumento, Taylor elucida o contexto globalizado e multicultural da atualidade, onde as sociedades são constituídas por uma pluralidade de comunidades culturais singulares com diferentes referências simbólicas e formas de interpretação da realidade. O encontro intercultural e a persistência de viver juntos, resultado da vida moderna, cria uma amplitude de sentidos e significados comuns que constroem a necessidade de um novo modo de viver coletivo, próprio de sociedades multiculturais. A interação entre atores e representações de culturas diferentes proporciona um diálogo consensual e/ou conflitivo, onde uma gama de significados, valores e formas de vida humana são

geradas, seja através de uma amálgama dos elementos culturais, de ajustes a uma nova realidade, ou da integração de características pertinentes. A importância da cultura na formação de um imaginário comum está na sua capacidade de mutação e articulação, uma vez que, toda cultura pode agregar valores de outras culturas e se adequar às diversas situações, inclusive ao esforço coletivo de determinada comunidade/nação de gerar condições, formas, sentidos comuns que apontam para a configuração de um imaginário social.

A formação de um imaginário social republicano no Brasil e na Índia foi incapaz de dissociar a religião da política e do espaço público, o que nos impossibilita de fazer uma leitura do secular à moda ocidental. Constitucionalmente inalterado, o secularismo da República pós-colonial não foi reavaliado, no sentido de haver um alinhamento entre o que está escrito e o contexto plural imiscuído aos valores religiosos. Tanto no Brasil quanto na Índia, o uso da religião como quesito cultural que faz parte da História política de ambos os países e, como alibi para a sustentação do Estado é muito notável. Há uma espécie de abertura proporcionada pelo próprio Estado e pela liberdade que emana dos princípios republicanos e democráticos no qual a religião transita no meio político sem maiores constrangimentos.

Nesse sentido, observamos que o secularismo das Repúblicas pós-coloniais nasce como uma doutrina ancorada aos princípios ocidentais, se desenvolve influenciada pelos valores e normas do país no qual foi instalada e se consolida como uma característica política composta por alicerces culturais pós-coloniais. Ou seja, no secularismo pós-colonial há um significado simbólico da prática secular ocidental e, a compreensão empírica dessa doutrina não está na separação entre religião e esfera pública ou entre religião e política. A tradução do secularismo em contextos pós-coloniais produziu novos “avatares” (KOLLURI e MIR, 2002), por isso ambicionamos denominá-los de *secularismos reinventados*. O sentido de reinvenção aqui está na transformação ou na recriação do que seja o secularismo. No nosso caso, um secularismo plural e híbrido. Plural porque permite “que as diferenças existam, lado a lado, onde suas relações são o objetivo da ação positiva, exigindo tanto reconhecimento mútuo quanto respeito agonístico” (BURITY, 2011, p.207), aglomera uma série de características políticas, que envolve, inclusive, valores culturais como a religião, e concebe sentido ao espaço social e político diversificado em que foi produzido. E híbrido porque é resultado de “afinidades ou convergências de diferentes tradições” (BURKE, 2003, p.26) e pode assumir

semelhanças comungadas às suas partes originais constituindo novos sentidos num processo dinâmico e continuado. Além disso, é híbrido porque produz novas formas de cultura (HALL, 2006) e se localiza no interior dos discursos estabelecidos entre o colonizado e o colonizador, “leva o discurso dominante a dividir-se ao longo do eixo de seu poder de se mostrar representativo, autorizado” (BHABHA, 1998, p.165). O perfil do híbrido que considera as intenções do dominador e do dominado torna explícito uma finalidade agonística, de que há uma questão de vencer o opressor ou derrotar o oprimido. Assim, o hibridismo do secularismo reinventado permite a transparência do caráter hegemônico de duas formas: através da permanência rígida e constitucional das ideias seculares ocidentais, sob a forte influência da pluralidade religiosa no âmbito social e político; e no discurso hegemônico das religiões dominantes no âmbito político perante a dimensão plural e heterogênea dos conjuntos culturais e religiosos encontrados no Brasil e na Índia.

O secularismo reinventado é uma construção histórico-política resultado de articulações associadas às circunstâncias de uma formação multiétnica, multirreligiosa e multicultural das sociedades pós-coloniais. “O regime de separação desses secularismos nunca produziu totalmente uma completa posição inteiramente neutra do Estado laico em matéria de religião” (BURITY, 2011, p.211). Assim, o perfil do *secularismo reinventado* se caracteriza pela manutenção dos valores e regras seculares (ocidentais) pelo Estado e por sua máquina política, ao mesmo tempo que, há “legitimação da ‘presença’ religiosa na vida pública e pela (re)definição da religião para fins políticos” (BURITY, 2011, p.210). Com relação ao primeiro aspecto, a legitimação da religião acontece por meio da atuação civil da sociedade, da representação política, da formulação e implementação de políticas públicas. Já a (re)definição da religião para fins políticos é resultado da construção de uma ordem social que reconhece a religião e atores religiosos como parte integrante desse processo.

Particularmente, o Brasil e a Índia vêm presenciando nos últimos anos uma transformação significativa e estrutural na relação entre o Estado e religião, porque o reconhecimento público dos princípios religiosos se mostrou em constante ascensão em face das condições políticas, sociais, institucionais propícias em evidenciar a relevância social da fé religiosa, possibilitando uma maior visibilidade e mobilização de vários grupos até então invisíveis na cena política. A coexistência entre a República e os valores religiosos construiu um panorama de relações constantes entre essas duas esferas. Isso permitiu uma formação social e política “entrelaçada”

à religião. A cena recente consequência dessa formação expõe as demandas da liberdade e das vozes religiosas por “reconhecimento da diferença cultural, acesso à representação política e participação nos circuitos das políticas públicas” (BURITY, 2011, p.210), além disso, “a confiança popular nas instituições religiosas no contexto de instituições públicas vistas como corruptas, insensíveis e ineficientes” (IDEM, p. 216) maximiza a expansão política de alas religiosas e intensifica o trânsito de identidades religiosas na arena pública. Outro aspecto relevante na expressão pública da religião é a lógica política de ligações e parcerias que, ativamente, têm tentado moldar as políticas democráticas de acordo com seus princípios.

O caso brasileiro e o indiano são exemplos de *secularismos reinventados* que apresentam suas distinções.

O SECULARISMO NA ÍNDIA

O exemplo da Índia é bem singular, é uma variante moderna de secularismo, diferente da perspectiva eminentemente ocidental (europeia) no qual ser “secular” é entender a inexistência das relações entre as religiões e o Estado, ou o que entendemos por privatização da religião. Justificar esse conceito tendo o caso da Índia como exemplo é concluir que não existe secularismo indiano, ou que há uma crise conjuntural no secularismo do país, onde a religião tem uma importância imensa na vida pública e no Estado. A ligação entre religião, esfera pública e o Estado na Índia é milenar (COPLAND, 2012), datada desde a Era Védica (700 a. C.). O desenrolar das Eras históricas favoreceu o enraizamento de aspectos culturais, como a religião, nos mais diversos âmbitos da sociedade indiana. Prova desse fato é que a recente e agressiva colonização britânica, apesar de ter provocado a aculturação entre inúmeros povos em várias partes do globo ao introduzirem costumes e valores europeus, não conseguiu desmaterializar a religião como pilar sustentador da sociedade indiana e terminou estimulando o surgimento de diversos movimentos revivalistas hindus (JAFFRELOT, 1996; GANGULY e MUKHERJI, 2014). Movimentos avessos ao colonialismo britânico que construíram uma *identidade de resistência*, “criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade” (CASTELLS, 1999, p.24).

O caráter de multiplicidade da Índia, de agregar uma grande variedade de diferenças, de maioria hindu e de minorias cristã, islâmica, budista,

jainista e sikh que fazem parte e influenciaram a construção histórica e política da nação, foi importante na formação do Estado secular indiano (CHATTERJEE, 2011). Devido aos conflitos culturais, situações de favorecimento a determinado grupo e como forma de observar todas as diferenças sob o signo da unicidade indiana, a aderência ao princípio do secularismo está intrinsecamente atrelada à condição institucional do Estado de contemplar essa diversidade de forma equânime.

A concepção de secularismo nos países do Sul está vinculada aos recentes processos de democratização e à tentativa de separação da esfera estatal e religiosa, sendo a Índia um dos países nos quais as potencialidades entre religião e democracia mais claramente se manifestam. O país, constitucionalmente secular, é um dos casos distintos dessa relação. A análise da construção do seu secularismo se destaca por possuir paradoxalmente uma gama de instituições políticas que embora não necessariamente religiosas, interagem diretamente com instituições e racionalidades religiosas influenciando no balizamento de sua democracia. A Índia tem uma sociedade profundamente religiosa, onde a religião e a modernidade caminham juntas, tendo o hinduísmo como fator de nacionalidade num cenário democrático multipartidário. Nesse sentido, o país desenvolve características de um secularismo singular e reinventado (considerando o conceito ocidental europeu).

O princípio do secularismo na Índia não dominava incontestemente o contexto político na época da independência. Apesar da força do principal grupo nacionalista, o Congresso Nacional Indiano, em movimentar as massas a favor do anticolonialismo, ocorreram vários problemas complexos em integrar outros grupos políticos. Um desses problemas girava em torno do secularismo na redação da constituição da Índia independente. Ao contrário da maioria dos constituintes que tinha adotado esse princípio, alguns membros da Assembleia Constituinte nutriam fortes sentimentos religiosos e se opuseram à instalação de um regime neutro do ponto de vista religioso (GUHA, 2007, p.226-241). O maior desafio estava em moldar uma constituição secular para reger uma sociedade religiosa. O resultado final, após muitos dissensos, foi “uma constituição que reconhece os direitos das minorias religiosas, não privilegia o sistema hindu de crenças e costumes e garante a liberdade religiosa a todos os cidadãos sujeitos à ordem, à moral e saúde públicas” (GANGULY; MUKHERJI, 2014, p.133). O documento engloba características, que fazem o Estado teoricamente secular, e que vão além do aspecto de criação de uma barreira entre a religião e a política. Há partes que apoiam uma interpretação da separação como os artigos

15, 16, 25, 29 e 235. Os artigos 15 e 29 instituem igualdade de cidadania a todos que vivem sob a constituição indiana. O artigo 25 garante liberdade religiosa a qualquer grupo religioso, assim como permite que o Estado interfira nas relações religiosas. O artigo 16 recomenda igualdade de oportunidades independente de religião e o artigo 235 declara que todos são passíveis de se tornarem elegíveis, não importando a religião. Já o artigo 30 reconhece os direitos das minorias religiosas, permite a instrução religiosa em escolas que são parcialmente financiadas pelo Estado e ainda empenha o Estado a dar ajuda a instituições educacionais estabelecidas e administradas por comunidades religiosas. Enquanto o artigo 17 coloca a abolição da intocabilidade, desmontando uma forte característica do sistema de castas no hinduísmo, que se for infringida é passível de julgamento perante o código penal indiano. Diferente dos já citados, os artigos 27 e 28 rezam uma estrita separação e o artigo 60 sugere a neutralidade da constituição estabelecendo poderes ao representante máximo da República de optar por fazer uso da religião. Por razão de tentar ser neutra e múltipla ao mesmo tempo, a Constituição indiana contribui para a construção do complexo secularismo do país que é caracterizado de forma mais clara e incisiva pela igualdade e pela liberdade.

No âmbito empírico, a exaltação dos valores da *Hindutva* (nacionalismo hindu), as diferenças políticas, a divisão entre hindus e muçulmanos, a herança das práticas coloniais de provocar o separatismo entre as distinções de casta da maioria hindu e inúmeras reivindicações eleitorais incidem no comprometimento dos valores secularistas. Tanto o Partido do Povo Indiano, o Bharatiya Janata Party (BJP), que é uma instituição de orientação antissecular, quanto o Partido do Congresso, dois grandes atores partidários que dominam a arena política no país, usam de suas atribuições para se articularem junto aos atores religiosos, corroborando com a narrativa de intensas trocas entre a religião e a política indiana e, o conseqüente desafio de estabelecer uma ordem secular.

Segundo Ganguly e Mukherji (2014, p.138-144), três fatores recentes na História indiana provocaram rachaduras no edifício do secularismo ainda em construção. O primeiro evento foi a tentativa de aproximação da primeira-ministra Indira Gandhi, filha de Jawaharlal Nehru, a um pregador fundamentalista sikh. Esse episódio só foi possível devido às reivindicações de autonomia da região do Punjab, estado no norte do país, de maioria religiosa sikh e dividido com o Paquistão, que recebeu maior parte da região na época da partilha. Os movimentos de autonomia deste estado se remetem ao século XIX, mas após a independência indiana a

ordem constitucional e a prática do federalismo contiveram os ânimos da emancipação. Contudo, o início dos anos 1980 marcado por grandes mobilizações de massa e o Partido do Congresso em crise provocou a sublevação de partidos regionais em todo o subcontinente, inclusive no Punjab. Uma das instituições de destaque foi o *Shiromani Akali Dal* (SAD), um partido sikh, que junto ao pregador fundamentalista sikh Jarnail Singh Bhindranwale lançaram uma ação política chamada *Dharam Yudh Morcha* (DYM), ou Grupo de Luta pela Justiça. O principal objetivo dessa ação foi implementar a Resolução Anandpur Sahib, cujos parágrafos enalteciam o fortalecimento do estado do Punjab, a propagação do sikhismo, a erradicação da pobreza, entre outros quesitos. Imediatamente, o SAD conquistou a simpatia de multidões e foi acusado por Indira Gandhi, representante do Congresso, de ser um partido separatista e perigoso para a unidade da República indiana. Na tentativa de reverter o crescimento do SAD, Indira Gandhi tentou cortejar Bhindranwale, mas foi ignorada. Como resposta à ambição da líder do partido do Congresso, o pregador sikh se voltou contra os hindus do Punjab, promovendo vários ataques terroristas em áreas de predominância hindu. A violência planejada por Bhindranwale no Templo Dourado de Amritsar, principal santuário sikh, desencadeou reações impetuosas no norte do país e ocasionou a união de comunidades até então dispersas, assim como uma enorme desunião entre hindus e sikhs. Impossibilitada de conter o avanço do movimento terrorista do líder sikh, a primeira-ministra ordena uma operação de ataque ao Templo, aniquilando todos no seu interior. Assim, a ofensiva resultou em consequências negativas para o governo indiano, uma vez que os sikhs consideraram o ocorrido uma injúria a sua fé. Como resposta ao massacre em Amritsar, Indira Gandhi foi assassinada por seus guarda-costas sikhs. A comoção pela morte da líder indiana causou uma série de distúrbios políticos e matanças promovidas por turbas hindus, que só foram contidas com a intervenção do exército. A disposição de Indira Gandhi de ambicionar parcerias com fanáticos religiosos para fins políticos, seu desprezo pelas instituições e normas seculares para obter ganhos eleitorais e a cumplicidade do Partido do Congresso no massacre aos sikhs demonstrou o perigo e a dúvida sobre a prática do secularismo.

O segundo evento que impulsionou o questionamento da ordem secular foi o caso de Shah Bano (1985), uma mulher muçulmana e divorciada que, tendo como base o Código Penal do país (que se aplica a todos independentemente de religião), recorreu à Suprema Corte Indiana para que esta instituição invalidasse o argumento do ex-companheiro de que a

lei pessoal islâmica, a *sharia*, o desobrigaria de pagar pensão alimentícia. De acordo com as leis islâmicas, o ex-marido não deve se comprometer a pagar nenhuma quantia para sustentar a mulher divorciada. A decisão da Corte de obrigá-lo a efetuar os pagamentos, desconsiderando a lei pessoal islâmica, gerou uma série de descontentamentos e a fúria da maioria dos muçulmanos indianos. Esse impasse se aloca no quesito de que a Constituição do país permite que tanto os muçulmanos, quanto outras comunidades religiosas tenham assegurados seus costumes com um estatuto jurídico especial que permite aplicar, para assuntos particulares, suas próprias leis. O motivo disso é tranquilizar a população dos mais diversos credos de que o Estado não irá impor as leis hindus. Entretanto, a modificação e substituição de práticas e costumes hereditários hindus por leis modernas na tentativa de aperfeiçoamento do secularismo indiano desencadeou uma série de revoltas. Assim, uma forte mobilização política contra e pró-muçulmanos cresceu, principalmente no norte da Índia, impulsionada, inclusive pelo movimento sikh. Na tentativa de apaziguar a situação, Rajiv Gandhi, filho e sucessor de Indira Gandhi, empregou a maioria parlamentar a seu favor para aprovar uma lei que afirma que os homens muçulmanos não são obrigados a pagar pensão alimentícia para mulheres divorciadas. A atitude de Rajiv só intensificou a questão religiosa de favorecimento a um credo e abriu espaço para o BJP mobilizar a nação e fortalecer o sentido de nacionalismo pela filosofia hindu. Essa crise em torno dos grupos religiosos acontece em meio à outra questão que salienta a interligação entre a política e a cultura indiana.

A questão de Ayodhya, uma cidade no estado mais populoso da Índia, Uttar Pradesh, remonta ao século XIX. Naquele período, ativistas hindus reivindicavam uma localidade sagrada onde havia uma mesquita do século XVI, chamada Babri Masjid, construída por um imperador mongol sobre as ruínas de um antigo templo hindu, supostamente destruído por muçulmanos, que marcava o local do nascimento de Rama, um dos avatares de Vishnu, o deus hindu responsável pela manutenção do universo. Desde o domínio britânico os hindus tentaram reaver o local, mas não obtiveram sucesso. Após a independência, em 1949, hindus extremistas dispuseram ícones de Rama no interior da Babri Masjid e o governo Nehru, temendo discórdia religiosa, solicitou a retirada dos ícones. A solicitação não foi atendida pelo governo de Uttar Pradesh, que lacrou a mesquita para evitar maiores embates, apesar das revoltas hindus e muçulmanas. Depois de alguns anos esquecido, o renascimento desse caso aconteceu em 1985 com o impasse do caso Shah Bano, quando militantes hindus reagiram

às provocações muçulmanas, requerendo a abertura do templo. No ínterim das agitações, o BJP e suas organizações *Rashtriya Swayamsevak Sangh*² (RSS) e *Vishva Hindu Parishad*³ (VHP) lançaram uma campanha nacional para a demolição da mesquita e, no seu lugar, a construção de um templo hindu. Para tanto, eles conclamaram o povo indiano que enviasse tijolos a Ayodhya. Na tentativa de esboçar o apoio aos hindus, e ao mesmo tempo com o intuito de demonstrar força política, o Partido do Congresso se manifestou permitindo a instalação da fundação do templo hindu perto da mesquita e articulando com uma rede estatal de televisão a produção de um seriado sobre uma versão do *Ramayana* (a História de Rama), que repercutiu de forma simbólica despertando com mais fervor os sentimentos hinduístas.

Durante a década de 1980, devido à mobilização e pressão na construção do templo, o BJP, que tinha apenas dois assentos parlamentares passou a ter oitenta e nove assentos. Já o Partido do Congresso não conseguiu estruturar uma maneira contrária à mobilização com base na afirmação de princípios seculares, como a liberdade e a tolerância. Assim, o espaço político do Partido do Povo Indiano cresceu através de inúmeras campanhas marcadas fortemente pelo nacionalismo hindu. Apesar de o BJP ter fracassado nas eleições para primeiro-ministro de 1991, devido aos “votos de ressentimento” ganhos pelo Partido do Congresso em decorrência do assassinato de Rajiv Gandhi, morto em um atentado terrorista enquanto fazia campanha eleitoral no sul do país, a logística para a construção do templo em Ayodhya permanecia. Tal movimento foi impulsionado pelo fato do BJP ter vencido as eleições para o governo de Uttar Pradesh, e o Partido do Congresso não ter estabelecido de modo firme uma medida para conter a onda antissecular. Como o governo de Uttar Pradesh era simpático ao movimento radical, a proteção da Babri Masjid era feita apenas por poucos policiais o que facilitou uma possível invasão hindu. Dessa forma, no final de 1992, movidos pelas vozes dos discursos inflamados das lideranças políticas do BJP, uma turba hindu invadiu a mesquita

-
2. Organização social voluntária e não-governamental com princípios nacionalistas hindus criada em 1925 com o objetivo de provocar a mobilização e a unidade hindu através da filosofia religiosa.
 3. Fundada em 1964, a VHP é uma organização não-governamental baseada na *Hindutva*, o nacionalismo indiano, com a função de organizar e consolidar a sociedade Hindu para proteger e servir ao *Hindu Dharma* (a lei natural, a realidade, o caminho para a verdade superior).

demolindo toda a estrutura. Como forma de retaliação, o primeiro-ministro (representante do Congresso) Narasimha Rao destituiu o governo daquele estado argumentando incapacidade de manter a ordem, e solicitou a prisão dos líderes do BJP por incitação à violência.

Desde então, a questão de Ayodhya persiste, uma vez que a classe política obtém vantagens eleitorais à medida que o assunto é a crença nacionalista hindu. O último episódio desse problema aconteceu no início de 2002, quando um grupo de muçulmanos ateou fogo em vários vagões de maioria hindu que retornavam da cerimônia que marcava o início da construção do Templo em Ayodhya, apesar dele não ter sido construído até hoje. Depois desse fato, uma corte local tentou despolitizar o caso e encomendou um estudo ao Serviço Arqueológico da Índia com o objetivo de saber se havia alguma estrutura anterior sob a mesquita demolida, mas a investigação permaneceu inconclusiva devido às controvérsias políticas. A partir de 2010, o caso chega a Suprema Corte e permanece suspenso sob o litígio de que a destruição da Babri Masjid fora uma conspiração planejada e que o local sagrado se mantém dividido na disputa entre hindus e muçulmanos.

Os três casos acima citados demonstram o quão incendiário e mobilizador é o perfil indiano na ordem política e religiosa e como é complexo pensar em secularismo através dos moldes ocidentais naquele país. Nesse âmbito, há um debate próspero entre autores indianos de ciências sociais no intuito de compreender com mais afinco sobre esse princípio. Autores como Ashis Nandy (2010, 2012) e Triloki Nath Madan (2010, 2012) defendem que o secularismo indiano está em crise. Para ambos, secularismo é um termo de compreensão racionalista do mundo, no qual a religião deve se encontrar fora da esfera estatal, por promover debates incontavelmente irracionais que interferem na vida pública. Segundo Madan, sob condições de hierarquia cultural como existe na Índia, os domínios singulares da religião e do secular não podem ter a mesma legitimidade. Se isso acontece, o secularismo ocidental, nascido entre o cristianismo e o iluminismo, não pode criar raízes no país. Por ocupar um lugar central na sociedade, na cultura e na política da Índia, a religião influencia a vida do indiano mais do que qualquer outro fator cultural ou social. Por isso, Madan (MADAN, 2012, p.298) sugere que o “secularismo é o sonho de uma minoria que deseja moldar a maioria a partir do signo secular, que deseja impor suas vontades sob a História e termina falhando porque falta o poder para fazê-lo diante de uma sociedade democrática”. Em sociedades multirreligiosas, onde a religião constrói valores, regras e identidades, o

secularismo não deveria estar restrito à ideia de racionalismo, quando há certa compatibilidade desse princípio com a fé religiosa revelando que esse racionalismo não é o único motivo propulsor do Estado moderno (MADAN, 2012, p.309).

Nandy compartilha desse argumento, acrescentando a distinção entre a “religião como fé” e a “religião como ideologia”. A primeira é um modo de vida, uma tradição que é no mínimo plural, e a segunda, uma filha da modernidade indiana, um sentimento nacional que identifica a população, implica contestação por parte das minorias e causa o secularismo, que surge do debate entre a religião e o científico. Para esse autor (NANDY, 2012, p.321-22), o secularismo, dentro da estrutura pós-colonial nos países de terceiro mundo, se traduz como uma forma categórica de imperialismo, um legado hegemônico de um conceito produzido no Ocidente que encontra resistência no perfil cultural indiano e tem suas possibilidades de perenidade minadas pela persistência da religião.

Outro autor indiano, Partha Chatterjee (2012), tem uma visão diferente sobre a crise do secularismo indiano. No entendimento dele, secularismo é um princípio guiado por causas não-religiosas. E o caso da Índia é um exemplo em crise, uma vez que o Estado secular interfere em episódios religiosos, intervém nas relações de algumas comunidades religiosas, estabelece favoritismo religioso, institucionaliza a utilização da religião por partidos políticos em festivais públicos do hinduísmo (como o BJP no Kumbh Mela⁴, que acontece em janeiro, quatro vezes a cada doze anos) e em políticas estatais de impacto que reformulam teoricamente a cultura indiana (como o casamento legalizado entre castas e a abolição do casamento infantil). Além disso, Chatterjee (2007) aponta duas contradições provocadas pelo Estado indiano em torno do secularismo: primeiro, apesar de haver um sentimento, pelos líderes políticos, de promover a separação dos domínios da religião e da política, o Estado indiano, por várias razões históricas, regula, financia e, muitas vezes, administra instituições religiosas; segundo, a questão das minorias religiosas, que são legalmente reconhecidas pelo Estado, têm permissão para seguir as próprias leis, mas não possuem nenhuma representatividade perante o Estado. Esses exemplos

4. *Kumbh Mela* é o maior festival religioso do mundo e o principal festival do Hinduísmo. Um acontecimento onde os devotos hindus se reúnem para o banho e a purificação no Sangam, local de encontro dos rios sagrados Ganges, Yamuna e Saraswati.

de impasses e interferência do Estado na religião reduzem a legitimidade do ideal secular-liberal do Estado indiano.

Para os três autores já citados, o secularismo indiano está em crise por não haver um muro de separação entre o âmbito religioso e o Estado; para que isso acontecesse, seria necessária a construção de um processo provocado e consolidado pelo Estado que fomente a exclusão da religião da esfera política e do amplo domínio público causando a privatização da esfera religiosa e fortalecendo o secularismo.

Diferente dos demais autores, que tentam observar o conceito de secularismo ocidental de acordo com a realidade indiana, Rajeev Bhargava (2002, 2010, 2012) constrói seus argumentos à luz da Constituição indiana, por isso seu conceito de secularismo é mais verossímil com o contexto do país. Para Bhargava (2002, p.10), a criação de um Estado secular não será sustentada pela mera separação da religião e da política, é necessário que aquele seja pautado pela paz civil, pela liberdade religiosa e pela igualdade da cidadania livre. Por essa razão, ele conclui que o secularismo do país apresenta diversas falhas, não está em crise, e não é sinônimo de privatização da religião. “O secularismo indiano é distinto dos outros porque reconhece que seus valores são plurais, repudia que o regime de separação seja sinônimo de uma estrita exclusão da religião ou uma neutralidade do Estado aos assuntos religiosos e, muito dialoga com o que chamamos de *distância por princípio*” (BHARGAVA, 2007, p.26).

Segundo esse autor, a adoção desse princípio pelo Estado determina o igual tratamento a todos os cidadãos e a pertinência de intervenção a um credo dependendo da relação histórica que se tem com ele, ou seja, a neutralidade existente na relação Estado/religiões não deve ser estrita. Dizer que um Estado mantém uma “distância por princípio” é admitir que ele possa intervir ou evitar uma religião mais do que outras dependendo da relação histórica que se tem com ela.

O argumento central de Bhargava (2011, p.92-98) em torno do secularismo é a diversidade religiosa presente no mundo hoje. A diversidade a que ele se refere não é apenas entre as religiões, mas a multiplicidade no interior delas, as subdivisões que cada uma contém e a força de intervenção no meio político. Considerar essa pluralidade, entrelaçada a outros fatores inflamados pela globalização, como as migrações, o terrorismo, o fundamentalismo, a cidadania, que incide diretamente na postura dos Estados, impõe a eminência de reavaliação do secularismo. Sendo assim, os matizes do secularismo ocidental centrados no cristianismo precisam ser redimensionados, uma vez que são restritos e inadequados à cena pós-moderna.

A proposta do pensador indiano de que o secularismo permanece como a melhor alternativa para lidar com a complexa e enorme diversidade religiosa e seus problemas endêmicos (BHARGAVA, 2011, p.92), é a tentativa de motivar a construção de um novo conceito, observando a pluralidade nos países ocidentais e não-ocidentais, comparando-os. O esforço para fomentar o que chama de uma “reabilitação do secularismo” deve ponderar a liberdade no sentido de livre escolha relativa ao domínio da religião, ou qualquer crença básica (inclusive, a liberdade de não acreditar); igualdade entre todos de diferentes credos e a não-permissividade de status privilegiado para qualquer perspectiva religiosa com observância na relação histórica que existe entre o Estado e determinada religião; e o equilíbrio no processo contínuo de determinação da sociedade, da identidade política, na conquista de direitos e privilégios.

O SECULARISMO NO BRASIL

A experiência secular no Brasil tem sua gênese ainda na época imperial. A relação entre o poder do Estado e o poder eclesiástico enfrentou desgastes devido às posições contrárias em episódios que se destacaram no contexto político, como o *Cisma de Feijó*⁵ (1827-1838) e a *Questão Religiosa*⁶ (1872-1975). As articulações entre o Estado e a Igreja foram

-
5. Ver HEINSFELD, 2012, p.40. “Esse conflito girou em torno do celibato do clero, defendido pelo padre Diogo Antônio Feijó e outros parlamentares, e da não confirmação por parte da Santa Sé da nomeação do padre Antonio Maria Moura para o bispado do Rio de Janeiro, por ter ele assinado projetos contrários aos preceitos eclesiásticos então vigentes. Essa recusa da Santa Sé foi interpretada como uma violação do art. 102 da Constituição que estabelecia o direito do governo imperial de nomear bispos: essa recusa constituía uma afronta à soberania da nação. Por isso o Regente Pe. Feijó manifestou, em 1836, claramente o intento de separar a igreja brasileira da igreja romana, fato que gerou importantes embates que somente foram superados com a retirada do Pe. Feijó da regência imperial e com a renúncia do Pe. Moura ao bispado do Rio de Janeiro” (ORO, 2005, p. 438).
 6. Ver HEINSFELD, 2012, p.40. “Conflito ocorrido quando o bispo de Olinda, Frei Vital Maria, resolveu aplicar, em 1872, os preceitos das encíclicas *Quanta Cura*, *Syllabus de Erros* e *Qui Pluribus*, do papa Pio IX, as quais sustentavam a proibição da comunhão entre católicos e maçons, prática comum no país. Com bases nesses documentos, o mencionado bispo recusou a celebração comemorativa da fundação de uma loja maçônica em Pernambuco e ordenou às confrarias religiosas que expulsassem seus membros ligados às ‘sociedades secretas’. Tais medidas foram também adotadas por D. Antonio Macedo Costa, bispo Pará. A maçonaria reagiu recorrendo ao governo imperial que, em razão da sustentação das medidas por

direcionadas em favor do poder político do Estado e aos poucos a Igreja teve seu poder subjugado ao conluio imperial. Já no final do Império, a Igreja se mostrou suficientemente ameaçada e combativa com relação à ideia de liberdade religiosa. Por isso, se autoproclamava de religião oficial e utilizava de instrumentos, como o periódico católico *O Apóstolo*, para restringir e parar as discussões legislativas sobre a liberdade de culto.

O projeto secularizador da República iniciado em 1890 pelo Governo Provisório através do Decreto 119-A desencadeou muitas reações da Igreja. Uma dessas reações foi a publicização de que a liberdade de culto seria um crime de heresia e que a liberdade religiosa poderia acarretar uma desordem pública no país. Tal decreto tornava público e oficial que o Estado ficou terminantemente proibido de interferir na religião, assim como utilizar de critérios religiosos para organizar os serviços públicos e classificar os cidadãos; todas as confissões religiosas passariam a ter igualdade para professarem sua fé e realizarem os cultos; e a liberdade de culto atingiria todos os indivíduos, instituições, etc. Essa liberdade ficou teoricamente garantida pelo Código Penal Republicano que proibiu a perseguição por motivos religiosos, o impedimento e a perturbação dos cultos. A prática desses quesitos seria qualificada de “crime contra o livre exercício dos direitos individuais”. Já a igualdade de professar a fé e o tratamento isonômico estabelecido às crenças ficou concentrada apenas aos católicos, protestantes e judeus. A ideia de liberdade religiosa existia para o que era classificado como religião. Na prática, a aplicabilidade do conceito de religião e como o Estado o entendia, aos moldes católicos, criavam um debate que remetia às questões de saúde pública e à sanidade individual. Por isso, esse mesmo Código Penal e o próprio Estado criavam interpretações e dispositivos que não reconheciam o espiritismo, nem as religiões afro-brasileiras como crenças, e tornava crime a prática delas⁷.

parte de ambos os bispos, condenou-os, em 1874, a quatro anos de prisão em regime de trabalho forçado, anistiados no ano seguinte” (ORO, 2005, p. 438).

7. No Art. 157, o Código Penal censurava “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000.

Parágrafo 1^a Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas.

Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000.

As religiões mediúnicas, de forma geral, não conquistaram os mesmos direitos, uma vez que eram tipificadas como criminosas sob acusação de charlatanismo e/ou como um exercício ilegal das práticas médicas, por isso estando sujeitas à discriminação e perseguição policial (ORO, 2005, p. 441). A postura do Estado com relação à igualdade e a liberdade das religiões não cristãs só viria a mudar na metade do século XX.

“A partir da década de 1950 tem início significativa alteração na forma como a Igreja Católica concebia a sua influência na sociedade” (FONSECA, 2011, p.91). Em 1952, a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), uma representação religiosa que vai interceder juridicamente a favor da fé católica, simbolizava o início do longo caminho para o reconhecimento do pluralismo religioso no país. A expansão do espiritismo e da umbanda, e a legitimação dessas crenças pelo reconhecimento popular, obrigaram os bispos a reformularem seus atos com relação a tais credos (FONSECA, 2011).

Ainda se referindo ao início da República, a relativização no tratamento das religiões quanto à liberdade de culto e de crença acontecia de forma disseminada, inclusive quanto aos protestantes (FERREIRA, 1992). Existia uma prevalência explícita com relação às vontades da Igreja católica, porque mesmo que a República tenha providenciado uma separação jurídica entre o Estado e a Igreja, os liames, as relações, as conivências e os compromissos entre as autoridades estatais e as instituições católicas permaneceram ao longo dos anos. Paradoxalmente, o início do período republicano sinalizou um aumento expressivo de perseguições religiosas em comparação ao período imperial (FONSECA, 2011).

Os elementos secularizantes presentes na Constituição Brasileira de 1891 – nenhuma menção a Deus, a obrigatoriedade de retirar os crucifixos e símbolos religiosos dos locais públicos, a secularização dos cemitérios, o compromisso das relações Santa Sé-Estado brasileiro foram banidos do texto constitucional, o ensino público se tornou secular – estiveram sujeitos a várias desconstruções durante o decorrer da República (LEITE, 2011, p.43). A começar pela omissão de “Deus” na Constituição que estava mais ligada ao teor simbólico do que ao sentido jurídico de fato. Com relação à retirada dos símbolos religiosos dos locais públicos, procurou-se cumprir a regra, mas gradativamente

Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles”.

eles foram reintroduzidos e terminou se convencendo que a presença de tais símbolos não representava algo significativo ou ofensivo para o secularismo do Estado. O teor secular dos cemitérios estava presente no artigo 72 da Constituição, de que eles deveriam ser administrados pela esfera municipal, havendo a permissão dos cultos e ritos religiosos, desde que não insultasse a moral pública e as leis (LEITE, 2011, p.44). No entanto, na prática, eles permaneceram sob a administração confessional ou de particulares. As relações diplomáticas entre Roma e a República brasileira permaneceram sem interrupção.

A maior preocupação da República era a manutenção da ordem pública, então coube às confissões religiosas não-católicas demonstrarem que eram religiões e, portanto, não representavam uma ameaça a essa ordem. Tanto o espiritismo, quanto os cultos afro se encarregaram de expor que as práticas religiosas populares, os rituais, os batuques, as manifestações eram de cunho religioso, e não de desordem.

Depois do primeiro momento da República, entremeado por ares positivistas, a Igreja gradativamente foi recuperando o acesso íntimo ao poder do estado brasileiro, e na Constituição de 1934 acontece uma reaproximação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro. Em virtude dessa reaproximação a primeira Carta Magna da gestão Getúlio Vargas trazia, além de inovações como o voto secreto e o voto feminino, algumas considerações que destacavam a influência católica: a proibição do divórcio e o reconhecimento do casamento religioso pela lei civil; permissão do ensino religioso nas instituições de ensino públicas; a possibilidade do Estado financiar escolas, seminários, hospitais ou qualquer instituição que pertencesse a Igreja que tratasse do interesse coletivo (FONSECA, 2011, p.81). Naquele mesmo ano, era criada a Confederação Evangélica do Brasil, uma entidade representativa que traria destaque aos evangélicos na sociedade e na política. Contudo, o papel de relevo dos evangélicos na política só aconteceria a partir do período da redemocratização nas primeiras eleições diretas (1982), inclusive com o lançamento de candidato evangélico presidência (FONSECA, 2011, p.102).

Apesar da constituição brasileira de 1988 não fixar explicitamente que o Brasil é um país secular, ela apresenta princípios norteadores que consolidam a ideia de secularismo no âmbito constitucional. Na parte dos direitos e garantias fundamentais, o artigo 5º, inciso quinto, diz que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de cultos e suas liturgias”. Ao mesmo tempo, na parte

sobre a organização do Estado, o artigo 19º, inciso primeiro, coloca que “é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles, ou seus representantes, relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público”. Essas duas partes da atual constituição brasileira são o resultado do empenho de concretizar a implantação de uma República secular no contexto de hegemonia cristã no espaço e instituições públicas. O caráter tradicionalista e histórico de uso constante da religião nesse espaço pelo Estado na História do Brasil traduziu as vitórias conquistadas pela Igreja Católica no texto da Constituição de 1934 e sua continuidade na atual, como a permissão do ensino religioso e o casamento religioso com validade civil. Nos últimos anos, a retração do poder católico e o avanço dos evangélicos na política e na esfera pública fundamenta a continuidade do relacionamento cristão com o Estado e de que o princípio de separação no Brasil “é temperado pela possibilidade de ‘colaboração’ entre Estado e religiões” (GIUMBELLI, 2008, p.82). Tal colaboração, presente no artigo 19 da Constituição, pode existir no âmbito de participação dos debates movidos em cena pública, expondo demandas, respondendo às questões e manifestando suas opiniões, corroborando o quesito de que o secularismo brasileiro não exclui a religião da esfera pública. E o princípio de separação aqui colocado prevê que o Estado não se envolva nas questões espirituais e religiosas individuais, renunciando às possibilidades de se expressar religiosamente, assim como, as identidades religiosas devem abdicar da dimensão política estatal.

O que temos observado recentemente, nos últimos anos, é uma situação que dribla o exposto acima. O momento é de transformação, de questionar o secularismo no Brasil. Um secularismo que amadurece e se adequa cada vez mais a realidade plural do país e a expansão da religião na política. Fatos bem recentes inflamam a discussão: a criação da Frente Parlamentar contra o Aborto e em Defesa da Vida por agentes religiosos em 2005; a assinatura do governo brasileiro de um Acordo com o Vaticano em 2008, para instituir o retorno da instrução católica nas escolas, entre outros privilégios; o projeto da criação de uma nova Lei Geral dos Cultos proposto pelo deputado George Hilton em 2009, para garantir o secularismo do Estado e o princípio de igualdade no tratamento institucional dado pelo Estado às demais religiões de matriz não-católica; o texto da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 171, de 1993, de volta ao debate público em 2015, que defende a redução da maioria penal e usa trechos da Bíblia

para justificar o pedido de mudança na lei; o papel decisivo da bancada religiosa do Congresso nas eleições e inúmeras questões parlamentares.

O que acontece interligado a isso é um *movimento de transição demográfico-religiosa* (PIERUCCI, 2011, p.472), onde há um livre trânsito de adeptos mudando de credo e o crescimento quantitativo de religiões que ameaçam a hegemonia católica, tanto quantitativamente no número de adeptos, quanto na influência social e política. Tal contexto é derivado da também recente aceitação do pluralismo religioso no país e do investimento maciço na conquista de novos crentes. Esse investimento se traduz na forma de produção de um material audiovisual que tem uma introspecção fácil na sociedade brasileira, de uma literatura que se mostra eficiente na resolução de problemas e no acesso ao divino, na compra de emissoras de televisão, no universo musical, no treinamento de adeptos que vão às ruas com o objetivo de converter. A palavra de ordem que mais chama atenção nesse universo é a conversão. “Ocorre, porém, que para angariar seguidores uma religião precisa subtrair seguidores... das outras. Converter implica, no fim das contas, ‘infidelizar’ os ‘féis’ das religiões concorrentes” (PIERUCCI, 2011, p.474). Esse comportamento de conversão encontra força no modo de discursar das lideranças, na maneira como o discurso é recebido pelos seguidores e nas consequências de aceitabilidade, ou não, que tem esse movimento. A inserção desse conluio de elementos na política, então, é um modo eficaz de influência, de expansão e de controle na vida pública e na vida dos seguidores de tal credo.

A importância da ideia do secular e a preocupação de fazer com que ela exista, apesar de ser uma temática central nas ciências sociais, na prática, é notadamente um ato político que muitas vezes fica difícil de notar no âmbito das sociedades religiosas, como o caso brasileiro. Vários são os autores brasileiros (FREESTON, 1992; ORO, 2003, MACHADO, 2003; MACHADO e BURITY, 2005) que se ocupam da presença crescente de religiosos na política e no Congresso Nacional, através de análises que privilegiam de forma geral o problema de incursão dos agentes religiosos na esfera política, sem atentar para “as premissas e o alcance analítico do paradigma da secularização” (MONTERO, 2013, p.20). O esforço de (re)pensar o secularismo no Brasil (FONSECA, 2011; GIUMBELLI, 2002, 2004, 2008, 2012; BIRMAN, 2003; BURITY, 2008, 2011; MONTERO, 2003, 2006, 2012, 2013) é realizado na tentativa de compreender, a partir das condições sociais e históricas, o processo de construção de um país que se declara secular e desenvolveu uma forma particular de entender o secular.

É muito perceptível no Brasil que a capilaridade dos valores religiosos católicos no poder público não representa uma ameaça ao secularismo. “É possível afirmar que, de fato, ainda não se enraizou na experiência comum da sociedade brasileira um entendimento do bem coletivo que prescindia da ética proposta pelo cristianismo” (MONTERO, 2013, p.24). Embora a Constituição de 1988 tenha estimulado o sentimento de cidadania, o Estado brasileiro ainda não adotou a “cidadania como princípio primário de identidade” (TAYLOR, 1998, p.44). A moral e a ética cristã ainda são muito fortes, e talvez nunca deixem de sê-lo.

O secularismo, como doutrina, foi institucionalizado e permaneceu no contexto de preponderância e pressão católica na política desde o início da República. Instalou-se um princípio sob eterna vigilância da religião. Nesse sentido, chama atenção um fato recente, ocorrido no segundo semestre de 2015, quando as Igrejas evangélicas, representadas pela Frente Parlamentar Evangélica, articularam acesso direto ao Supremo Tribunal Federal (STF). Com o respaldo do presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha (PMDB), que é evangélico, tramitou no Congresso uma Proposta de Emenda à Constituição (PEC) que inclui as associações religiosas de âmbito nacional no rol daqueles atores que podem ajuizar ações diretas de inconstitucionalidade (Adins) no Supremo. Pela Constituição Federal, o ajuizamento de Adins no STF acontece apenas pelo presidente da República, governadores, Mesas da Câmara e do Senado, Assembleias Legislativas, Procuradoria-Geral da República, Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), partidos políticos e entidades de classe do âmbito nacional. As associações evangélicas alegavam que tal ação se justificava por terem o direito de impedir qualquer tipo de “interferência” do poder público nos seus diversos segmentos. Essas interferências são, na verdade, propostas ainda em debate no Congresso que ferem diretamente dogmas religiosos como, por exemplo, o aborto, a descriminalização de algumas drogas e os direitos dos homossexuais.

O crescimento da força dos evangélicos provoca uma reconfiguração na política brasileira, um novo momento que abala as estruturas históricas de hegemonia católica na política, o que confere “novos instrumentos de poder e de expressão pública de opinião aos não católicos (meios de comunicação de massa, representação no Congresso e no Executivo) fazendo crescer sua capacidade de influência na formação da opinião pública, e modificando a percepção corrente sobre o que seria o interesse coletivo” (MONTERO, 2013, p.25). Assim, o secularismo no Brasil caminha na direção de “expansão da religiosidade no espaço público, no sentido da disputa para conferir

a todas as religiões os mesmos privilégios já garantidos à Igreja católica” (MONTERO, 2013, p.26), assim como, a permanência de uma expressão religiosa na cena política dividindo espaços com princípios herdados de um secularismo positivista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entender os secularismos brasileiro e indiano como ‘reinventados’ nos permite observá-los como eminentemente plurais e que se constroem através de um amálgama de elementos e influências. Em ambas as situações são notórias a percepção religiosa de bem coletivo e de nacionalidade aceitos majoritariamente pela esfera civil e pelo poder público.

A sensibilidade religiosa no campo político, apesar de nunca ter sido abandonada na História dos dois países, se coloca hoje em forte perspectiva de forma a perpetuar a identificação dos valores religiosos ao interesse público, provocando uma desigualdade perene entre os direitos que deveriam ter todas as religiões, o que contraria, de certa forma, as Constituições, uma vez que os documentos de ambas as nacionalidades determinam garantias a todas as crenças.

A concepção do secularismo brasileiro e indiano foge ao conceito ocidental, e essa fuga faz com que ele se reinvente, à medida que sua elaboração tem que contemplar a religião enraizada cultural e socialmente. Nesse sentido, o embate entre o religioso e o poder estatal é um dos grandes desafios para a política. O atual e efervescente debate sobre o secularismo corrobora a multiplicidade de interpretações existentes e a importância deste num contexto onde o papel da religião, suas variantes e o fundamentalismo são crescentes.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. (2008). *Comunidades Imaginadas – reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras.
- BHABHA, H. (1998). *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BHARGAVA, R. (2002). What is Indian Secularism and What is it for?. In: *Indian Review*, vol.1, nº1, Janeiro, p.1-32.
- _____. (2007). The distinctiveness of Indian secularism. In: SRINIVASAN, Thirukodikaval Nilakanta (org.). *The future of secularism*. Delhi: Oxford University Press.
- _____. (2010). The distinctiveness of Indian Secularism. In: SINGH, A.; MOHAPATRA, S. *Indian Political Thought: A reader*. NY: Routledge.

- ____ (2011). *Rehabilitating Secularism*. In: CALHOUN, C. et al. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press.
- ____ (2012). *Secularism and its Critics*. 11ª impressão. Delhi: Oxford University Press.
- BIRMAN, P. (org.). (2003). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial.
- BURITY, J. A. (2008). Religião, Política, Cultura. In: *Tempo Social*. 20 (2), p.83-113.
- ____ (2011). Republicanismo e o Crescimento do Papel Político das religiões: comparando Brasil e Argentina. In: *Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCAR*. 1 (1).
- BURKE, P. (2003). *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos.
- CASTELLS, M. (1999). *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra.
- CARVALHO, J. M. (2013). *A Formação das Almas – O imaginário da República no Brasil*. 22ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras.
- CHATTERJEE, N. (2011). *The Making of Indian Secularism: Empire, Law and Christianity (1830-1960)*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- CHATTERJEE, P. (2007). The Contradictions of Secularism. In: NEEDHAM, A. D.; RAJAN, R. S. *The Crisis of Secularism in India*. Durham: Duke University Press.
- CHATTERJEE, P. (2012). Secularism and Tolerance. In: BHARGAVA, R. *Secularism and its Critics*. 11ª impressão. Delhi: Oxford University Press.
- COPLAND, I. et al. (2012). *A History of State and Religion in India*. New York: Routledge.
- FERREIRA, J. A. (1992). *História da Igreja Presbiteriana no Brasil*. São Paulo: Casa Editorial Presbiteriana.
- FONSECA, A. B. (2011). *Relações e Privilégios: Estado, secularização e pluralismo religioso no Brasil*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora.
- FRESTON, P. (1992). Evangélicos na Política Brasileira. In: *Religião e Sociedade*. 16, (1-2), p.26-44.
- GANGULY, S; MUKHERJI, R. (2014). *A Índia desde 1980*. Rio de Janeiro: Apicuri.
- GIUMBELLI, E. (2002). *O Fim da Religião: Dilemas da liberdade Religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar.
- ____ (2004). Religião, Estado, Modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. In: *Estudos Avançados*. 18 (52), p.47-62.
- ____ (2008). A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 28(2), p.80-101.
- ____ (2012). Crucifixos Invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. In: *Anuário Antropológico*. 10 (1):75-102.
- GUHA, R. (2007). *India After Gandhi: The History of the World's Largest Democracy*. London: Macmillan.
- HALL, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

- HEINSFELD, A. (2012). **O Barão e o Cardeal: Rio Branco e a conquista do cardinalato para o Brasil.** Passo Fundo: PPGH/UPF.
- JAFFRELOT, C. (1996). **The Hindu Nationalist Movement in India.** Nova Delhi: Penguin Books.
- KOLLURI, S.; MIR, A. (2002). Redefining Secularism in Postcolonial Contexts. **Cultural Dynamics.** SAGE Publications, 14 (1), p.7-20.
- LEITE, F. C. (2011). Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República. In: **Religião & Sociedade.** Vol.31, nº1, p.32-60.
- MACHADO, M. D. (2003). Existe um Estilo Evangélico de Fazer Política? In: BIRMAN, P.(Org.). **Religião e Espaço Público.** São Paulo: Attar Editorial.
- MACHADO, M. D.; BURITY, J. A. (2005). **Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil.** Recife : Fundação Joaquim Nabuco.
- MADAN, T.N. (2010). Secularism Revisited. In: SINGH, A.; MOHAPATRA, S. **Indian Political Thought: A reader.** NY: Routledge.
- MADAN, T.N. (2012). Secularism in its Place. In: BHARGAVA, R. **Secularism and its Critics.** 11ª impressão. Delhi: Oxford University Press.
- MONTERO, P. (2003). Max Weber e os Dilemas da Secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. In: **Novos Estudos do Cebrap.** 65, p.33-44.
- ____ (2006). Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. In: **Novos Estudos Cebrap.** 74, p.47-66.
- ____ (2012). Controvérsias religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso. In: **Religião e Sociedade.** 32.
- ____ (2013). Religião, Laicidade e Secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. **Cultura y Religión.** Vol. 7, nº2, p.13-31.
- NANDY, A. (2010). Reconstructig Childhood. In: SINGH, A.; MOHAPATRA, S. **Indian Political Thought: A reader.** NY: Routledge.
- ____ (2012). The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Toleration. In: BHARGAVA, R. **Secularism and its Critics.** 11ª impressão. Delhi: Oxford University Press.
- ORO, A. P. (2003). A Política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religiosos e políticos brasileiros. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** 18 (53), p.53-69.
- ____ (2005). Considerações sobre a liberdade religiosa no Brasil. In: **Ciências & Letras.** nº37, p.433-447.
- PIERUCCI, A. F. (2011). Religiões no Brasil. In: BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (org.). **Agenda Brasileira: temas de uma sociedade em mudança.** São Paulo: Companhia das Letras.
- SPIVAK, G. C. (2010). **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG.
- TAYLOR, C. (1998). Modes of Secularism. In: BHARGAVA, R. (ed.). **Secularism and Its Critics.** Delhi: Oxford University Press.
- ____ (2007). **A Secuale Age.** Massachusetts: Harvard University Press.

DISCURSOS SOBRE A “TERRA PROMETIDA”: AS RELAÇÕES ENTRE A FRENTE PARLAMENTAR EVANGÉLICA E O ESTADO DE ISRAEL¹

Rafael Bruno Gonçalves

Doutorando em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ). Bolsista da Fundação Carlos Chagas – Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). E-mail: rafaelgoncalves@iesp.uerj.br.

RESUMO

O presente artigo busca analisar os posicionamentos dos deputados que compõem a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) sobre as questões relacionadas ao Estado de Israel, desde a fundação da FPE (2003) até o final da 54ª Legislatura (2014). O objetivo é compreender como os enunciados provenientes de deputados evangélicos vão à direção de um fundamentalismo religioso muitas vezes baseado no Velho Testamento para legitimar a posição favorável ao Estado israelense. Contudo, não somente os discursos de natureza religiosa são identificados nos pronunciamentos de parlamentares evangélicos. Em diversas circunstâncias, são referidos os discursos que exaltam Israel como um potencial parceiro do Brasil, no desenvolvimento de novas tecnologias e no intercâmbio de experiências políticas entre os parlamentares dos dois países, além do papel do Brasil na criação deste Estado através da função exercida por Oswaldo Aranha na ONU em 1947. Através da análise dos discursos encontrados nos diários oficiais da Câmara, verificaram-se os três temas que constituem as formações discursivas, ou seja, “Israel como terra prometida”, “Israel como parceiro tecnológico” e “o papel de Oswaldo Aranha”. Concluiu-se que a posição adotada pelos evangélicos na Câmara sobre Israel possibilitou a identificação de uma proximidade ideológica entre este segmento religioso com as políticas empreendidas pelos israelenses, culminando nas atitudes simpáticas a doutrina sionista.

Palavras-chave: *Evangélicos. Câmara Federal. Israel. Discurso.*

-
1. Para citar este artigo: GONÇALVES, Rafael Bruno. Discursos sobre a “Terra Prometida”: as relações entre a frente parlamentar evangélica e o Estado de Israel. Cadernos de Estudos Sociais, Recife, v.30, n. 2, p. 99-129, jul/dez, 2015. Disponível em: < <http://periodicos.fundaj.gov.br/index.php/CAD>>. Acesso em: dia mês, ano.

ABSTRACT

This paper analyzes the positions of the members who make up the Evangelical Parliamentary Front (FPE) on issues related to the State of Israel, since the founding of the Front (2003) until the end of the 54th Legislature (2014). The goal is to understand how the statements from evangelical deputies will the direction of a religious fundamentalism often based on the Old Testament to justify the favorable position of the Israeli state. However, not only the discourses of religious nature are identified in the pronouncements of evangelical parliamentarians. In many circumstances, they are referred to the discourses extolling Israel as a potential partner of Brazil in the development of new technologies and exchange of political experiences among parliamentarians of both countries, as well as Brazil role in the creation of this state through work performed by Oswaldo Aranha to the UN in 1947. Through the analysis of discourse found in official journals of the Federal Chamber, there were three themes that constitute the discursive formations, ie "Israel as the promised land", "Israel as a technology partner" and "role of Oswaldo Aranha". It was concluded that the position adopted by evangelicals in the Chamber about Israel allowed the identification of an ideological proximity between this religious segment with the policies undertaken by the Israelis, culminating in attitudes sympathetic to Zionist doctrine.

Keywords: *Evangelicals. Federal Chamber. Israel. Discourse.*

RESUMEN

Este artículo analiza las posiciones de los miembros que integran el Frente Parlamentario Evangélico en temas relacionados con el Estado de Israel, desde la fundación del Frente hasta el final de la 54ª Legislatura. El objetivo es entender cómo las declaraciones de diputados evangélicos van a la dirección de un fundamentalismo religioso a menudo basadas en el Antiguo Testamento para justificar la posición favorable del Estado de Israel. Sin embargo, no sólo los discursos de carácter religioso se identifican en los pronunciamientos de parlamentarios evangélicos. En muchas circunstancias, se hace referencia a los discursos que ensalzan a Israel como un socio potencial de Brasil en el desarrollo de nuevas tecnologías y el intercambio de experiencias políticas entre los parlamentarios de ambos países, así como el papel de Brasil en la creación de este estado a través del trabajo realizado por Oswaldo Aranha a la ONU en el año de 1947. A través del análisis de los discursos que se encuentran en la página de la Cámara de Diputados, había tres temas que constituyen las formaciones discursivas, es decir, "a Israel como la tierra prometida", "Israel como socio tecnológico" y "el papel de Oswaldo Aranha". Se concluyó que la posición adoptada por los evangélicos en la Cámara respecto a Israel permitió la identificación de una proximidad ideológica entre este segmento religioso con las políticas llevadas a cabo por los israelíes, que culminó en las actitudes que simpatizan con la doctrina sionista.

Palabras clave: *Evangélicos. Cámara Federal. Israel. Discurso.*

INTRODUÇÃO

Entre os assuntos explorados pelos deputados federais evangélicos na Câmara, cabe destacar o posicionamento deste grupo sobre o Estado de Israel. Se antes da criação da Frente Parlamentar Evangélica (FPE) já era possível identificar os posicionamentos favoráveis às políticas empreendidas por Israel no Oriente Médio, foi a partir da criação da Frente em 2003 que esses laços estreitaram-se, demonstrando a simpatia dos evangélicos pela causa israelense, sendo que, em diversas ocasiões, o apoio evangélico pela predominância bélica e domínio de Israel na região é sustentado por argumentos bíblicos, visto que não são poucas as ocasiões que os evangélicos descrevem Israel como a “Terra Prometida”, um Estado criado através de uma “visão profética”, o “berço da salvação” de um povo escolhido por Deus. A Bíblia, segundo os evangélicos, abençoa o povo judeu e sua terra, narra acontecimentos que ocorreram na região onde hoje está situado o país, identificado como “território sagrado”.

O recurso aos elementos religiosos sagrados, na tentativa de interpretação das escrituras hebraicas, ao mesmo tempo em que é realizada a aplicação desses argumentos pelos deputados evangélicos para justificar a atuação política externa de Israel, será o elemento central destinado à análise discursiva neste artigo, contudo, para elucidar o assunto explorado, o artigo também lançará mão de um *clipping* de materiais jornalísticos reunidos e de informações obtidas nos boletins dos mandatos de parlamentares evangélicos, com o propósito de demonstrar a pertinência do tema e a recorrência dos termos investigados neste trabalho. Contudo, a análise discursiva será realizada apenas nos excertos dos pronunciamentos identificados e coletados nos Diários Oficiais da Câmara dos Deputados.

Serão apresentados os discursos provenientes de parlamentares evangélicos na Câmara nos diferentes momentos regimentais em que são citados, desde a fundação da FPE até o final da 54ª Legislatura. A aplicação de um corpo de conceitos provenientes da Análise do Discurso (AD) será empreendida nos momentos em que são mobilizados os enunciados de natureza religiosa, sobretudo, naquelas circunstâncias que esses argumentos são utilizados para legitimar a posição evangélica sobre Israel.

Cabe ressaltar que nas diversas ocasiões em que são mencionados os temas relativos a Israel nos discursos evangélicos, boa parte destes pronunciamentos procuram dar destaque ao papel do Brasil na criação deste Estado, principalmente o trabalho desempenhado pelo país na aprovação da resolução nº 181, da Organização das Nações Unidas, e a função

exercida por Oswaldo Aranha na ONU, no momento em que foi permitido e implementado o Plano da Partilha da Palestina em 1947.

Atualmente a FPE apresenta iniciativas favoráveis a Israel, sejam elas provenientes de visitas realizadas ao país e à embaixada, seja através da participação de políticos evangélicos na Frente Parlamentar Cristã Brasil-Israel pela Paz na Terra Santa, Oriente Médio e no Mundo (FRENPAZBRIL). Sobre a inclusão dos evangélicos nesta frente, será dedicada uma seção.

Com relação ao tema deste artigo, é preciso enfatizar que, durante as últimas legislaturas da Câmara Federal, foram diversas as ocasiões em que os parlamentares evangélicos fizeram uso da tribuna para reverenciar de forma assertiva o papel de Israel para a preservação dos dogmas religiosos², e muito disto em virtude da história do povo judeu, da diáspora e dos elementos que fundamentam a doutrina religiosa hebraica. Tudo isso é utilizado pelos evangélicos para justificar a preservação do Estado de Israel, o que acarreta muitas vezes um discurso confuso, que mescla a atuação política israelense e o judaísmo. Contudo, não somente os discursos de natureza religiosa são identificados nos pronunciamentos de parlamentares evangélicos. Em diversas circunstâncias, são referidos os discursos que exaltam Israel como um potencial parceiro do Brasil, no desenvolvimento de novas tecnologias e no intercâmbio de experiências políticas entre os parlamentares dos dois países. O conjunto destes assuntos servirá como subsídio para a análise discursiva, com o propósito de entender como os enunciados provenientes de deputados evangélicos vão à direção de um fundamentalismo religioso muitas vezes baseado no Velho Testamento para legitimar a posição favorável ao Estado israelense.

A POSTURA DOS EVANGÉLICOS SOBRE O ESTADO DE ISRAEL

Através de um *clipping*³ realizado com os jornais e demais meios de comunicação religiosos e políticos, esta seção explorará a relação dos evangélicos

-
2. Os mesmos utilizados pela doutrinação pentecostal e neopentecostal nos púlpitos.
 3. Foram selecionados excertos de matérias provenientes de parlamentares evangélicos sobre Israel nos seguintes meios de comunicação: Jornal da Câmara, Revista da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), boletins de mandatos de deputados que compõem a FPE e também *blogs* e sítios pessoais, selecionados entre 2003 e 2014, período que compreende o início dos trabalhos da FPE até o final da 54ª Legislatura. Os conteúdos coletados no Jornal da Câmara e nos boletins dos mandatos foram reunidos através dos mecanismos de busca da página da Câmara dos Deputados.

com Israel, buscando entender o que a consolidação deste Estado na região representa para os religiosos brasileiros e por que esta relação é tão amistosa.

Além das locuções adjetivas tipicamente religiosas atribuídas pelos deputados evangélicos a Israel, como “Terra Prometida”, “Milagre de Deus”, “Nação Escolhida”, entre outras, surgem diversas qualificações no decorrer dos discursos identificados sobre o tema. Para os evangélicos, Israel representa um caso raro de país desenvolvido em um curto espaço de tempo, desenvolvimento este que surgiu na mesma região das raízes da crença e da fé. No plano político os evangélicos também não poupam elogios ao Estado, citando este como um exemplo de democracia tolerante, e que deve, inclusive, ter o direito de se defender belicamente de qualquer ataque externo.

Todos esses elementos, ou qualidades, concedidas pelos evangélicos ao Estado de Israel, também são utilizados para fortalecer a ideia de que o Brasil precisa manter laços com o país do Oriente Médio. Nos diversos pronunciamentos oriundos dos parlamentares evangélicos, que serão destinados à análise discursiva a seguir, são citados inúmeros exemplos de como os israelenses desenvolvem suas tecnologias e de como uma parceria com esse país traria benefícios para o Brasil. A averiguação desses avanços tecnológicos e comerciais muitas vezes é realizada pelos próprios parlamentares evangélicos nas comitivas realizadas ao país do Oriente Médio.

Sobre esse ponto, a deputada federal evangélica Fátima Pelaes (PMDB-AP), em virtude de visita realizada ao país em 2013, na ocasião do aniversário do Estado de Israel, admite a importância desta parceria:

O povo judeu tem grande carinho pelos brasileiros e muita vontade de investir em nosso país. Muitas das tecnologias implantadas no Brasil, principalmente na agricultura, foram compartilhadas por israelenses. Israel é o diamante da democracia no centro do Oriente Médio e a democracia deve ser defendida a todo custo pelo bem da humanidade (PELAES, Fátima. 66 anos do Estado de Israel será comemorado na Câmara dos Deputados⁴).

Seu discurso ocorreu durante a solenidade de comemoração aos 66 anos do Estado de Israel, na Câmara dos Deputados. Pelaes faz parte da Frente Parlamentar Evangélica e pertence à Igreja Assembleia de Deus. A deputada idealizou o evento por ocasião de sua participação

4. Disponível em: <http://www.pmdbnacamara.org.br/noticias/66-anos-do-estado-de-israel-ser-%C3%A1-comemorado-na-c%C3%A2mara-dos-deputados>. Acesso em: 08 jun. 2015.

no *Chairman's Conference 2013*, atividade promovida pela *Israel Allies Foudantion*, organismo que reúne parlamentares de todos os países pró-Israel, e que afirmam atuar na defesa de princípios cristãos. Para Pelaes, as atividades de comemoração são importantes para assegurar os vínculos religiosos, diplomáticos e comerciais existentes entre Brasil e Israel, contudo, segundo a parlamentar, esses laços precisam ainda ser estreitados. Cabe destacar que a solenidade foi promovida na Câmara e contou com o apoio do Fórum Evangélico Nacional Ação Social e Política (Fenasp), da Confederação dos Conselhos de Pastores do Brasil (Concepab), da Associação dos Parlamentares Evangélicos do Brasil (Apeb) e da Frente Parlamentar Evangélica (FPE).

A ênfase dada pelos deputados federais evangélicos sobre Israel é notória, sobretudo, pela participação nas comitivas organizadas até o país do Oriente Médio, na visita à embaixada israelense, na organização de eventos, principalmente nas comemorações de aniversário de Israel, e nos pronunciamentos no plenário da Câmara. No primeiro número da revista da Frente Parlamentar Evangélica, lançada em novembro de 2004, já era perceptível essa aproximação. A revista registra uma visita realizada pelos integrantes da FPE à embaixada em novembro de 2003, sendo recebidos pelo embaixador Daniel Gazit. O propósito da visita era garantir o estreitamento dos laços entre os países e a promoção de um intercâmbio cultural. Na ocasião, o presidente da FPE na época, o deputado Adelor Vieira (PMDB-SC) reforçou a intenção de os evangélicos criarem uma Comissão de Assuntos de Israel, responsável pela organização de atividades culturais, educacionais e no fomento de relações (REVISTA DA FPE, 2004, p.17). Sobre o encontro na embaixada, o deputado Pastor Reinaldo (PTB-RS) registra a admiração por Israel e o papel do Brasil em nota no Jornal da Câmara, “Ressaltamos a posição firme do governo brasileiro em defesa da convivência pacífica entre palestinos, árabes e judeus no Brasil, no Oriente Médio e em outros países, que deve ser considerada e fomentada quotidianamente” (JORNAL DA CÂMARA, 2004, p.5). Ainda no mesmo número da revista da FPE, é dedicada uma matéria sobre a visita realizada por integrantes da FPE ao país em janeiro de 2004. A missão oficial em Israel contou com a presença de senadores, deputados federais, representantes da Confederação Israelita do Brasil (CONIB) e da Federação Israelita de São Paulo. O propósito da viagem era estreitar a relação entre Brasil e Israel, sendo que, de acordo com os evangélicos, Israel representa o único país com regime político democrático semelhante ao brasileiro (Idem). De acordo com a matéria, a FPE assumiu duas missões perante Israel:

Uma delas é levar a versão oficial do conflito milenar que impera na região, divulgando os fatos reais, a verdadeira versão do conflito. A outra missão é promover a paz entre os povos judeu e árabe que vivem no Brasil, juntamente com a Frente Parlamentar Brasil/Israel. Os evangélicos serão o elo de ligação para promover um acordo de paz (REVISTA DA FPE, 2004, p.23).

De acordo com o trecho, os evangélicos assumem que a versão apresentada sobre os conflitos na região não é fidedigna, cabendo aos observadores religiosos o papel de levar a verdade sobre os fatos que ocorrem no Oriente Médio. Os parlamentares também tomam para si a tarefa complexa de estabelecer um acordo para garantir a paz na região. Além dessas missões, a FPE se encarregou de promover um intercâmbio científico entre os países, com o propósito de desenvolver parcerias tecnológicas, sobretudo, no campo da agricultura e da informática. Em uma das outras ocasiões de visita à Embaixada, o deputado Roberto de Lucena⁵ (PV-SP), a convite do embaixador Giora Becher em maio de 2011, representou a FPE e demonstrou o apreço da frente pela comunidade israelense. De acordo com o parlamentar, o objetivo da visita era demonstrar a importância do estabelecimento de laços entre Brasil e Israel:

Estou a serviço do meu país e espero, em nome do Brasil, poder contribuir com meu trabalho, seja na Comissão de Relações Exteriores, através da vice-presidência da Frente Parlamentar Evangélica e da vice-liderança do Partido Verde, para o processo de paz no Oriente Médio e no mundo (NOTÍCIAS do mandato, Embaixada de Israel recebe a visita do Deputado Roberto de Lucena⁶).

Saudada pelo embaixador, a atitude de Lucena demonstra a afinidade entre os parlamentares evangélicos e as questões relacionadas ao Estado israelense. Na mesma circunstância, foi discutida a importância do trabalho que vem sendo desempenhado pela FPE na Câmara e no Senado no trato das questões pertinentes ao Estado, principalmente no apoio às posições políticas de Israel sobre a solução dos conflitos na região. Para Lucena, a criação da Frente Parlamentar Cristã Brasil-Israel garante o fortalecimento da relação entre os países, assim como a continuidade das manifestações favoráveis ao Estado israelense promovidas no plenário da Câmara.

5. Roberto de Lucena é membro da Igreja Brasil para Cristo, denominação pentecostal fundada em 1955 com presença em países da América Latina, Europa e Estados Unidos.

6. Disponível em: <http://robertodelucena.com.br/embaixada-de-israel-recebe-a-visita-do-deputado-roberto-de-lucena.html/>. Acesso em: 08 jun 2015.

Em abril do mesmo ano, foi realizado um jantar especial na Embaixada de Israel com o propósito de homenagear a FPE. No evento, que contou com a presença de parlamentares evangélicos, pastores e bispos e outros representantes das denominações pentecostais, foram realizadas falas de apoio ao Estado de Israel e também do papel que a nação vem desempenhando na região. Foi durante esta ocasião que foi realizada a primeira oração promovida por um membro da comunidade evangélica dentro da Embaixada. Coube ao Apóstolo Doriel de Oliveira, conforme menciona o seu portal de notícias⁷, proferir a oração para abençoar o Estado de Israel. Doriel de Oliveira é membro fundador da Igreja Tabernáculo Evangélico de Jesus, entidade deuteropentecostal fundada em 1964, e que hoje é chamada Catedral da Bênção. Doriel possui grande influência dentro da FPE, mantendo contato também com diversos deputados estaduais. Costuma realizar atividades de peregrinação em Jerusalém para promover a sua doutrina.

O momento de oração, de um pastor dentro de uma embaixada, contribui para asseverar o forte vínculo político-religioso entre evangélicos e Israel nas questões voltadas para a atuação deste Estado na região, e também para corroborar uma necessária aliança entre os países. O fato de “abençoar” a nação, considerada especial, comprova o que ela representa para a ideologia pentecostal, uma nação que precisa ser ungida, pela sua história e por também ser um potencial parceiro de uma nação que também é simpática, conforme é mencionado pelos evangélicos, aos ensinamentos oriundos do povo judeu. É importante observar que esta aproximação, entre evangélicos e israelenses, até mesmo quando são mencionados discursos de natureza confessional, se dá no plano político, ou seja, nas circunstâncias que aproximam políticos e diplomatas israelenses com os evangélicos. Na coleta e leitura dos noticiários (neo)pentecostais, não foram identificadas atividades que reúnam adeptos do judaísmo, rabinos ou membros das sinagogas brasileiras com os evangélicos.

Ainda sobre a atividade promovida pela Embaixada de Israel, além de contar com a presença do embaixador, também estava presente a ministra de agricultura e desenvolvimento rural de Israel, Orit Noked. Saudada pelos parlamentares da FPE, nas palavras do deputado federal João Campos (PSDB-GO), o jantar serviu para demonstrar como a frente evangélica vem atuando no combate de propostas de lei que tramitam no Congresso, entendidas como prejudiciais e que vão de encontro aos fundamentos religiosos, sobretudo nas tentativas de ferir os ensinamentos bíblicos sobre a família, buscando dissolver ainda mais essa instituição entendida como sagrada, na concepção evangélica.

7. Disponível em: <http://www.apostolodoriel.com.br/?p=1151>. Acesso em: 13 jun. 2015.

A atividade, segundo Campos, representou um momento importante e necessário para garantir uma relação afetiva entre a FPE e a embaixada de Israel⁸.

Geralmente os encontros entre parlamentares evangélicos e membros da comunidade judaica são marcados por atividades que mobilizam discursos de louvor, honrarias e toda uma gama de atividades simbólicas, ressaltando o papel de ambos. Em uma dessas circunstâncias, de acordo com a notícia de agosto de 2011 da Federação Israelista do Estado de Minas Gerais, para homenagear o trabalho desempenhado e os serviços prestados pela Frente Parlamentar Cristã Brasil-Israel pela Paz na Terra Santa (FRENPAZBRIL), o embaixador de Israel, Giora Becher, resolveu entregar moções de Louvor aos membros e parceiros da FPE⁹.

O estreitamento das relações entre evangélicos e israelenses também foi observado nas visitas que embaixadores realizam aos gabinetes na Câmara Federal. O deputado federal Anthony Garotinho (PR-RJ) descreve um desses encontros:

Recebi em meu gabinete o Rafael Eldad, Embaixador de Israel no Brasil, Rafael Eldad e eu ratificamos o nosso compromisso com a FRENPAZBRIL, Frente Parlamentar Cristã Brasil-Israel pela paz no Congresso Nacional, da qual sou o presidente. Tivemos uma conversa muito agradável; o Embaixador, por sinal já fala muito bem o português, e definimos os trabalhos que a FRENPAZBRIL realizará daqui para frente (BLOG DO GAROTINHO¹⁰, 2011).

As notícias relatam a atenção da comunidade israelense brasileira e internacional sobre os trabalhos da FRENPAZBRIL no Congresso e os demais compromissos da FPE com as questões relativas ao Estado de Israel.

8. Fonte: <http://www.joaocampos.com.br/embaixador-giora-becher-e-a-ex-ministra-orit-noked-de-israel-recebem-parlamentares-evangelicos-em-jantar/>. Acesso em: 16 jun. 2015.

9. Receberam honrarias os seguintes parlamentares: Senador Marcelo Crivella, Deputado João Campos, Deputado Paes Landim, Pr. Pedro Ribeiro, Ex-Deputado Bispo Renato Andrade, Deputado André Zacharow, Deputado Pastor Benedito Domingos, Deputado Luiz Otávio, Deputado Silas Câmara, Ex-Deputado Talmir Rodrigues, Deputado George Hilton e ao Pastor. Pedro Laurindo, este último não faz parte da FPE, mas possui boa influência com os parlamentares evangélicos e com a comunidade israelense. Disponível em: http://www.fisemg.com.br/?pg2=noticias_interna&local=1&cid=56. Acesso em: 12 jun. 2015.

10. Informação disponível em: <http://blogdogarotinho.com.br/lartigo.aspx?id=8986>. Acesso em: 14 jun. 2015.

A FRENTE PARLAMENTAR CRISTÃ BRASIL-ISRAEL PELA PAZ (FRENPAZBRIL)

Em 17 de outubro de 2007 foi lançada na Câmara dos Deputados a FRENPAZBRIL. O ato de lançamento ocorreu durante a 1ª Conferência Brasileira pela Paz, e contou com a presença de representantes internacionais, parlamentares, missionários, pastores e rabinos. No momento de sua fundação, a frente era presidida pelo deputado Dr. Talmir (PV-SP) e contava com 225 parlamentares, sendo que 28 eram evangélicos, como demonstra a tabela abaixo:

Tabela 1 – Deputados e Senadores evangélicos na FRENPAZBRIL

<i>Parlamentar</i>	<i>Partido</i>	<i>UF</i>
Bispo Antônio Bulhões	PMDB	SP
Bispo Rodovalho	DEM	DF
Cleber Verde	PRB	MA
Dr. Antônio Cruz	PP	MS
Dr. Adilson Soares	PR	RJ
Dr. Nechar	PV	SP
Fátima Pelaes	PMDB	AP
Francisco Rossi	PMDB	SP
George Hilton	PP	MG
Gilmar Machado	PT	MG
João Campos	PSDB	GO
João Oliveira	DEM	TO
Jurandy Loureiro	PSC	ES
Léo Vivas	PRB	RJ
Lincoln Portela	PR	MG
Lindomar Garçon	PV	RO
Manato	PDT	ES
Marcos Antônio	PRB	PE
Natan Donadon	PMDB	RO
Neilton Mulim	PR	RJ
Neucimar Fraga	PL	ES
OnyxLorenzoni	DEM	RS
Pastor Manoel Ferreira	PTB	RJ
Sabino Castelo Branco	PTB	AM
Silas Câmara	PSC	AM
Takayama	PSC	PR
Zequinha Marinho	PSC	PA
Senador Magno Malta	PR	ES

Fonte: Requerimento – Câmara dos Deputados.

A FRENPAZBRIL foi criada para contribuir na chamada “diplomacia de cooperação” interparlamentar, promovendo debates que tenham como foco o estímulo da cultura da paz, bem como uma produção parlamentar harmonizada com questões relacionadas ao Oriente Médio (REQUERIMENTO FRENPAZBRIL, 2007). Para o grupo, o Estado de Israel representa um caso exemplar de diplomacia firme, que se insere com eficiência no cenário internacional, e que deve ser considerado como um potencial aliado do país.

Sobre a política brasileira com Israel, de acordo com os proponentes da frente, ainda existem muitos eventos a serem feitos para promover a interação na diplomacia interparlamentar. Essa influência recíproca nas questões interparlamentares deverá ter como objetivo o alcance das aspirações externas do Brasil, ou seja, uma participação comercial mais ativa e que seja resultante da presença política do país em seminários, conferências, simpósios, fóruns, promovidos pelos países e também por organizações de caráter internacional como a ONU e a Organização Mundial do Comércio (OMC). Os membros da FRENPAZBRIL entendem que uma das principais funções da frente é o trabalho que garantirá uma maior aproximação política entre Brasil e Israel e que os parlamentos, de ambos os países, possuem um elevado grau de responsabilidade para garantir esta aliança, estabelecendo a diplomacia parlamentar como um importante instrumento da política externa brasileira. A FRENPAZBRIL defende que a sua postura deve ser voltada para o desenvolvimento e segurança global, entendendo que as relações bilaterais serão beneficiadas pela promoção da cultura da paz na Terra Santa e no Mundo (Idem, 2007).

Para intensificar o diálogo e a colaboração entre Brasil e Israel, obedecendo aos princípios das Cartas Magnas de ambos os países e as resoluções aceitas na ONU, a FRENPAZBRIL se propõe a discutir os seguintes pontos:

- a) Estabelecer procedimentos para consultas entre os dois Poderes Legislativos – Congresso Nacional Brasileiro e Knesset (Parlamento Israelense) que constituirão mecanismo Político/Diplomático visando a promoção do diálogo entre as duas nações e no Oriente Médio. Essas consultas examinarão as relações bilaterais e outros assuntos regionais e internacional, estimulando a educação para paz e valorização da tolerância, em especial, nas áreas da paz;
- b) As consultas serão realizadas quadrimestralmente ou quando provocada por uma das partes, por suas Diretorias ou por quaisquer dos seus membros da Frente Parlamentar Cristã Brasil – Israel pela

Paz (FRENPAZBRIL) designados por elas em Brasília e Jerusalém, com vistas a acompanhar e/ou revisar a implementação dos acordos internacionais e bilaterais e trocar informações sobre temas de interesse mútuo, no âmbito da agenda internacional;

- c) As partes deverão determinar previamente, por consenso mútuo e por meio da Diplomacia Parlamentar, os níveis, agenda, tempo e local para realizar as consultas (REQUERIMENTO FRENPAZBRIL, 2007, p.3).

De acordo com o documento, caberá aos parlamentares brasileiros e israelenses estimular a cooperação, buscando o contato com as instituições de cada país, revelando as experiências sobre as relações internacionais, especialmente nas seguintes áreas: econômica, política, cultural, educacional, religiosa, histórica e da paz. A FRENPAZBRIL, segundo seus integrantes, representa um mecanismo de mobilização, articulação e interação, resultante de um esforço supraparlamentar que unificará forças ao redor de ações que tenham como prioridade promover a paz em Israel e no Mundo.

Em dezembro de 2007, durante a sessão de homenagens da Câmara, foi realizado o transcurso do 60º aniversário da Resolução nº181, da Assembleia da ONU, que estabelecia a criação do Estado de Israel. Naquela ocasião, o deputado Dr. Talmir Rodrigues (PV-SP) resolveu pronunciar um discurso voltado para a celebração da data, citando a história do país, o papel da ONU e de Oswaldo Aranha. Além desses temas, o parlamentar citou a criação e instalação da FRENPAZBRIL, demonstrando o orgulho de presidir a frente e de contar com o apoio de pastores. No discurso do deputado, fica claro que o desempenho da frente representa uma continuidade do trabalho desempenhado por Aranha, enquanto presidente da Assembleia da ONU, visto que a votação garantiu o retorno dos israelenses à “Terra Prometida”. Talmir Rodrigues não poupou elogios ao desempenho de Aranha durante o seu pronunciamento, conforme evidencia o seguinte trecho:

Em 1947, o chamamento à pátria judaica ecoou em mais de setenta países. Era como se aqueles peregrinos estivessem ouvindo o toque do shofar, instrumento de sopro usado pelos judeus para alertá-los, entre outros motivos, para o arrependimento e para a batalha. Senhoras e Senhores Deputados, embora o tema deste pronunciamento e desta celebração diga respeito aos interesses de um povo estrangeiro, o Brasil pode se orgulhar de haver participado em um momento decisivo de todo esse processo. A cerimônia que finalmente aprovou a Resolução nº 181 foi presidida por Oswaldo Aranha,

cujo trabalho de convencimento entre os países-membros foi decisivo para a aprovação do Estado de Israel. Chefe de Delegação brasileira, o nobre estadista enfrentou uma árdua ação diplomática com inteligência e lucidez e, ao final, 33 (trinta e três) votos sim, 13 (*treze*) não e 10 (*dez*) abstenções à proposta coroaram todo o seu esforço, cujo resultado é motivo de grande alegria entre os integrantes da nação judaica. (...) Para finalizar, Senhor Presidente, Senhoras e Senhores Deputados, não podemos nos referir à nação judaica, cuja história em muito ultrapassa as seis décadas de Constituição formal do Estado de Israel, sem mencionar o Deus criador, ou o Eterno, como preferem chamá-lo os judeus. Dep. Dr. Talmir Rodrigues, PV - SP (Diário da Câmara dos Deputados, 14/12/2007, Sessão: 352.1.53.O / HO).

O pronunciamento de Dr. Talmir apresenta vários elementos expostos pelos defensores da criação do Estado de Israel, pois estabelece a união entre as discussões que estavam sendo promovidas no âmbito da Assembleia da ONU em 1947, com elementos de natureza simbólica religiosa, “toque do shofar”, “Deus criador”, e também o papel dos brasileiros na ONU na aprovação da resolução 181, atribuindo ao estadista Oswaldo Aranha a responsabilidade por conduzir prudentemente a votação da criação do Estado. Aranha é sempre visto como um “herói” de uma nação por ter atuado favoravelmente na criação do Estado de Israel

O DISCURSO EVANGÉLICO SOBRE ISRAEL

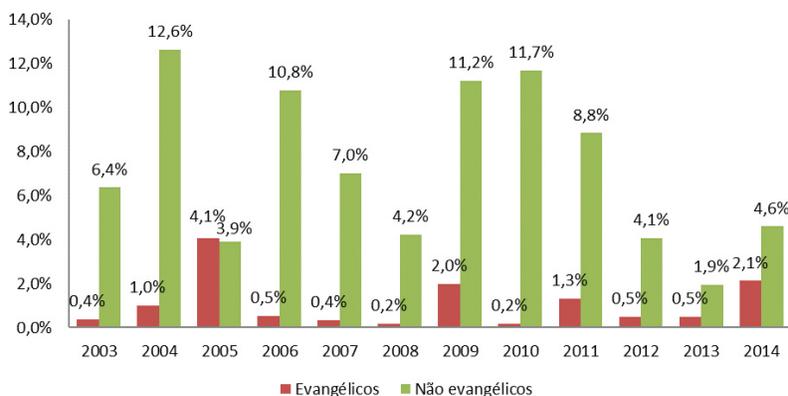
Obedecendo aos critérios de análise e recorte temporal neste trabalho, a busca por pronunciamentos de deputados evangélicos sobre o tema compreendeu o período de fundação da FPE, em 2003, até o último ano da 54ª Legislatura da Câmara Federal. Por meio de pesquisa na seção destinada aos discursos e notas taquigráficas na página da Câmara, utilizando os seguintes termos simples e compostos: “Israel”, “Estado de Israel”, “Palestina” e “FRENPAZBRIL”, foram identificados 565 pronunciamentos contendo estes termos. Optou-se pela coleta utilizando os operadores AND ou NEAR na pesquisa avançada da página para identificar discursos que apresentavam mais de um termo, próximos ou adjacentes um do outro, e o operador OR para identificar discursos que continham um dos termos pesquisados ou ambos. Dentre os 565 discursos coletados, 70 são provenientes de parlamentares evangélicos. A maioria, 28 pronunciamentos, é oriunda de deputados vinculados à Igreja Assembleia de Deus. Em segundo lugar estão os batistas, com 16 pronunciamentos e, em terceiro, os membros da IURD, com 10 pronunciamentos.

Como pode ser identificada na nuvem, a palavra “Presidente” é recorrente devido à utilização abundante nas circunstâncias em que os parlamentares se dirigem ao presidente da Câmara durante o momento regimental.

A nuvem de termos auxilia na demonstração das temáticas mais exploradas sobre determinado assunto, assim como a associação de determinados termos no momento da fala. Como não poderia ser de outra forma, o termo “Israel” é o mais utilizado durante os discursos. As palavras: “Estado”, “Povo”, “Presidente”, “Deus”, “mundo”, “Judeus”, “Brasil” e “Deputado” também aparecem constantemente. Percebe-se, ainda, a inexpressiva recorrência do termo “Palestina” durante os discursos, evidenciando o desinteresse ou desconhecimento sobre a configuração do Estado na região.

O gráfico a seguir apresenta os períodos que os discursos sobre Israel são verificados com maior intensidade durante as sessões legislativas.

Gráfico 1 – Pronunciamentos sobre Israel na Câmara Federal (2003 - 2014)



Fonte: Câmara dos Deputados

Observa-se que 2005 foi o único ano que apresentou maior número de discursos provenientes de parlamentares evangélicos sobre o tema em comparação com os não evangélicos. Boa parte dos pronunciamentos ocorreram durante a sessão solene que homenageou o 57º aniversário da criação do Estado de Israel. Os anos de 2009, 2011 e 2014 também evidenciaram uma significativa parcela de pronunciamentos oriundos de parlamentares evangélicos. Sobre os discursos no período investigado, um fato incomum ocorrido é que no ano da fundação da FRENPAZBRIL, 2007, foram identificados poucos pronunciamentos sobre Israel, apenas 0,4% dos parlamentares evangélicos abordaram o tema.

Conforme mencionado anteriormente, a maioria dos discursos ocorre durante as sessões solenes de homenagem da criação do Estado de Israel e também da data de elaboração e aprovação da Resolução nº 181 da ONU. Os fragmentos a seguir demonstram a recorrência dos termos utilizados pelos deputados da FPE nestas ocasiões.

Sr. Presidente, Sras. e Srs. Deputados, no dia 29 de novembro comemoramos o 56º aniversário de aprovação da Resolução nº 181, da Organização das Nações Unidas, que permitiu a criação do Estado de Israel. Impelido por sua tradição religiosa e por suas ligações culturais, o bravo povo judeu lutou durante gerações para se estabelecer em sua própria terra. Já em 1897, o Primeiro Congresso Sionista proclamou o direito desse povo de se fixar no seu próprio país. Estavam, assim, lançadas as bases da conexão entre os judeus e sua verdadeira pátria: Israel. (...) Como coroamento dessa luta, no dia 29 de novembro de 1947, a Assembléia Geral da ONU, presidida, naquela oportunidade, pelo brasileiro, Ministro Oswaldo Aranha, aprovou a Resolução que determinou o estabelecimento de um Estado Judeu, em Eretz-Israel, que foi oficialmente proclamado em 14 de maio de 1948. (...) O Estado de Israel, estabelecido como a nação independente do povo judeu em sua “Terra Prometida”, é baseado nos princípios da liberdade, da justiça e da paz. (...) Tivemos, recentemente, oportunidade de manifestar a nossa admiração pela incansável luta do povo judeu pela paz e pela consolidação de sua nação, ao participar da Audiência da Frente Parlamentar Evangélica com o Embaixador de Israel, Daniel Gazit, ocasião em que reafirmamos, em nome do Congresso Nacional, a necessidade de estreitar o relacionamento Brasil/Israel e de fomentar o intercâmbio cultural entre os dois países. (...) Ressalto, mais uma vez, a importância do relacionamento permanente entre estas 2 nações democráticas, em função dos laços históricos, religiosos, culturais, sociais e políticos que unem Israel, berço do cristianismo, e o Brasil, nação de reconhecida formação cristã. Dep. Pastor Pedro Ribeiro, PMDB – CE (Diário da Câmara dos Deputados, 22/12/2003, Sessão: 010.2.52.E / PE)

O Estado de Israel completa hoje 57 anos de fundação. Mas a saga do povo judeu, vivamente narrada no Antigo Testamento, emerge de tempos imemoriais, desde que o patriarca Abraão deixou Ur, em busca da Terra Prometida. É uma história de luta e, principalmente, de resistência. (...) Assim, onde quer que esteja, cada judeu é, antes de tudo, um habitante do Israel prometido. (...) Em nome da Liderança do PMDB, expresse o mais profundo respeito à saga do povo judeu, além de manifestar nosso grande apreço ao Estado de Israel, por ocasião da passagem dos 57 anos de sua criação. Parabéns a

Israel e *Shalom* para todos! Dep. Vieira Reis, PMDB – RJ (Diário da Câmara dos Deputados, 15/06/2005, Sessão: 130.3.52.O / HO)

Por que é significativo e digno ser lembrado e celebrado por nós, brasileiros, e por nós, Parlamentares, os 66 anos do Estado de Israel? A resposta é simples: assim como em 1947, o nosso querido e honrado Oswaldo Aranha, o então chefe da delegação brasileira das Nações Unidas e presidente da Assembleia Geral das Nações Unidas, defendeu a criação do Estado, por convicção de que era o certo a ser feito. Nós, nesta Câmara, também o defendemos, e acreditamos que o contrário não poderia ser. (...) Falo do povo israelense, porque ele não é só o povo judeu. Tal como a sociedade brasileira, a sociedade israelense é composta por várias etnias, religiões e culturas. (...) Hoje não temos de olhar muito longe para enxergar a contribuição israelense nas nossas vidas. Olhem para os vossos computadores e muito provavelmente verão que um dos aplicativos ou dispositivos da memória externa é de origem israelense. Olhem para os nossos hospitais e farmácias e verão que alguns equipamentos, medicamentos são de origem israelense. Olhem para os nossos campos cultivados e verão que os sistemas de cultivo e irrigação usam tecnologia de origem israelense. Olhem para os nossos sistemas de defesa do nosso território nacional e fronteiras e observarão que muitos desses sistemas são de origem israelense. A existência desse querido Estado não tem existido sem batalhas e desafios, sem seus antagonistas e adversários. Deputada Rosinha da Adefal, PTdoB – AL (Diário da Câmara dos Deputados, 21/05/2014, Sessão: 144.4.54.O / HO)

O pronunciamento do deputado Pastor Pedro Ribeiro traz todos os elementos presentes na maioria dos discursos sobre Israel, o entendimento da nação enquanto “Terra Prometida”, o papel desempenhado pelo Brasil, na figura de Oswaldo Aranha na ONU, e a capacidade de Israel como parceiro do Brasil. O trecho foi selecionado por este propósito, apresentar todas as características contidas nos discursos sobre o tema que emanam de deputados evangélicos. O segundo pronunciamento evidencia os argumentos de natureza religiosa presentes nos discursos dos evangélicos, baseadas principalmente no Antigo Testamento, na construção das narrativas sobre o povo judeu. O terceiro pronunciamento representa aquilo que pode ser denominado como a guinada que ocorre em algumas circunstâncias onde o assunto emerge. Deixando de lado as justificativas bíblicas sobre a criação do Estado, os parlamentares começam seus discursos exaltando a história do povo judeu e o papel do Brasil na ONU, mas concluem afirmando que o país representa

um importante aliado no desenvolvimento de tecnologias em diferentes áreas, gerando híbridos de justificativas sobre o papel do Estado de Israel, a política externa brasileira com o país do Oriente Médio e o desempenho tecnológico e, conseqüentemente, o seu aproveitamento. Esses assuntos e suas imbricações serão explorados mais adiante para demonstrar as relações interdiscursivas que ocorrem no interior dos pronunciamentos sobre o tema.

Os discursos sobre Israel provenientes de parlamentares evangélicos serão investigados através da análise de três termos conectores que constituirão as formações discursivas, e que juntos sustentam o posicionamento dos evangélicos sobre o tema dentro de um espaço de produção previamente delimitado, ou seja, Israel como “Terra Prometida”, Israel como “potencial parceiro” e a figura de “Oswaldo Aranha” na criação do Estado.

A seguir será apresentada uma tabela contendo o primeiro rótulo atribuído a Israel pelos parlamentares evangélicos seguida dos fragmentos dos pronunciamentos identificados durante as sessões:

Tabela 2 – Pronunciamentos de parlamentares evangélicos com a utilização do termo “Terra Prometida”

<i>Parlamentar</i>	<i>Fragmento</i>
Pastor Pedro Ribeiro (PMDB – CE)	<i>“O Estado de Israel, estabelecido como a nação independente do povo judeu em sua “Terra Prometida”, é baseado nos princípios da liberdade, da justiça e da paz”.</i>
Pastor Reinaldo (PTB – RS)	<i>“feliz e forte vínculo entre o Brasil e Israel, que há 57 anos vem se consolidando, a tal ponto que criou em nós, cidadãos brasileiros, especialmente os cristãos, um carinho muito especial pela “terra prometida”, como é afavelmente conhecida a Nação de Israel no meio evangélico”.</i>
Milton Cardias (PTB – RS)	<i>“Quando os judeus saíram do Egito em direção à terra prometida, estavam próximos dos 3 milhões de pessoas”.</i>

Fonte: Câmara Federal

De acordo com os excertos citados na tabela acima, deve se ressaltar que, no caso investigado, não é relevante a centralidade do sujeito falante, ou seja, a fala individual, mas sim a construção dos enunciados que são apoiados por formações ideológicas (FOUCAULT, 1997; MAINGUENEAU, 1998; COURTINE, 2009). O discurso sobre Israel é edificado por esse processo de significação, gerado pela mobilização dos enunciados, que, neste caso, recorrem ao termo “Terra Prometida” em uma determinada condição de produção, gerando assim uma formação discursiva de natureza religiosa na maioria dos casos.

A segunda formação discursiva está relacionada ao entendimento de Israel como parceiro tecnológico. Por não ser uma formação de ordem religiosa, na maioria das vezes, como exposto anteriormente, o rótulo “Israel como potencial parceiro tecnológico” traz à tona enunciados que diferem qualitativamente no que diz respeito à natureza dos elementos utilizados no contexto de produção discursiva.

Tabela 3 – Pronunciamentos de parlamentares evangélicos relacionados a Israel como “Parceiro tecnológico”

Parlamentar	Fragmento
Pastor Reinaldo (PTB – RS)	<i>“Além dos baluartes espirituais que sustentam Israel, em 1948, quando o Estado foi criado, sua infra-estrutura científica e tecnológica já estava estabelecida. Assim, ele se tornou um gigante no mundo da ciência e da tecnologia. O índice de cientistas israelenses que se dedicam à pesquisa tecnológica está entre os mais altos do mundo”.</i>
Roberto de Lucena (PV – SP)	<i>“Hoje, Israel possui uma das indústrias de tecnologia mais avançadas do mundo, fazendo o país despontar no campo científico e tecnológico, oferecendo enormes avanços para a humanidade”.</i>
Roberto de Lucena (PV – SP)	<i>“Em seu território, mesmo enfrentando condições climáticas desfavoráveis à agricultura, Israel não só assegura seu próprio sustento como também auxilia outros países, inclusive o Brasil por meio de compartilhamento de tecnologias, técnicas e conhecimento. Israel é o deserto que floresceu. Israel é o milagre em forma de país!”</i>

Fonte: Câmara Federal

Os fragmentos acima elucidam um posicionamento ideológico, geralmente simpático ao Estado israelense. O conjunto de rótulos atribuídos contribui para a produção dos sentidos que clamam por uma eventual parceria entre Brasil e Israel. Os elogios a Israel são compreendidos como elementos constituintes de uma formação discursiva, visto que eles determinam o que pode, e o que não pode ser dito. Eles também representam os sentidos que são fixados ideologicamente (ORLANDI, 2013) dentro de uma formação discursiva.

A essência da discursividade não está no conjunto de palavras sobre Israel e seus desenvolvimentos tecnológicos, mas sim nos efeitos ocasionados por estas manifestações ideológicas promovidas pelos deputados evangélicos no momento em que discorrem sobre o tema.

O terceiro e último tema situado no nível de formação dos enunciados está relacionado papel de Oswaldo Aranha na Assembleia da ONU em 1947:

Tabela 4 – O posicionamento dos deputados evangélicos sobre a atuação de Oswaldo Aranha na ONU (Amizade histórica Brasil- Israel)

<i>Parlamentar</i>	<i>Fragmento</i>
Takayama (PMDB – PR)	<i>“O Brasil está intimamente relacionado a Israel. É preciso lembrar que, em 1948, ano em que nasci, o homem que, na ONU, assinou a declaração do Estado de Israel foi o Embaixador brasileiro Oswaldo Aranha. Entendo que, com esse fato emblemático, o Brasil sempre esteve intimamente ligado a Israel”.</i>
João Campos (PSDB – GO)	<i>“Precisamos eliminar o mito de um Estado palestino anterior a Israel. O que houve foi uma resolução da ONU, a partir de sessão presidida pelo brasileiro Oswaldo Queiroz Aranha, em 14 de maio de 1948, criando o Estado de Israel, portanto, vinculando os judeus àquele território”.</i>
Roberto de Lucena (PV – SP)	<i>“merecida homenagem ao Estado de Israel, em comemoração aos 66 anos de sua instituição, no dia 14 de maio de 1948, numa histórica sessão da Organização das Nações Unidas, presidida pelo brasileiro Dr. Oswaldo Aranha, um cumprimento da profecia de que seria a nação à nascer num só dia (Isaías 66:8)”.</i>

Fonte: Câmara Federal

O conseqüente desempenho de Aranha na defesa da criação do Estado de Israel, contribuiu, segundo os evangélicos, no estreitamento da aliança entre Brasil e Israel, estimulando discursos utilizados para reforçar a diplomacia de cooperação interparlamentar entre os países, principalmente através da FRENPAZBRIL.

A análise discursiva permite verificar a série de enunciados que são transmitidos no interior desta formação discursiva. Alguns são de natureza religiosa, outros de natureza diplomática. O que isto quer dizer, é que não existe apenas um enunciado sobre o tema “Israel”, mas sim enunciados que compõem uma série e que cada um desempenha uma função no momento em que estabelecem as relações, em um contexto de coexistência enunciativa (FOUCAULT, 1997), onde cada enunciado supõe a existência do outro.

A ANÁLISE DAS FORMAÇÕES DISCURSIVAS

Como já foram apresentados na seção anterior, os posicionamentos dos parlamentares evangélicos sobre Israel, constituem, assim, as formações discursivas. A seguir será realizada a análise do conjunto dessas formações e enunciados, que não deixam de ser ideológicas, verificando o contexto de produção do discurso e as relações interdiscursivas que são estabelecidas entre as citadas formações.

Percebe-se que os três temas que constituem as formações discursivas, ou seja, “Israel como terra prometida”, “Israel como parceiro tecnológico” e “o papel de Oswaldo Aranha”, são formações que se complementam, logo, não estão em disputa. Na maioria dos casos identificados, os elementos discursivos evangélicos já estão caracterizados por um já dito, uma memória, que sustenta a linha argumentativa sobre o tema, demonstrando a relação dos sujeitos com uma determinada ideologia. Em outras palavras, o que os evangélicos querem dizer é que estão totalmente de acordo com a postura de Israel na região, assim como não poupam louvores ao Estado pela sua condição histórica, atribuindo ao mesmo tempo a ligação com o Brasil pelo seu papel na ONU, na figura de Aranha, na consolidação deste Estado. O discurso sobre Israel está apoiado em um conjunto de enunciados oriundo de diferentes formações discursivas (FOUCAULT, 1997) que se suplementam. Aqui, seguindo a tradição foucaultiana, o propósito não é realizar a análise descritiva total dos enunciados, embora isso seja importante, mas sim entender os sentidos produzidos, dissociando sua complexidade e isolando os termos (Idem).

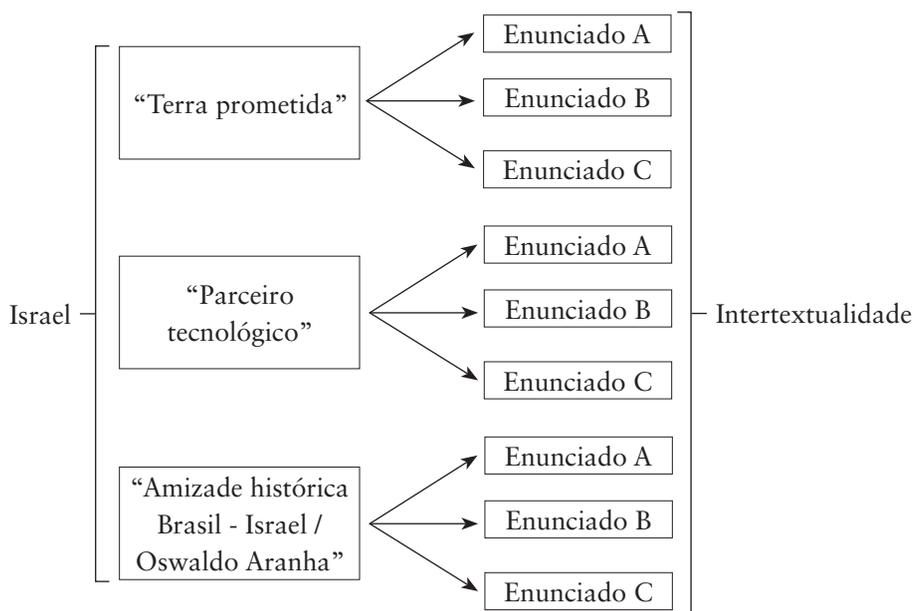
A AD aplicada apresenta os limites do discurso sobre Israel, visto que os argumentos utilizados sempre recorrem aos mesmos temas que constituem as formações discursivas, sendo estas geralmente identificadas nas ocasiões de comemoração da criação do Estado de Israel, durante as sessões solenes. O discurso também toma um lado no momento em que é possível identificar a consolidação de um “nós” evangélico, agindo na defesa dos interesses dos israelenses, ao mesmo tempo em que surgem argumentações que caracterizam o “outro” com o “árabe”, “terrorista”, “palestino”, não necessariamente dentro da mesma sequência discursiva, mas que atuam contra os interesses do Estado judeu.

Todos esses elementos associados demonstram as estratégias de convencimento utilizadas pelos evangélicos, e isso também caracteriza uma formação discursiva. O carinho especial por Israel, a criação como uma previsão profética, a ênfase no sionismo, junto com a necessidade de uma estrutura bélica de defesa, assim como o uso recorrente da Bíblia para justificar a nação, representam as diversas faces, ou conjunto de enunciados dentro de um determinado campo discursivo (MAINGUENEAU, 1998) e que formam o *corpora* de análise.

Além das estratégias de convencimento, a ênfase nessas formações discursivas também deve ser compreendida através do contexto político em que é produzido o discurso, ou seja, a intenção do sujeito falante. Percebe-se que os evangélicos repetem a tendência de outros

temas, visto que incluem posições de natureza religiosa, mas que também demonstram uma aparência mais secular durante o trânsito que ocorre entre as três formações discursivas. Isso demonstra os aspectos da intertextualidade (MAINGUENEAU, 1998; 2008), pois no discurso evangélico sobre Israel, as justificativas de ordem bíblica percorrem os enunciados sobre a história do povo judeu até a consolidação da nação e o seu conseqüente desenvolvimento, com o intuito de reforçar o que eles consideram uma verdade absoluta (discurso constituinte), buscando fatos na Bíblia para convencer o sujeito. Isto demonstra como para os evangélicos o discurso sobre Israel, presente nas passagens bíblicas, constitui um discurso fundador, ou seja, que vem antes de tudo. O sujeito enunciante, neste caso o parlamentar evangélico, faz com que exista fora de si, um objeto que pertence a um domínio já definido, cujas leis de possibilidade já foram articuladas (ex: passagens bíblicas sobre Israel) e cujos caracteres são anteriores à enunciação que o coloca (FOUCAULT, 1997). O diagrama abaixo representa essas imbricações de natureza discursiva e de como são recorrentes os tipos de intertextualidade provenientes de campos discursivos distintos, mas que estão inseridos dentro de um mesmo padrão de funcionalidade.

Figura 2 – As três formações discursivas sobre Israel



Fonte: Elaboração própria.

O sentido fixado pelos evangélicos, entendido aqui como um discurso político endereçado para um público específico, muitas vezes é construído fora dos limites deste tipo de discurso, visto que em diversas circunstâncias ele ainda recorre aos elementos de caráter confessional, evidenciando um grau elevado de proselitismo. O discurso sobre Israel que emana dos evangélicos quer ser o “único discurso” sobre o assunto. Ele não admite, ou reconhece a existência de outro discurso, pelo fato de ser apoiado na Bíblia, caracterizada como elemento fundador acerca do tema. Esta característica pode ser identificada nos seguintes pronunciamentos:

O povo judeu nasceu na Terra de Israel (Eretz Israel). Nela transcorreu uma etapa significativa de sua longa história, cujo primeiro milênio está registrado na Bíblia; nela se formou sua identidade cultural, religiosa e nacional; e nela se manteve ininterrupta, através dos séculos, sua presença física, mesmo depois do exílio forçado da maioria do povo. Dep. Neucimar Fraga, PL – ES (Diário da Câmara dos Deputados, 19/05/2005, Sessão: 101.3.52.O / OD)

O povo brasileiro, em sua maioria de origem cristã, tem aliança com essa terra e povo que será infinita, pois o Livro Sagrado cristão — a Bíblia —, nos transporta pelo menos em pensamentos até Israel e todos aqueles lugares por onde Jesus passou. Pastor Eurico, PSB - PE (Diário da Câmara dos Deputados, 21/05/2014, Sessão: 144.4.54.O / HO)

O primeiro parlamentar é membro da Igreja Batista, o segundo, da Igreja Assembleia de Deus. Ambos os excertos evidenciam a formação de um discurso constituinte, pois ele serve de garantia para diferentes produções discursivas de uma coletividade (MAINGUENEAU, 1998). Eles possuem propriedades que emergem nestes contextos enunciativos, e apresentam a capacidade de fundar outros discursos, mobilizando comunidades discursivas específicas.

Pelas características do discurso, ou seja, a memória e a busca em fundamentos de ordem bíblica, percebe-se que os evangélicos se autointitulam como os porta-vozes dos interesses de Israel na Câmara. Sobre a fundamentação bíblica, em outras ocasiões, inclusive, os evangélicos defendem que existem três personagens da história política israelense que são semelhantes a Moisés do Livro de Êxodo: David Ben-Gurion, Golda Meir e Yitzhak Rabin¹². Estas lideranças de estado, que possuem forte

12. Respectivamente: o líder sionista e primeiro chefe de governo de Israel (1948-1953), a primeira ministra de Israel (1969-1974) e o general e quinto primeiro-ministro de Israel (1974-1977).

apreço pelos evangélicos, são consideradas extraordinárias, porque agem de acordo com uma providência “divina” nas questões voltadas para os interesses de Israel no Oriente Médio. Segundos os parlamentares evangélicos, a palavra de Deus ensina que “devemos abençoar o povo judeu e Israel”. Saulo Baptista (2009) observa que as constantes iniciativas produzidas pelos deputados evangélicos demonstram:

(...) a mentalidade favorável à causa de Israel, que predomina nas igrejas pentecostais e evangélicas brasileiras. Prevalece nessas comunidades uma interpretação de textos bíblicos e profecias acentuadamente a favor de triunfos bélicos e dominação israelense sobre outros povos que habitam o Oriente Médio, notadamente os palestinos. Diante deste contexto, parece ironia ou, no mínimo, ingenuidade, os evangélicos se colocarem como “elo de ligação para promover um acordo de paz” entre os povos mencionados.” (BAPTISTA, 2009, p. 317).

A mentalidade identificada por Baptista não concerne apenas aos pentecostais, visto que em diversas ocasiões foram verificados posicionamentos favoráveis de membros de igrejas neopentecostais (IURD e Internacional da Graça de Deus) à causa israelense, tanto nos discursos no plenário, quanto nos meios de comunicação dessas denominações. A FPE orienta os seus membros, independente da filiação religiosa, a participarem das comitivas que visitam a nação israelense, conforme já foi demonstrado.

Ainda sobre o discurso, segundo Courtine (2009) é pela exaustividade, representatividade e homogeneidade que se torna possível constituir um *corpus* de análise. Todos esses elementos são identificados no discurso evangélico sobre Israel. Estes representam um *corpus* constituído de sequências discursivas criadas a partir de posições ideológicas homogêneas. Conforme afirma Courtine, essa dimensão está relacionada “às análises de discurso político que são, em AD, mais frequentes que qualquer outra. Poder-se-ia falar igualmente de *corpora* constituídos de sequências discursivas que pertencem a uma ou a várias formações discursivas” (COURTINE, 2009). Essas sequências são produzidas por vários locutores e entram em consonância no interior das formações discursivas, representando assim uma das condições de produção do discurso.

Dentre as características apresentadas do discurso evangélico sobre Israel, uma que também merece destaque é seu teor conciliatório. Não se trata de um discurso de crítica, de embate com os não evangélicos na Câmara, visto que não foram identificados posicionamentos, oriundos de outros parlamentares, contrários aos evangélicos sobre o tema durante as

sessões legislativas. Ao contrário, inúmeras vezes ocorreram circunstâncias em que parlamentares não evangélicos manifestaram simpatia aos argumentos utilizados pelos membros da FPE, e isso contribuiu para a entrada de deputados das mais diversas orientações religiosas na FRENPAZBRIL.

Outro aspecto verificado nos pronunciamentos e que merece evidência é a ênfase na utilização da indumentária hebraica nas sessões de comemoração do aniversário do Estado de Israel, como o manto sacerdotal hebraico, o *Tsitsit*, e o toque de Shofar, instrumento bíblico utilizado pelos judeus nas batalhas e que remonta ao momento da derrubada das muralhas de Jericó. Todos esses elementos comprovam como a performance também possui um elevado valor simbólico para os evangélicos no momento em que estes constroem os seus discursos sobre Israel. O entendimento da criação do Estado como “previsão profética”, associado ao uso recorrente de citações bíblicas, ao mesmo tempo em que é realizado o toque de Shofar, contribui para elucidar um cenário pouco usual em um ambiente político. Contudo, mesmo nestas circunstâncias é possível perceber as mutações na constituição dos discursos religiosos nos momentos em que os enunciados buscam apoio em outros conjuntos discursivos como, por exemplo, naqueles de ordem comercial econômica, entendido aqui nas situações em que Israel é considerado como potencial parceiro tecnológico e também diplomático, aqui verificado nas ocasiões que remetem a relação entre Brasil e Israel, sobretudo pelo papel desempenhado por Oswaldo Aranha na ONU.

Pela capacidade que os evangélicos apresentam de citar um discurso dentro de outro discurso, situação que é ocasionada pela recorrência da intertextualidade, pode-se afirmar que, no tocante ao tema “Israel”, é possível caracterizar este como um discurso aberto, situado dentro de um espaço de reprodução de sentidos. O discurso evangélico apresenta características semelhantes ao que é defendido por José Luiz Fiorin em *Linguagem e Ideologia* (1988):

Se um discurso cita outro discurso, ele não é um sistema fechado em si mesmo, mas é um lugar de trocas enunciativas, em que a história pode inscrever-se, uma vez que é um espaço conflitual e heterogêneo ou um espaço de reprodução. Um discurso pode aceitar, implícita ou explicitamente, outro discurso, pode rejeitá-lo, pode repeti-lo num tom irônico ou reverente. Por isso é que o discurso é o espaço da reprodução, do conflito ou da heterogeneidade. As relações interdiscursivas podem, assim, ser contratuais ou polêmicas. (...) Um discurso sempre cita outro discurso. Um texto pode citar outro texto (FIORIN, 1988, p. 45).

Todos os elementos vistos no artigo, ou seja, a ênfase no crescimento econômico de Israel em um curto espaço de tempo, o discurso que assume em diversas circunstâncias um posicionamento semelhante ao sionismo, o entendimento da região como “Terra prometida” para um povo “escolhido por Deus”, estão entrelaçados, agem reciprocamente na produção dos enunciados e se reproduzem através destas trocas. As três formações discursivas abordadas no trabalho interagem naquilo que é denominado relação interdiscursiva. Dentre as estratégias utilizadas pelos evangélicos nessas formações, está a capacidade de negociar os diferentes significados dentro de um determinado contexto enunciativo, e de trazer para o campo os discursos provenientes de diferentes épocas como o discurso que recorre às passagens bíblicas do Velho Testamento sobre a saga do povo judeu até os posicionamentos que exaltam a capacidade de Israel no desenvolvimento de tecnologias, sobretudo na agricultura e na engenharia militar no século XXI.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A posição adotada pelos deputados federais evangélicos na Câmara sobre o Estado de Israel passou a constituir um dos elementos de análise neste trabalho no momento em que foi possível identificar a proximidade ideológica entre este segmento religioso com as políticas empreendidas pelos israelenses, culminando nas atitudes simpáticas à doutrina sionista, conforme foi verificado neste trabalho. Os evangélicos sempre manifestaram interesse e tomam lado nas questões relativas ao Estado de Israel, sejam elas de ordem política, econômica ou até mesmo militar. As constantes menções das escrituras contidas no Velho Testamento subsidiaram em diversos momentos o apreço que os evangélicos possuem pela nação israelense, uma forte “admiração” que deve ser preservada, pois está contida na Bíblia a história do povo judeu.

A estima de lideranças evangélicas por Israel não é um fenômeno que ocorre somente no Brasil. Nos Estados Unidos, por exemplo, existe um movimento composto por evangélicos defensores de Israel denominado Sionismo Cristão. Este movimento defende a existência do Estado de Israel e entende que qualquer ato desta nação é entendido como um ato de Deus, uma orientação divina, produzida pelo “povo escolhido”. Assim como para os sionistas cristãos, para os evangélicos brasileiros, qualquer ataque contra Israel deve ser repudiado, e sua reação deve ser entendida como uma atitude de um Estado soberano que se posiciona contra seus inimigos.

O neopentecostalismo no Brasil, representado principalmente pela Igreja Universal do Reino de Deus, tem adotado uma postura teológica próxima

do judaísmo. Na inauguração do Templo de Salomão da Igreja Universal em São Paulo, o bispo da denominação Edir Macedo optou por um novo visual, vestindo *talit* e *quipá*, indumentária tradicionalmente judaica. Na ocasião ainda foi executado o hino de Israel durante a liturgia. Esses elementos corroboram a crescente afinidade dos discursos dos evangélicos e do judeu sionista, pois os evangélicos constantemente têm revelado que a orientação que recebem do Antigo Testamento vai repercutir no comportamento e nos costumes que emanam da análise das passagens bíblicas que abordam, de alguma forma, acerca da saga do povo judeu e o seu papel enquanto “povo escolhido”. Os discursos dos evangélicos e o discurso do sionista, em diversos momentos, recorrem os mesmos substratos que estão contidos nas Escrituras Sagradas, adotando uma interpretação textual similar sobre os dogmas confessionais.

A análise discursiva empregada neste artigo reforça a ideia de que ambos os discursos, o do judeu sionista e do evangélico, se apresentam como grupo perseguido. O primeiro porque enfrentou a Diáspora, os diversos conflitos e a ameaça da perda da identidade cultural; o segundo, devido, à resistência enfrentada desde a implementação das primeiras denominações pentecostais no Brasil pelas outras religiões. Ambos, sionistas e evangélicos, dizem-se sujeitos perseguidos, sem defesa, constituindo-se como minorias constantemente atacadas.

Pode-se afirmar que é nessa similaridade entre os discursos que os evangélicos se nutrem, inclusive nos outros temas que são explorados durante as sessões legislativas, pois estes religiosos se consideram como grupo perseguido nos mais diversos espaços, inclusive na política parlamentar e governamental. Por ser considerado o povo “escolhido” por Deus, e por todo o contexto de formação do Estado, Israel representa um exemplo a ser seguido pelos evangélicos em termos políticos, econômicos, religiosos e tecnológicos, com um *etos* de guerra contra o inimigo que os quer impedir de avançar. Em virtude das visitas constantes à embaixada israelense e as comitivas realizadas no Oriente Médio, os parlamentares da FPE advertem que o governo brasileiro deve olhar com mais cuidado para Israel, estreitando os laços com o país.

A análise discursiva demonstrou como os evangélicos trazem, com certo êxito, elementos oriundos do discurso religioso, baseado nas escrituras hebraicas, e outros componentes contidos neste sistema de crenças para a esfera política. Isso evidencia os padrões da intertextualidade, através da presença de um discurso dentro de outro discurso, no momento em que estes parlamentares religiosos fazem uso de posições fundamentalistas para legitimar o posicionamento acerca do tema.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Saulo. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil**. São Paulo: Annablume, Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.

CÂMARA FEDERAL. **Pesquisa em Publicações Oficiais da Câmara dos Deputados**. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/pesquisa_diario_basica.asp>. Acesso em: 22 jan. 2015.

COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos**. São Paulo: EdUFSCar, 2009.

EMBAIXADA de Israel recebe a visita do Deputado Roberto de Lucena. Roberto de Lucena, **Notícias**, São Paulo, 21 mar. 2011. Disponível em: <http://robertodelucena.com.br/embaixada-de-israel-recebe-a-visita-do-deputado-roberto-de-lucena.html/>. Acesso em: 08 jun 2015.

EMBAIXADOR de Israel recebe integrantes da Frente Parlamentar Evangélica. **Revista da Frente Parlamentar Evangélica**. Brasília: Gráfica e Editora Positiva, 2004, p. 17.

EMBAIXADOR Giora Becher e a Ministra Orit Noked de Israel recebem parlamentares evangélicos em jantar. **João Campos – Deputado Federal**, Brasília, DF, 06 abr. 2011. Disponível em: <http://www.joaocampos.com.br/embaixador-giora-becher-e-a-ex-ministra-orit-noked-de-israel-recebem-parlamentares-evangelicos-em-jantar/>. Acesso em: 16 jun. 2015.

EMBAIXADOR de Israel Entrega Monção de Louvor a Membros da FrenPazBril. **Notícias, Federação Israelita do Estado de Minas Gerais**, Belo Horizonte, MG, 17 ago. 2011. Disponível em: http://www.fisemg.com.br/?pg2=noticias_interna&local=1&id=56. Acesso em: 12 jun. 2015.

FIORIN, José Luiz. **Linguagem e Ideologia**. São Paulo: Ática, 1988.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

GAROTINHO recebe embaixador de Israel. **Notícias**. 21 set. 2011. Disponível em: <http://blogdogarotinho.com.br/lartigo.aspx?id=8986>. Acesso em: 14 jun. 2015.

MAINGUENEAU, Dominique. **Termos-chave da análise do discurso**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

_____. **Gênese dos Discursos**. São Paulo, Parábola Editorial. 2008.

PELAES, Fátima. 66 anos do Estado de Israel será comemorado na Câmara dos Deputados. **Notícias. PMDB na Câmara**. Brasília, DF, 20 mai. 2014. Disponível em: <http://www.pmdbnacamara.org.br/noticias/66-anos-do-estado-de-israel-ser%C3%A1-comemorado-na-c%C3%A2mara-dos-deputados>. Acesso em: 08 jun. 2015.

PINGA-FOGO – Israel. **Jornal da Câmara**. Brasília: Secretaria de Comunicação Social (SECOM), 9 fev. 2004, p. 5.

VISITA a Embaixada de Israel. **Apóstolo Doriel de Oliveira**, 05 ab. 2011. Disponível em: <http://www.apostolodoriel.com.br/?p=1151>. Acesso em: 13 jun. 2015.

cadernos de ESTUDOS SOCIAIS

A revista *Cadernos de Estudos Sociais* é uma publicação semestral da Fundação Joaquim Nabuco. A proposta é de alternar edições de temas livres e dossiês temáticos, que serão definidos na medida em que surjam demandas consistentes no meio acadêmico, acolhendo textos escritos em português, inglês e espanhol, acompanhados de resumo, *abstract* e *resumen*, seguidos de três a cinco palavras-chave, *keywords* e *palabras clave*. A publicação será feita na língua original da submissão, podendo ser traduzido para o português caso o autor se responsabilize pela tradução.

O objetivo é divulgar artigos originais na área de ciências sociais, nos campos da educação, sociologia, ciência política, antropologia, economia, demografia, estatística e temas correlatos. A CES é uma revista aberta à colaboração de pesquisadores de universidades e instituições de pesquisa do Brasil e do exterior. Sua linha editorial busca dar espaço para o debate de temas atuais da sociedade, seja através de discussões teórico-metodológicas, seja de resultados de pesquisas fundamentados teórica e metodologicamente, resenhas e notas de pesquisa. São bem recebidos trabalhos que tragam estudos comparativos entre o Brasil e outros países, em um diálogo inter e multidisciplinar entre os campos de conhecimento das ciências sociais. Por isso, a CES não é uma revista de caráter institucional, mas focada no debate social e cultural internacionalizado.

A edição poderá ser especial temática na íntegra ou compor um dossiê de uma edição regular. A revista tem versão em PDF (em processo de editoração) e impressa, em quantidade reduzida para reserva técnica.

O texto deve ser original. Em caso de trabalhos que tenham sido apresentados em congresso ou outros eventos acadêmicos, mas cuja relevância justifique a publicação, deve-se indicar o evento em que houve a apresentação no espaço apropriado no processo de submissão.

O trabalho não pode estar sendo avaliado para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em “Comentários ao editor”.

O texto deve ter entre 15 e 25 laudas e o arquivo da submissão deve estar em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF, seguindo as orientações na seção “Sobre” da revista.

Somente são aceitos trabalhos através de submissões *online*.

Somente serão aceitos artigos que atendam a todos os requisitos destas normas. A responsabilidade por revisão ortográfica e estilística, referenciamento e formatação do texto original de acordo com estas normas é de inteira responsabilidade do autor, assim como a legitimidade da autoria sobre o texto publicado.

Normas para publicação na Revista Caderno de Estudos Sociais

As normas seguem o padrão da ABNT 6022 e 6023. Os detalhes podem ser observados no site da revista – <http://periodicos.fundaj.gov.br/index.php/CAD>. A não observância das normas para publicação pelos autores pode resultar na recusa do artigo sem avaliação do trabalho, podendo o autor reapresentá-lo após a sua adequação.

A responsabilidade pela revisão inicial, referenciamento e formatação do texto original de acordo com estas normas é de inteira responsabilidade dos autores. A inobservância das regras de português que redundem na inlegibilidade do conteúdo do trabalho consiste num dos critérios de recusa para publicação.

Os artigos são submetidos a pareceristas *ad hoc*, após prévia avaliação da Equipe Editorial. Os artigos podem ser aceitos, recusados ou aceitos após alterações, que serão sugeridas pelos pareceristas ao autor. Os nomes dos pareceristas e dos autores são mantidos em sigilo durante todo o processo. A qualidade da redação do trabalho pode ser motivo para recusa do texto sem avaliação do seu conteúdo. O trabalho será avaliado considerando-se os seguintes critérios:

- a) Relevância do objeto;
- b) Pertinência e consistência teórico-metodológica;
- c) Qualidade da redação;
- d) Clareza da argumentação;
- e) Contribuição aos estudos na área de ciências sociais.

Para garantir a integridade da avaliação cega por pares para submissões à revista, devem-se tomar algumas providências para que a autoria

e a avaliação do texto não sejam reveladas. Para isso, autores, editores e avaliadores devem adotar as seguintes medidas:

1. Os autores do documento devem excluir do texto seus nomes, substituindo-os por “Autor” e o ano de publicação, em referências e ao longo de todo o trabalho, em vez de nomes de autores, título do artigo etc., que devem ser incluídos na área pertinente no item de submissões *online*;

2. Em documentos do Microsoft Office, a identificação do autor deve ser removida das propriedades do documento (no menu Arquivo > Propriedades), iniciando em Arquivo, no menu principal, e clicando na sequência: Arquivo > Salvar como... > Ferramentas (ou Opções no Mac) > Opções de segurança... > Remover informações pessoais do arquivo ao salvar > OK > Salvar;

3. Em PDF, os nomes dos autores também devem ser removidos das Propriedades do Documento, em Arquivo no menu principal do Adobe Acrobat. Para submissões originárias, a revista prefere os formatos “doc” ou “rtf”;

Em caso de coautoria, os nomes de todos os autores devem ser adicionados no momento da submissão. Caso alguns não estejam cadastrados na revista, é necessário que efetuem o cadastro para que possam ser notificados do processo de avaliação e incluídos como autores no caso de aceite e publicação do trabalho. É de inteira responsabilidade dos autores e coautores a inclusão dos seus nomes, com as respectivas titulações e vinculações institucionais, no sistema *online* da Cadernos de Estudos Sociais, devendo o autor responsável pela submissão responder legalmente no caso da não inclusão de todos os envolvidos na elaboração do texto.

