

---

# A FACCIÓNALIZAÇÃO DA REPÚBLICA E DA PAISAGEM RELIGIOSA COMO ÍNDICE DE UMA NOVA TERRITORIALIDADE\*

*Rita Laura Segato*

*Universidade de Brasília – Brasil*

**Resumo:** *O artigo aborda o grupo religioso como território em movimento através de antigas jurisdições; aponta para a ênfase crescente na utilização de aspectos da doutrina como emblemas ou marcas de pertencimento ao grupo com a concomitante redução da deliberação interna; e sugere que as fronteiras entre grupos religiosos são exacerbadas sem que isso corresponda a um interesse real na diferença doutrinária e sim como estratégia de consolidação de redes internamente coesas que passam a agir como identidades políticas e grupos de interesse.*

**Palavras-chave:** *política das identidades, religião na América Latina, territorialidade, território.*

**Abstract:** *The article approaches the religious group as a moving territory cutting through old jurisdictions; it points at the growing emphasis on the use of doctrinal elements as emblems or marks of group belonging with a corresponding reduction of the internal discourse and deliberation; and suggests that there is an exacerbation of inter-group frontiers not because it responds to a real interest in doctrinal difference but as a strategy to consolidate internally cohesive networks that start acting as political identities and interest groups.*

**Keywords:** *identity politics, Latin-American religion, territoriality, territory.*

---

\* Este trabalho é o resultado de minha participação no GT – Religión y Sociedad da Clacso. Tradução de Regina Nascimento Ferreira e Carlos Enrique Siqueira.

## De que teoria precisamos?

Qual é o âmago, hoje, dos processos sociais, econômicos, políticos, étnicos, culturais, nacionais e espirituais que convergem no que temos denominado de religião?

Creio ser essa uma tarefa particularmente difícil porque, infelizmente, dada a divisão mundial do trabalho intelectual entre *especialistas em produção teórica* (ao norte) e *produtores de dados de primeira mão* (ao sul), não estamos acostumados a modelizar, e sim a acatar e aplicar receitas, conjuntos de categorias pré-moldadas, prontas para armar, que adaptamos engenhosamente à realidade que a nós se apresenta. Outra dificuldade se soma ainda à tentativa de fazer teoria a partir do Sul, e essa reside em que o modelo que aqui apresento enfrenta o desafio de sacudir a sonolência em que nos afundou, durante os últimos 20 anos, um paradigma weberiano que derivou em um uso panfletário e politicamente autoritário.

O fim do paradigma weberiano nas ciências sociais significa a reintrodução da suspeita a respeito da lucidez do sujeito sobre a racionalidade de seus atos – nesse caso particular que nos ocupa, a razão para escolher uma religião ou, inclusive, para modificá-la. Ao falar da reintrodução da suspeita, não me refiro apenas aos autores que Ricoeur identificou como os mestres da formulação da consciência opaca e enganosa do sujeito – Nietzsche (o desejo de poder mascarado pela hipocrisia), Marx (o interesse da classe hegemônica mascarado pela ideologia) e Freud (o desejo encoberto pela fantasia). Mas retomo Ricoeur para incluir nessa categoria um quarto e um quinto grandes mestres da suspeita, e afirmar que já não é mais possível fazer ciências sociais sem Lacan e Foucault, que se somam àqueles e aprofundam a compreensão de um sujeito ignorante sobre si.

Reintroduzir a suspeita sobre a lucidez do sujeito em uma era já enriquecida pela crítica de Lacan e de Foucault e aceitar a ineficácia do modelo weberiano significa, na antropologia, reintroduzir a distância entre representações e práticas e reconhecer a não coincidência entre o projeto manifesto de um grupo, tal como seus membros o enunciam, e o sentido das ações que esses põem em prática. Em outras palavras: ao invés de recorrer à saída weberiana das “conseqüências não intencionais da ação”, prefiro a idéia de que o que nossos informantes buscam-desejam-ambicionam e os desenhos que resultam destes desígnios subterrâneos das consciências de uma determinada época nem sempre

aparecem na superfície das declarações que nos fazem. A racionalidade dos atos não se encontra, como no Weber reciclado da sociologia dos anos 1980, nas razões que os sujeitos nos dão ao explicar suas opções e suas ações.

No caso da investigação sobre religião, afirmar que as respostas às nossas perguntas não são somente insuficientes, mas são, também, enganosas é delicado, pois pareceria uma falta de respeito à autêntica busca de transcendência e desenvolvimento espiritual que as pessoas manifestam quando nos dão suas razões para aderir a uma determinada religião. Entretanto, a relação entre essas buscas particulares e o grande desenho macroscópico resultante da somatória delas só pode ser abordada com um instrumental analítico que não se atenha somente ao dado da observação etnográfica microscópica nem se reduza exclusivamente à opinião crua dos crentes, mas que busque correspondências entre esses enunciados e pautas mais amplas somente detectáveis nas tendências dos comportamentos de grupos – ainda que nas declarações de nossos entrevistados tais aspectos não sejam revelados a nós, ou sejam cripticamente revelados. Os desenhos macroscópicos do coletivo de uma época delatam pautas de comportamento não plenamente presentes discursivamente na consciência dos sujeitos que entrevistamos.

A antropologia clássica nos ensina (e isto é inerente à noção antropológica de cultura: a interconexão das partes ou dos campos dentro de um mesmo contexto) que para cada campo devemos indagar a forma com que aspectos exteriores a ele o atravessam. Nesse sentido, o que importa é como tendências extra-religiosas do contexto histórico social e econômico mais geral afetam o campo religioso, e como as adaptações internas deste, por sua vez, fazem seu impacto reforçando e suplementando essas tendências da história, que vão muito mais além das fronteiras do campo estritamente religioso. Trata-se de examinar o religioso dentro de uma *démarche* mais ampla da história e da política contemporânea, o que não significa que não seja muito importante também observar internamente o campo religioso. Nessa minha perspectiva, os agentes religiosos são influenciados pelas tendências da cultura política de uma época, e as escolhas entre alternativas internas do campo religioso se articulam em uma gramática geral que organiza a sociedade e a política para a época.

Não podemos supor que todas as pessoas que convergem em um grupo – como por exemplo, um grupo religioso – perseguem o mesmo desejo-interesse ou participam da mesma subjetividade; e devemos considerar que pessoas diferentemente posicionadas em um determinado grupo podem ali estar desenvolvendo projetos em parte não coincidentes. Essa parece uma afirmação sim-

ples e não conflitiva, além de formar parte dos preceitos básicos do fazer etnográfico (por definição mais sutil na “escuta” de campo que os instrumentos clássicos da investigação sociológica). Mas se alguém lê as etnografias escritas recentemente sobre agrupamentos religiosos, sobretudo das grandes corporações cristãs, perceberá que os autores não se detêm em qualificar os projetos da diretoria e os projetos da massa de crentes que convergem em uma mesma igreja.

Em toda grande igreja, o *board* de diretores que, para um determinado período, propõe, analisa e elege a forma de implementação das estratégias de ordem espiritual, teológico-doutrinária, financeira, política e publicitária, toma decisões com uma visão de projetos e a partir de uma massa de dados não perfeitamente coincidentes com os projetos e as informações dos fiéis arrebanhados por essa mesma igreja para esse momento. Somente alguns desses fiéis, e muitas vezes na dependência de suas redes de parentesco e amizade, adentrarão nesse nível de projetos e estratégias de grande escala e, devidamente treinados, poderão passar a formar parte da mesa diretora composta por seu sacerdócio, em níveis sucessivos de participação nas decisões do grupo. Toda igreja tem sua carreira interna e, portanto, existem níveis de informação e graus de poder decisório diferenciados nas hierarquias que a compõem. Não podemos, portanto, tratar como fontes comensuráveis um pastor ou sacerdote católico e um fiel raso ou ocupante de um cargo de baixa responsabilidade. Ambos participam da organização com perspectivas próprias, e a unificação de seus discursos já é resultado de uma decisão deliberada.

Em outras palavras, as igrejas de que falo, independentemente dos aspectos espirituais de sua razão de ser, funcionam como organizações e constituem corporações. Seu produto mais popular é a gestão da espiritualidade, mas a visão de mundo, os valores e projetos de seus diretores e gerentes não são idênticos aos de sua clientela, ainda que em uma entrevista todos possam nos falar de uma pauta espiritual e doutrinária comum.

No entanto, se bem que a gerência sacerdotal dispõe de um patrimônio exclusivo de conhecimentos e visões estratégicas não compartilhadas com os outros níveis da sociedade religiosa, é necessário notar que cada um dos envolvidos na grande organização que é a igreja, por mais insignificante que seja seu papel e modesta sua posição como simples crente, tem uma percepção situada e assentida dos rumos e do sentido das orientações emanadas do grupo executivo. Ao serem inquiridos sobre essa percepção, os membros, qualquer que seja a inserção no organograma da igreja, tenderão a articular sua resposta em um

discurso armado com figuras doutrinárias predefinidas e com alto grau de formalização. É necessário arranhar a fachada desse discurso de superfície, verdadeiro cartão de apresentação de cada grupo, para ouvi-lo “com suspeita” hermenêutica e submetê-lo à análise. Só assim se torna possível identificar o desenho estratégico da organização como um todo para cada contexto histórico e alcançar a veia subterrânea onde transitam as águas do *desejo-interesse*, ou, dito de outra forma, só assim se revela a captura dos sujeitos de uma época por uma *ordem do discurso* que os dispõe e agencia de acordo com um padrão reconhecível.

## A nova ordem territorial em direção à modernidade tardia

É meu propósito aqui argumentar que as tendências da religiosidade contemporânea respondem a uma nova ordem territorial e se percebem em seu pleno sentido quando interpretadas à luz da *territorialidade* que configura hoje nossa economia política do espaço.<sup>1</sup>

Se o território é espaço marcado com os emblemas identificadores de sua ocupação por um grupo particular, que por sua vez inscreve, com suas características, a identidade desse grupo que o considera próprio e que nele transita livremente, no mundo de hoje seria possível dizer que há um novo processo em curso no que concerne à “territorialidade”, entendida como experiência particular, histórica e culturalmente definida de território.<sup>2</sup> Grupos que se comportam como pátrias secundárias em suas formas de organização e apelam à lealdade e, em especial, à exibição ritualizada de fórmulas que expressam essa lealdade, expandem-se criando franjas de identidade comum e apropriação territorial. Poder-se-ia dizer que as pessoas carregam os marcadores territoriais e que se trata de territórios extensíveis, que crescem à medida que suas respectivas adesões se expandem. *Gradualmente, um povo pareceria não mais ser definido como o conjunto dos habitantes de um território geograficamente delimitado, mas sim como grupo que porta a heráldica de uma lealdade comum e, com isso, institui um território no espaço que ocupa. Por exemplo, em uma igreja, hoje, o território são seus fiéis.*

---

<sup>1</sup> Ver Segato (2005a).

<sup>2</sup> Ver, para a noção de territorialidade, Robert Sack (1986).

*Nesse processo, as balizas ou marcadores territoriais se trasladam acompanhando deslocamentos humanos – cada vez mais maciços –, ou incorporando, agregando, em constante expansão, novos membros, novos fragmentos populacionais. À medida que se deslocam, “isóbaros” sociopolíticos, fatias territoriais cuja unidade está dada por sinais diacríticos de adesão são desenhadas no mapa mundial.* Diversos grupos parecem trabalhar ativamente em processos de expansão tentacular e se esforçam por imprimir nos lugares que habitam marcas de uma paisagem que emana cada vez mais da bagagem mental, de um estilo comportamental e de um padrão arquitetônico – vão criando território à medida que agregam novos membros. Etnicidade e religiosidade, em tempos de *política da identidade*, se reduzem cada vez mais ao papel de repertório de emblemas que servem a essa nova modalidade de territorialização – a etnicidade cada vez menos densa em conteúdos que os antropólogos chamam culturais e cada vez mais enfática nos aspectos icônicos e estereotípicos da tradição (o costume engessado); a religião cada vez mais superficial em seus conteúdos doutrinários e na profundidade da discussão teológica para dar lugar à ênfase em fórmulas litúrgicas, disciplinárias e ornamentais como emblemas claros de pertencimento.

No que poderíamos chamar de contemporaneidade neofeudal, caracterizada, devido a um conjunto de razões que não é possível examinar aqui, pelo declínio e deteriorização dos Estados nacionais – máfias urbanas, condomínios imobiliários, facções partidárias, uniões comerciais, igrejas e uma variedade de entidades deste nível intermediário controlam e administram direta ou indiretamente cotas territoriais. Desde uma perspectiva local, esse processo se apresenta e parece resultar de recortes tribalísticos perpetrados progressivamente sobre um espaço antes defendido como politicamente contínuo. À medida que uma entidade – grupo econômico, coletividade étnica ou religiosa – se expande e se apropria de uma franja espacial antes totalizada pela presença hegemônica de dispositivos do Estado nacional (que hoje se tornam progressivamente tênues), passa a recobri-la com suas marcas de cultura, administrando-a com suas normas próprias. Seus rituais e cerimônias próprias abrem palcos em um espaço percebido como liberto da homogeneidade antes garantida por uma administração estatal forte, e seus ícones passam a funcionar como verdadeiras *logomarcas* do grupo. É por onde se estampam seus ícones e acontecem seus rituais que circula o *território*, cada vez mais móvel, do grupo. Essas insígnias e cerimônias, com suas fórmulas e procedimentos repetidos rigorosamente, introduzem rupturas que geram novas avenidas de continuidade espacial em

associação com novos estilos de administração dos bens dessa coletividade. O Estado mesmo e a República passam a ser percebidos como espaços passíveis desse fracionamento entre coletivos políticos de base religiosa, étnica, partidária, ou outra, internamente hierarquizados, que passam a dividir entre si o capital simbólico e material do que antes era percebido genericamente como *o público*. O processo, tal como o vejo, se dirige a uma tribalização do Estado-Nação.

*Nessa nova ordem, a inscrição performática da unidade de um grupo humano passa a ter uma importância que não tinha antes, quando a unidade povo-território se encontrava garantida pelas instituições de um Estado forte. O território agora passa a desprender-se de suas ancoragens materiais fixas e adquire mobilidade.* Em tempos como os atuais, essa mobilidade dos cenários da comunalidade torna-se crucial para entender o que aqui procuro caracterizar como um novo paradigma territorial ou nova forma de territorialidade em curso.

Na periodização da história das formas de governo proposta por Foucault, o modelo feudal do *governo de território*, entendido como espaço de terra sob o poder de um senhor ou monarca com todas as *coisas* que dentro dele se encontram, é sucedido, a partir do século XVIII, pelo *governo da população*, entendido como a administração, em um regime *pastoral*, da vida do grupo humano que se assenta em um determinado território (Foucault, 1997, 2000, 2003, 2004a, 2004b). *O que precisamente sugiro aqui é que nos encontramos frente à emergência de um terceiro período, onde o governo pastoral da população-rebanho, própria de período anterior, se exacerba, porque esta passa lentamente a desacoplar-se do território, e perde vigência a premissa da localização e da ancoragem espacial da população a ser governada.*

Meu foco é justamente esse desacoplamento entre povo-rebanho e território, por um lado, e, por outro, a concomitante introjeção do poder com suas conseqüências na modelagem dos sujeitos por meio do que Foucault aponta como técnicas pastorais, assim como o caráter diacrítico das marcas resultantes. Subjetivada – “sujeitada” –, produzida por um controle de tipo pastoral, pode-se dizer que a população adquire uma consistência e uma concretude sem precedentes porque se origina em sua própria coesão e não em uma inserção territorial fixa. O rebanho, como dissemos, não necessita de um território-âncora – é ele que traça o território por meio do circuito de seus deslocamentos geográficos. O sentimento de pátria que se aliava a uma territorialidade fixa, a uma fixação em um território administrado por um Estado, deteriorou-se. Essa

deterioração acompanha o desmonte de alguns dos parâmetros constitutivos dos Estados nacionais até o presente. A dimensão pastoralista do poder, paralelamente ao fenômeno de sua exacerbação, parece ter adquirido um espectro de ação próprio e já não a serviço dos encargos de um mandato estatal com jurisdição territorial clara e estável.

O que é o território nesse contexto? Em que consiste? Onde se localiza? Como se demarca? Não se trata de um processo de desterritorialização, nem sequer de uma nova relação com o território, mas de uma *nova produção de território*. Poder-se-ia dizer que *o Ocidente tardio não só produz seus sujeitos por meio de um poder de controle pastoral, mas que também, nesse mesmo movimento, produz territórios e maneiras de apropriação territorial, novas políticas espaciais*.

Nessa nova ordem, há que se considerar o papel de adesões que se percebem e se enunciam como sendo de uma ordem civilizacional, cultural, sem o ser plenamente – creio eu<sup>3</sup> – no sentido denso que nós antropólogos damos à noção de cultura. Com isso quero dizer que, desde que o rebanho-povo não se constitui como tal por sua fixação a um território pátrio senão por um sentido de unidade que se fundamenta em outro tipo de fidelidade – fidelidades que poderiam ser descritas como de ordem confessional, em sentido amplo – é essencial para seu sentido de grupo investir fortemente em *ícones*, no sentido de *emblemas* para Durkheim, isto é, símbolos reduzidos, de baixa densidade, demarcadores de uma unidade que pode ser chamada de política. Os ícones que os novos sujeitos portam constituem uma paisagem que não é mais a do espaço, mas a da população que o habita.

Esses novos povos, em sua mobilidade, já não encontram na paisagem tradicional os ícones marcadores de sua identidade. Essa relação se inverte, e

---

<sup>3</sup> Faço aqui referência às minhas análises prévias do achatamento da diferença cultural e de seus símbolos em tempos de política de identidades (ver, por exemplo, Segato, 1998, 2002). Na verdade, estou convencida de que somente se ou quando essas franjas territoriais neopatrióticas que atravessam territórios anteriormente equalizados e homologados pela administração de Estados nacionais se comportarem de acordo com valores e concepções profundamente diferenciadas, isto é, encarnarem radicalmente a existência de mundos de cultura próprios, elas poderão representar a possibilidade de uma saída histórica para os problemas do presente. Só nesses casos a dialética suave da substituição de um patriotismo estatal – como sugerido por Habermas (1994, p. 135) em seu conceito de “patriotismo da constituição” – por uma ordem transestatal (o que seria um “*patriotismo de rede*”) poderia transformar-se em uma dialética forte.

são os ícones que eles transportam que vão emblematizar o sujeito coletivo que ali se encontra; é a paisagem humana, móvel e em expansão, que demarcará a existência de um território. *A identidade não é gerada porque se compartilha um território comum, mas é a identidade que gera, instaura, o território.* Estamos, portanto, frente a uma cultura territorial modificada, que traz consigo ecos de modalidades precedentes e reconhecíveis, mas onde se sucedeu uma inversão: *o que era marginal na relação identidade-território – o fato, já conhecido, de que a população de um território o marca com sua cultura e entrelaça sua paisagem com a paisagem cultural –, converteu-se em central – é a paisagem cultural, a iconicidade, que assinala a existência de um povo, o que cria território.*

A relação que mantêm esses povos-rebanho com os Estados nacionais é de um tipo diferente, em dois sentidos. Por um lado, ao atravessar, em sua nova forma de soberania e lealdades grupais, os antigos territórios pátrios, devem, naturalmente, em sua qualidade de povos diferenciados, interagir com mais de um Estado nacional, negociando seu *status* de existência dentro de sua jurisdição e pressionando por reconhecimento. Por outro lado, sua capacidade de apropriar-se de porções de influência e controle em um ou mais campos da vida econômica e política é uma consequência lógica de sua existência e coesão. O impacto dessa configuração na política é grande, já que em regimes democráticos a consistência e coesão do povo-rebanho têm seu valor como massa de votantes que elegem – ou deixam de eleger – um determinado candidato, até o ponto em que o próprio Estado e suas instituições possam, eventualmente, vir a converter-se em território controlado por uma dessas redes e marcado com os emblemas de sua apropriação.

É por isso que é importante entender que os rebanhos não se conformam porque congregam setores com base em suas afinidades internas e diferenças com o restante da população. *Ao contrário, orquestram diferenças e espetacularizam-nas para, precisamente, poder constituir-se e ser visualizados como povos diferenciados.* A exibição da diferença é mais importante que a profundidade da mesma. Pois o valor, nesse novo traçado territorial, reside em ser povo, existir como rebanho, e os novos mecanismos políticos (e possivelmente também econômicos) beneficiam a quem acede a constituir-se como tal. Refiro-me aqui à diferença que existe entre minhas apreciações e a tese hungtingtoniana. Hungtington (1998) afirma que os povos se alinham em blocos antagônicos *porque* são diferentes, formulando um determinismo étnico que o leva a predizer um futuro de conflagrações bélicas

originadas na diferença de visão de mundo, valores e projetos de sociedade. A diferença civilizatória é o fator causador dos antagonismos.

*Minha tese é exatamente contrária a essa, já que afirmo que o que há, no momento presente, é uma linguagem política em que as posições com interesses – que chamo territoriais – em disputa se expressam por meio de pretensas diferenças culturais. O antagonismo se vale de uma linguagem étnica ou religiosa para simbolizar-se, porém achata as diferenças doutrinárias, teológicas e culturais para enfatizar a exterioridade das marcas diacríticas de pertencimento.* Há uma formatação étnica ou religiosa da política. Por isso, as pessoas são obrigadas e pressionadas a alinhar-se em torno dos signos que demarcam essas jurisdições sob pena de, ao não fazê-lo, não poderem nem expressar seus interesses nem encontrar meios para alcançá-los.

Na formulação de Huntington, destaca-se a causalidade da diferença, supostamente agravada pela proximidade entre culturas característica do mundo contemporâneo – “civilizations clash because they are different and today live in proximity” é a síntese da idéia. Na formulação que proponho, aponto para a invenção ou revitalização, encenação e espetacularização de diferenças como linguagem de identidades em disputa por recursos (humanos, materiais e imateriais) que convivem em um horizonte de valores e interesses comuns (econômicos, políticos e territoriais).

Nesse marco contextual, a religião desempenha o mesmo papel que a etnicidade, comporta-se como uma paraetnicidade, mas de densidade empobrecida. A partir desta percepção, inclusive, seria possível retomar em uma reflexão futura a diferença entre identidade e etnicidade (já tão trabalhada pelos antropólogos da geração passada), cuja distância me parece crescer no contexto contemporâneo, onde a identidade se exacerba e os conteúdos de etnicidade se achatam, unificados por uma gramática comum e totalizadora (com algumas exceções, das quais me ocuparei no último subtítulo). Anteriormente, referi-me a esse processo ao propor uma distinção entre o que chamei de “alteridades históricas”, ou seja, a produção da diferença entre interlocutores hierarquicamente posicionados e firmemente situados em histórias locais, regionais e nacionais, para diferenciá-las das “identidades políticas” do mundo em processo de globalização, referidas a um horizonte global de modelos de identificação, a uma galeria transnacional de identidades de referência instrumentais na formulação de demandas por direitos e recursos, mas já não mais resultantes do embate radicado na paisagem da nação (Segato, 2002). Em minhas análises precedentes procurei enfatizar que sua origem em uma interpelação

emanada de esferas muito distantes e removida da experiência histórica local confere um aspecto enlatado e rigidamente formatado a este novo tipo de identidades étnicas que são próprias de uma época em que a política da identidade é a linguagem dominante da política.

Isso não significa que minha análise crítica aqui se oponha a uma concepção pluralista de Estado e da *nação como aliança entre povos capaz de permitir a convivência dos mesmos dentro do território nacional de acordo com os princípios de um pluralismo bastante radical. Esse pluralismo radical, por mim endossado, implica estímulos e garantias para a densidade da diferença, a elaboração de histórias próprias, locais, e o debate interno e externo intensos e contínuos de e entre os povos que convivem no universo da nação, a partir de suas idéias próprias sobre o cosmos, a economia e a justiça.*<sup>4</sup> Muito pelo contrário, o que está em questão em minha análise é o achatamento deste tipo de diferença.

*Os fenômenos da religiosidade contemporânea e das formas de alinhamento e formatação étnica conforme o padrão da política da identidade* não podem ser explicados sem uma modelização do tipo que proponho. Ou seja, sem a identificação de uma nova lógica territorial. É justamente do campo da religiosidade e do campo da etnicidade que provêm os exemplos mais reveladores sobre esse processo. São os emblemas de uma heráldica “cultural” os que oferecem ao rebanho a possibilidade de expressão de seu pertencimento ao mesmo. É a marca exibida, escolhido entre o repertório disponível de signos de filiação cultural, o que o permite funcionar não só como povo, mas como pátria e, em alguns casos, quando o fluxo de recursos e de poder bélico assim permitir (como nas máfias, por exemplo), como “Segundo-Estado”,<sup>5</sup> capaz de constituir território com o simples gesto de imposição da presença desses signos como marcas de posse. Esses novos povos criam novas soberanias como verdadeiros para-Estados com recursos próprios e até formas de autodefesa, e reconstróem, de outra forma, o triângulo soberania-controle-governo.

---

<sup>4</sup> Silvina Ramírez (1999, p. 70), citando José del Val, refere-se a esse tipo radical de pluralismo como uma “nueva alianza entre los estados y los pueblos indios de América”.

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, minha análise dos assassinatos de mulheres – também chamados de feminicídios – de Ciudad Juárez, na fronteira norte do México, como violência expressiva que manifesta a capacidade de domínio territorial irrestrito dos senhores locais com extensões protéticas tentaculares nos setores que controlam o aparato estatal estadual e federal (Segato, 2005a).

## Religião e territorialidade

É possivelmente a partir da cena ritual e no campo da experiência e dos valores considerados “sagrados” que se pode ver claramente a variação da ordem territorial a que venho me referindo.

Rituais são artefatos comunicativos que, a um só tempo, criam, selam um continente social – às vezes como comunidade, outras vezes como fratria ou irmandade –, e permitem que a corporação ou consórcio assim formado inscreva o espaço com a marca de sua existência. Nesse sentido, está claro que o ritual consagra e sacraliza um território como tal. Alguns exemplos podem ilustrar como isso ocorre, sem a pretensão de esgotar nem examinar exaustivamente o tema. Trata-se de situações várias de relação entre três termos: comunidade – ritualidade e iconicidade religiosa – territorialidade. Para isso, é importante que se entenda que falo de ritual num sentido muito amplo, que abarca tanto fórmulas rígidas como padrões de conduta de uma vida religiosa que impõe suas etiquetas e protocolos formais, incluindo a manipulação de seus utensílios e símbolos próprios, tipos de edificação e arte decorativa particular. Um grande tema que se apresenta aqui como divisor de águas é o da transponibilidade ou não do território, e que resulta em três atitudes religiosas diferenciais às quais poderíamos denominar de *essencialismo do território*, *relativismo da localidade* e *territorialidade móvel*.

É uma *visão essencialista do território* aquela que torna determinados pontos da paisagem e da topografia como lugares únicos e que não podem ser replicados ou substituídos: lugares zelosamente cuidados por espíritos da natureza que ameaçam a quem os atravessa sem ser autorizado para tanto, assim como lugares que foram testemunho da emergência de um povo e da paisagem de seus heróis míticos fundadores. As perícias para a identificação e posterior demarcação das terras indígenas ancestrais se baseiam neste tipo de vínculo indissociável entre lugares perfeitamente identificados e precisos da paisagem e eventos míticos que narram a origem e a história do povo em questão. Também a consagração religiosa de pontos na superfície da terra, como as *apachetas*, ou montículos de pedra do mundo andino tradicional onde a divindade come e bebe as libações que a comunidade lhe brinda, evidenciam uma aproximação religiosa de tipo essencialista ao espaço natural. Relação *oikos-nômica* do território, que em outro lugar contrapõe a uma concepção *econômica* do mesmo, na qual o espaço se torna universalmente comensurável e

intercambiável por meio de uma referência obrigatória aos termos de um equivalente universal – pressuposto do valor de troca das mercadorias.

Um discurso religioso *relativista da localidade* é aquele em que o ritual em sentido amplo (festa ritual, peregrinação ou leitura pública da Bíblia) é a chave que comuta o território cotidiano em espaço mítico originário. Uma elaboração religiosa desse tipo é a representada, por exemplo, pela reinstalação da África nos *terreiros* – casas de culto de matriz africana – do Brasil e de outros países da América Latina. O ritual afro-americano diaspórico tem o significado de reinstalar-transmutar seu cenário em território africano, de transportar de volta à África, pelo lapso de duração do ritual, o local americano onde este tem lugar. Isto é sentido pela prática de que quando a divindade “desce” em possessão e o adepto sob sua tutela passa a ser habitado pela mesma, executa sua dança e encarna seu padrão corporal com os pés descalços: os pés tocam, literalmente, terra africana. Para que isso possa ocorrer, esse espaço é preparado por ocasião da inauguração da casa, implantando na terra, debaixo de sua lousa central, os materiais que o consagram e vinculam à África originária – o *axé* ou sustância mágica de seus ancestrais. É um caso de transubstanciação, de território transubstanciado: a terra do salão onde a possessão ocorre *não significa, evoca ou alegoriza* a terra africana. Ela *literal e substantivamente é terra africana*. Em torno dessa cena, a comunidade completa dos vivos, dos ausentes e dos ancestrais mortos converge e se reencontra ali, invocada pelo repertório de canções rituais que os interpela, um a um, e finalmente se presentifica ali pela fórmula ritual que rasga o espaço-tempo cotidiano. Uma vez encerrado e suspenso o efeito ritual, o piso do salão do templo passa a ser um ambiente a mais da casa, parte da paisagem local transitada pelos afazeres da vida diária. Só permanece impregnado da possibilidade desse deslocamento e, sobretudo, torna patente e vívida a experiência do *caráter relativo* de sua territorialidade.

Também podemos classificar aqui os santuários autênticos, isto é, aqueles em que os fiéis reconhecem na topografia e na paisagem do lugar a replicação da Jerusalém originária e onde um ato santo teve lugar ou uma pessoa santa habitou e pregou. Isso acontece, por exemplo, no Santuário de Juazeiro do Norte, Brasil, hoje centro de peregrinação de centenas de milhares de devotos do Padre Cícero, sacerdote católico que ali viveu e sofreu a excomunhão da Igreja. Esse santuário é, aos olhos dos peregrinos, um verdadeiro palimpsesto da Terra Santa, apresentando seus mesmos acidentes de terreno e replicando a paisagem do monte Gólgota com a chegada sazonal dos peregrinos. Esse povo

do Estado de Ceará se transmuta na Nova Jerusalém, em uma transfiguração e transubstanciação do solo (Barbosa, 2007).

Algo semelhante percebi nas localidades de Coranzulí e El Toro, na região de puna dos Andes Centrais da Argentina. Quando os habitantes locais relataram seu primeiro encontro com os pregadores evangélicos recém-chegados ao lugar, descreveram a chegada da história à localidade literalmente como o entroncamento entre a seqüência dos acontecimentos da História Sagrada e dos acontecimentos locais; dessa forma a localidade se transmutava, a seus olhos, em Terra Santa, em espaço onde a história iniciada no advento continuava (Segato 2007).

A grandes catedrais européias e as construídas no Novo Mundo sobre os templos antigos das sociedades vencidas representam *um misto dos dois casos anteriores*. Por um lado, elas criam paisagem; suas dimensões e posicionamento no terreno demonstram uma intencionalidade de permanecer, de transformar-se em paisagem perene e de marcar o terreno de forma definitiva e indelével, inclusive apropriando-se de grandes marcos anteriores de edificação. Nisso revelam uma concepção essencialista do espaço, pois o lugar onde se erigem, muitas vezes assinalado por um monumento já existente, mantém-se como um marco singular no território. Contudo, em seu interior, durante a missa, revive-se ciclicamente a Paixão de Cristo e ocorre um fenômeno de transubstanciação da hóstia no corpo de Cristo, do vinho em seu sangue e, *conseqüentemente, do tempo atual em tempo da História Sagrada e do espaço habitual em Terra Santa*. Da mesma forma que o *terreiro* dos templos das religiões de matriz africana não significa, evoca ou alegoriza a África senão que *é* a própria África no espaço-tempo do ritual, durante a eucaristia o altar *é* Terra Santa. As procissões e via-crúcis que se realizam em torno dessas grandes catedrais teoricamente representam e evocam esse espaço que foi cenário da História Sagrada, mas também, na vivência de muitos fiéis, *transmutam-se no território originário*.

Finalmente, *é* o modelo religioso baseado em uma *territorialidade móvel* sobre um espaço sem marcas, *tabula rasa*, inteiramente disponível, aberto aos trânsitos e às apropriações associadas à implantação de marcas e logos, o tema que me ocupa, foco do presente argumento, por crer que essa forma de territorialidade vem se tornando progressivamente hegemônica e marca a experiência religiosa contemporânea. *É* significativo, por exemplo, que as conversões evangélicas nos Andes Centrais da Argentina se iniciam com a derrubada das *apachetas* antes mencionadas nos campos da família recém-convertida, e

com elas o apagamento dos pontos marcados na face da terra para as oferendas e libações a ela oferecidas. Com isso, o espaço se torna inteiramente homologável, quantificável com referência a um equivalente universal, mercadoria. A história – entendida aqui como modernidade e como capitalismo – faz sua entrada. Nesse último tipo de territorialidade, é a marca nos fiéis e nos espaços que habitam que se torna crucial. Essa marca goza de uma mobilidade que acompanha os trajetos e a expansão da clientela da igreja. Já não é mais o espaço marcado por seus monumentos o que constitui a territorialidade, mas a proliferação e deslocamentos da massa humana de adeptos.

O território é o traçado pela própria rede humana, com sua plasticidade e com os recursos que detém, incluindo aí, entre outros, recursos de ordem imobiliária. É sintomático, entre tantos outros exemplos possíveis, que em 15 de agosto de 2005, durante a XX Jornada Mundial da Juventude em Colônia, Alemanha, o novo papa Bento XVI se manifestasse publicamente acerca da importância de que “Deus esteja visível nos locais públicos e privados e que esteja presente na vida pública com símbolos da cruz” (Ansa, 2005). Vemos também ressurgir freiras e curas transitando pelas ruas com hábitos e batinas mais suntuosos e chamativos do que os que foram abandonados há quase três décadas.

Uma preocupação obsessiva crescente com o controle da capacidade de gestação de vida do corpo das mulheres, e desconhecida até pouco tempo, e uma vigilância ativa contra o aborto por parte de quem nada tem a ver com a vida particular ou a adesão religiosa da pessoa que pretende interromper uma gravidez são também parte deste *fenômeno de publicização da fé*. Contracepção, relações sexuais pré-conjugais, recurso a preservativos para prevenir a Aids e *numerosas outras práticas saem do foro íntimo e do âmbito privado para ser ostensivamente proscrias por razões que se ocultam por trás de enunciados pseudodoutrinários: para apresentar ao mundo uma imagem de coesão de rede. A sanção sobre o corpo da mulher é um lugar privilegiado<sup>6</sup> para significar o domínio e a potência coesiva da coletividade, e práticas de longuíssima duração histórica confirmam essa função da capacidade normativa (e até predadora) sobre o corpo femini-*

---

<sup>6</sup> Isso é verdade para um tempo histórico de larguíssima duração. Ver por exemplo os magníficos trabalhos de protesto de Brackette Williams e Paulette Pierce (Williams, 1996; Williams; Pierce, 1996) a respeito da (re)domesticação e perda de autonomia da mulher negra no movimento negro dos Estados Unidos como estratégia de “restauração moral” da comunidade negra.

*no como índice da união e força de uma sociedade. A significação territorial da corporalidade feminina – equivalência e continuidade semântica entre corpo de mulher e território – são o fundamento cognitivo dessas práticas (Segato 2003a, 2005a).*

A técnica do *poder pastoral*, oriundo do mundo hebreu e cristão de épocas bíblicas, *deslocou-se aqui do papel e da função detectada por Foucault*. Esta, a mais eficiente das tecnologias do poder, introduz, segundo esse autor, a sociedade de controle como a forma mais acabada de disciplinamento por ser ao mesmo tempo uma forma de poder individualizante e totalizadora. Essa técnica, cuja função se difundiu e multiplicou fora da instituição eclesiástica, tem uma eficiência extrema na modelagem dos sujeitos porque “não pode ser exercida sem o conhecimento do interior das mentes das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazê-las revelar seus mais íntimos segredos. Implica um conhecimento da consciência e de uma habilidade para dirigi-la.” (Foucault, 1983, p. 213-214, tradução minha). Entretanto, se na etapa da *sociedade de controle* examinada por Foucault é o Estado que se serve desta tecnologia para condicionar desde dentro a docilidade de seus sujeitos, no *colonialismo de rede a que venho me referindo têm-se operado – ou está em curso de operar-se – dois deslizamentos: 1) por um lado, não é mais o Estado que controla as técnicas de individualização e massificação da sociedade que habita o território sob sua administração, mas sim redes diversificadas que recortam a unidade de seu território é que são controladas por nomenclaturas internas que conduzem as técnicas do poder pastoral, por um lado, a reencontrar-se com seus antecedentes religiosos e, de outro, a independentizar-se do território e do governo de Estado; e 2) seu fim último não é mais exclusivamente a captura e sujeição dos membros a partir do conhecimento e controle de sua interioridade, senão a produção ativa de uma exterioridade unificada e de uma unificação espetacularizada. O poder pastoral torna-se novamente, como em suas origens, religioso, e a religião passa a constituir unidades políticas que dividem o território à sombra de um Estado debilitado e cada dia mais inexpressivo.*

A *reinstalação do costume*, com seu automatismo, superficialidade e capacidade de proscrever os processos de deliberação e debate interno dentro de uma comunidade, e o controle e reforço de uma moral coletiva rigorosamente apoiada em normas formais e práticas informais infundidas no grupo cria e *exibe uma modelagem unificada da conduta dos sujeitos*. Essa unidade

tem que ser visível, de vitrine, para que um rebanho em dispersão e proliferação possa obter a contundência e materialidade do que antes se baseava na unidade e continuidade do território habitado, isto é, na unidade da jurisdição territorial comum que ocupava. Não é por acaso que na grande reunião das juventudes católicas em Colônia, Alemanha, o papa Bento XVI, tenha recomendado à multidão que não pratiquem uma religião “faça-você-mesmo” (Papa..., 2005) ou religião *à la carte*.

Numerosas evidências dispersas apontam nessa mesma direção e revelam a pressão para que os fiéis exibam os signos do partidarismo religioso. O costume e os aspectos externos da vida religiosa tornam-se cruciais nessa exacerbação do rigor sobre os signos diacríticos e espetacularizáveis do pertencimento ao grupo religioso – um pastor neopentecostal insiste com seus fiéis: “para conseguir o que se deseja, saber que se tem fé e orar em voz baixa não tem a mesma força que afirmá-lo em voz alta”, comando que se soma à tradicional vigilância das igrejas na forma de vestir-se e de pentear-se de mulheres e homens, a recomendação constante de proteger-se do mundo levando sempre consigo e de forma ostensiva um exemplar da Bíblia, ou a condenação explícita do papa antes citada de praticar uma religião *à la carte*, definida pelo gosto individual. Porque ao abandonar-se o paradigma da fixação de um território com monumentos religiosos – edificações ou consagrações da paisagem – o que garante a territorialidade de uma igreja é a marca diacrítica e ostensiva impressa nos fiéis e nos espaços “baldios” e “desertos” para a mirada mercadológica do presente, que a rede de fiéis ocupa e pelos quais transita. Estamos na época em que *o rebanho é o território*. E é a ação e a coesão desse rebanho que operam um efeito que se poderia chamar de *anexação branda*, cortando através de espaços cuja continuidade e homogeneidade eram antes garantidas pela administração e pela supervisão dos Estados nacionais.

É a partir desse novo contexto que se deve ler o fato, reportado por Ari Oro e Carlos Steil (2003, p. 311), do “redobrado interesse” pelos objetos sagrados em detrimento das dimensões de sentido teológico e doutrinário desses objetos:

Em outras palavras, o comércio e consumo crescente de artigos e símbolos religiosos, mediante a constituição de casas de comércio religioso, seria um elemento de corroboração da destradicionalização religiosa, na medida em que a lógica do consumo, imposta pela demanda individualizada de bens e objetos sagrados, parece se impor sobre a lógica da produção de sentidos e valores que

as tradições religiosas buscam associar a estes mesmos bens e objetos. Na medida em que esta lógica se impõe, instaura-se uma situação em que a produção do consumo religioso tende a se tornar mais importante do que o consumo da produção religiosa.

Desvio-me, entretanto, de uma das conclusões dos autores, já que não me parece que os aspectos de privatização ou individualização do credo sejam os mais destacáveis aqui, pois as estratégias da diretoria citadas mais acima (manifestar a crença em voz alta, exibir a adesão na forma de vestir-se ou por carregar ostensivamente uma Bíblia, não aderir a uma religião *à la carte* ou *do-it-yourself*) pressionam na direção contrária, da uniformização, no sentido de vestir um uniforme religioso, alinhar-se, exibir as marcas do rebanho. É a outra conclusão dos autores a que me parece mais interessante: a que aponta para a proliferação dos artigos à venda, o seu caráter de mercadorias que funcionam dentro da lógica de mercado, e a sua função icônica associada a uma inequívoca classificação em protestantes, católicos, afros, espíritas e esotéricos. Essas mercadorias são o resultado da *redução do símbolo a fetiche*, *logomarcas* operadoras de uma diversidade de pertencimento a grupos e da recessão do símbolo expressivo de uma diferença densa em sentido. O que os autores, em uma linhagem que identifico como derivativa das idéias de Peter Berger, Anthony Giddens e Paul Heelas, entre outros,<sup>7</sup> chamam de *destradicionalização* da religião faz referência à relativização da tradição – um dos aspectos da secularização – e à abertura moderna para uma eleição de credo religioso não herdado. Contudo, isso impede perceber que, ainda que se possa optar entre alternativas agora já não mais compulsórias, um novo imperativo de optar e afiliar-se substitui o imperativo anterior. De fato, *o alinhamento com pelo menos uma rede – religiosa, étnica ou de outro tipo – e a exibição de sua marca mediante os objetos mostrados no corpo, na casa ou no lugar de trabalho, é o que se apresenta como progressivamente*

---

<sup>7</sup> Reflexão sobre o impacto da modernidade na religião que tem uma de suas primeiras formulações na idéia de eleição individual e elevação do caráter automático da religião herdada (Berger, 1980, entre outras obras) e no exame da modernidade empreendido por Giddens na década de 1990 com a introdução do termo “destradicionalização” aplicado à eleição reflexiva entre possibilidades que, para este autor, é sua característica (Giddens, 1990 e outros). Ver também as importantes coletâneas de ensaios compilados por Paul Heelas, Scott Lash e Paul Morris (1996) e por Peter Berger, David Martin, Linda Woodhead e Paul Heelas (Berger et al., 2001).

*compulsório, palanque indispensável na luta por recursos e direitos, cada vez mais a única proteção dos mais pobres e vulneráveis na disputa generalizada que cresce com o esvaziamento da república. Em outras palavras, o fato de que se possa escolher e transitar entre opções tem sido, creio eu, mal entendido, porque tem conduzido à rápida conclusão de que se trata de uma época sem imperativos. O que constato, especialmente entre os setores mais carentes, é a coação estrutural à eleição e ao conseqüente comportamento regimentado, ainda que a opção possa logo ser modificada por outra.*

Isso se deve a que, como tenho afirmado em outras ocasiões, uma gramática generalizadora da política como política da identidade é o paradigma epocal. A religião passa a comportar-se como uma entre outras etnicidades globais, uma paraetnicidade, em competição com direitos e recursos na cena global, uma entre outras identidades politizadas (ver Segato, 2002), em um mundo de identidades “fortemente roteirizadas” (“fully scripted”, ou com pautas rígidas), tal como observou Anthony Appiah (1994). *O tema central, dentro dessa lógica da política da identidade, é menos de convicção do que de representação. Em outras palavras, a elaboração dos conteúdos da convicção e a deliberação interna de seus costumes e valores<sup>8</sup> é menos crucial – o que não quer dizer inexistente – para a vitalidade da rede e para a sobrevivência de seus membros do que suas formas de representação diante do mundo e a dramatização inequívoca da adesão por parte de seus membros.* Possivelmente Hannah Arendt (1998) descobriu um princípio geral com sua genial percepção da correspondência entre o vazio programático – ou a surpreendente pobreza programática – de um regime e a rigidez dos signos e emblemas de adesão.<sup>9</sup> Nesse caso, obviamente, não falamos de um regime de governo nem de um tipo de Estado, mas de redes ou blocos agregadores de aliança nos quais uma hierarquia interna administra a contraprestação e a redistribuição de recursos de todo tipo.

---

<sup>8</sup> O que Abdullahi Ahmed An-na'im (1995a, 1995b), preocupado por gerar formas de legitimação cultural interna para os Standards Universais de Direitos Humanos, chama de “discurso interno” de uma cultura. É evidente que a primera vítima dos fundamentalismos é esse “discurso” ou, em minhas palavras, essa deliberação interna sobre os costumes e as convicções.

<sup>9</sup> No Capítulo 1, “Uma Sociedade Sem Classes”, do livro *Totalitarismo*, terceiro da trilogia *Origens do Totalitarismo (Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo)* (Arendt, 1998).

## Modelos de expansão religiosa

A história dos movimentos de expansão religiosa protagonizados pelos cristianismos serve também para ilustrar tendências diferenciadas da relação entre religião e território, assim como revelar as particularidades do momento contemporâneo. *O modelo medieval* apresentou duas vertentes que tiveram em comum a precedência do religioso sobre o político. Por um lado, a expansão da conversão à fé cristã por parte dos campesinatos europeus, acompanhada de construção de monumentos e catedrais e seguida pelo estabelecimento de jurisdições religiosas, era parte de um universo em que somente a adesão religiosa garantia a plena incorporação à jurisdição política, daí a quantidade de ameaças e pressões que foram se exercendo progressivamente sobre os camponeses para que abandonassem suas crenças prévias. Por outro, neste mesmo período, o projeto pré-colonial das *Cruzadas*, iniciadas por inspiração do papa Urbano II em 1095, que se baseava na formação de um exército para conquistar um território com a finalidade de incluí-lo em uma jurisdição religiosa, isto é, para colocá-lo sob o controle das hierarquias religiosas do conquistador e, com isso, implantar as formas de organização política da Europa já cristianizada. O discurso religioso que guiava essa empresa participava do que mais acima chamei de uma visão essencialista do território, pois o que se buscava era apoderar-se de Jerusalém, sede dos acontecimentos fundacionais da história cristã. Em ambos os casos, só a unidade do mundo cristão era vista como o fundamento necessário para a unidade política, de maneira que a conversão e o abandono das antigas práticas religiosas mediante conquista, persuasão ou ameaça eram o método imperativo.

*O modelo colonial, característico da modernidade*, transformou conquistadores, administradores coloniais e agentes religiosos em sócios da mesma empresa, na qual a conquista bélica e a colonização forçada precedia a *mission civilizatrice*. As missões acompanhavam o processo de colonização colaborando na domesticação das novas forças produtivas recentemente incorporadas nas últimas filas do sistema capitalista em expansão. Entretanto, como Gill Gott (2002) afirmou, essa relação nem sempre foi pacífica e sua estrutura é a de uma “dialética aprisionada”, já que introduz uma tensão entre a dimensão humanitária do trabalho missionário e os objetivos econômicos coloniais, que sempre acaba por aprisionar a intenção benfeitora.

*Em tempos de globalização e política da identidade* sugiro que o processo expansivo de algumas religiões pode ser descrito como uma “*anexação branda*”, onde os signos da afiliação religiosa marcam o pertencimento a uma rede e antecipam a aquisição de novos territórios. Nessa nova ordem territorial, as próprias pessoas, com sua capacidade agregadora, vão constituindo, ou seja, anexando território – como disse, incluindo os recursos de todo tipo que cada um dos integrantes tem à sua disposição ou obtém, por um lado, para incorporá-lo, através de sua intermediação, à rede, e, por outro lado, aos que acedem justamente por serem membro da rede. A rede humana é a colônia,<sup>10</sup> sempre em expansão, e o patriotismo é um patriotismo da rede (parafrazeando Habermas com sua idéia de “patriotismo da constituição” como a forma moderna por excelência desse sentimento coesivo). Se na Idade Média a esfera política havia sido uma província do religioso e, na modernidade, o religioso e o político mantiveram uma relação de cumplicidade, pareceria que no presente, que alguns chamam de pós-modernidade, somos testemunhas de algum tipo de retorno ao medievo, com uma tendência à feudalização do campo político, já que é novamente a colonização religiosa de faixas de população o que permite o deslocamento de civilizações e unidades políticas no interior de outras, como na Europa medieval – a diferença residiria na superficialidade das diferenças entre a visão de mundo dos feudos; teremos que voltar a ler Umberto Eco et al. (1974).<sup>11</sup>

*Em um mundo como esse, o fundamentalismo, a leste e a oeste, mais que uma modalidade de leitura do Livro Sagrado – Alcorão ou Bíblia – que rejeita as mediações históricas, passa a ser estratégia de espetacularização dos costumes que marcam e demarcam – como insígnias – a afiliação e a lealdade a um grupo correligionário.* Desde esse ponto de vista e apesar das aparências, é possível afirmar que os fundamentalismos

---

<sup>10</sup> Agradeço essa expressão, que vincula a idéia de rede à idéia de “colônia” nesse novo contexto histórico, a Jocelina Laura de Carvalho.

<sup>11</sup> Agradeço ao meu amigo Juan Plata, do Colciencias, Colômbia, por ter me escutado largamente em 2003 sobre minha percepção do processo de faccionalização da república e por ter me apresentado com uma fotocópia do então esgotadíssimo livro que compila em castelhano os ensaios desses autores – oracular quando se publicou pela primeira vez há três décadas e agora recentemente reeditado pela Alianza em 2004 (4ª edição).

são movimentos religiosos mais afetados por uma ordem do discurso universalizante e homogeneizador que outros considerados mais modernizadores porque permitem a deliberação e o debate interno reflexivo sobre a validade de seus costumes. De fato, os fundamentalismos acatam e obedecem a uma tendência contemporânea que transcende as particularidades de cada religião e generaliza uma territorialidade demarcada por diacríticos de uma lealdade coesiva cujos signos são a adesão automática ao costume e aos emblemas de pertencimento. Poder-se-ia dizer, inclusive, que o fundamentalismo muçulmano é o produto mais ocidentalizado do mundo islâmico, porque é reativo e, portanto, derivativo da presença e das pressões do Ocidente e plenamente funcional dentro dessa nova gramática geral.

Ainda que não possa me deter aqui em um exame detalhado do processo de achatamento simbólico, estou convencida de que a maior parte das grandes religiões estão progressivamente dispostas a fazer concessões importantes para participar desse esquema e garantir para si uma territorialidade constituída de recursos e direitos, desarraigando e desencarnando seus símbolos, cerceando a deliberação teológica e doutrinária interna para transformá-la em devoção e emocionalidade, e reduzindo sua densidade e carnalidade a ícones e estampas que possam funcionar como adesivos em carros, casas e outras propriedades, marcando a presença de grupos que tomaram posse sobre eles. Analisei, por exemplo, em colaboração com Tânia Mara Campos de Almeida e Mônica Pechincha, um caso em que se revelam as diferenças entre a Virgem da devoção popular brasileira representada por uma aparição que acontece desde 1987 no interior do Estado de Minas Gerais, e a Virgem utilizada pelos membros do Movimento Católico Carismático para assinalar seu pertencimento à Igreja – a Imagem de Nossa Senhora da Paz, aparição de Medjugorje. Nesse ensaio, argumentamos que, apesar de serem ambas católicas, uma é um símbolo pleno e polissemicamente representativo da tradição local como “alteridade histórica” própria do catolicismo popular brasileiro, enquanto a outra se comporta como ícone ou emblema, signo não polissêmico e empobrecido, instrumentalizado para a demarcação da “identidade política” dos católicos em sua confrontação com o avanço evangélico (Segato; Campos de Almeida; Pechincha, 2005). Se as pressões às quais faço referência não forem de alguma forma contidas ou neutralizadas em uma etapa histórica por vir ou desestabilizadas por práticas desviantes no interior da nova ordem, estas “duas virgens” não serão somente alegorias do passado e do presente da religião, de sua radicalidade e riqueza

local frente à expansão global de redes religiosas corporativas, senão que alegorizarão também a progressiva instalação de um mundo de baixa reflexividade, ética conformista e estética decadente.

## Uma alegoria perfeita: A Guerra Santa dos neopentecostais no Brasil

Possivelmente nada encene com maior precisão o processo de anexação branda e de colonialismo da rede a que venho me referindo que o reiterado motivo ritual que tem lugar nas reuniões das sextas-feiras da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), e cujo roteiro consiste em expulsar do corpo de um fiel a presença de uma “entidade” proveniente do panteão das religiões de matriz africana – geralmente Exus e Pombagiras. Muito se tem falado e escrito sobre essa peça de exorcismo que ocorre com regularidade no culto da igreja (ver, por exemplo, Birman, 1996; Ruth, 2003; Soares, 1993). A cena inteira do culto afro-brasileiro é trazida ao interior do culto pentecostal para se proceder, então, ao seu expurgo. Luiz Eduardo Soares (1993, p. 204-205) a descreve assim:

Invocam-se as presenças de Exu e Pombagira nos rituais de exorcismo que promovem. Os praticantes de religiões afro-brasileiras no processo de conversão para o pentecostalismo [...] são instigados a receber o santo uma vez mais no templo que os acolherá a partir da conversão. A crença que se abandona é interpelada pelo pastor oficiante. Em outras palavras, a existência das entidades espirituais que povoam os credos afro-brasileiros é reconhecida [...] Há, em nossa guerra santa, um diálogo, ainda que áspero, com as crenças criticadas e seus objetos são considerados reais. Em outras palavras, a veracidade mimética da crença não é posta em dúvida, a realidade das entidades espirituais que habitam o imaginário religioso afro-brasileiro é admitida, os jogos de linguagem e as *performances* corporais dos ritos de incorporação continuam em vigência e são exercidos no cenário do novo templo [...].

E considera que esse comportamento introduz uma novidade sob a forma de um “renovador igualitarismo, associado a uma postura cultural excludente e diferenciadora, oposta a nossa tradição inclusiva e neutralizadora de diferenças, que o sincretismo expressa de modo ímpar” (Soares, 2003, p. 205). Mas a minha leitura aponta em outra direção.

Esse motivo ritual idiossincrático da maior parte das igrejas neopentecostais brasileiras, em expansão na América Latina, nos Estados Unidos, Ásia, África

e Europa,<sup>12</sup> representa *o ato mesmo da conversão de um novo fiel à igreja como uma ação de guerra na qual um espírito vitorioso – Jesus – derrota um espírito perdedor – Exu –, o reduz e o elimina do corpo-território do fiel, que passa, a partir de agora, a ser incorporado à sua nova coletividade. No brutal processo de inclusão, o corpo do futuro membro é tratado como um território habitado, literalmente possuído por espíritos alheios, estrangeiros, portanto inimigos, e, acima de tudo, africanos (do atraso, da religiosidade disfuncional com os preceitos do mercado no capitalismo avançado, incompatíveis com a lógica da produção). Esse sujeito-território deve ser liberado dos mesmos, em uma verdadeira ação de conquista, para ser incorporado à rede. A oração violenta com a qual se derrota e expulsa o espírito alheio é descrita pelos protagonistas desta cena ritual bélica como “oração de guerra”, e toda a alegoria constrói a conversão como ato guerreiro de conquista de um fiel-corpo-território que se encontrava ocupado por um universo religioso para ser anexado a outro. A conversão é vivida como forma extrema de trânsito entre uma jurisdição e outra que resulta de um processo de derrota e capitulação.*

O componente dramático, nitidamente teatral, é tão forte porque o que a comunidade presencia ali é um jogo de signos: a erradicação de um logo, de

---

<sup>12</sup> Há doze anos, uma reportagem publicada no jornal *Folha de S. Paulo* de 18 de setembro de 1995 (Trevisan, 1995a) já oferecia um claro panorama do quadro “territorial” desta Igreja, paradigmática do ímpeto colonizador da religiosidade contemporânea: “A África é um dos continentes onde a Igreja Universal do Reino de Deus mais cresce: está em dez países e prepara sua entrada nos territórios de língua francesa. Apesar do crescimento, a África está em terceiro lugar nos planos de expansão da Universal. O Brasil continua sendo a prioridade número um. Em seguida vem os Estados Unidos, que são considerados estratégicos, e, só depois, a África. A igreja fundada pelo bispo Edir Macedo tem hoje cerca de 6 milhões de fiéis em todo o mundo. Nos 18 anos que decorreram desde sua criação, em 1977, a Universal conseguiu abrir suas portas em 39 países. Possui hoje cerca de 2000 templos, 1700 dos quais no Brasil. É dona da Rede de TV Record, de um grande número de emissoras de rádio e de jornais oficiais, entre eles a ‘Folha Universal’. Depois do Brasil, Portugal é o lugar onde a igreja está mais presente: tem 54 templos e publica um jornal com tiragem semanal de 100 mil exemplares [...]. imigrantes convertidos podem fundar a Universal em seus países de origem. Isso ocorreu, por exemplo, na Índia [...], graças a um indiano que aderiu à igreja na África do Sul. Atualmente, a igreja prepara sua entrada na Rússia e nas Filipinas, de onde pretende expandir sua presença na Ásia.” Na mesma série de reportagens, no dia anterior, 17 de setembro de 1995, a *Folha de S. Paulo* informava que, nesse momento, a Iurd já ontava com cinco templos em Nova York e 8 mil fiéis nessa cidade, e nove templos nos Estados Unidos como um todo: dois em Miami, um em Newark e um em Los Angeles.

uma marca, do corpo do fiel, para a implantação nele de outros emblemas que testemunham sua aquisição pelo novo grupo e sua anexação à nova rede.

É importante aclarar que todas as Igrejas neopentecostais praticam a bênção como exorcismo, ou seja, *a cruzada do Espírito Santo no corpo do fiel para dele expulsar seus outros habitantes*, porém, como dizem, “a oração da Iurd é uma oração de guerra”. Tive notícia de que, em alguns casos, quando um pastor e uma comunidade de outra igreja não conseguem ser vitoriosos em sua incursão frente a uma entidade que resiste, tem-se apelado a membros da Iurd para unir forças no combate, *revelando assim a existência de uma política de aliados*. Esse combate não é, como se pensaria, puramente simbólico, mas também material: esse novo fiel – e todos os recursos a ele associados, *entre os quais sua capacidade eleitoral expressa no voto* – é um novo elemento que a extensa rede incorpora. Trata-se de uma conquista palmo a palmo de um território indissociavelmente espiritual e material.

## Do território do sujeito ao território da República

A idéia que persigo está calcada no trajeto temporal de uma história das formas de governo, na qual do governo de territórios se passou, na modernidade, ao governo das gentes que habitam estas jurisdições territoriais (Foucault, 1983, 1997, 2000, 2003, 2004a, 2004b) e, segundo minha aposta aqui, resultou na atualidade no governo das gentes e de seus recursos que, em um estágio civilizatório de grande mobilidade, desenha territórios cortando através das antigas fronteiras jurisdicionais. Dito de outra forma: do território como objeto de governo se passou gradualmente, a partir do século XVIII, ao território como referência da unidade administrativa de uma população a ser governada, e desta, contemporaneamente, segundo sugiro, surge uma tendência à gestão de populações móveis – o território ou substância mesma da jurisdição sendo, nesse estágio avançado, aquele definido pela própria população. Produz-se, portanto, uma inversão, porque ao invés de ser o território quem define a população a ser governada, é agora a população que captura e desenha o território; em outras palavras, se no passado o território propriamente dito era a âncora que fixava e circunscrevia a unidade administrativa, passa-se agora, gradualmente, à própria população de afiliados, devidamente marcados, a condição de âncora que define a jurisdição a ser administrada.

Trata-se do controle de corporações, partidos ou frentes políticas, grupos que levantam bandeiras étnicas, ONGs, grupos religiosos e até corporações

mafiosas. O que importa é que as jurisdições da atualidade consistem nesses grupos ou redes, e sua referência e índice de unidade se separam progressivamente do espaço fixado e delimitado pela administração de um Estado nacional. Nesse contexto, as religiões, entre outros, são um dos marcadores dos novos territórios ou jurisdições. A sua mobilidade e plasticidade em constante desdobramento deve-se ao controle estrito e ao rigor extremo que pesa sobre a exteriorização dos signos de afiliação.

Nesse novo contexto, o primeiro impacto dessa nova “territorialidade” se deixa sentir na incursão das religiões na política e sua competição por porções de participação no controle da esfera de governo. Compreender a relação entre religião e política torna-se hoje crucial e isso não passou despercebido a uma legião de investigadores desse processo no Brasil, que têm colocado sua atenção, sobretudo, na relação entre os evangélicos e a política.<sup>13</sup> Os estudiosos se fazem basicamente as seguintes perguntas: trata-se de uma politização do campo da religião ou de uma sacralização do campo da política? Ou, em outras palavras, quais são as conseqüências para a religião e quais são as conseqüências para a política dessa incursão? Em que se baseia o êxito das igrejas evangélicas no campo político? E o que os pastores e representantes das igrejas perseguem com sua participação no campo da política?

A constatação de que a unidade religiosa de sua paróquia confere solidez e respaldo às candidaturas evangélicas e aos partidos que contam com evangélicos entre seus candidatos atravessa toda a literatura sobre o tema – veja, por exemplo, como o PT teve que acudir a um candidato protestante à vice-presidência, José Alencar, ainda que de um partido distante ideologicamente, para poder garantir a eleição de Lula em 2003.<sup>14</sup> Do que a literatura em geral se

---

<sup>13</sup> Ver, por exemplo, a importante coletânea de ensaios com análises de diferentes autores sobre o impacto da adesão religiosa no campo político-eleitoral publicada recentemente por Ari Pedro Oro (2004), assim como outros artigos deste autor (Oro, 2003a, 2003b).

<sup>14</sup> Ari Oro (2003a, p. 53-54) reúne, citando uma série de autores, os seguintes dados: “A IURD iniciou a sua efetiva prática política em 1986 com a eleição de um deputado federal para a Assembléia Nacional Constituinte. Em 1990, elegeu três deputados federais e seis deputados estaduais. Em 1994, duplicou o número de deputados para a Câmara Federal e aumentou para oito o número de deputados para as assembleias legislativas. Naquele ano, no Rio de Janeiro, também obteve a Secretaria do Trabalho e Ação Social e apresentou uma candidatura para o senado que alcançou 500 mil votos (Freston, 2000). Por ocasião das eleições de 1998, a Universal elegeu 26 deputados nas assembleias legislativas de dezoito Estados da federação (Fonseca, 1998) e dezessete deputados federais [...] cuja soma situa-se na casa de 1.400.000 votos [...]. Já nas eleições de 2002 elegeu

descuida é que se trata de um circuito que se retroalimenta: a igreja também nutre sua certeza de coesão ao ver os dividendos políticos de um voto evangélico consistente. O modelo corporativo não só domina em direção ao exterior da igreja, no campo da política, senão que também retorna à igreja reforçando a corporação.

Na visão dominante, pelo menos no Brasil, confluem dois temas principais. O primeiro deles elabora a tentativa de “sacralizar” o universo do político ou, em outras palavras, fazer com que a esfera do sagrado colonize a esfera do político. A leitura da maioria dos autores reproduz o testemunho dos membros – pastores e clientela –, que insistem que o universo da política é demoníaco e corrupto, e só a sua apropriação por setores evangélicos através de seu acesso a cargos públicos será capaz de purificá-lo (Oro, 2003b, entre outros autores). Dessa forma, parece ser consensual entre os investigadores o fato de que existe um campo do político e um campo do religioso, e que se trata de analisar como se enfrentam e se articulam a partir das declarações bastante unívocas dos entrevistados. O segundo tema enfatiza os vários aspectos do espectro que vai da filantropia e do assistencialismo (Campos Machado, 2003a) às “novas formas de clientelismo político” (Campos Machado, 2003b, p. 293) e a uma “instrução política” (Oro, 2003b) interessada, oferecida a setores politicamente iletrados e carentes de participação (Novaes, 2002).

Nas análises, a dupla missão cristã de moralizar a política e dar assistência oferece, em última instância, o material que permite responder a todas as perguntas listadas mais acima, menos uma: esse sentido de missão seria a base do carisma concentrado pelos pastores-candidatos, ofereceria a justificativa para a politização da religião e explicaria a consistência do voto evangélico e seu conseqüente êxito em eleger candidatos. Somente não permite explicar a

---

dezesesseis deputados federais vinculados à própria igreja [...] e dezenove deputados estaduais, representantes de dez estados da federação [...] (e) ajudou eleger outros quatro deputados federais não pertencentes a ela (Folha de São Paulo, 10/10/2001). Além disso, fato notável foi a eleição do primeiro senador da Igreja, o bispo Marcelo Crivella [...], com 3.235.570 votos, superando políticos tradicionais [...], além do pastor Manuel Ferreira, da Assembléia de Deus.“ Esses dados ilustram o êxito político da Iurd. Muito embora esta igreja seja a mais pujante nesse campo, não é a única que tem se lançado a participar no mesmo com candidatos próprios ou apoiando em bloco determinados candidatos em alianças com outras igrejas. Isto inclui a própria Igreja católica que, apesar de historicamente nunca ter deixado de pressionar ativamente o voto de seus fiéis, agora embarca com novos brios nessa empresa, em um processo que Ari Oro, no artigo citado, chama de “efeito mimético produzido pela Igreja Universal”, usando estratégias semelhantes às da Iurd.

última pergunta: qual é a finalidade, o objetivo último de purificar o campo da política? Seria este um fim em si mesmo, ainda que a frase canônica do Evangelho cristão “dar a César o que é de César” estampe para além de qualquer dúvida a separação dos campos político e religioso?

Todas essas indagações colocadas aos dados arrolados pela observação de etnógrafos e sociólogos podem ser vistas sob nova luz e através de outro prisma se postulamos a historicidade do campo da política e da transformação constante das formas de exercício do controle. Em outras palavras, como apontei mais acima, se consideramos que o religioso e o político, ambos campos, são capturados na gramática do campo maior que chamamos *cultura ou ideologia* de uma época histórica. O processo histórico do campo do político, que, como tenho argumentado, remodela-se e não permanece igual a si mesmo, encontra seu correlato na maneira com que os símbolos de identidade se ajustam a essa transformação. Por outro lado, a diminuição da esfera estatal modifica a percepção e o funcionamento mesmo da república, e outras instituições passam a competir com a esfera estatal, como bem se comprova com a instalação das ONGs nos anos 1980 e seu crescimento monstruoso.

O público, especialmente em nossos países, caracterizados por classes dominantes subalternas, adquire o aspecto de um espaço transitável por uma variedade de instituições estatais e não estatais, e já não mais monopólio da administração e do controle por parte de um Estado nacional. Surgem aí grupos corporativos que passam a recortar esse espaço simbólico e material, abrindo avenidas de apropriação. No caso das igrejas, reportagens jornalísticas e informações publicadas por especialistas mostram claramente a disputa por fatias de poder jurídico,<sup>15</sup> midiático, imobiliário, político-partidário e até auditivo (refi-

---

<sup>15</sup> Os códigos da lei – assim como os grandes livros sagrados – são um verdadeiro campo de batalha. Se é verdade que as classes oprimidas e as minorias tratam de cavar espaço na letra da lei para instalar suas interpretações, de maneira a poder respaldar e legitimar suas reivindicações, as pressões dominantes e paradigmáticas parecem ser de outro tipo. Ao perceber que o direito tem rendimentos que não se restringem a orientar as demandas dos procuradores e as sentenças dos juizes, isto é, que existe uma eficácia simbólica do direito, acedemos a aspectos menos evidentes das lutas por inscrição na lei. Por exemplo, a oposição entre os que querem a permanência da criminalização do aborto e aqueles que pretendem sua descriminalização é muito mais que a luta para que se realizem ou se deixem de realizar abortos em território nacional. Em uma “escuta” de outro tipo, percebemos que o que está em jogo é quem, que setores, que facções terão acesso à formulação do discurso jurídico e o controle sobre o mesmo. Ou seja: qual será a corporação inscrita e audível na representação mestra de uma nação que é o direito.

ro-me ao disputado espaço e tempo resultante da intensidade em decibéis e à duração noite adentro das reuniões de culto, guerra sonora inaugurada gerações atrás quando os párocos católicos dos povoados compraram seus primeiros megafones para asfixiar a música das celebrações populares tradicionais). Nada se desdenha, nenhum fragmento desse espaço visto como disponível é considerado irrelevante. Muito pelo contrário, o lugar onde pela primeira vez se teve o vislumbre desse desenho da cultura política foi justamente a prisão, onde as presenças religiosas competem e se esforçam pela anexação consistente e contínua de cada alma que ali reside e sua contribuição à rede colonizadora – já que é vista como um elo de ramificações várias, dentro e fora da prisão.

A evidência possivelmente mais espetacular deste processo em curso é a conspícua aquisição e marca de posse, por parte da Igreja Universal do Reino de Deus e outras igrejas do mesmo grupo, de locais situados nos centros cívicos das cidades latinoamericanas, quase sempre ao redor das “plazas mayores”, e próximos das casas de governo, dos ministérios e das catedrais, paisagem estável e pictoricamente constitutiva do painel republicano de nossos países. É um discurso urbanístico que torna ostensiva a disputa por estandartes de repúblicas em leilão. Um discurso inequívoco, fortemente audível tanto nas margens do espaço institucional – como nas prisões e nas periferias – como em seus espaços capitais, desde onde se legisla, se julga e se administra para toda a população.

Revela-se, assim, um espaço da república percebido como deserto e desatendido, exposto à colonização e à anexação por legiões corporativas agressivas que avançam sobre o mesmo e negociam, oportunamente, alianças para sua partilha. Essa guerra é indissociavelmente material e simbólica, porém a configuração dos signos obedece à configuração da política: *não são idéias, elementos de doutrina ou diferenças ideológicas substantivas as que estabelecem a beligerância generalizada, mas o contrário: é a configuração do político que dita o imperativo de alinhar-se atrás de emblemas que respondem à funcionalidade da diferença em uma superfície unificada como nunca antes na história por um código de leitura comum. Um código que poderíamos descrever, de forma sumária, como corporativo e faccionalista.* Em um mundo de aparentes diversidades extremas (no sígnico), identifico uma gramática cada dia mais empobrecida e homogênea, regida por uma ordem territorial de atravessamento que, no caso das religiões, unifica o sentido dos credos e liturgias mais variados.

Todavia, falta nesta análise considerar a qual vontade política e a qual projeto econômico responde essa nova configuração do campo do poder e essa grande arquitetura tentacular de *anexações* que chamei de “brandas”, por apoiarem-se em adesões às redes corporativas que se apresentam a simples vista como voluntárias, muito embora a pressão seja cada dia mais intensa em favor de um alinhamento das pessoas e de sua afiliação a redes de pertencimento.<sup>16</sup> Uma chave para responder a essa pergunta pode estar nos dados reunidos por Aurelio Alonso (2004, p. 25, tradução minha),<sup>17</sup> que traça uma história que vai da criação do Instituto de Religião e Democracia em 1981 – “justamente quando começava também a revitalização relativista e descentralizada da espiritualidade religiosa”; essa instituição, segundo o autor citado, “tem propiciado a formação de milhares de missões fundamentalistas no mundo” e pressiona por “garantir uma nova liberdade confessional”. Nesta seqüência de medidas internas de impacto mundial, Alonso (2004, p. 27, tradução minha) reporta a votação, em 1993, pelo Congresso dos Estados Unidos, da Lei de Restauração da Liberdade Religiosa, “que define como ilegal qualquer medida governamental que interfira na religião, a menos que prove ser sua ação justificável”, complementada mais tarde, em 1998, por uma Lei de Apoio da Liberdade Religiosa Internacional, “arrogando-se funções tutelares na determinação do cumprimento de liberdades religiosas em qualquer lugar, e a faculdade de ponderar e castigar violações”. E prossegue em seu exame deste processo:

Em sua seção 402, esta Lei estipula que “no mais tardar em 1º de setembro de cada ano o Presidente [dos Estados Unidos] revisará o status da liberdade religiosa em cada país estrangeiro para determinar se o governo deste país se envolveu em ou tolerou violações particularmente severas da liberdade religiosa [...]. O presidente designará cada país cujo governo tenha se envolvido em, ou tolerado, violações descritas nesta subepígrafe, como um país de preocupação particular quanto à liberdade religiosa”. (Alonso Tejada, 2004, p. 27, tradução minha).

---

<sup>16</sup> Em um ensaio anterior, critico a interpretação de Carlos Rodrigues Brandão (2004) a um texto clássico dos estudos de religião no Brasil. Em um argumento contrário ao do autor citado, afirmo que “a ruptura de laços de obrigação pré-modernos com a comunidade e a família não resulta na liberdade do indivíduo para optar, senão que o deixa vulnerável à cominação que chega a ele de se alinhar em uma rede de alianças como única forma de participação” (Segato, 2007, p. 67).

<sup>17</sup> Para uma discussão desde a perspectiva acadêmica norte-americana, ver Hackett, Silk e Hoover (2000). Essa perspectiva é sensível à supressão do direito à liberdade religiosa, mas cega ao tipo de problemas que tanto Alonso como eu expusemos.

Junto com a lei o congresso criou a Oficina para a Liberdade Religiosa Internacional, que opera sob a condução de um embaixador itinerante e conta com agentes em todas as embaixadas dos Estados Unidos. Ao amparo da seção 102 dessa lei, constituiu-se igualmente a Comissão dos Estados Unidos para a Liberdade Religiosa Internacional (Uscirf), adscrita diretamente à Casa Branca (Alonso Tejada, 2004, p. 27).

Todas essas medidas “internas” se revelam como o complemento exato e requerido para atuar em um mundo que testemunha a recessão dos Estados republicanos, em especial os periféricos, e a partilha de seus recursos entre poderes que atuam a partir de redes fortemente coesas e estratificadas internamente, gerenciadas por nomenclaturas particulares e, em alguns casos, colegiadas entre si.<sup>18</sup>

O outro elemento crucial, também emanado desde o interior dos Estados Unidos e imediatamente exportado, é o processo da privatização dos meios maciços de comunicação. José Jorge de Carvalho (1999, p. 85), em sua análise da relação entre religião e mídia, vincula a direita cristã ao que chama de “fechamento do espaço público” e esboça uma sintética história de sua difusão mundial. Situa seu início em 1931, com a fundação da Radio Vaticano, que permitiria ao papa chegar a todas as comunidades católicas do mundo, e localiza nos Estados Unidos a grande usina propulsora da expansão da rede de mídias cristãs:

[...] as grandes redes de mídia (rádios, jornais, revistas, livros, etc.) eclodiram nos Estados Unidos nos anos vinte. [...]. Em 1944 os evangélicos formaram a

---

<sup>18</sup> É significativo que justamente nos dias em que redijo este texto, exatamente em 29 de setembro de 2005, o Vice-presidente do Brasil e também Ministro da Defesa, o evangélico José Alencar, se filia ao recém criado Partido Municipalista Renovador (PMR), a partir de agora braço político oficial da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd). Este partido já declara que, em sua próxima Convenção Nacional, mudará o seu nome para Partido Republicano (PR), tradução direta de “Republican Party” dos Estados Unidos, braço da direita cristã nesse país. O PMR – futuro PR – conta com a maior estrela da Iurd na política, o senador Marcelo Crivella, mas possui uma estratégia de diversificação interna e externa, acolhendo deputados federais, estaduais e conselheiros municipais, assim como autoridades em outros cargos eletivos e personalidades midiáticas que não são membros da Iurd mas de outras igrejas evangélicas coligadas (o caso de Alencar), e também convive com a permanência de outros membros religiosos da Iurd em outros partidos. Isso indica que a unidade forte e mais coesa que serve de verdadeira âncora por detrás da fachada partidária é a Igreja, já que controla um partido que acolhe evangélicos de outras denominações e, ao mesmo tempo, dispersa, também, seus membros em uma ampla rede partidária do mesmo espectro direitista.

Associação Nacional dos Radialistas Religiosos e montaram seu lobby em Washington, bem em frente à Comissão Federal de Comunicações [...]. Toda a estrutura atual dessa mídia norte-americana, extremamente saturada de evangelismo, foi consequência direta de um ato do Congresso de 1934, que deu à Comissão Federal de Comunicações o direito de licenciar estações individuais, o que conduziu rapidamente à formação de um monopólio de uma mercadoria limitada, qual seja, o espectro de ondas de rádio. Ficou então estabelecido que os monopólios devolveriam à comunidade uma porção de “serviço público” de rádio; aos protestantes liberais e aos católicos foi dada uma parte desse serviço [...]. Em 1960, porém, a CFC desregulou uma antiga e importante distinção que na verdade era o que assegurava a cidadania: entre tempo de ar livre e programas comercialmente pagos, que limitava a intenção comercial, por assim dizer, das rádios [...]. O tempo de ar livre não podia até então ser negociado, porque ele significaria justamente a perda da influência da sociedade civil sobre o conteúdo dos programas. Os evangélicos, porém, mais afinados ideologicamente com o CFC, conseguiram que o tempo de ar livre fosse liberado para compra e, assim que a desregulação foi passada, adquiriram imediatamente todo o tempo de ar livre da maioria das rádios do país. Em outras palavras, o rádio (e também a TV, que passou mais tarde por idêntica intervenção), que deveria ser um bem comunitário, virou uma mercadoria de especulação. (Carvalho, 1999, p. 85-88).

Dessa forma, ficou estabelecido um padrão de concentração e expansão midiática que proliferou posteriormente pelos países periféricos, marcadamente os da América Latina. Aqui, novamente, podem-se aplicar os termos utilizados por Ari Oro (2003a) ao falar da entrada da Igreja católica no universo político contemporâneo, já que também no universo midiático a Igreja católica sentiu o “efeito mimético produzido pela Igreja Universal” e passou a usar estratégias semelhantes – o canal de televisão Rede Vida é um exemplo disso.

Não é possível, entretanto, referir-nos ao correlato imperial desse processo sem dedicar alguma atenção ao que parece ser o canto do cisne da soberania estatal no mundo, e em especial nos países latino-americanos. A república agoniza. O discurso estatal se tornou translúcido, e deixa transparecer sem véus a ação dos interesses parciais que historicamente têm controlado os recursos confiados ao Estado. A democracia já não constitui uma anteparo eficiente e o princípio da representação eletiva revela-se um “cheque em branco”, um poder plenipotenciário irrevogável que conduz corporações, setores sociais com comunidade de interesses, a ocupar os escritórios onde se firmam as decisões que afetam o destino de toda a população e se administram os fundos públicos. O rei está nu, como no conto de Andersen.

O Estado, como um rei nu, revela as dobras de um organismo burocrático imperfeito. Nem reclama a devolução de roupas que sabe, melhor que ninguém, inexistentes, fornecidas por uma elite mais apropriadora que provedora. O mito da república caiu por terra, observado através da venda frouxa do monumento à Justiça (que nem é mulher, nem é cega). O rei sempre esteve nu, mas hoje sua nudez é *vox populi* e a consciência, nas palavras de Žižek (1994), é cínica – o que, adaptado ao caso que nos ocupa, equivale a dizer que os Estados nacionais não somente perderam patrimônio mas também legitimidade, e que não existe mais sequer uma ideologia do Estado, uma falsa consciência que nos faça crer na existência do republicano, do estatal, de uma esfera do público. Esse era o campo das instituições tradicionalmente apropriadas e controladas por uma elite arcaica, em muitos casos herdeira dos fundadores da nação, que tendo alcançado legitimidade, ou seja, hegemonia nessa posição, monopolizava os espaços estatais e os articulava com uma sociedade nacional ideologicamente unificada. Sua capacidade reprodutiva e suas estratégias de recondução aos gabinetes que denominamos “Estado”, mesmo quando variáveis, se ocultavam sob do manto do discurso republicano, que hoje se mostra cada dia menos substancial e passa a dar lugar à reconfiguração das jurisdições – matéria constitutiva do político. Essa elite passa a ser, progressivamente, apesar de sua consolidação já anosa como *establishment*, mais uma das redes em competição.

No campo da religião, isso é sentido e delatado por processos que se apresentam, à primeira vista, incompreensíveis. Descrevi, anteriormente, dois casos diferentes de abandono da religião historicamente associada ao Estado nacional e aos grupos dominantes da nação e no controle dos gabinetes desse estado na Argentina. Em um deles, setores não representados no painel uniforme de um rigorosamente arquitetado “ser nacional” branqueado e eurocêntrico buscavam expressão em uma “raiz africana” reimportada do Brasil. A negritude e o estigma próprio dessa “raiz” lhes parecia, nos testemunhos que registrei e interpretei, inscrever nesse painel sua experiência de ser vulneráveis, desprovidos de poder, diferentes, desviantes, seja por sua pobreza, por sua sexualidade, por sua origem étnica ou por sua dolorosa experiência de classe e periferia. Era necessário um repertório simbólico para aqueles que se sentiam ser outros da nação e queriam o registro dessa alteridade (Segato, 2007). Nesse sentido, denunciavam o sentimento de uma república homogeneizadora e repressiva no plano cultural e moral e, sobretudo, controlada por classes que estampavam neles um rosto no qual não encontravam expressão.

Em outro caso que estudei, a religião evangélica, desetnificante no que diz respeito à cultura e às tradições milenárias associadas sincreticamente ao catolicismo andino, ideologicamente reacionária no que concerne à participação política, e, em seu discurso explícito, refratária aos interesses dos setores marginalizados étnica, política, social e economicamente, faz sua entrada nos povos dos Andes Centrais da Argentina. Também nesse caso, as pessoas acham que essa opção religiosa, em aparência alheia, coloca à disposição um vocabulário de afirmação moral e autonomia com relação à elite local que controla desde sempre as tradições populares católicas e o costumbrismo andino. Optar pela afiliação evangélica é optar por uma via histórica que corre por fora de uma história administrada pelos setores que ocupam os gabinetes estatais desde sempre (Segato, 2007). Em ambos os casos, é uma república asfíxiada e asfíxiante, supressora das diferenças e, sobretudo, monopolizada por uma elite arcaica e muito pouco representativa, o que instiga a busca de repertórios simbólicos novos que permitam a representação e a disputa no plano do público de um território de existência legítima e diferenciada para setores que até então não encontravam inscrição.

### A função territorial da religião frente aos modelos dominantes nas análises da religiosidade contemporânea: secularização, fragmentação e privatização do sagrado

O cerne do que venho apontando até aqui vincula a configuração da experiência religiosa contemporânea à *política do reconhecimento*, a *política da identidade* e, portanto, às *identidades políticas* no mundo globalizado. Não é surpreendente, portanto, que em um de seus livros mais recentes, Charles Taylor<sup>19</sup> (2002), ao analisar a atualidade da obra clássica de William James, *Varietades da Experiência Religiosa*, de 1910, recorreu a uma análise até certo ponto semelhante, ainda que não coincidente em suas conclusões com a minha (Taylor, 2002).

Taylor sugere que a modernidade deu origem a duas formas de relação entre sociedade nacional e religião, a dos países anglo-saxões e a dos países

---

<sup>19</sup> Autor do texto seminal sobre estes temas (Taylor, 1994).

católicos. Estes últimos, caracterizados como um modelo “barroco” de correspondência entre o caráter sagrado do rei e o caráter sagrado da religião (Taylor, 2002, p. 70), enquanto que os primeiros, protestantes, pela formação de “novas associações voluntárias”, a protoforma do que hoje chamamos denominações (Taylor, 2002, p. 71-72). As organizações religiosas do tipo denominacional se definem pela “circunscrição de uma zona” específica na qual os membros “definem a vida religiosa” não coincidente com a jurisdição da nação. Nação e circunscrição religiosa não são coincidentes no modelo denominacional. Sem ser uma Igreja, como nos países de origem católica, um conjunto de denominações que se reconhecem mutuamente podem formar ou ter um sentido de pertencimento a uma totalidade menos estruturada em termos religiosos como “um povo *under God*”, dando origem ao que para os Estados Unidos da América do Norte Robert Bellah (1970) chamou de “religião civil”, ou crença em um destino manifesto de cumprir o desígnio divino: “sempre que a liberdade seja um componente do desígnio divino (da religião civil), isto pode ser entendido como um chamado à abertura em direção à pluralidade de denominações” (Bella, 1970, p. 74, tradução minha) sob a proteção comum de uma nação sacralizada pela religião civil. Por isso mesmo, “uma identidade denominacional tende a separar a religião do Estado”. Em termos de um modelo ideal, a correspondência barroca entre Igreja e monarquia dos países católicos, contrariamente, se ajustaria mais, segundo o autor que venho citando, à formulação “durkheimiana” de um “sagrado social” (Bella, 1970, p. 75).

Essa diferença, considerada fundante, desdobra-se em duas formas de entrada na modernidade tardia e dois estilos diferentes de secularização, que Taylor denomina de *paleo* e *neodurkheimianas*. As *paleo* consistem em um sentimento forte e coincidente entre nação e grupo religioso unitário onde a nação-povo se representa com símbolos religiosos; enquanto que a “identidade política” das sociedades *neo* garante que

grupos populares podem encontrar e viver de acordo com seu próprio estilo espiritual, como os “entusiásticos” metodistas fizeram no século XVIII na Inglaterra, e os batistas nas regiões rurais dos Estados Unidos, e como os evangélicos e os pentecostais estão fazendo hoje na América Latina, África, e Ásia. (Bella, 1970, p. 78, tradução minha).

Na variedade neodurkheimiana, mesmo nos casos em que se trata de uma afiliação católica, “o tipo de vínculo entre grupo e confessionalidade não é o

paleodurkheimiano da hierarquia ‘*barroca*’” (Bella, 1970, p. 78, tradução minha) porque trono e altar se separam. Aqui, a união ou “aliança religiosa” se apóia em um sentimento de opressão e luta comum e produz o que o autor descreve como “‘efeito neodurkheimiano’, no qual sentimentos de pertença ao grupo e a confissão religiosa se fundem e os temas morais da história do grupo tendem a ser codificados em termos de categorias religiosas” (Bella, 1970, p. 78, tradução minha), como na Polônia do último período soviético, na Irlanda católica que resiste ao domínio inglês ou no Canadá francês. Nações ou grupos nacionais em antagonismo com os poderes constituídos se transformam também em grupos denominacionais: “as pessoas acham significativo codificar em linguagem religiosa sua forte experiência moral e política, seja de opressão ou de construção exitosa do Estado em torno de certos princípios morais” (Bella, 1970, p. 79, tradução minha). Podemos aqui inferir que a idéia de nação de fundo é a da “religião civil” norte-americana, assentada em um sagrado cívico onde não só cabe uma pluralidade de denominações religiosas particulares senão que de fato torna compulsória a afiliação secundária denominacional para poder pertencer e participar na sociedade total.

O que se descreve e se justifica aqui sem nenhum pudor é o progressivo domínio não só da matriz anglo-saxã de nação, senão – e isso é o que realmente importa – da matriz anglo-saxã de *fazer política* por meio de franjas denominacionais, que se inicialmente se desenvolveram no interior dos países anglo-saxões, na atualidade atravessam fronteiras e recortam o mundo. A linguagem mesma da política e da representação dos setores em contenda se coloniza pelo modelo da religião civil. Ao apontar para afinidades eletivas entre minorias, identidades políticas e afiliações religiosas, Taylor (2002) não só deixa a descoberto, aparentemente sem percebê-lo, a estrutura do mundo globalizado na modernidade tardia, mas também afirma o inevitável caráter colonial da globalização como processo de expansão da civilização anglo-saxã.

Poder-se-ia afirmar, portanto, estendendo a tese tayloriana, que a tendência que venho descrevendo até aqui se origina na globalização do denominacionalismo originariamente anglo-saxão como modelo de formação de identidades religioso-étnico-políticas, no sentido de afiliações de grupos sociais que expressam, por meio de símbolos religiosos, sua aliança e coesão interna frente à nação, e que, para isso, necessitam de uma nação como a norte-americana para poder se desenvolver. Essa última consideração se encontra implícita, porém resulta necessária para a tese tayloriana do que seria o trajeto necessário da modernidade. O elogio da “religião civil” revela em Taylor

(2002) um nacionalismo que desvela a impostura da suposta objetividade sociológica de sua análise. A nação liberal é, para este autor, a forma de convivência mais perfeita, já que *não toma conhecimento – ou não menciona – o custo para o mundo que encobre a ideologia do desenvolvimento e a fantasia de civilização benigna que opaca a consciências de seus cidadãos.*

Finalmente, esse trajeto não se esgota, para o autor que cito, no neodurkheimianismo da expansão do modelo denominacional e da “religião civil” da nação liberal, contraparte indispensável para o mesmo, senão que seu ponto culminante é o que chama de pós-durkheimianismo, apoiado em uma “cultura da autenticidade” e em uma “ética da autenticidade”, conceitos cunhados na obra precedente de Taylor. Na fase final, pós-durkheimiana, “o espiritual enquanto tal” não estaria mais “relacionado intrinsecamente ao social” (Bella, 1970, p. 102, tradução minha), mas dependeria de uma eleição radicalmente privada e individual.

Uma vez mais, Taylor (2002) adere à ideologia de que haveria uma verdade interna e autêntica do sujeito que precederia a toda e qualquer consideração relativa à sua inclusão e participação em universos socialmente constituídos. Que o sujeito declare e creia que elege por afinidade de foro íntimo, não garante que sua consciência seja clara e não ofuscada por uma ideologia de escolha particular e que outras preocupações, de cunho francamente social, não se encontrem à sombra de sua sensibilidade e das afinidades gregárias manifestas imediatamente nas conseqüências de seu ato de optar (Bourdieu, 1979, 1982). Essa suspeita se confirma se observarmos desde uma perspectiva macroscópica o desenho sociológico e político que resulta da aparente multiplicidade das eleições particulares.

Se o tema da saída moderna de um paleo para um neodurkheimianismo é o modo tayloriano de abordar o tema da *secularização da religião*, ou seja, um desenvolvimento do conhecido tema weberiano da independência moderna entre as esferas aplicado à separação do religioso e do cívico, o tema da “autenticidade” das escolhas do sujeito é o tema da *privatização da religião*, que acompanharia o curso progressivo da modernidade. Ambas as categorias são também correlativas dos processos de fragmentação e do conseqüente pluralismo do universo religioso na atualidade. Onde, em alguns casos, os autores percebem a fragmentação e o pluralismo como conseqüência de conteúdos radicalmente irredutíveis que se abrem caminho até a representação mediante uma simbologia religiosa e/ou étnica e/ou política, em um processo de deslizamento entre umas e outras (Burity, 2001). Ou seja, como doutrinas, sensibilidades e

conjuntos de crenças que, uma vez liberados pela desarticulação entre o estatal e o religioso, buscam representação produzindo a fragmentação progressiva do campo religioso e a competição interna dentro do mesmo (Mariano, 2003). Na minha hipótese, ao mesmo tempo em que reconheço esse processo de fragmentação, competição, pluralismo e deslizamento entre conteúdos religiosos, étnicos e políticos, coloco em segundo plano a urgência desses conteúdos doutrinários por singularizar-se em igrejas diferenciadas e enfatizo a pressão do sistema por um alinhamento em *identidades políticas e pela formação de alianças de tipo denominacional* como forma de participação e salvaguarda dentro de um paradigma epocal da política como política da identidade. Com isso, muitos temas fundamentais da deliberação sobre o destino humano são postergados em um processo de obsolescência e invisibilização forçada, imposta pelo modelo anglo-saxão que nos coloniza. Contudo, eles retornam na forma de catástrofes e genocídios em uma emergência cada vez mais freqüente de um *real* que não cabe nas grades do simbólico proposto e imposto pela linguagem denominacional da política.

### Todas as religiões se adaptam a esta nova ordem territorial? Religiões de orientação trágica e religiões de superioridade moral

Ainda que de forma muito sucinta, não posso deixar de indicar aqui, por um lado, a diferença entre religiões afins a uma territorialidade desse tipo, e, por outro, religiões que, mesmo que possam produzir adaptações à nova ordem, não pertencem ao horizonte cultural que lhe deu origem.

Olhando para o campo da religião a partir da perspectiva das tradições religiosas afro-brasileiras, o percebo dividido em dois tipos que podem ser descritos como “religiões de superioridade moral” e “religiões trágicas” ou agônicas (Segato, 2003b, 2005b). As *religiões de superioridade moral* são monopólicas e pretendem controlar com exclusividade, como coletividades, as avenidas de acesso ao bem e à redenção – os monoteísmos caem sem exceção nesse grupo. A retórica dessas religiões se alimenta de um discurso de *superioridade moral* e afirma a coesão do grupo precisamente nos signos de “moralidade” exibidos por seus membros e, em especial, no controle dos corpos de suas mulheres.

As *religiões trágicas* são as que se curvam ao mundo tal como é e suportam a inevitável estrutura trágica do destino humano – indecifável, contra-

ditório, ambíguo, ambivalente – sem oferecer-lhe resistência, intentando conformar-se à sua lógica e conviver de forma ativa em seu interior. Esse grupo não tem uma postura de superioridade moral, mas sim uma mirada trágica sobre o mundo, apesar de se encontrar exposto a pressões por parte do contexto da época para criar um vocabulário de certezas morais e uma retórica de cidadania com o fim de reclamar recursos e direitos, e aceder, assim, a alguns dos dividendos que a nova ordem oferece. É interessante observar como vão ocorrendo essas adaptações à linguagem das identidades políticas e entender as acomodações externas e internas à mesma.

Espero que se compreenda que não me refiro à atitude trágica como uma postura triste, desolada ou amarga diante da vida. O uso que faço do tema do *trágico* é tributário da tese nietzschiana relativa à capacidade de suportar com inteireza os dilemas característicos do destino humano, sua estrutura permanente e imutável, incluindo seus aspectos mais sombrios. Curvar-se com dignidade e elegância é mais uma regra de etiqueta que uma regra propriamente ética. O mal, a maldade e o erro são partes indissociáveis da realidade humana. As religiões desse grupo, como é tipicamente o *candomblé*, oferecem seus símbolos para explorar e filosofar sobre a realidade – cosmológica, humana e natural –, e seus rituais para resolver problemas de ordem pessoal ou inclusive para melhorar a situação de uma família ou de uma equipe de trabalho. Não procuram intervir na atitude moral da coletividade para forçar transformações com uma finalidade preconcebida ou prescrever uma moral única para toda a humanidade como condição para o acesso às vias do bem.

Gostaria de deixar sugerido aqui que a nova ordem territorial denominacional não é oriunda da perspectiva civilizatória própria das religiões de disposição trágica e que estas, conseqüentemente, não se adaptam com facilidade, mas apenas superficialmente, às formas globais de relação com o território de que temos falado. São as religiões de superioridade moral as que dispõem de uma retórica que permite o alinhamento moral sob as consígnias do grupo e aspiram a uma expansão predatória universal. Uma razão, entre outras que poderíamos mencionar, é que as religiões de matriz africana no Novo Mundo se expandem com grande dinamismo, oferecendo seus serviços e suas pautas filosóficas, mas a inclusão de novos territórios não tem nelas o mesmo significado nem se leva a cabo dentro do mesmo espírito que nas religiões de superioridade moral.

Isso se deve, entre outras razões que não podemos examinar aqui, ao fato de que são religiões de *iniciação* e não de *conversão*, nas quais o processo iniciático não impõe exclusividade, como o faz o processo de conversão. A

noção de iniciação pode ter uma conotação agregadora da antiga e da nova condição do sujeito, colocando-as em continuidade ou em contigüidade, enquanto que a idéia de conversão sempre implica, inevitavelmente, o abandono obrigatório e na renegação da pertença anterior, em atitude de repúdio ostensivo. Ao contrário disso, como se sabe, um membro das casas mais tradicionais de candomblé no Brasil se considerará sempre também católico, e essas duas religiões vivem, desde seu encontro, pelo menos no que concerne ao ponto de vista dos adeptos do candomblé, uma relação de complementaridade estável. Portanto, não se impõem aqui condições de exclusividade e a inclusão do fiel não totaliza a vida do mesmo.

Outras razões também sustentam essa diferença, mas basta aqui esboçar a idéia de que há, no mundo contemporâneo, estilos diferentes de religiosidade – esses e outros que aqui não menciono –, alguns resistentes à nova ordem territorial, mas mesmo assim flexíveis até certo ponto para fazer adaptações ao processo histórico.

## Referências

ALONSO TEJADA, Aurelio. Hegemonía y religión: el tiempo del fundamentalismo. *Temas*, La Habana, n. 39-40, p. 1-38, octubre-diciembre 2004.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. Introduction. In: AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed (Ed.). *Human rights in cross-cultural perspectives: a quest for consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995a. p. 1-15.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. Toward a cross-cultural approach to defining international standards of human rights: the meaning of cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment. In: AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed (Ed.). *Human rights in cross-cultural perspectives: a quest for consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995b. p. 19-43.

ANSA. *Notícias do Vaticano*: papa: crucifixo em locais públicos para que Deus seja visível. Ansa Latina, 15 ago. 2005. Disponível em: <<http://www.ansa.it/ansalatinabr/notizie/rubriche/vaticano/2005081511313358>>. Acesso em: 15 ago. 2005.

APPIAH, Anthony. Identity, authenticity, survival: multicultural societies and social reproduction. In: GUTMANN, Amy (Ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 149-163.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo (anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BARBOSA, Salatiel. *Joaseiro celeste: tempo e paisagem na devoção do Padre Cícero*. São Paulo: Attar, 2007.

BELLAH, Robert. *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. New York: Harper & Row, 1970.

BERGER, Peter L. *The heretical imperative: contemporary possibilities of religious affirmation*. New York: Anchor Books, 1980.

BERGER, Peter L. et al. *Peter Berger and the Study of Religion*. New York: Routledge, 2001.

BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *La distinction*. Paris: Editions du Minuit, 1979.

BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, v. XII, n. 3, p. 295-334, 1982.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé – alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 261-288, 2004.

CAMPOS MACHADO, Maria das Dores. Igreja Universal: uma organização providência. In: ORO, Ari et al. *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003a. p. 303-320.

CAMPOS MACHADO, Maria das Dores. Existe um estilo evangélico de fazer política? In: BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar: CNPq/Pronex, 2003b. p. 283-305.

BURITY, Joanildo. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos da Religião: Rever*. São Paulo: PUC-São Paulo, n. 4, p. 27-45, 2001. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2001/t\\_burity.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/t_burity.htm)>. Acesso em: 29 out. 2006.

- CARVALHO, José Jorge. Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista: uma análise do evangelismo transnacional norte-americano. In: MOREIRA, Alberto da Silva (Org.). *Sociedade global: cultura e religião*. 2. ed. São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 1999. p. 79-112.
- ECO, Umberto et al. *La Nueva Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.
- FOUCAULT, Michel. The subject and power. (Afterword). In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2nd. ed. With an afterword by an and interview with Michel Foucault. Chicago: University of Chicago Press, 1983. p. 208-228.
- FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société: cours au Collège de France 1975-1976*. Paris: Éditions de Seuil, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *The essential works of Foucault, 1954-1984: volume 3: power*. Paul Rabinow, series editor. New York: The New Press, 2000.
- FOUCAULT, Michel. “*Omnes et Singulatim*”: uma Crítica da Razão Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 355-385, v. 4.
- FOUCAULT, Michel. *Securité, territoire, population: cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Éditions de Seuil, 2004a.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Éditions de Seuil, 2004b.
- FONSECA, Alexandre Brasil. A maior bancada evangélica. *Tempo e Presença*, n. 302, p. 20-23, nov.-dez. 1998.
- FRESTON, Paul. The political evolution of Brazilian Pentecostalism, 1986-2000. In: CORTEN, André; CORTEN, Mary (Org.). *Imaginaires politiques et pentecôtism: Afrique et Amérique*. Paris: Karthala, 2000. p. 287-306.
- GIDDENS, Anthony. *The consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- GOTT, Gill. Imperial Humanitarianism: history of an arrested dialectic. In: HERNÁNDEZ-TRUYOL, Berta Esperanza (Ed.). *Moral Imperialism: a critical anthology*. New York: New York University Press, 2002. p. 18-38.

HABERMAS, Jürgen. Struggles for recognition in the Democratic Constitutional State. In: GUTMANN, Amy (Ed.). *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 107-148.

HACKETT, Rosalind I. J.; SILK, Mark; HOOVER, Dennis (Ed.). *Religious persecution as a U.S. policy issue*. Hartford: Center for the Study of Religion in Public Life. Trinity College, 2000

HUNGTINGTON, Samuel P. *The clash of civilizations and the remaking of world*. New York: Simon & Schuster, 1998.

HEELAS, Paul; LASH, Scott; MORRIS, Paul (Ed.). *Detraditionalization: critical reflections on authority and identity*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

MARIANO, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religioso sobre as igrejas pentecostais. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 3, n. 1, p. 111-125, 2003.

NOVAES, Regina. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens. In: FRIDMAN, Luiz (Org.). *Política e cultura: século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 63-98.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 53, p. 53-69, out. 2003a.

ORO, Ari Pedro. Organização eclesial e eficácia política: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 3, n. 1, p. 97-110, jun. 2003b.

ORO, Ari Pedro (org.) 2004 Religião e política: eleições 2004 em Porto Alegre. *Debates do NER*, ano 5, n. 6, p. 9-34, dez. 2004.

ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. O comércio e o consumo de artigos religiosos no espaço público de Porto Alegre – RS. In: BIRMAN, Patricia (Org.): *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar: CNPq/Pronex, 2003. p. 309-332.

PAPA celebra missa para 800 mil em Colônia. *BBCBrasil.com*, 21 ago. 2005. Disponível em: <[http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2005/08/050821\\_papamass1.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/story/2005/08/050821_papamass1.shtml)>. Acesso em: 21 ago. 2005.

RAMÍREZ, Silvina. Diversidad cultural y sistema penal: necesidad de un abordaje multidisciplinario. *Pena y Estado: Revista Latinoamericana de Política Criminal*. Número dedicado al tema *Justicia Penal y comunidades indígenas / Justiça criminal e comunidades indígenas*. Buenos Aires: Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales y Sociales-INECIP y Editores del Puerto, año 4, n. 4, p. 65-78, 1999.

RUTH, Anders. Brazilian pentecostal identity – a few characteristics. In: ALVARSSON, Jan-Ake; SEGATO, Rita Laura (Ed.). *Religions in transition: mobility, merging and globalization in the emergence of contemporary religious adhesions*. (Edited in collaboration with). Uppsala: Uppsala University Press, 2003. p. 101-128. Uppsala Studies in Cultural Anthropology, n. 37.

SACK, Robert David. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SEGATO, Rita Laura. The color-blind subject of myth; or, where to find Africa in the nation. *Annual Review of Anthropology*, n. 27, p. 129-151, 1998.

SEGATO, Rita Laura. Identidades políticas y alteridades históricas.: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Nueva Sociedad*, n. 178, p. 104-125, marzo-abril 2002.

SEGATO, Rita Laura. Introduction: religions in transition: changing religious adhesions in a merging world. In: ALVARSSON, Jan-Ake; SEGATO, Rita Laura (Ed.). *Religions in transition: mobility, merging and globalization in the emergence of contemporary religious adhesions*. (Edited in collaboration with). Uppsala: Uppsala University Press, 2003b. p. 8-32. Uppsala Studies in Cultural Anthropology, n. 37.

SEGATO, Rita Laura. Território, soberania e crimes de Segundo Estado: a escrita no corpo das mulheres assassinadas em Ciudad Juárez. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 265-285, maio/ago. 2005a.

SEGATO, Rita Laura. Oracle, destiny and personality in Afro-Brazilian cosmologies. In: SCHABERT, Tilo (Ed.): *Prophets and prophecies*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005b. p. 175-196.

SEGATO, Rita Laura. *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SEGATO, Rita Laura; CAMPOS DE ALMEIDA, Tânia Mara; PECHINCHA, Mônica. As duas Virgens brasileiras: local e global no culto mariano. *Teoria e Sociedade*. Número Especial: Passagem de Milênio e Pluralismo Religioso na Sociedade Brasileira, p. 56-77, maio 2005.

SOARES, Luiz Eduardo. Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. In: SOARES, Luiz Eduardo. *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Iser: Relume Dumará, 1993. p. 203-216.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMANN, Amy (Ed.). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25-73.

TAYLOR, Charles. *Varieties of religion today: Williams James revisited*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

TREVISAN, Cláudia. África é uma das regiões onde o culto mais cresce. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 18 set. 1995. Caderno 2, p. 10.

WILLIAMS, Brackette F. (Ed.). *Women out of place: the gender of agency and the race of nationality*. New York: Routledge, 1996.

WILLIAMS, Brackette F.; PIERCE, Paulette. “And your prayers shall be answered through the womb of a woman”: insurgent masculine redemption and the nation of Islam. In: WILLIAMS, Brackette F. (Ed.). *Women out of place: the gender of agency and the race of nationality*. New York: Routledge, 1996. p. 186-215.

ZIZEK, Slavoj. How did Marx invent the symptom?. In: ZIZEK, Slavoj. *The sublime object of ideology*. London: Verso, 1994. p. 11-53.

Recebido em 30/10/2006  
Aprovado em 09/01/2007