

# Republicanism e o crescimento do papel público das religiões: comparando Brasil e Argentina<sup>1</sup>

Joanildo A. Burity<sup>2</sup>

**Resumo:** Questões desafiadoras têm sido levantadas sobre os novos papéis assumidos por grupos religiosos nas sociedades contemporâneas. Este processo coincide com uma retomada do discurso republicano como forma de fazer frente à má qualidade da vida democrática e ao impacto privatista do neoliberalismo. As disparidades sociais e culturais existentes, por sua vez, chocam-se com a representação tradicional da comunidade política no republicanism, exigindo novos ajustes à teoria e à prática. Este artigo apresenta uma abordagem panorâmica desses debates, desde uma perspectiva ancorada na teoria pós-estruturalista do discurso, baseada nos casos brasileiro e argentino, e põe questionamentos à linha predominante dos novos discursos republicanos, liberais e multiculturalistas.

**Palavras-chave:** Religião e republicanism, pluralismo religioso, novos atores religiosos, religião e estado.

**Abstract:** *Challenging issues have been raised by the new roles taken on by religious groups in contemporary societies. This process coincides with a renewed interest*

- 
- 1 O autor agradece ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pelo financiamento que tornou possível a pesquisa na qual este trabalho se baseia. Também agradece a Ângelo Junior pelo trabalho de tradução de uma primeira versão deste trabalho, em inglês.
  - 2 Conferencista sênior e diretor do Programa “Fé e Globalização” da Universidade de Durham (Reino Unido).

*in Republicanism as a means to provide deeper quality to democratic life, which immediately raises issues about religion/state relations and the “management” of differences/plurality in highly heterogeneous societies. Existing social and cultural disparities have clashed with traditional Republican representations of the political community, calling for further adjustments to theory and practice. This article offers an overview of such debates, from a discourse theory perspective, based on the Brazilian and Argentinian cases, and raises questions to the prevailing Republican, liberal and multicultural discourse.*

**Key words:** *Religion and republicanism, religious pluralism, new religious actors, religion and state.*

O momento é propício para alguns, apreensivo para outros, e há dúvidas, muitas dúvidas. As religiões se movem com confiança na esfera pública institucionalizada das democracias ocidentais, seja nos países ricos ou nos emergentes (para não ampliar muito a referência espacial). A persistência – não o retorno, pelo menos não o retorno de algo que se imaginava ter ido (mas de onde e por quê?) – das religiões na cena pública, sua visibilidade e mobilização, os conteúdos e formas de sua ação, tudo isso delinea uma cena que, por um lado, é construída simultaneamente com seus atores, e por outro, sofre permanentemente a refração e interferência de outras cenas.

O lugar da religião na esfera pública *democrática* está em reconstrução (e isso afeta especialmente aqueles que já tinham um lugar ali), porque durante as últimas décadas novos atores entraram em cena questionando o *status quo*, alguns reivindicando inclusão ou reconhecimento;<sup>3</sup> outros reagindo contra o que é visto como uma crise nas relações entre estado e minorias resultante<sup>4</sup>

3 Tais demandas possuem, de uma só vez, conteúdo material e vão além das coisas, recursos e posições de poder determinadas. Há dimensões simbólicas no que é material, e certas demandas envolvem nada menos que um reordenamento político das relações sociais, indo muito além da mera obtenção de bens ou posições, por exemplo. Mantenhamos isso em mente cada vez que a palavra “demanda” for utilizada neste texto.

4 “Minorias” aqui deve nos remeter, desde o início, a uma consideração política: essas minorias são definidas em relação a ordens hegemônicas, não à quantidade de pessoas que as constituem como grupos. Mulheres, pessoas negras ou comunidades urbanas pobres nas grandes cidades, por exemplo, estão longe de ser uma simples minoria numérica. No entanto, quando referidos a ordens hegemônicas, tais coletivos de pessoas objetiva ou imaginariamente identificadas com/por certas características biotípicas, culturais ou ideológicas, assumem o caráter de minorias por serem assimétrica e subordinadamente posicionadas na ordem existente. Isso pode retroagir a uma longa história de marginalização, exclusão ou violência, ou pode surgir em torno de demandas expressas aqui e agora (mesmo se tais exigências são articuladas através de narrativas que os ligam ao passado). *Minoria, portanto, é um conceito político*: um grupo que é visto como exterior aos acordos que definem uma identidade (nacional, cultural, religião, classe) hegemônica, posicionada como inferiores (ou como algo desprezível, ameaçador, ou simplesmente com uma

da invisibilização ou discriminação de determinadas religiões; outros, ainda, opõem forte reação às mudanças legais e políticas que vêm desafiando a moral tradicional (pessoal ou comunitária) ou ao impacto ameaçador de tendências globais sobre tradições de fé locais. Assim, tal emergência desloca as fronteiras e as relações do poder no interior da ordem existente, reconstituindo uma cena enquanto as demandas formuladas impactam tanto os grupos minoritários quanto as instituições estabelecidas.

Tal cena não é composta somente por lugares, cenários, e *scripts*, mas também por atores. Estes últimos, mesmo se preexistentes como grupos e pessoas, necessitam ser reposicionados e na verdade remodelados com base em sua relação com aquelas reivindicações de inclusão ou reconhecimento. Não avalio aqui o quão válidas ou justas tais demandas sejam. O ponto fundamental é insistir em que a cena e seus atores são constituídos simultaneamente, nenhum dos dois elementos plenamente constituídos antes do conflito que se segue, nem imunes a seu desenrolar.

*A cena se refere à “chegada” de novos atores religiosos à esfera pública de diversas sociedades contemporâneas e ao impacto que isso tem produzido na ordem democrática.* Esses novos atores podem ser (auto)denominados como “religião” ou como “religiões” específicas. Eles queixam-se de exclusão e invisibilidade ou reagem às crises e às ameaças percebidas. Podem falar e agir em nome próprio ou de bases sociais maiores, demandas mais gerais. Mas também têm que lidar com aqueles que “não aguardavam” sua vinda, que não estão dispostos a oferecer hospitalidade aos recém-chegados, que não gostam do efeito (real ou presumido) que estes novos atores trazem ao “estar-em-casa” da ordem política existente, ou temem pelo que pode acontecer à política por conta dessa chegada.

Em tudo isso, há um problema de *hospitalidade e imunidade*, como Derrida apontaria. De como *dar boas vindas* a tais convidados estranhos ou indesejados (uma vez que eles precisamente *não* são os grupos religiosos já conhecidos: o que fazer com pentecostais, católicos carismáticos, evangélicos, muçulmanos e adeptos da Nova Era, para mencionar apenas claros “concorrentes” a um lugar nas Américas e na Europa?). Trata-se enfim de como *proteger* as culturas e os

---

classificação social inferior) e que não possuem os meios de acesso (voz, reconhecimento social, representação, participação) que faria jus à sua dignidade e demandas para as ordens sociais e políticas mais amplas. Mas também pode nomear o “medo dos pequenos números” (Appadurai) associado com a insurgência, intolerância, violência, instabilidade dos fracos e dos marginalizados, e essa ambivalência é parte integrante da mobilização discursiva do termo. Para interessantes elaborações sobre esta interpretação, (Appadurai, 2006:40-46, 62-86; Connolly 2008:323; 2011:59-61, 66-67).

regimes dominantes, *imunizá-las* dos perigos ou distúrbios que tais convidados podem causar às rotinas diárias da “casa”<sup>5</sup>

Há igualmente um problema de *identificação*: por que dizer “a religião”, em geral, quando se trata de várias, muitas, ora reunindo ora dividindo os agrupamentos religiosos e não religiosos que já estavam “em-casa”? Por que não falar de religiões, no plural? O problema vai além de qualquer tentativa de delimitar o que seria *propriamente* político ou *propriamente* religioso na nova cena que surge. Ele ultrapassa a possibilidade de *delimitar* de maneira pura e estável o religioso do político. E isto incomoda aqueles que querem estar *na* política, mas mantendo-se como *apenas* religiosos. Perturba aqueles que desejam *proteger* a política dos grupos religiosos. E é assim que a entrada na política dos “evangélicos” na América Latina e dos “muçulmanos” na Europa ilustra o que está em questão nos debates de nosso tempo sobre inclusão social, justiça, liberdade, cidadania, democracia e a própria política. Isso é parte da história através da qual termos como reconhecimento, multiculturalismo, fundamentalismo, pluralismo, esfera pública ou república, povoam nossas mentes e discurso, colorindo e dando forma de várias maneiras as cenas em que vivemos, desencadeando lutas e negociações em torno delas.

Na tentativa de fazer minha problematização mais concreta, proponho-me a realizar esta discussão destacando o *descompasso* entre a elaboração teórico-política da relação entre religião e esfera pública nas formações sociais contemporâneas na América Latina e a cambiante cena de emergência desses *novos atores, suas demandas*<sup>6</sup> e *impacto* sobre as representações existentes da ordem política, com atenção específica dada aos discursos<sup>7</sup> *multicultural* e *republicano*, tomando por base os casos brasileiro e argentino, particularmente a partir dos anos de 1990.

5 “Casa” que, face a esses hóspedes estranhos ou indesejáveis, tende a ser descrita como um reino de concórdia, “comunidade”, bem-estar, hospitalidade e respeito, como se a casa da democracia ou da cultura local realmente existentes no momento da chegada do outro não estivesse terrivelmente bagunçada ou sofresse de incoerências e fragilidades crônicas. Frente a novos, ou talvez maiores, inimigos ou ocupantes não confiáveis da casa, até mesmo os mais ferozes adversários dão-se as mãos e encontram solidariedade entre si. A mera presença ou chegada do hóspede, segundo Derrida (2002), desconstrói nosso estar-em-casa, questiona o que significa para nós estarmos “em casa” – antes mesmo que possamos julgar isso como bom ou mau, ou como ocasionando o bem ou o mal.

6 Na elaboração sobre estas questões sou bastante devedor ao trabalho de Ernesto Laclau, especialmente a sua mais recente sistematização de uma teoria do ator coletivo baseada na noção da demanda, e não em conjuntos distintos de características de identidade, classificações ou repertórios de ação (2005).

7 Uso “discurso” aqui num sentido analítico que vai além de uma definição puramente linguística. Se o pensamento é visto, em linha saussuriana convencional ou pós-saussuriana, como um sistema de diferenças, no qual a identidade (ou significado) dos seus elementos constitutivos só pode ser determinada em sua relação com os outros, dentro e fora dos limites do seu posicionamento discursivo, então conceito de discurso pode ser aplicado a práticas sociais para incluir tanto elementos linguísticos como não linguísticos. Discurso é um campo de práticas significantes baseado na articulação de diferenças e na

## 1. Que lugar é este, o da nova cena, e como é percebido?

Vista como uma questão de novos atores suscitando demandas que, para serem assumidas ou reconhecidas como legítimas, oportunas ou apropriadas, desestabilizam o acordo existente que constitui a comunidade política, a presença pública das religiões torna-se diretamente relevante aos debates sobre como lidar com a pluralidade crescente de formas de vida nas sociedades contemporâneas. Ela é parte integrante da agenda de demandas que compõem a conturbada cena da política no contexto de declínio das formas tradicionais de agregação de vontades, representação de interesses e implementação de imagens de virtude e *accountability* na política convencional.<sup>8</sup> Os novos atores religiosos servem como caso específico para ilustrar esse debate.<sup>9</sup>

Ora, o problema é que o debate teórico nos países estudados tende a alarmar-se frente às inclinações públicas dos novos atores religiosos ou rejeitam o efeito a longo prazo de tais expressões de politização em nome de uma tendência subjacente à secularização sociocultural *enquanto* declínio da religião.

O silêncio, a escassez de dados e argumentos, a redução das lógicas religiosas a lógicas culturais e políticas mais amplas e a desconfiança da voz pública dos agentes religiosos são algumas das modalidades principais de construção discursiva do tema. Assim, ao interrogar a teoria política e social sobre questões contemporâneas de religião e política, frequentemente precisamos nos contentar com frases esparsas, ou palavras isoladas (como “religião”, “religioso”, “fundamentalista”, “fanatismo”, “(in)tolerância religiosa”) e observações curtas, *en*

---

tentativa de estabilizá-las (inscrevendo-as em uma determinada formação discursiva) ou desestabilizá-las (por desafiar a sua posição ou significado atuais). Neste contexto, palavras, símbolos, gestos corporais, pessoas, organizações e ações fazem parte de configurações complexas. Utilizar “discurso” é também uma forma de chamar a atenção para a natureza artificial da separação entre significado e ação. Discursos sociais são, portanto, tanto as representações da realidade dos grupos sociais específicos, quanto campos de luta pela/contra a hegemonia político-cultural.

- 8 Existe uma vasta literatura sobre o mal-estar nas formas tradicionais de fazer política. Explicações institucionais, culturais e macroestruturais têm sido oferecidas para a crise da representação, da política ideológica, da participação. A maior parte dos comentaristas destacará os déficits democráticos por trás de certas formas de regressão política associadas a vitórias eleitorais da direita, ao neoliberalismo, à xenofobia, à fragmentação social e à (re)emergência da religião como fator político. Mas pode-se também pensar nas falhas persistentes, irresolvidas ou não enfrentadas da modernização e da construção democrática em várias partes do mundo que fornecem outro contexto de crítica às formações hegemônicas existentes. Em ambos os casos, a saliência pública das demandas republicanas e religiosas são sintomas que demandam explicação. Para importantes intervenções nesses debates, no contexto latino-americano (Cardoso, 2004; Hopehayn, 2005; Cheresky, 2006; Dagnino, Olvera and Panfichi, 2006; Sorj and Martucelli, 2008).
- 9 Discussões altamente sugestivas do que define um “caso” e como uma experiência ou tema particulares podem ter tomadas para “ilustrar” um argumento ou condição mais geral, são realizadas por Riha, 2004; Flyvberg, 2001; e Glynos e Howarth, 2007.

*passant*, que representam fragmentos de um discurso de relutância, perplexidade ou crítica.

No caso específico da reflexão sobre as transformações da esfera pública em democracias recentes tal tendência acaba por invisibilizar dimensões importantes de processos sociais, políticos e culturais em curso. O contexto de pluralização de sujeitos sociais, formas culturais e complexos econômico-sociais decorrentes do impacto diferenciado da globalização em distintos registros do nacional exige que se confira a devida atenção às transformações em curso no campo religioso. As demandas por inclusão, o estatuto contemporâneo da cidadania, as novas formas assumidas pela ação coletiva, a interrogação sobre a articulação entre liberdade, participação e justiça/igualdade têm múltiplos cruzamentos com a religião pública.

Um caminho a seguir no enfrentamento dos problemas da teorização latino-americana é ampliar o escopo da leitura, interrogando os debates sobre republicanismo, pluralismo, e multiculturalismo, três linhagens discursivas que têm enfrentado histórica e recentemente o desafio das relações entre as religiões e a modernidade ou o estado-nação moderno. Ao fazê-lo, pode-se explorar, não só seu grau de percepção da questão, mas também a aplicabilidade de suas conclusões e propostas para a nova cena. No que se seguem, alguns elementos de análise sociológica são formalizados e a politização religiosa é trazida à tona sem o recurso a descrições empíricas dos padrões de afiliação religiosa, alterações na adesão e fidelidade à vida congregacional ou ritual etc. O exercício, entretanto, é inteiramente perpassado por uma sensibilidade a tais dimensões empíricas. Neste aspecto, corroboro o argumento de Cécile Laborde (2008: 94) de que a teoria não deve ser avaliada com base em seu rigor e idealidade internos, mas através da *interação* entre suas dimensões normativas e conceituais, por um lado, e por outro, os complexos fatores sociopolíticos que invariavelmente falsificam ou desafiam a habilidade do raciocínio teórico de dar conta do “mundo real”<sup>10</sup>.

## 2. “Novos atores” como indicador descritivo complexo: os contextos euro-americano e latino-americano

Muito da discussão anterior sobre a nova cena tem a ver diretamente, na Europa e nos Estados Unidos, com a questão da *imigração* e da *integração* de

10 Um “olhar” sensível a esses arranjos sociais compósitos no contexto anglo-americano pode ser encontrado na teoria pluralista de William Connolly, que é relevante para a argumentação desenvolvida aqui (Connolly, 1995; 1999; 2008; 2011).

gerações de imigrantes e seus filhos, muitos dos quais não possuem o status legal de cidadãos, mas também não podem mais ser considerados como residentes temporários. Tampouco podem ser vistos como mantendo inalteradas suas identidades “originais”, anos e mesmo décadas após sua chegada, o mesmo se dando com seus filhos e netos. Em todo o caso, há milhares de novos imigrantes que chegam a cada ano trazendo com eles um número de expectativas e demandas por integração às sociedades ricas, liberais, os quais são, ao mesmo tempo, desafiados pelas estruturas culturais, jurídicas e políticas do país “receptor”. Essas expectativas e reivindicações geram frustração e tensão em ambos os lados da tumultuada economia das últimas décadas, quer o dos trabalhadores quer o das elites econômicas (Davie, 2006:285).

Um amplo conjunto de questões emergiu, assim, que refere o debate a demandas étnico-raciais das populações há muito estabelecidas nestes países (povos indígenas, negros, asiáticos, minorias regionais), bem como a novas demandas feministas, de gays e lésbicas, ou demandas ambientalistas (particularmente as tocantes à preservação ou proteção de formas tradicionais de vida). Entretanto, quando se trata de religião e esfera pública a maior parte do debate centra-se no desafio do pluralismo religioso à ordem social e em que medida as demandas de grupos associados diretamente a uma identidade religiosa podem ser atendidas (Walzer, 1994; Ammerman, 1997; Parekh, 2000; Kymlicka, 2001; 2007; Vásquez e Marquardt, 2003; Davie, 2004; Marty, 2005; Scott, 2005; Pettit, 2006).

É difícil, para um leitor que vê esses debates a partir de outro contexto não se impressionar com a imagem de *exterioridade* e *superveniência* que cerca tais leituras: as reivindicações da religião parecem *vir de fora*, requerendo decisões e procedimentos que se aplicariam a *outras culturas*. O contexto é retratado como estando sob a ameaça de forças externas e as religiões já estabelecidas historicamente são utilizadas às vezes como um contraexemplo benigno ao tipo de religião que vem de fora. Mais uma vez, uma questão de hospitalidade e imunização! De um lado, o outro é recebido sob condições, ou negado acesso sob a alegação de que sua cultura e religião são ameaçadoras (ou pior, coniventes com a violência, o patriarcalismo, o terrorismo). De outro lado, a própria religião *interna* é ativada como *antígeno*, para neutralizar a ameaça da religião *externa*: seja porque deve empenhar-se em diálogos inter-religiosos com os novos correntes diluindo seu potencial perturbador, seja porque deve colaborar com a defesa contra a religião agressiva e iliberal, denunciando-a como falsa religião, ideologia política ou tradicionalismo cultural pré-moderno.

Nos contextos brasileiro e argentino, as questões levantadas pela cena dos novos atores religiosos alterando os scripts do debate e da participação públicos

raramente se relacionam com impactos contemporâneos da velha ou nova imigração. Aqueles atores não vêm de fora, não fisicamente. As questões têm a ver, sim, com: (a) *etnicidade* resiliente ou ressurgente, enquanto diferença não assimilada ou a mestiçagem inacabada, como no caso dos afrodescendentes e das identidades indígenas; (b) *diferenciação religiosa*, como no exemplo da diminuição demográfica e estreitamento dos espaços políticos para o Catolicismo, em contraste com crescimento do protestantismo evangélico, especialmente pentecostal, e de outras religiões minoritárias; (c) *desigualdades de gênero* e debates sobre a aplicação de *novos direitos sexuais e reprodutivos* (Freston, 2001; Frigerio, 2003; Seyferth, 2004; Assunção, 2005; Giumbelli, 2005; Vaggione, 2005; Bartolomé, 2006; Burity, 2006; Pinto, 2006; Wade, 2006; Hopenhayn, 2005; Mallimaci, 2008; Mattos, 2008).

Uma perspectiva comparativa pode mostrar, por exemplo, como o que é apresentado como “a resposta liberal” (particularmente, aqui, a multicultural, centrada na “diversidade” e na “liberdade de escolha”)<sup>11</sup> ou “a resposta republicana” (centrada na identidade comum de cidadão e na injunção à participação cívica) deve ser visto mais precisamente como um agregado de tais diferentes trajetórias, conseqüentemente carregando as marcas de sua contingência. De certa forma, eu diria, baseado nos casos estudados, que temos somente articulações “argentinas”, “brasileiras”, “americanas”, “britânicas”. Articulações modernas (em que modelos latino-americanos e anglo-americanos têm se coimplicado historicamente); articulações associadas às circunstâncias históricas de cada formação social (colonialismo; independência; lutas sociais etc.); articulações em processo de mudança. Trata-se de experiências particulares elevadas ao nível de princípios universais, seja por meio da institucionalização política, de compromissos normativos ou de argumentação teórica. Em outras palavras, são construções histórico-políticas ou ético-políticas do particular enquanto universal.<sup>12</sup>

11 Embora admita que liberalismo e multiculturalismo não são sinônimos, nem apresentam-se fundidos numa única constelação discursiva, é de se destacar não só a forte vertente liberal do discurso multicultural, como a presença de elementos do discurso liberal mesmo em formulações multiculturalistas de teor mais comunitário ou republicano (Kymlicka, 2001; Levey e Modood, 2009; Velasco, 2006; Souza, 1997). Assim, assumindo a limitação desta leitura, explorarei aqui a articulação liberal-multicultural como uma formação discursiva.

12 O que subjaz a este argumento é um conceito de pluralismo, não de diversidade. O reconhecimento da diversidade sempre foi uma característica das sociedades latino-americanas, ex-colônias e receptoras das ondas de imigrantes chegados a partir do final do século XIX. Apesar das tentativas enérgicas de produzir uma imagem homogênea da nação, os artífices da nacionalidade, intelectuais e ativistas sociais, sempre apontaram para a composição multiétnica, multirreligiosa e multicultural das sociedades latino-americanas, a qual eles se mobilizaram para transformar ou reafirmar. O desmanche das formas

Assim, ao examinar e avaliar os argumentos multiculturais e republicanos contemporâneos deve-se-lhes aplicar a atitude antiessencialista de que suas características constitutivas têm se desenvolvido contingentemente e, embora estabilizadas ou cristalizadas por meio da prática e da argumentação, podem ser também desfeitas em ambos os casos.

Por difícil que pareça, tanto para liberais (multiculturalistas) quanto para republicanos, não basta apenas uma reformulação teórica. Apesar de toda ambiguidade e impureza das demandas concretas por reconhecimento, igualdade, e participação por parte de grupos minoritários, as mudanças produzidas pela religião pública estão ocorrendo “na prática” e os enigmas que tais casos põem ao raciocínio científico-social e político são intrigantes. Pois embora elas estejam reconfigurando os termos de partições clássicas (tais como igreja/estado, ou religião/política), a direção de tal reconfiguração não é predeterminada e necessita ser analisada em contexto. As demandas por reconhecimento podem ser particularistas e geradoras de privilégios e desigualdades, ou acompanhadas por comportamentos políticos não virtuosos (intolerância, corrupção, corporativismo). Mas elas podem, também, ser parte de discursos sociais mais amplos, formando equivalências entre diferentes demandas por reconhecimento e igualdade.

Assim, os “novos atores” funcionam como um indicador descritivo complexo de mudanças significativas na esfera pública das democracias contemporâneas e em suas culturas políticas. Uma combinação de processos endógenos de mudança e diferenciação e o impacto de tendências globalizantes, tais como a interação crescente de movimentos de pessoas através das fronteiras nacionais, têm conduzido ao surgimento de novos competidores na esfera pública, disputando reconhecimento, influência e participação nas “religiões civis” em seus respectivos sistemas políticos. Nem tudo é igual, mas a emergência de tais concorrentes e os desafios que trazem ao *status quo* político, legal e cultural, constituem um denominador comum (Birman, 2003; Oro, 2006; Costa, 2006).

Trata-se de um indicador complexo, porque há processos em curso de rearranjos do campo religioso, que não necessariamente deveriam produzir

---

“sincréticas” ou híbridas de coexistência e interpenetração da diferença cultural, étnica, linguística e religiosa, legadas pelo período colonial, suscitou a necessidade de um novo regime que vai além da celebração da diversidade. Pois, é sempre uma questão de como essa diversidade é composta, articulada e posta para funcionar. Pluralismo, por outro lado, é um regime específico de diversidade, no qual, mais do que simplesmente deixar que as diferenças existam, lado a lado, suas relações são o objeto de ação positiva, exigindo tanto reconhecimento mútuo quanto respeito agonístico. É um assunto político-cultural, demandando mudanças institucionais e identitárias de todas as partes envolvidas. Uma perspectiva semelhante que resiste a confundir diversidade e pluralismo, embora desde uma orientação teórica muito diferente, pode ser encontrada em Frigerio e Wynarczyk (2008).

a publicização da religião (ou de determinadas religiões). No entanto, uma vez implicadas no debate público, as religiões não conseguem manter-se ao largo de espinhosos dilemas institucionais e identitários que sua participação ampliada provoca. Suas fronteiras se tornam porosas tanto aos valores democratizantes, quanto às controvérsias que décadas de governamentalidade liberalizante (em tensão, na América Latina, com duradouras tradições de antiliberalismo autoritário e democrático-popular) tem produzido. Tal porosidade apresenta vários índices, dos quais destaco alguns: valorização de formas participativas de representação e deliberativas de tomada de decisão, com pressões para dentro das organizações religiosas (oriundas de atores seculares ou de parte de ativistas sociais religiosos); demandas pluralistas exigindo, como contrapartida ao reconhecimento das religiões, negociação de uma nova relação entre ética religiosa e ética pública (borrando a distinção entre religioso e secular); publicização, por meio da regulação estatal, da judicialização ou da mobilização feita por movimentos sociais, de temáticas tradicionalmente afeitas ao discurso das religiões, como sexualidade, reprodução, definições do humano vis-à-vis as inovações tecnológicas e científicas. Em cada caso, o caráter relacional desses processos envolve choques, negociações e alianças que incidem sobre as identidades de atores não religiosos, inclusive em nível das instituições públicas. O resultado é uma construção discursiva em que torna-se cada vez mais volúvel e instável a fixação de uma definição incontestada do que é religioso, de onde está a religião e do que a distingue de outras identidades sociais.

Trata-se, ainda, de um indicador complexo, porque a percepção de sua importância nesses processos não exige postular sua centralidade para a compreensão da “totalidade” do social. Assim, a nova cena da religião incide sobre questões clássicas de definição da identidade nacional, ao mesmo tempo em que ensaia todos os lances da articulação entre a afirmação de novas identidades e a reivindicação de direitos de minorias. Participa da pluralização daquela identidade, enquanto lança mão da linguagem dos direitos e dos recursos de participação popular disponibilizados pelos avanços democratizantes.

Trata-se, por fim, de um indicador descritivo complexo, porque nem é possível associar o perfil mobilizado publicamente das religiões com sua nova face contemporânea, nem antecipar o impacto dessa participação ampliada sobre os distintos públicos religiosos. As minorias religiosas emergentes não atuam monoliticamente, nem necessariamente rejeitam qualquer aproximação com a religião majoritária, o catolicismo. Tampouco se esquivam de articularem-se com parceiros não religiosos, se por tais entendermos especificamente atores organizacionais ou coletivos que não se definem primária nem diretamente por filiação

ou identificação religiosa. A natureza das questões ou dos deslocamentos vividos numa determinada conjuntura é que contribui para ativar ou desmobilizar tais articulações entre atores religiosos ou destes com atores não-religiosos. No processo, o que constitui estritamente o “dentro” e o “fora” do discurso religioso, ou o que define publicamente uma demanda como religiosa dependerão de fatores contingentes, não do posicionamento numa cartografia do sagrado/profano. Face aos grandes vetores de polarização contemporânea nos países latino-americanos, não é possível localizar estável e categoricamente as identidades e organizações religiosas. Encontramos atores religiosos de todos os lados: afinados com a lógica do neoliberalismo (e suas modulações social-democratas), com a lógica do novo republicanismo (com seu forte acento na sociedade civil organizada e politizada em escalas local e global), ou com o populismo étnico-nacionalista dos casos venezuelano, boliviano, paraguaio e equatoriano.

Agregue-se a isso a histórica característica das sociedades pós-coloniais de se construírem por meio da justaposição *ad hoc*, tentativas de transposição, lutas por rearticulação em chave autônoma de discursos e práticas portadores de temporalidades distintas “na origem”, e temos um quadro de plasticidade e permanente pressão a pôr-se em dia com a “contemporaneidade”. A fluidez e o caráter compósito dessa situação de desenvolvimento desigual e combinado tornam a própria compreensão de termos como religião, liberalismo, multiculturalismo, republicanismo um exercício de discernimento contínuo. Pois, embora haja manifestações “ortodoxas” destes, nos moldes dos respectivos discursos hegemônicos no mundo norte-atlântico, a repetição-com-alteração derridiana (iterabilidade) é a norma historicamente. Por outro lado, nunca é o caso de que fluidez e heterogeneidade constitutiva signifiquem ausência de cristalizações. A questão aqui é que estas são sempre produtos e expressões de práticas hegemônicas e o discernimento possível sobre o que é “propriamente” isto ou aquilo será analítico e político, mas raras vezes podendo apelar a um dado objetivamente patente.

Desta maneira, a complexidade trazida pela chegada dos novos atores religiosos requer cautela no julgamento tanto de quem são os atores religiosos quanto do que esperar de sua atuação pública, num contexto em que não agem sozinhos, nem possuem chances realísticas de liderarem uma formação hegemônica nova.

### 3. Liberalismo, multiculturalismo e republicanismo pelo prisma da religião pública: duas questões para o debate

Na América Latina, a crescente *percepção da pluralidade religiosa* no contexto de crescente aceitação das diferenças culturais e o debate sobre os *contornos*

e papéis da esfera pública numa nova figuração da democracia reacenderam o interesse no republicanismo como perspectiva conducente a uma mais profunda qualidade da vida democrática, por meio do chamado ao envolvimento dos cidadãos na vida pública como obrigação decorrente da liberdade e como forma de conter os efeitos nefastos da mera dependência de procedimentos formais para garantir resultados democráticos. Também se passou a associar as virtudes republicanas com a contestação dos altos níveis de desigualdade e exclusão mantidos ou aprofundados pelo neoliberalismo. Dada a força da tradição francesa sobre o pensamento republicano latino-americano, esta ressurgência republicanista cedo ou tarde suscitaria questões sobre as relações religião/estado e a “gestão” das diferenças ou da pluralidade. E isto aconteceu tanto de parte dos defensores da laicidade republicana quanto de parte dos novos atores religiosos.

Por outro lado, as disparidades sociais e culturais dos países latino-americanos chocam-se com as representações republicanas da comunidade política de cidadãos unificada ou homogênea, além de problematizarem definições liberais do pluralismo. Demandam ajustes a ambas as teorizações. Não que as ênfases republicanas na igualdade tenham historicamente se traduzido em igualdade econômica ou sido um obstáculo à perpetuação de desigualdades. Formas oligárquicas e elitistas de republicanismo têm tão longo *pedigree* histórico quanto as liberais. Mas os casos latino-americanos têm fundamentalmente demonstrado uma associação incrivelmente estável entre modernização, concentração de riqueza, pobreza, correspondentes arranjos sociais e políticos. Os processos de democratização política (ou liberalização) associados a discursos modernizantes mostraram-se impotentes durante muito tempo para desfazer aquela associação. O novo republicanismo difundido a partir dos anos de 1990 como contradiscurso ao neoliberalismo tentou enfrentar tal questão insistindo na ilegitimidade desse vínculo entre democracia e altos níveis de desigualdade, pobreza, violência, como violações da liberdade e do bem comum (da república) (Silva e Michelotti, 2007; Burity, 2005; 2009b; Cardoso, 2004; Bignotto, 2000; Schweinheim, 2007; Vianna, 1997; Starling, 2007; Segato, 2007; Brayner, 2008; Almeida e Martins, 2008; Silva, 2008).

Duas características cruciais deste debate, dado o proeminente passado histórico republicano da política argentina e brasileira, concernem (i) à *legitimação* da “presença” religiosa na vida pública, por meio da representação política, na formulação e implementação de políticas públicas, no ativismo civil da sociedade; e (ii) às circunstâncias em que o reconhecimento da religião ou de atores religiosos específicos como parceiros legítimos na construção da ordem social implica na *(re)definição da religião para fins políticos*. A primeira característica é tratada

mais convencionalmente pelos cientistas sociais, e tem a ver com os problemas mais “empíricos” enfrentados por eles. Já a segunda, por sua vez, raramente recebe atenção e exige que insistamos no *caráter relacional do que “se dá como” religião e política, igreja e estado, religião e esfera pública*, isto é, realçar o quanto estamos de imediato frente a noções *mutuamente implicadas e flutuantes*, continuamente dependentes de fixações contingentes de seu significado e termos de relacionamento.<sup>13</sup>

### 3.1 Legitimando a presença pública da “religião”

Uma característica marcante dos discursos brasileiros e argentinos sobre tais questões é a escassa elaboração feita pelos teóricos sociais e políticos em todos os níveis, produzindo uma *rarefação discursiva* que, contudo, não é sem sentido nem deixa de produzir efeitos. Entre estes temos a hipótese de que de há muito teria-se definido a questão da ordem secular; o suposto de certa invariância temporal das formulações legais, particularmente constitucionais, sobre tais questões; e uma tendência a meramente *aludir* ao tema da religião, sob a forma de descrição ou como “exemplo”. Assim, fazendo-se uma revisão da literatura sobre republicanism não se identifica nenhuma “questão religiosa” relevante o bastante para ocupar a atenção frontal dos intelectuais e líderes políticos. Mesmo a temática cultural, que vem recebendo mais atenção ultimamente, reserva um lugar marginal às questões religiosas.

Uma atenção maior às disposições legais e às práticas cotidianas ordinárias aconselhariam a concluir o que também já foi reconhecido em outros países: o regime da separação nunca produziu totalmente uma completa posição inteiramente neutra do Estado laico em matéria de religião, por um lado, e muitas vezes (re)definiu o significado de cada polo e suas relações (Giumbelli, 2002; Esquivel, 2006; Alagia, 2007). Este é particularmente o caso face às novas minorias religiosas não católicas. Quando os evangélicos argentinos reúnem milhares no Obelisco,

---

13 Davie está bem consciente das implicações de uma entrada dupla para um debate, e que em muitos aspectos isso ainda está para acontecer: a partir da questão da excepcionalidade da experiência europeia (embora, eu acrescento, mais ênfase deva ser dada aos seus subcasos), ela defende que há múltiplos caminhos para a modernidade ou procedentes dela, e chama a atenção para as implicações potencialmente críticas do apelo recente de Habermas a uma reaproximação entre secularistas e interlocutores religiosos (2006:290-92). O tema do excepcionalismo também tem sido criticamente investigado por Casanova, em vários trabalhos (2003). Isto certamente traria significativos deslocamentos políticos e epistemológicos para as relações religião/não religião e correspondentes interpretações científico-sociais. No entanto, e não posso desenvolver isso aqui, empiricamente o processo já está em curso no Brasil e Argentina, assim como em vários outros lugares. Isso não significa que os diálogos em curso são conclusivos ou sempre fáceis, mas o grau em que tais encontros estão ocorrendo ainda não repercutiu suficientemente na teoria social e política.

um símbolo da República e da Nação, e pentecostais brasileiros conseguem eleger continuamente (apesar das oscilações eleitorais) centenas de parlamentares em vários níveis, a cada quatro anos em todo o país, algo nos demanda conferir um olhar analítico atento a isso tudo. Quando debates se multiplicam e engajam organizações religiosas e políticos, em ambos os países, em torno da educação religiosa nas escolas públicas, da destinação de recursos públicos para escolas confessionais, de direitos sexuais e reprodutivos, da união civil de pessoas do mesmo sexo, da bioética na ciência e tecnologia, do papel de comunidades religiosas no combate à pobreza e à violência urbana, e assim por diante, mais está em questão do que meras irrupções de demandas religiosas por reconhecimento.<sup>14</sup>

Há claramente uma multiplicação de vozes “religiosas” e “não religiosas”, que emergem dentro de um terreno relacional, permitindo a polarização e sobreposição entre posições diferentes. Algumas destas vozes têm sido ouvidas por muito tempo na esfera pública, outras não falam com uma linguagem “religiosa” reconhecível (deve-se saber quem fala para poder definir tal fala como religiosa), e a maioria dos que usam a linguagem religiosa tende a ser os “recém-chegados” (na política e no debate público, não exatamente sendo grupos religiosos *novos*).

Frente às novas situações não basta reafirmar doutrinariamente os discursos republicanos ou sociológicos sobre o Estado laico. Por outro lado, a ingenuidade também deve ser evitada. Se a análise contextual é fundamental, é preciso não tomar como dadas e cristalizadas as fronteiras constitutivas das diversas identidades em jogo, especialmente a fronteira que demarca o religioso do não religioso. E isso envolveria um exame da trajetória histórica das instituições republicanas com relação a suas ligações com grupos religiosos e uma leitura atenta do significado concreto de distintas intervenções que põem em relação representantes do estado e organismos ou movimentos religiosos. Nos dois casos, as análises empíricas proveem “evidências” importantes, mas não se deve perder a perspectiva de que *há um permanente investimento discursivo na produção, estabilização e transformação do que é propriamente religioso, de quem*

---

14 Debates intelectuais sobre a preservação das “liberdades laicas”, e mobilizações de ONGs e grupos de mulheres em torno dos “direitos sexuais e reprodutivos”, ou de certos grupos em defesa da “educação pública secular”, representam hoje algumas das principais áreas de contestação, onde as batalhas republicanistas acontecem mais uma vez para erigir barreiras eficazes contra a intolerância e o poder de veto religiosos sobre questões de justiça, moralidade pessoal e pluralismo cultural (Lorea, 2008; Baraldi e Cafruni, 2008; Mosqueira, 2009; Frigerio, 2003). Várias expressões organizadas de mobilização política e intelectual se formaram recentemente. Veja, por exemplo, as páginas na internet do *Observatório do Estado Laico* ([www.nepp-dh.ufrj.br/ole/index.html](http://www.nepp-dh.ufrj.br/ole/index.html)), da *Rede Ibero-Americana de Liberdade Secular* ([centauro.cmq.edu.mx:8080/Libertades](http://centauro.cmq.edu.mx:8080/Libertades)) e da *Associação Latino-Americano para a Liberdade Religiosa* ([www.libertadreligiosa.net](http://www.libertadreligiosa.net)). Uma posição mais moderada pode ser identificada no *Conselho Argentino para a Liberdade Religiosa, CALIR* ([www.calir.org.ar](http://www.calir.org.ar)).

*se identifica como religioso e do que viria a ser a esfera pública laica e que este investimento se materializa em práticas e complexos organizativos.*

A história republicana em ambos os países confere, indiscutivelmente, um forte e protagonístico papel ao estado, o qual buscou sistematicamente ser a expressão verdadeira da nação (Argentina) ou seu demiurgo (Brasil). Este papel, junto com o acesso restrito dos cidadãos comuns aos espaços políticos de deliberação, foi amplamente identificado com o conceito de “modernização pelo alto”. A história ideológica e institucional da construção do Estado em ambos os países é marcada por uma trama complexa de modelos e discursos decorrentes de fontes europeias e norte-americanas, nas quais as práticas oligárquicas e hierárquicas associadas com o liberalismo, foram confrontadas por alternativas socialistas e corporativistas. A lenta e ambígua expansão da cidadania, obstruída em diversas ocasiões por interrupções autoritárias, coincide com a trajetória da modernização econômica, política e social, até receber um impulso notável com o retorno recente à democracia (Vianna, 1997; Souza, 1997, 2003; Piccato, 2006; Dagnino, Olvera e Panfichi, 2006).

Desde o século XX houve muitas flutuações nas relações entre estado e religiões, no nível de engajamentos práticos, mas somente de leve isso repercutiu no nível legal ou constitucional. Aquelas flutuações acompanham os principais eventos políticos do período. A linha principal tem obviamente a ver com a Igreja Católica. Aqui, Brasil e Argentina seguiram geralmente trajetórias diferentes: a igreja brasileira esteve em conflito com o estado em diversas ocasiões, seja em conta da forte tradição do *padroado*, que efetivamente a subordinou aos caprichos dos líderes estatais e às elites políticas dominantes, ou devido à radicalização política, particularmente durante os anos de 1950 e entre 1970 e 1980, quando a Igreja esteve fortemente envolvida com o ativismo cultural (campanhas de alfabetização, movimentos de cultura popular), sindicalização dos trabalhadores rurais e urbanos, e então opondo-se abertamente ao regime militar no final dos anos de 1960 (depois de terem-nos apoiado como defesa contra o “comunismo ateu”). A Igreja esteve também na linha de frente do movimento da teologia da libertação e suas comunidades eclesiais de base, que serviram como laboratórios para inovações político-culturais importantes nas políticas de base do país.

A Igreja Católica argentina esteve entre as mais conservadoras e dependentes do estado na América do Sul, sempre se envolvendo apenas de maneira marginal em ações progressistas ou questionadoras do *status quo* político e social. O relacionamento a longo prazo com o peronismo, desde meados dos anos de 1940, teve altos e baixos, mas os episódios de politização têm tendido a envolver mais os leigos do que o clero ou a hierarquia (Esquivel, 2000; 2003). Ainda hoje

há provisões constitucionais que asseguram um relativo privilégio ao catolicismo (Mallimaci, 2005; Esquivel, 2006).

Tem-se por muito tempo tentado distinguir a identidade nacional brasileira, por sua vez, por seu hibridismo étnico-cultural, sua aparente fusão das culturas europeia branca, indígena e africana, mas é notório como o discurso da identidade nacional sente-se também bastante “em casa” com suas conotações católicas (Sanchis, 1995; 1999). Esses países têm resistido bastante ao liberalismo, ainda quando este exerça contínuo fascínio sobre as elites políticas e econômicas, o que tem levado, na melhor das hipóteses, a acordos parciais com esse discurso, em termos da integração controlada de algumas de suas características (Smith e Ziegler, 2008; Mallimaci, 2000). Além disso, ambos os países vêm testemunhando nas últimas décadas uma transformação profunda das ligações entre a religião e o estado, uma vez que a diferenciação religiosa (particularmente com a emergência “dos evangélicos”) liberou demandas por um arcabouço mais amplo para o reconhecimento público de vozes religiosas até então não ouvidas.

O histórico fracasso do estado, em ambos os casos, de estar à altura de suas credenciais republicanas originais autoatribuídas, devido a uma história de autoritarismo, instabilidade política, não participação e ineficiência ou corrupção, tem conduzido mais recentemente a duas atitudes marcantes: um profundo ceticismo popular quanto à política e formas de resistência e de demanda por acesso e participação na tomada de decisões políticas na esfera pública por parte da “sociedade civil”. Convocações à renovação do republicanismo (cívico) têm sido ouvidas na academia, na militância social e no discurso parlamentar e governamental, como antídoto para os males das políticas econômicas privatizantes, da exclusão social persistente, da corrupção e do desencanto popular com a política institucional.

O contexto geral no qual emerge uma nova cena religiosa pública, como já sugerido, tem sido profundamente marcado pelo processo de democratização (Burity, 2009b). Não só a motivação para uma maior visibilidade pública entre as minorias religiosas tem sido proveniente de conquistas mais amplas de liberdade de expressão, organização e mobilização coletiva. Ela também encontrou circunstâncias político-culturais e institucionais que favoreceram a *legitimação* da “presença religiosa”, criando-se uma combinação de politização interna com pressão moral externa quanto à relevância social da fé religiosa em face de dramáticas desigualdades sociais, conjunturas econômicas críticas (inflação elevada, recessão, impacto de reformas neoliberais mercadocêntricas, crises financeiras especulativas, desemprego etc.), e da crescente sensibilidade à exclusão e ao tratamento injusto (Burity, 2009a).

No caso da legitimação *pública* da militância religiosa, a participação provinha do desejo de ter parte na distribuição assimétrica dos bens públicos concedidos pelo regime político existente; da revolta contra os “privilégios” da Igreja Católica; da resposta à ameaça das “seitas religiosas” por setores da hierarquia católica; ou da mera sede pelo poder de determinados grupos dentro das religiões minoritárias. Isso forneceu a maioria dos exemplos para a reafirmação de distinções entre religioso e secular movidas por políticos, intelectuais, comentaristas de mídia e por ativistas sociais radicais antipáticos à onda de ativismo das minorias religiosas.

### 3.2 Redefinindo a religião para fins públicos

O caso da redefinição pública do que é religião tem sido realmente mais intrigante para as aproximações políticas seculares e intelectuais uma vez que coloca em questão qualquer conexão direta e necessária entre identidade religiosa e conservadorismo sociopolítico. Ao longo desse processo, seja no interior das tradições religiosas e de suas várias expressões organizacionais, ou entre aquelas e os velhos e novos parceiros “não religiosos”, tem ocorrido um processo altamente polêmico de (re)definição da religião para fins políticos.

Os debates sobre “quanta religião” é possível acomodar no debate público e nas instituições políticas de modo a que continuem sendo seculares e neutras face às interferências de autoridades e práticas religiosas são parte de uma formação discursiva, não uma questão empírica inocente. Embora a noção de Estado laico seja retoricamente brandida em todas as experiências republicanas latino-americanas, predominou uma íntima relação entre república e Igreja Católica. A “religião civil” das formações sociais latino-americanas afirma a coextensividade entre identidade nacional e catolicismo. Os embates secularistas de fins do século XIX, o crescimento do protestantismo (pentecostal, especialmente) nos últimos quarenta anos, e o avanço de discursos da diversidade e da pluralidade social e cultural se encarregaram de, ao longo de mais de um século, desmontarem essa associação. No processo, mais e não menos “religião”, na forma de pluralismo religioso e de “cidadania religiosa” tem sido demandada, em estreita conexão com argumentos em defesa dos direitos de cidadania e de participação.

Assim, a coincidência de tais processos e as dificuldades da construção democrática na América Latina (Dagnino, Olvera e Panfichi, 2006) tem levado a várias sobreposições e retroalimentações atravessando e relacionando diferentes identidades e discursos sociais. A liberdade religiosa acoplou-se às demandas por reconhecimento da diferença cultural, acesso à representação política e

participação nos circuitos das políticas públicas. Pesquisas revelando a confiança popular nas instituições religiosas no contexto de instituições públicas vistas como corruptas, insensíveis e ineficientes, levaram a uma série de medidas práticas para atrair instituições filantrópicas ou ONGs religiosas, igrejas e templos como parceiras na execução de ações na educação, na saúde e no combate à violência ou à pobreza extrema.

Não é difícil notar como a efervescência religiosa associou-se à mudança cultural e sociopolítica neste contexto. Durante momentos de crises, lidando com situações diárias de abandono e desespero, ou expressando preocupações e aspirações de inclusão social e níveis mais elevados de igualdade, essa agência religiosa vem alterando significativamente o panorama do reconhecimento público em relação ao valor social da afiliação e engajamento religiosos. A incapacidade das fronteiras institucionais das religiões e do Estado determinarem e conterem o que ocorre no interior delas é claramente o caso aqui: não somente porque lideranças e grupos fechados não conseguem controlar dissidentes, integrantes de outras tradições religiosas e parceiros externos, mas também porque os jogos entre as práticas religiosas e seculares se multiplicam, com clara pressão sobre as regras do jogo.<sup>15</sup> Onde a linha é traçada entre dois campos prevalece um permanente e instável processo de renegociações.

Se acrescentarmos a este quadro o tortuoso processo de tradução de doutrinas e narrativas em posições éticas, a complexidade aumenta, porque não se deve pressupor essas passagens como algo sempre coerente, compreensivo e estrategicamente pensado. Como os discursos não são campos discretos, mas estão sempre em relação com outros e podem sofrer “interferências” para além de sua vontade ou controle, há simplesmente muitos caminhos que podem ser tomados que estudos sociológicos e etnográficos atentos aos respectivos contextos estudados podem trazer à tona. Neste caso, a observação atenta do comportamento eleitoral, parlamentar e cívico de atores religiosos mostra o quanto é possível que tenham bandeiras distributivas avançadas, mas fechem-se contra mudanças culturais e legais quanto à orientação sexual e à reprodução; como podem apoiar projetos de modernização tecnológica e econômica enquanto aferram-se a estruturas internas de poder hierárquicas e pouco transparentes;

---

15 Quando se leva em conta que a prática da representação eleitoral, os procedimentos de formação das equipes de governo e os múltiplos fóruns e conselhos representativos da sociedade civil formados nos últimos anos têm levado a uma permanente dança das cadeiras entre “religiosos” e “não religiosos”, representantes do poder executivo ou das “comunidades” e “setores” da sociedade civil, pode-se captar um dos sentidos desta crescente oscilação. Neste contexto, o que é um “time”, quem faz parte dele, quando e como, sofre a contínua pressão de circunstâncias instáveis e contestadas.

como avançam na convivência multicultural e nas iniciativas comunitárias de mobilização e bem-estar, enquanto reproduzem padrões corporativistas e potencialmente corruptos em suas demandas de acesso a fundos públicos.

Por outro lado, as pressões para manter as fronteiras razoavelmente estáveis e previsíveis entre o religioso e o laico ajudam a compreender as tentativas de reduzir as ambiguidades e deslizamentos criados pela *intensificação da circulação de identidades religiosas* na arena pública. O conservadorismo religioso, de um lado, e o secularismo, de outro, entrelaçam-se em seu confronto aparentemente intratável. Ambos tentam reafirmar linhas fixas, claras, de separação entre o campo da religião e o da política (ou a arena pública em geral). Ambos gostariam de conter os intercâmbios de fronteira. E embora cada posição deseje banir sua contraparte de ter influência direta na esfera pública, elas contribuem assim para a intensificação das identidades nos dois campos, mas também tornam-se passíveis de crítica por parte das inúmeras outras posições que *circulam entre* o religioso e o secular.

O que é diferente nas últimas décadas é que pela primeira vez a possibilidade se coloca de alinhar o reconhecimento legal do pluralismo religioso com o acesso efetivo das minorias à “religião civil” no Brasil e Argentina (por exemplo, por meio de símbolos, heróis, feriados públicos ou reconhecidas “contribuições” à identidade nacional – Camurça, 2005; Giumbelli, 2008; Burity, 2009b).<sup>16</sup> Esta circunstância tem produzido um incremento de visibilidade à religião, a sensação de que há “mais religião” na esfera pública. Com isso, acionam-se também discursos de controle, temor, desconfiança, ou de cooptação, diálogo, articulação, que circulam no debate político, na mídia, nos fóruns participativos da sociedade civil, em disputas judiciais. E reforça-se o apelo à produção de definições de quais parceiros ou atores são legitimamente aceitos como religiosos, e como devem sê-lo, no âmbito das políticas públicas, nas instâncias de representação eleitoral ou deliberativa, e em disputas em torno de dispositivos constitucionais reguladores das liberdades e direitos.

A intervenção dos atores religiosos nos debates sobre direitos sexuais e reprodutivos tende a destoar claramente das posições predominantes nos dois

---

16 Uma análise detalhada seria necessária das formas pelas quais a emergência dos “evangélicos” na América Latina envolveu tanto a afirmação de um particularismo (o Pentecostalismo, especialmente) e sua hegemonização como representante de uma base muito mais ampla de minorias religiosas (notadamente protestantes), acoplada à afirmação do pluralismo religioso e da presença religiosa na esfera pública. Esta é uma operação bastante complexa, na medida em que o contexto joga um papel importante na determinação de: (a) o grau de sucesso desta função hegemônica; (b) as várias coalizões que os “evangélicos” têm sido capazes de formar com parceiros não evangélicos e não religiosos. Mas alguma indicação deste tipo de análise pode ser encontrada em Freston, 2001; Vaggione, 2005; Burity, 2006; Frigerio e Wyncarczyk, 2008.

países estudados, quer se trata da maioria católica ou mesmo das minorias religiosas. Também é fato que governos e parlamentares, preocupados em não hostilizar ou alienar segmentos de um eleitorado facilmente mobilizável em torno de bandeiras morais, têm admitido ou conferido poder de veto às instituições religiosas em várias ocasiões de confronto com posturas mais “liberais” (não necessariamente reserva dos grupos “seculares”). Isto pode facilmente ocultar, como já sugeri anteriormente, o grau de integração dessa agência religiosa em outras esferas de atuação social e política, em que o conservadorismo moral é bem menos pronunciado ou permanece desativado face às questões com que se deparam os distintos atores religiosos. A orientação que predomina na ação estatal (executiva ou legislativa) é de crescente acomodação dessas parcerias “religiosas”. E neste contexto, é interessante perceber sinais de que o catolicismo passa a comportar-se como “minoría” (utilizando argumentos semelhantes aos destas) ou manobra para recuperar a iniciativa perdida (caso patente do acordo realizado entre o Vaticano e o Estado brasileiro em 2009).

Dada a convoluta trajetória da liberdade, da garantia de direitos e da modernização socioeconômica brasileira e, em certa medida, argentina (dramaticamente aproximada da experiência brasileira a partir da década de 1990), o republicanismo continua sendo um discurso sobre uma esfera pública robusta, mas a comunidade política já não se identifica com o Estado, nem a cidadania com um status jurídico-político indiferenciado. No novo republicanismo da sociedade civil, a pluralidade é um valor e a abertura para nela incorporar identidades e demandas religiosas contribui para borrar, também aqui, a fronteira entre o público/secular e o privado/religioso. A democratização transborda as fronteiras das instituições estatais e mesmo a dinâmica interna das associações civis (inclusive as igrejas e outras formas de associação religiosa), disseminando as lógicas da responsabilização (*accountability*), da participação dos membros comuns, da reivindicação de (novos) direitos, e trazendo outras lógicas culturais (como a da religião e a da ancestralidade etnocultural) para o interior da esfera pública.<sup>17</sup>

Além disso, as expressões públicas do ativismo religioso não simplesmente *refletem* as lutas políticas pela democratização. Elas têm ativamente tentado moldá-las. Esta é certamente uma afirmação ambígua, mas que pode ser qualificada por uma pluralidade de dimensões, das quais menciono algumas:

---

17 Não se trata de que a democratização se origina na sociedade civil, nem nela se encontra incontestavelmente difundida, mas de que a circulação discursiva posta em movimento pela “democratização inacabável” que hoje é parte dos discursos democrático-populares já não reconhece fronteiras institucionais ou socioculturais.

a) a *disputa hegemônica vencida pelos pentecostais* no campo protestante, redescobrendo à sua maneira o designativo “evangélico”, contrapondo-os ao catolicismo e às religiões afro-brasileiras, e lançando-os num projeto de ampliação política de sua voz, por via eleitoral; b) a *valorização do local, do comunitário e do “tradicional”* no discurso público (como resposta aos discursos neoliberais privatizantes, como reação aos discursos globalistas, como contraposição multiculturalista à ideia de nação moderna homogênea e intolerante das diferenças) abriu espaço para que a agência e a identidade religiosa se exerça para além do domínio privado e se constitua politicamente como campo de forças; c) a *articulação entre os setores conservadores, religiosos e seculares*, que se contrapõem à liberalização dos costumes e sua consagração no rol dos direitos e em políticas públicas sensíveis à “diversidade cultural”, bem como aos avanços da regulação estatal sobre a definição e (re)produção da vida humana por meios científicos e tecnológicos.

Neste sentido, a intensificação da regulação estatal da religião, ainda que na forma “suave” de estipulações do que é permitido ou não ou de quem se qualifica ou não a ser parceiro de políticas estatais, bem como da judicialização, politizam inteiramente o que se define como religioso ou secular, como virtuoso ou condenável nos dois campos. Do lado estratégico, a teia de relações que começa a se estender entre os numerosos atores torna difícil imaginar que pesadelos secularistas de um mundo novamente regido por normas e imposições religiosas venham a se tornar realidade. Ao contrário, quanto mais imersos nesse emaranhado de dinâmicas institucionais e culturais, mais o potencial reativo e intolerante das religiões (que nunca foi, deixo claro, privilégio exclusivo delas) é tensionado pelos efeitos pluralizantes e democratizantes igualmente em curso, mais tendem a “entrar no jogo”, e mais indiscernível se torna sua prática daquelas que até então se reconheceriam como “laicas” ou “não religiosas”.

Os problemas de hospitalidade que o processo de politização religiosa (que corresponderia a um dos aspectos do processo galopante que Connolly descreve como “minoritização do mundo” – 2011:59-61) tem colocado às sociedades brasileira e argentina são reais. A análise acima não deve ser confundida com a descrição de um fato consumado. Há muitas resistências a se levar na devida conta, não a religião em si (ainda que isto também se justificasse, ao se analisar as demandas oriundas do mundo das religiões organizadas), mas a medida em que parte das disputas pelo sentido do presente, pela transformação da democracia e pelo reconhecimento da pluralidade diz respeito a uma nova visibilidade reclamada pelos atores religiosos. Estas resistências, aliás, se traduzem no silêncio da literatura política sobre as transformações da esfera pública que identifiquei neste trabalho.

## Observações finais

Procurei neste trabalho ressaltar que a publicização da religião não constitui um retorno, pois as implicações mútuas entre os mundos da política e da cultura sempre deram lugar a forte presença religiosa na América Latina. Na verdade, vários autores em contextos europeus e norte-americanos afirmam o mesmo de suas respectivas sociedades. A existência de um marco legal de separação entre religião e Estado (algo que não se pode assumir como universal) nunca impediu o cruzamento dessas fronteiras e parece que agora isso tornou-se tão corriqueiro que parecem quixotescos os esforços para reafirmá-las como realidades inquestionáveis.

No entanto, é verdade que toda a história da modernização, passada e recente, tomou por sentada essa distinção ou procurou impor essa fronteira desde uma lógica elitista e antipopular. Assim, o outro lado do argumento é que a tradição latino-americana parece majoritariamente apontar para uma dupla realidade: um regime da separação atravessado por intensa circulação entre o estatal e o religioso.

Em contraste com a visão tradicional da comunidade de cidadãos virtuosa do republicanismo, centrada em estruturas legais e representativas do Estado, a emergência de uma nova cena de ativismo político religioso requer a devida atenção para a *pluralidade* de dimensões abertas por práticas recentes de afirmação, reação e resistência no contexto da democratização e da globalização.

Tentei defender uma tríplice posição na discussão acima, que retomo ao modo de conclusão aqui:

Em relação às identidades envolvidas, *não há uma correspondência direta entre conservadorismo moral, doutrinário e político*. Essas posições podem ser aproximadas ou distanciadas dependendo-se dos deslocamentos experimentados ou das fronteiras traçadas em torno de lugares de antagonismo. Tal possibilidade levanta sérios problemas para o uso indiscriminado do termo “religião” como descrição genérica de agência e previsão de comportamento. Não se pode derivar um certo número de traços permanentes e universais a partir de uma forma específica de identificação religiosa.

Há uma *ressonância* de sensibilidades, modos de articulação discursiva e práticas de rede entre ONGs, movimentos sociais, discursos globalizantes, discursos governamentais e a retórica e formas de ação religiosas. Novos contendores ao entrarem em cena desarrumam acordos feitos ou tácitos e polemizam debates resolvidos. Novas e velhas práticas se confrontam, mas também se combinam por vezes. Mas o traço marcante aqui é como tais ressonâncias, sobreposições e disjuntivas reposicionam e redefinem as identidades

dos grupos envolvidos. A legitimação da presença religiosa e a redefinição do sentido da religião para fins públicos só podem ser bem compreendidos sob esta ótica.

No caso das lutas e debates pelo fortalecimento da esfera pública e da participação cidadã como *proxies* do republicanismo, a nova cena suscita demandas tanto aos contendores quanto aos analistas acadêmicos desses fenômenos:

- a) uma demanda pela *reconsideração* do juízo excessivamente generalizante do republicanismo sobre o papel corrosivo da identidade religiosa sobre a assertividade e autonomia dos cidadãos e de recusa do *projeto secularista* de higienização ou imunização do espaço público de qualquer presença religiosa;
- b) uma demanda de *re-imaginação* do espaço público como *arena multidimensional ou multiplicidade de arenas parcialmente sobrepostas*. Embora diferentes cenas se interconectem a todo o momento, elas não o fazem em definitivo, nem se recobrem inteiramente, sem resto ou tensão, e seus desenvolvimentos ou impasses não convergem para um conjunto único e abrangente de significados. Diferentes jogos são disputados em nome da fé, da democracia, da virtude republicana, da pluralidade cultural, e deles participam times cuja composição e estratégias não estão dadas de uma vez por todas: mudam jogadores, mudam “técnicos”, mudam objetivos.

Finalmente, no contexto latino-americano recente de processos políticos e sociais de democratização, há de fato uma *convergência* entre discursos republicanos e a crescente mobilização religiosa em assuntos públicos. Isto é em larga medida o resultado de efeitos não pretendidos da ação coletiva, mas também da resposta afirmativa não esperada por parte de atores “religiosos” e “não religiosos” às demandas uns dos outros. Por improvável que pareça aos ouvidos da academia “secular”, republicanismo e religião voltam a se encontrar – já haviam sido parceiras no mundo euro-americano – e se verem participantes ativos nas lutas pela reconfiguração da esfera pública em nosso tempo.

## Referências bibliográficas

- ALAGIA, Ricardo A. *El derecho internacional público en la reforma constitucional argentina de 1994*. 2007. Disponível em: <http://www.dipublico.com.ar/doc/202.pdf>. Acesso em: 20/05/09.
- ALKIRE, Sabina. Religion and development, In CLARK, David A. (ed.). *The Elgar companion to development studies*. Cheltenham: Edward Elgar, 2006, p. 502-510.

- ALMEIDA, Carla Cecília Rodrigues; MARTINS, José Antônio. *Republicanismos e os dilemas da democracia contemporânea*. Paper presented at the 6th Meeting of the Brazilian Political Science Association. Campinas, Brazil, Unicamp, 29/07 to 01/08/2008, mimeo.
- AMMERMAN, Nancy. 1997. Organized Religion in a Voluntaristic Society, *Sociology of Religion*, vol. 58, no. 3, p. 203-15.
- APPADURAI, Arjun. *Fear of small numbers: an essay on the geography of anger*. Durham: Duke University, 2006.
- AVRITZER, Leonardo. *Democracy and the public space in Latin America*. Princeton/Woodstock, UK: Princeton University, 2002.
- ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig. Brazilian Popular Culture in Historical Perspective. Brazilian Popular Culture or the Curse and Blessings of Cultural Hybridism, *Bulletin of Latin American Research*, vol. 24, n. 2, 2005, p. 157-166.
- BARALDI, Ivan Augusto; CAFRUNI, Marcelo Eis. *Estado, moral e liberdades: ações políticas para garantir o exercício de direitos*. Paper presented at the International Seminar “Doing Gender 8 – Body, Violence and Power”. Florianópolis, Brasil, 25-28/08/2008. Disponível em: [http://www.fazendogenero8.ufsc.br/sts/ST40/Baraldi-Cafrune\\_40.pdf](http://www.fazendogenero8.ufsc.br/sts/ST40/Baraldi-Cafrune_40.pdf).
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnôgeneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, vol. 12, n. 1, 2006, p. 39-68.
- BIGNOTTO, Newton (ed.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- BIRMAN, Patrícia (ed.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar/CNPq-Pronex, 2003.
- BRAYNER, Flávio Henrique Albert. Dívida política, educação popular e republicanismo. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, Brasília, vol. 89, n. 222, May-August 2008, p. 221-231.
- BURITY, Joanildo A. Religião e república: desafios do pluralismo democrático. *Cadernos de Estudos Sociais*. v. 21, 2005, p. 23-41.
- . *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil*. Recife: Massangana, 2006.
- . “Inequality, culture and globalization in emerging societies: reflections on the Brazilian case”. In: NEDERVEEN PIETERSE, Jan; REHBEIN, Boike (eds.) *Globalisation and emerging societies: development and inequality*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009a, p. 185-200.
- . Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina. *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 45, n. 3, September-December, 2009b, p.183-195 (DOI: 10.4013/csu.2009.45.3.01).
- CAMURÇA, Marcelo A. Seria a caridade a “religião civil” dos brasileiros? *Praia Vermelha: estudos de política e teoria social*. n. 12, First semester, 2005, p. 42-62.

- CARDOSO, Sérgio (ed.). *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- CASANOVA, José. "Beyond European and American Exceptionalisms: towards a Global Perspective". In DAVIE, Grace; HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda (ed.). *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot/Burlington: Ashgate, 2003, p. 17-29.
- CHERESKY, Isidoro (2006) "La ciudadanía y la democracia inmediata", *Ciudadanía, sociedad civil y participación política*. Buenos Aires, Miño & Dávila, p. 61-108.
- CLARKE, Gerard. Religion and international development. In: HAYNES, Jeffrey (ed.). *The Routledge handbook of religion and politics*. Abingdon/New York: Routledge p. 385-402.
- CONNOLLY, William E. *The Ethos of Pluralisation*. Minneapolis/London University of Minnesota, 1995.
- . *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis/London: University of Minnesota, 1999.
- . *Pluralism*. Durham: Duke University, 2005.
- . *Capitalism and Christianity, American Style*. Durham/London: Duke University, 2008.
- . *A World of Becoming*. Durham/London: Duke University, 2011.
- COSTA, Néstor da (ed.). *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo: CLAEH/Red Puertas América Latina-Europa, 2006.
- DAGNINO, Evelina; OLVERA, A.; PANFICHI, A. (eds.). *A disputa pela construção democrática na América Latina*. São Paulo/Campinas: Paz e Terra/Unicamp, 2006.
- DAVIE, Grace. New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective. *Social Compass*, vol. 51, n. 1, 2004, p. 73-84.
- . *Religion in Europe in the 21 Century: The Factors to Take into Account*, *European Journal of Sociology*, vol. 47, n. 2, August 2006, p. 271-296.
- DERRIDA, Jacques. *Acts of Religion*. New York/London: Routledge, 2002.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. *Iglesia Católica, política y sociedad: un estudio de las relaciones entre la elite eclesiástica argentina, el Estado y la sociedad en perspectiva histórica*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/1999/esquivel.pdf>. Acesso em: 31/01/08.
- . Igreja Católica e estado na Argentina e no Brasil. Notas introdutórias para uma análise comparativa. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, vol. 5, n. 5, October, 2003, p. 191-223.
- . *La impronta católica en las legislaciones de América Latina. El caso de la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas*. Buenos Aires: UBA-UNLAM/CONICET, 2006, mimeo.
- FLYVBJERG, Bent. *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*. Cambridge: Cambridge University, 2001.

- FRESTON, Paul. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge, Cambridge: University, 2001.
- FRIGERIO, Alejandro. “Por nuestros derechos, ahora o nunca!” Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas*. Porto Alegre, vol. 3, n. 1, June, 2003, p.35-68.
- FRIGERIO, Alejandro e WYNARCZYK, Hilario. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: Cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*. Brasília, vol. 23, n. 3, 2008.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002.
- (ed.). *Religião e sexualidade: convicções e responsabilidades*. Rio de Janeiro: Centro Latino-americano em Sexualidade e Direitos Humanos-CLAM/Garamond, 2005.
- . *A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil, Religião e Sociedade*, vol. 28, n. 2, 2008, p. 80-101.
- GLYNOS, Jason e HOWARTH, David. *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Abingdon/New York: Routledge, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. “Equal treatment of cultures and the limits of postmodern liberalism”, in *Between Naturalism and Religion*. Cambridge, Polity, 2006, p. 271-311.
- HOPENHAYN, Martin. “¿Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura”. In: MATO, Daniel (ed.). *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 17-40.
- KYMLICKA, Will. “Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe”. In: KYMLICKA, Will; OPALSKI, Magda (eds.). *Can liberal pluralism be exported? Western political theory and ethnic relations in Eastern Europe*. New York: Oxford University Press, 2001, p.13-105.
- . *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford/New York: Oxford University, 2007.
- LABORDE, Cécile. *Critical Republicanism: the Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford, Oxford University, 2008.
- LACLAU, Ernesto. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso, 1990.
- . *The Populist Reason*. London: Verso, 2005.
- LANDIM, Leilah; THOMPSON, Andrés. Non-governmental organisations and philanthropy in Latin America: an overview. *Voluntas*. New York, vol. 8, n. 4, 1997, p. 337-350.
- LEVEY, Geoffrey Brahm; MODOOD, Tariq (eds.). *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge: Cambridge University, 2009.
- LOREA, Roberto Arriada (ed.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

- MALLIMACI, Fortunato. Catolicismo y Liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la Modernidad Religiosa en América Latina, *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n. 20/21, 2000, p. 25-54.
- . Catolicismo y política en el gobierno de Kirchner, *América Latina Hoy*, n. 41, December, 2005, p. 35-56.
- . Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina. In: MALLIMACI, F. (ed.). *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue, 2008, p. 75-90.
- MARTY, Martin E. *When Faiths Collide*. Malden/Oxford: Blackwell, 2005.
- MATTOS, Izabel Missagia de. “Etnicidade, religião e multiculturalismo”. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de (eds.). *O futuro da religião na sociedade global. Uma perspectiva multicultural*. Proceedings from the International Religious Sciences Congress. Goiania, Brazil, 3-5/09/2007, 2008, p. 47-63. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/docs/DaSilvaMoreiraOFuturoDaReligiao.pdf>. Acesso: 10/2/10.
- MOSQUEIRA, Mariela Analía. *Derechos Sexuales y Reproductivos y activismo religioso en la Argentina actual: una mirada desde las y los jóvenes*. 2009. Disponível em: <http://centauro.cmq.edu.mx:8080/Libertades/pdf/ivcurso/ArgentinaMosqueira.pdf>. Acesso em: 10/03/10.
- ORO, Ari Pedro (ed.). *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar/CNPq-Pronex, 2006.
- PAREKH, Bhikhu. *Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory*. Cambridge, MA: Harvard University, 2000.
- PETTIT, Philip. “Minority claims under two conceptions of democracy”. In: IVISON, Duncan (ed.). *Political theory and the rights of indigenous peoples*. Cambridge: Cambridge University, 2000, p. 199-215.
- . Culture in the Constitution of a Republic, *The Republic*, n. 3, May, 2006, p. 1-16. Disponível em: <http://www.republicjournal.com/03/html/petit03.html>. Acesso em: 31/05/2006.
- PICATTO, Pablo. Public sphere in Latin America: A map of the historiography, *Journal of Social History*. 2006. Disponível em: <http://www.columbia.edu/~pp143/ps.pdf>.
- PINTO, Céli Regina Jardim. Quem tem direito ao “uso do véu”? (uma contribuição para pensar a questão brasileira) *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 26, January-June, 2006, p. 377-403.
- RANCIERE, Jacques. *Dis-agreement: politics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota, 1999.
- RIHA, Rado. “Politics as the real of philosophy”, in: Critchley, Simon; Marchart, Oliver (eds.) *Laclau: A Critical Reader*. Abingdon/New York, Routledge, 2004, p. 73-87.

- SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história. Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 28, 1995, p. 123-138.
- . A religião dos brasileiros. *Teoria e Sociedade*. Belo Horizonte, n. 4, 1999, p. 55-72.
- SCHWEINHEIM, Guillermo F. F. Reivindicación del populismo, demandas republicanas y construcción institucional del Estado. Trabalho apresentado no IV Congresso Argentino de Administração Pública. Buenos Aires, 2007. Disponível em: <http://www.asociacionag.org.ar/pdfcap/4/Schweimhein,%20Guillermo.doc>. Acesso em: 15/03/2010.
- SCOTT, Joan W. Symptomatic Politics: The Banning of Islamic Head Scarves in French Public Schools. *French Politics, Culture and Society*, vol. 23, n. 3, 2005, p.106-120.
- SEGATO, Rita Laura. A faccionalização da república e da paisagem religiosa como índice de uma nova territorialidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 13, n. 27, Jan-Jun, 2007, p. 99-143.
- SEYFERTH, Giralda. *Estado-nação e cidadania imigração e diferenciação cultural: a problemática dos conceitos de etnicidade, raça e multiculturalismo*. Trabalho apresentado no XXVIII Encontro anual da ANPOCS. Caxambu-MG, 2004, mimeo.
- SILVA, Marcelo Kunrath e MICHELOTTI, Fernando Canto. Entre a igualdade e a distinção: lutas por reconhecimento na modernidade periférica. *Anais do II Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia*. Florianópolis, Núcleo de Pesquisa em Movimentos Sociais/UFSC, 2007.
- SILVA, Ricardo. Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit. *Lua Nova*, São Paulo, n. 74, 2008, p. 151-194.
- SMITH, Peter H.; ZIEGLER, Melissa R. Liberal and Illiberal Democracy in Latin America. *Latin American Politics and Society*, vol. 50, n. 1, Spring, 2008, p. 31-57.
- SORJ, Bernardo; MARTUCCELLI, Danilo. *The Latin American challenge: social cohesion and democracy*. São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso/The Edelstein Center for Social Research, 2008.
- SOUZA, Jessé. *Multiculturalismo e racismo: o papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos*. Brasília: Paralelo, 1997.
- . *A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: UFMG/IUPERJ, 2003.
- STARLING, Heloísa Maria Murgel. Where only wind was once sown: the tradition of republicanism and the agrarian question in Brazil. *Contributions to the History of Concepts*, Leiden, vol. 3, n. 2, 2007, p. 152-180.
- THOMPSON, Andrés A. Non-governmental organisations and philanthropy: the case of Argentina *Voluntas*, New York, vol. 8, n. 4, 1997, p. 401-417.

- VAGGIONE, Juan Marco. Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious. *Social Theory and Practice*, Florida, vol. 31, n. 2, 2005, p. 233-53.
- VÁSQUEZ, Manuel A.; MARQUARDT, Marie Friedmann. *Globalizing the sacred. Religion across the Americas*. New Brunswick/London: Rutgers University, 2003.
- VELASCO, Juan. *La noción republicana de ciudadanía y la diversidad cultural*. ISEGORÍA, n. 33, 2006, p. 191-206.
- VIANNA, Luiz Werneck. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.
- WADE, Peter. Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas e indígenas. *Tabula Rasa – Revista de Humanidades*, n. 4, 2006, p. 59-82.
- WALZER, Michael. *Thick and thin: Moral argument at home and abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- YÚDICE, George. *The expediency of culture. Uses of culture in the global era*. Durham: Duke University, 2003.

**Como citar este artigo:**

- BURITY, Joanildo A. Republicanismo e o crescimento do papel público das religiões: comparando Brasil e Argentina. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 1, p. 199-227.