

REDES SOCIAIS E O LUGAR DA RELIGIÃO NO ENFRENTAMENTO DE SITUAÇÕES DE POBREZA: um acercamento preliminar

Joanildo Burity¹

1. Introdução

Houve uma paulatina abertura, durante os anos 90, para a aceitação de e mesmo o estímulo à contribuição da ação conduzida por grupos religiosos na área social. Correspondendo ao mesmo tempo a uma reavaliação quanto às funções sociais da religião e a uma redefinição do lugar do Estado na iniciativa e condução das políticas sociais, a participação incremental de grupos religiosos nesta esfera é potencialmente tão controversa quanto ainda praticamente não analisada academicamente. Toma-se assim necessário investigar contextos locais em que a confluência desses dois conjuntos de processos vêm-se dando, de forma a contribuir para uma discussão em curso entre gestores públicos e diversos atores sociais sobre os desafios da inclusão à cidadania que as novas tendências políticas e sociais colocam. E isto projetando-se o olhar sobre um campo cuja efervescência e mobilidade ainda confundem analistas de diversas orientações – a religião.

Numa pesquisa recentemente concluída², percebemos que a presença de iniciativas religiosas no campo da militância ou assistência social junto a populações carentes é menos incidental do que pareceria

1 Coordenador da Área Temática Cultura e Identidade – Fundação Joaquim Nabuco; professor das pós-graduações em Ciência Política e Sociologia – Universidade Federal de Pernambuco.
2 A pesquisa "Cidadãos, Consumidores, Militantes e Fiéis: Pertencimento e Democracia" foi realizada em duas comunidades, sendo uma na cidade do Cabo de Santo Agostinho (Região Metropolitana do Recife) e outra na zona norte do Recife, como parte do projeto integrado "Cidadania, Exclusão e Identidades: Novos Atores, Lugares e Práticas", coordenado pelo prof. Paulo Henrique Martins (UFPE), tendo seus dados de campo sido coletados entre agosto de 1998 e agosto de 1999. Para uma abordagem parcial dos temas discutidos na pesquisa, cf. Burity, 1999b.

dar conta a grande visibilidade das ONGs e os tradicionais enfoques sobre as políticas sociais. Não apenas isto, mas nosso foco sobre o processo de negociação de identidades coletivas impulsionado pelo múltiplo pertencimento (institucional, discursivo, individual) evidenciou uma clara incidência de motivação religiosa nas ações de militantes de ONGs e associações populares e pediu uma maior atenção para as formas de inserção da religião nas redes que têm sido formadas para dar combate à grave situação de pobreza que caracteriza grande parte da população na região e no país.

Percebe-se que a religião, na passagem dos anos 80 para os 90, não se circunscreve mais a um único domínio – o das convicções íntimas e privadas – nem se expressa no campo da militância social e política de forma estritamente remissível às expressões institucionalizadas tradicionais (igrejas). A preocupação deve ser, neste contexto, distanciar um pouco o foco, para captar outras modalidades de ação em prol da cidadania e, nelas, como um caso particular, o lugar da religião. Trata-se, então, de inquirir sobre o lugar da vivência ou adesão a valores religiosos nos espaços de participação cidadã, interagindo com outras fontes de motivação e orientação para a ação coletiva – como o próprio espaço da cidadania, as práticas de militância social e as idéias de livre escolha e mercadorização dos serviços públicos (que apontam para a construção do cidadão como consumidor).

O que apresentamos neste trabalho é uma aproximação preliminar do campo de relações entre religião e práticas sociais de enfrentamento da pobreza. Abordar-se-ão, com este fim, alguns elementos conceituais que ajudem a pôr em foco as formas de inserção de grupos e organizações religiosas nas redes sociais que atuam na referida área. Discutir-se-á, ainda, a interface de tais redes com novas configurações das políticas sociais que surgem nos anos 90, em linha com pressupostos neoliberais ou buscando alternativas a eles.

2. Redes sociais, solidariedade e novas práticas de cidadania

A presença crescente de grupos e organizações religiosas no campo das políticas sociais se dá em meio a um confuso mas decisivo processo de mudança das relações entre estado e sociedade. Há uma crise do estado reformista (Santos, 1998; Offe, 1998) que, associada a inúmeros questionamentos – teóricos e práticos, abrangentes e pontuais – do Sujeito político moderno, seja ele o

Estado, o Partido, a Classe Social ou mesmo a Sociedade (Laclau, 1996; Touraine, 1994a; Hollanda, 1992), tem ensejado uma proliferação de práticas associativas, voluntárias ou não. Esta crescente onda de (auto-)organização social para compensar o relativo desaparecimento das estruturas de bem-estar ou de regulação estatal da economia não representa, é certo, que tenha “chegado a vez” da sociedade, a qual poderia agora viver sem o Estado, ou restringir sua abrangência a algumas poucas atribuições – garantia da vida, das liberdades individuais e da propriedade.

Por outro lado, é também certo que há uma redefinição da fronteira entre estado e sociedade em curso, o que implica maiores compromissos, oportunidades e desafios para a ação social à margem de, ou em colaboração com a ação estatal. Em ambos os casos, noções de pura autonomia perderam inteligibilidade: o movimento da reforma do Estado e os ajustes macroestruturais impuseram ao segmento organizado da sociedade civil o ônus de se redefinir para assumir funções de provisão e proteção social deixadas pelo Estado. E a pressão dos movimentos sociais e de uma sociedade civil crescentemente mais complexa e ciosa de suas prerrogativas regulatórias frente ao Estado e ao mercado, colocou na agenda estatal uma série de temas e modalidades de ação coletiva até então considerados “externos” à esfera institucionalizada da política (Cansino e Leroux, 1997; Santos, 1997).

Há um descompasso entre a agenda das reformas institucionais e da reestruturação da economia, de um lado, e a falta de prioridade para a agenda das reformas sociais. Tal descompasso gerou, ao longo da última década, uma retração nas expectativas postas no processo de democratização, a qual, por sua vez, produziu efeitos deslegitimadores da política e da democracia (cf. Lechner, 1994; Touraine, 1994a; Moisés, 1995). Tais efeitos, no caso brasileiro, não se traduzem numa rejeição destas, mas numa relativa apatia participativa (se se tomam os anos 70/80 como referência) e num certo cinismo fatalista em relação às conseqüências dramáticas do processo em termos de desemprego e agravamento das condições de vida das populações pobres³, a despeito de ganhos parciais e em boa parte já revertidos da estabilização monetária pós-1994. Por outro lado, a inércia somente foi rompida nos momentos em que a pressão

3 Christophe Dejours chamou de “banalização da injustiça social” tal postura cínica, que se contenta em apontar a inelutabilidade do processo e em justificar o sofrimento e a perda de perspectivas de milhões de pessoas, como um mal que viria para o bem no futuro (cf. Dejours, 1999).

da sociedade ou de organismos e opinião pública internacional se manifestou e ganhou os meios de comunicação, traduzindo os esforços de coordenação e mobilização mencionados anteriormente.

Em segundo lugar, a nova conjuntura impôs uma série de deslocamentos à identidade dos atores sociais, especialmente aqueles que se haviam referenciado na luta oposicionista durante os anos 70 e 80. Poucos conseguiram – sendo as ONGs e o Movimento dos Sem-Terra duas notáveis exceções, embora por caminhos bem diferentes – “dar a volta por cima”. Da atuação isolada, ou pautada por alianças instrumentais, passou-se a buscar reforços de outros atores, maiores e menores, para uma atuação com maior peso e eficácia políticos. Da idéia tradicional de “aliança” como acordo ou conciliação em condições desfavoráveis, passou-se a valorizar relações mais horizontais, menos formalizadas e mais baseadas na atuação descentralizada, coordenada através de múltiplos canais de comunicação (as chamadas redes). Surge um “terceiro setor”, público e não-estatal, que traduz a emergência de uma sociedade civil mais forte e diferenciada, como alternativa à dicotomia entre as lógicas do setor público e do setor privado. Em contrapartida, como observa Tenório (1998:20), a atribuição às organizações do terceiro setor de responsabilidade substantiva na resolução de problemas estruturais submete-as a grande pressão para se ajustarem à lógica do setor privado.

Neste contexto é que se vem procurando construir alternativas ao desinvestimento nas políticas sociais, combinando de um lado, a propensão do Estado a transferir para o terceiro setor recursos e responsabilidades na provisão de bens e serviços públicos, com a disseminação de um discurso de autonomia relativa da sociedade civil no enfrentamento e resolução de seus mais graves problemas. Por serem estes tantos e tão urgentes e por não mais se trabalhar com a hipótese de um mega-ator histórico dando direção e unidade a todas as lutas e reivindicações, surge a ênfase na atuação em redes (cf. Gohn, 1997; Scherer-Warren, 1995 e 1997).

Múltiplos atores, de diferentes dimensões, com interesses comuns no curto prazo, mas divergentes ou diversos no médio e longo prazos, interagem em função de objetivos concretos. As conexões se forjam no cotidiano e somente assumem visibilidade nos momentos de mobilização em vista de algum desafio ou problema, como ressalta Melucci (1996b:115). Reduzidas as cobranças ideológicas antes feitas à direita e à esquerda para a atuação no campo social, presencia-se uma multiplicação de pequenos e grandes esforços para dar conta

do enorme passivo social que a modernização autoritária e tecnocrática da história recente do país legou (cf. Soares, 1998). Nestas novas redes de atores plurais e em transição identitária se ensaia uma ambiciosa porém pragmática articulação entre ampliação da cidadania, reforço da malha associativa, reconstrução dos laços de solidariedade e reciprocidade entre indivíduos e grupos e reinvenção da cultura democrática para combinar pluralismo e diferença com ética e ênfase na inclusão econômica, social, cultural.

Assim, entre a indução desde “cima” e a auto-asserção desde “baixo”, a sociedade civil foi assumindo funções de provisão – a partir de uma lógica não-utilitarista e não-politícista – recorrendo a estratégias associativas e a valores coletivos dos quais a ação altruística (Melucci) desponta como alternativa parcial para o enfrentamento da crise do reformismo. Num primeiro momento, disseminou-se desenfreada e impositivamente a lógica do mercado, criando a figura de um “estado irresponsável” (Santos, 1998), refém do capitalismo global e da ideologia “pós-revolucionária” que anunciava um mundo sem futuro, escatologia realizada pelo liberalismo e a economia de mercado. Os efeitos desta orientação em termos de exclusão social (desemprego, empobrecimento, abandono diante do desfinanciamento das políticas de proteção social, perda de perspectivas das novas gerações, etc.) têm sido brutais e já amplamente reconhecidos. De várias maneiras, a nova situação provocou uma forte, porém descoordenada, reação de um grande número de organizações populares e não-governamentais, norteadas por valores distintos da luta por representação política ou pela competitividade com vistas ao lucro – reciprocidade, solidariedade, altruísmo, cidadania e justiça, pluralismo e diferença, cultura e identidade.

Esta dupla resistência à lógica do Estado e à do mercado, que não as rejeita, mas explora em benefício da lógica comunitária do dom, possui três características importantes:

1. ela assume a necessidade de incrementar a auto-organização de comunidades e grupos e de coordenar e conectar ações e recursos para propor e viabilizar alternativas eficazes ao desinvestimento estatal na área social e à crescente e gritante zona de exclusão social e de fragilização da cidadania de direitos. Assume, numa palavra, a fratura, a pluralização do sujeito político da modernidade através de inúmeras formas de agência coletiva. E busca recompor, de forma pragmática e policêntrica, uma nova experiência do sujeito (cf. Laclau, 1996; Soares, 1998);

2. ela recorre à retomada de um vocabulário aparentemente anacrônico – o do voluntariado, da solidariedade, do dom (cf. Godbout, 1999) – para redescrever as condições contemporâneas de emergência de práticas de enfrentamento da exclusão e de promoção da cidadania. De uma cidadania ampliada, civil, política e social, mas também multicultural (cf. Bader, 1997; Santos, 1997; Kymlicka e Norman, 1996; Canclini, 1995). Vocabulário onde se encontram numa constelação caleidoscópica o velho e o novo, o moderno e o pré-moderno, transfigurados numa bricolagem sem mapas ou planos prévios, retomando a imagem da rearticulação que introduzimos no início da seção anterior.

3. ela se defronta com a porosidade das fronteiras entre as identidades e organizações, experimentando e também tropeçando na relacionalidade que ao mesmo tempo constrói pontes e exprime o lugar constitutivo do outro (mesmo o adversário mais ferrenho) para a definição da identidade e da “autonomia” das organizações⁴.

Assumir a relacionalidade é mais difícil para os diferentes lados da disputa cultural do que para o analista. Mas contemporaneamente há uma implicação da relacionalidade que se impõe como exigência aos distintos grupos que atuam no cenário público: o desafio da articulação como condição para maior eficácia política e uso mais produtivo dos recursos altamente desiguais e sempre escassos à disposição dos atores sociais subalternos. Este desafio conflita com as limitações de ações e movimentos estreitamente encerrados em suas demandas particulares (cf. Touraine, 1994a; Laclau, 1996), colocando exigências de competência e capacidade de negociação para operar no contexto das instituições democráticas, para elaborar e discutir propostas (técnicas, práticas e economicamente factíveis) para a solução dos problemas enfrentados (não só os do grupo, mas os grandes problemas nacionais que afligem outros grupos), para construir alianças, para a sustentação de suas organizações.

Desta forma, a relacionalidade que politiza as fronteiras entre as diferenças, mobilizando identidades e organizações, é também o que aponta os limites de cada ator para alcançar sozinho seus objetivos ou mesmo modificar o contexto no qual estes podem ser melhor perseguidos ou legitimados. Esses limites têm sido

4 Sobre o tema da relacionalidade como característica das identidades coletivas contemporâneas, já elaboramos em outros lugares (cf. Burity, 1997b; 1999b; 2000; v.tb. Laclau, 1996; Hall, 1997; Salzman, 1997).

progressivamente explorados através de formas de intercâmbio, parceria e articulação, que ao mesmo tempo acentuam o trânsito entre formas de identificação e pertencimento e ensejam o surgimento de atores coletivos compósitos.

Se do ponto de vista associativo a experiência de múltiplo pertencimento⁵ se expressa em formatos de rede e confere um caráter compósito aos atores coletivos, do ponto de vista político ela reinscreve a noção universalista de cidadania em contextos de vinculação particularista. Ou seja, de um lado, gera conexões entre cidadania e as “tradições” ou identidades locais (ONGs, religião, etnia, região, etc.), no sentido de que explora nesses contextos recursos que são compatíveis com a idéia de cidadania como igualdade de condições, participação e direitos. De outro lado, introduz questões de cidadania (igualdade, pluralismo, participação, etc.) na dinâmica de organizações e culturas locais fechadas, pressionando por sua democratização (cf. Bridges, 1994).

É neste quadro que emerge um imaginário da *conectividade* do qual a noção *de rede* é o núcleo, ao mesmo tempo metáfora e “forma”. A relacionalidade do processo de formação da identidade transporta-se para a idéia de rede, que se converte numa proposta de sociabilidade, de eficiência na gestão de recursos escassos⁶, ou na expressão de uma nova tendência estruturante da dinâmica institucional na contemporaneidade⁷. As redes apontam para a gestão duma pluralidade de atores e seus valores e concepções da ação, a partir de questões (ou adversários) percebidas como comuns. São o locus de emergência de uma preocupação com novos valores e com a inclusão de novas variáveis – culturais e políticas – na ação governamental e não-governamental. A conectividade que expressam e de que se nutrem é uma garantia de maior visibilidade e

5 Para uma análise detalhada das implicações dessa experiência de múltiplo pertencimento no cruzamento entre as dinâmicas institucional e identitária das lutas pela ampliação da cidadania, cf. Burity, 2000.

6 Eficiência definida então como um balanço entre efetividade e representatividade social da gestão, via maior participação dos diretamente envolvidos nas decisões ou ações implementadas. Nesta perspectiva, o critério de sucesso na sociedade civil não é crescer em detrimento dos pares (como no mercado), mas ser capaz de se organizar em rede. Uma sociedade civil forte passa a ser vista como aquela cujas organizações estão muito conectadas entre si.

7 Neste contexto entram não apenas leituras de que a sociedade crescentemente se estrutura em função de redes – inclusive o Estado (cf. Castells, 1998) – mas também aquelas feitas em torno do conceito de capital social que, oriundas de uma tradição cívico-republicana reconstituída nos estudos de Banfield, Coleman, Putnam e outros, postulam a importância de uma rede associativa forte para o aprofundamento e a estabilidade democráticos (cf. Koenig, 1999; Greeley, 1997a; Putnam, 1995).

representatividade dos particularismos que constituem sua materialidade e que já não dependem mais de seu peso numérico isolado para “contarem” na cena pública.

A conjunção destes processos – descentramento do Estado, emergência de uma concepção articulatória do sujeito e sua estruturação através de redes sociais, introdução de valores e práticas não-mercantis e não-utilitaristas como contraponto das lógicas estatal e do mercado – vem colocando perspectivas, desafios e dúvidas para analistas e atores sociais. Há quem veja em tal conjunção a oportunidade de uma radicalização da democracia e de valores de igualdade econômica e social; há quem acrescente ou oponha a isto a “descoberta” das diferenças como irredutíveis à concepção universalista e normativa da cidadania; há quem se preocupe com os efeitos regressivos que estas mesmas tendências desencadeiam em pessoas e grupos que se sentem ameaçados e desorientados pela crise das referências tradicionais (cf. Koenig, 1999; Giordan, 1994; Inglis, 1996; Touraine, 1994b; Santos, 1998; Laclau, 1996).

As novas tendências introduzem processos de recomposição das políticas estatais. Parcerias, redes, consórcios, câmaras de negociação, exigências de maior integração das políticas, tornam-se moeda corrente neste novo cenário (Gohn, 1997; Morales-Gómez, 1996; Instituto de Política, 1999). Acompanhando a prioridade dada à agenda das reformas estatal e da economia, essas modalidades se inserem no circuito das políticas sociais como contrapartidas da retração do Estado e da escassez de recursos destinados àquelas políticas. Assim, de um lado, o Estado compartilha responsabilidades e transfere recursos para organizações da sociedade civil, define estratégias de focalização (que têm como consequência o abandono de pressupostos universalistas no enfrentamento das desigualdades sociais). De outro lado, as organizações da sociedade assumem compromissos de gestão pública que estão acima de suas limitações organizacionais e políticas e assumem o risco de que seu sucesso (localizado) e sua capacidade de administrar eficientemente recursos escassos – venha paulatinamente a legitimar a lógica da chamada “publicização” (cf. Rodrigues, 1998; Tenório, 1998).

É preciso admitir que, em meio às contradições da nova conjuntura, há um ganho real de participação na formação da agenda e na implementação das políticas sociais. Testemunho disso é a emergência dessa modalidade de ação coletiva que são as chamadas redes de articulação social; a introdução das novas temáticas – que muito devem a grupos que, embora pequenos, potencializam seu

impacto ao atuarem em rede; e a crescente preocupação com questões de identidade coletiva e subjetividade, como variáveis importantes para o processo de concepção e execução das políticas e para o próprio sucesso das demandas oriundas dos movimentos sociais (cf. Melucci, 1996a; Salzman, 1997). Estes elementos nos interessam particularmente, na medida em que são indicativos de um processo histórico de mudança nas relações entre Estado e sociedade, bem como na configuração da ação coletiva, que vimos procurando identificar e analisar em nossa pesquisa há alguns anos (cf. Burity, 1994; 1995; 1997a; 1998).

É contra este pano de fundo que paulatinamente se vai constituindo um campo de intervenção social das religiões. Campo multifacético, animado por diagnósticos tradicionais do discurso religioso, de que há uma crise cada vez mais grave na sociedade humana, que degrada a qualidade da vida, isola as pessoas e estreita seus horizontes de realização, ou rearticulando um vocabulário e práticas de ativismo social anti-*establishment* que se disseminaram entre fins dos anos 70 e os anos 80 associados às pastorais populares da Igreja Católica e do movimento ecumênico. Os efeitos das mudanças estruturais de nosso tempo dão margem a justificativas de diferentes naturezas para uma maior presença social das religiões. Vejamos isto com mais detalhe.

3. (Re)estabelecendo a novidade da intervenção social das religiões

Falar da atuação social da religião não é novidade, quer nos voltemos para as modalidades conservadoras quer as inovadoras dessa atuação. Esta descoberta algo surpresa de que a religião não morreu e que se insere de formas inusitadas nos arranjos hiper- ou pós-modernos contemporâneos é o efeito de uma mutação intelectual e política, que leva analistas sociais e políticos, jornalistas e líderes políticos a se confrontarem com a emergência pública das religiões. Como argumenta Hale a respeito das políticas de identidade na América Latina, a novidade não diz respeito à inexistência de experiências anteriores, mas ao

processo de rearticulação pelo qual as pessoas encontram novos meios de expressar coletivamente e perseguir interesses, demandas e valores que há muito têm importância para elas. Isto implicou que a ênfase

na continuidade teve que atingir um delicado equilíbrio: nem imbuir as pessoas de motivações atemporais, essenciais, nem presumir que estas motivações só viriam a existir quando um esforço organizado emergia pela primeira vez para expressá-las (1997:4).

O mesmo poderia ser dito das novas formas de inserção da religião no cenário social e político contemporâneo. Com um acréscimo: mais do que simplesmente rearticular antigos/irresolvidos valores e problemas com novas ênfases e estratégias, pode-se aventar uma sugestiva hipótese de Arturo Escobar, retomada por Hale, de que terão maiores chances de “afirmar suas formas de vida” aqueles grupos que souberem se inserir no mercado e explorar os interstícios que se abrem na cena social e política para a participação de atores tradicionalmente marginalizados ou de atores que, dadas as novas orientações político-ideológicas, perderam espaço nos últimos anos. Inversamente, grupos fixados em identidades convencionais e estratégias baseadas na resistência externa ao sistema político e econômico têm suas chances diminuídas (Escobar, *apud* Hale, 1997:12).

Espaços abertos para uma maior asserção da mulher contra práticas machistas e autoritárias, para uma prática religiosa mais participatória, para uma interação mais produtiva com o legado cultural das comunidades negras e das tradições regionais, etc., funcionam como elementos “modernizadores” da religião, produzindo efeitos “para dentro” (reativando antigos estratos da tradição ou introduzindo novas tendências, aumentando a diferenciação, exigindo novos arranjos de tolerância e democratização do poder; etc.) e “para fora” (maior presença social, utilização das novas tecnologias da comunicação, participação política ampliada).

A esta hipótese poderíamos acrescentar alguns elementos contextuais importantes, que ao mesmo tempo qualificam a novidade (inovação) e o caráter estratégico que a movimentação dos atores religiosos revela:

a) há uma heterogeneidade de práticas religiosas ocorrendo na sociedade, que se vincula à própria heterogeneidade interna das tradições e instituições religiosas;

b) há resultados ambíguos – a serem estabelecidos sempre em situações concretas – das incursões da religião no campo social e político;

c) esta dinâmica da abertura de maiores espaços a quem se deixa mesclar, hibridizar, e se propõe a atuar nos interstícios do sistema político e econômico vigente, fechando os mesmos espaços a grupos e identidades tradicionais ou contestatárias, traduz a não-neutralidade do espaço público no qual estas trocas e participações se dão. Ou seja, é preciso admitir que vieses hegemônicos ou mesmo sistêmicos impõem limites à própria redefinição contemporânea do espaço local (cf. Hale, 1997:13), do comunitário⁸, das alianças, das parcerias, das redes, levando a que parte do potencial a elas atribuído não consiga desabrochar ou se defronte com formidáveis resistências. De outro lado, isto significa que mudanças alcançadas por estas pequenas aberturas impõem redefinições, ainda que parciais e mesmo reversíveis, do espaço público onde tais atores se movimentam.

d) a atuação combinando elementos tradicionais e elementos inovadores, com vistas a aproveitar e alargar espaços ensejados pelo sistema, pressionando-o a modificar-se, se não produz uma mudança substantiva nos moldes de uma ruptura ou revolução, não pode tampouco ser analisada em moldes essencialistas, a partir da origem religiosa ou institucional, dos atores ou ações em tela. Em outras palavras, pouco se compreenderá o sentido dessas ações deduzindo-as de uma procedência social, como se o destino das mudanças estivesse subordinado a atributos intrínsecos dos seus agentes. Ninguém é em si próprio conservador ou mudancista. O caráter das articulações construídas é fundamental para avaliar o sentido e o impacto dessas ações (cf. Hale, 1997:13; Laclau e Mouffe, 1985; Hall, 1997).

Há um processo de mudança religiosa em curso na sociedade brasileira que está em linha com mudanças de mais largo alcance no plano sociocultural, correspondendo a formas de *aggiornamento* das instituições, mas também disseminando valores e práticas diferenciadas entre indivíduos e pequenos grupos para além do controle institucional⁹. Ao se admitir a análise proposta por Roof (1996) para o caso americano, poder-se-ia dizer que o cruzamento de vetores

8 Uma análise da diversidade de sentidos com que aparece a idéia de comunidade nas políticas sociais, a partir do contexto norte-americano e canadense pode ser lida em Rochefort, Rosenberg e White, 1998; v.tb. Corlett, 1993.

9 Em meu *Identidade e Política no Campo Religioso*, sugeri que esta dimensão disseminativa – pela qual entendo processos de difusão e bricolagem de práticas, valores e signos de uma esfera cultural, política, social para outra(s), sem que para tanto haja uma estratégia calculada nessa direção, nem mesmo a mediação de um agente claramente identificável – predomina nas novas experiências de identidade religiosa no caso brasileiro (1997b:30-31).

da mudança religiosa com outros da mudança social não são prerrogativas locais. Segundo Roof, há estudos que sugerem “que as mudanças mais significativas são aquelas que ocorrem não no interior das instituições religiosas *per se*, mas no ambiente cultural mais abrangente, especialmente mudanças nas culturas geracionais” (Idem:3). E, mais adiante, ele sugere: “Na verdade, o que está ocorrendo com a religião, neste particular, pode não ser tão diferente do que está ocorrendo com outras instituições sociais e pode realmente ser um ótimo espelho da cultura mais ampla dos anos 90” (Idem:7).

E o que estaria ocorrendo? Evocando criticamente os estudos recentes de Putnam sobre a perda das energias cívicas e participativas na sociedade americana, o autor ressalta que o desinvestimento em certas formas de associação e em certos repertórios de ação não representa uma mera perda ou retração das práticas associativas e participativas. Há outros espaços em que a participação estaria (res)surgindo, ainda que com outras características, sendo as organizações de filiação de massas (p.ex., ambientalistas, feministas), o terceiro setor e os pequenos grupos informais citados pelo próprio Putnam (cf. 1995). A maior cobrança por flexibilidade, descentralização e adequação às necessidades de indivíduos e pequenos grupos/comunidades atinge as instituições sociais e religiosas como parte de um contexto mais amplo. Por outro lado, as mudanças experimentadas por essas últimas têm permitido desdobramentos favoráveis a uma atuação ao mesmo tempo socialmente legitimada e politicamente circunscrita e articulatória. Neste sentido, torna-se legítimo se perguntar em que medida as tendências contemporâneas da participação social das religiões – ainda quando se expressam em formas tradicionais – acrescentam em termos de “capital social” às possibilidades de novos formatos de interação social, no caso, entre a cultura de mercado e o que alguns autores têm chamado de cultura da dádiva – cf. Roof, 1996:9-12; Greeley, 1997a, b; Spickard, 1999; Godbout, 1999.

4. Revisitando a trajetória recente das relações entre religião, sociedade civil e política no Brasil

Pode-se dizer, nesta linha, que a reabilitação da presença das igrejas e movimentos religiosos no espaço público acompanha mudanças que se deram, desde finais dos anos 80, na própria relação entre religião e sociedade, religião e política. Tais mudanças guardam

relação, por sua vez, com os efeitos do realinhamento ideológico propiciado pela hegemonia do neoliberalismo e a crise do socialismo real, de um lado, e dos efeitos desagregadores e acentuadores da exclusão social produzidos pelas políticas de abertura de mercado, estabilização monetária e ajuste fiscal dos anos 90.

No caso das mudanças na relação entre religião e sociedade/política, deve-se acentuar o impacto positivo que a luta pela redemocratização e o processo de transição à democracia dos anos 80 trouxe para a pluralização da agência social e política¹⁰, bem como para a introdução de elementos politizadores em diversos segmentos sociais marcados pelo seu isolamento ou conservadorismo. De outro lado, a redefinição das relações entre religião e sociedade/política tem forte relação com experiências de engajamento social e político de instituições e grupos religiosos que já se desenvolviam desde os anos 50 – e que não podem ser creditados a algum reflexo sobre as igrejas de determinações estruturais ou de forças exógenas – as quais adquiriram, entre fins dos anos 70 e fins dos anos 80, uma grande visibilidade social: a igreja popular, as comunidades de base e os movimentos de bairro, a teologia da libertação, o movimento ecumênico (em alguns estados do País), o movimento de direitos humanos (cf. Doimo, 1995; Burity, 1989; 1994; Barreira, 1992; Krischke, 1979; Krischke e Mainwaring, 1986).

O processo constituinte deu um notável impulso à ampliação da participação política. Trouxe à cena pública “os evangélicos” e, ato contínuo, ressuscitou a participação conservadora da Igreja Católica, num momento em que perdia dinamismo e espaço institucional a sua ala liberacionista. Embora em larga medida motivado por sentimentos corporativos (dentre os quais o medo de que um avanço da esquerda representasse uma ameaça à liberdade de culto, à moralidade tradicional e à propriedade privada), o aumento da representação política religiosa consolidou esta tendência corporativa (*lobby*) mas também abriu espaço para que candidatos ligados ao campo de centro-esquerda e esquerda se elegessem.

No caso do realinhamento ideológico e dos efeitos das políticas neoliberais intensificando a exclusão social, ressalte-se, de um lado, o abrandamento da rejeição ou resistência à participação de grupos

10 Basta mencionar a crise da representação política tradicional, que abriu possibilidades de participação por fora dos canais partidários, e a crise da política de classes, que viu surgirem novos atores sociais e políticos com demandas não subordinadas aos ditames da economia política nem determinados pelo teleologismo de um projeto histórico emancipatório (mulheres, negros, indígenas, ecologistas, gays e lésbicas, etc.).

religiosos no espaço público¹¹, bem como a diminuição da polarização ideológica entre religião de direita e religião de esquerda, com suas respectivas contrapartidas seculares. De outro lado, o agravamento da pobreza em decorrência da reestruturação econômica e do Estado nos anos 90, que inseriu o País firmemente no contexto global, sacramentou a lógica de mercado e redefiniu amplamente os padrões de intervenção estatal na economia e na área social, criando um enorme passivo social e desafiando a busca de alternativas para os sérios problemas de acesso e distribuição a bens e serviços públicos (cf. Cohn, 1995; Monsalve e Sanabria, 1995; Filgueira e Lombardi, 1996; Instituto de Política, 1999; Santos, 1998). Ademais, o perfil compensatório, a desregulamentação e despolitização das políticas sociais recolocaram na agenda a relevância das ações filantrópicas – tradicionalmente associadas às práticas religiosas (cf. Munger, 1998).

Além disso, a participação de religiosos nas campanhas de diferentes frentes político-eleitorais do período, o engajamento em movimentos referenciados em valores de moralidade pública e solidariedade, como o Movimento pela Ética na Política e a Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida, sem falar no amplo e já antigo trabalho realizado através das estruturas de pastorais sociais da Igreja Católica, levaram a um credenciamento e a uma interpelação às igrejas como agências de trabalho social por parte das agências e programas governamentais e das organizações não-governamentais (cf. Landim, 1993 e 1994; Soares, 1998).

Uma das conseqüências deste processo é um maior envolvimento das igrejas e movimentos religiosos com questões de cidadania e combate à exclusão e à pobreza. Envolvimento que tem sido mais reconhecido do que estudado. Pois, a observação local sugere que há algo além de uma simples volta da filantropia que merece ser explicitado. O que justifica um esforço para detectá-lo e compreender suas características, bem como avaliar sua real contribuição para as iniciativas de recolocar a agenda das reformas

11 Este é um debate que ocorre também em outros países hoje. Nos Estados Unidos ou na Inglaterra, a questão da destinação de recursos públicos para financiar atividades educacionais ou filantrópicas de instituições religiosas tem acirrado polêmicas (cf. Greeley, 1997b; Kramnick e Moore, 1997; Modood, 1999). A recente lei de qualificação das organizações da sociedade civil de interesse social no Brasil, por sua vez, veda expressamente a realização de termos de parceria entre o Estado e instituições religiosas, embora estas últimas, unindo-se em organizações civis e atendendo aos requisitos universalistas da nova lei ou atuando através de, ou em parceria com ONGs legalmente qualificadas, não devam enfrentar dificuldades. Diga-se de passagem, o veto também se aplica aos partidos, sindicatos e associações profissionais, dentre outros.

sociais no centro do processo das políticas públicas. Pois, é certo que a filantropia como orientação assistencial de caráter individual e compensatório, movida por valores morais e/ou religiosos de humanidade ou compaixão, “ressurge” nos anos 90 à medida que recua o modelo estatal de provisão social – e aqui as instituições religiosas e caritativas vêem-se novamente legitimadas por parte de interlocutores novos e antigos. Por outro lado, em diversas iniciativas, a filantropia é apenas a face mais imediata e visível de projetos que visam a alterar de forma mais coletiva e duradoura as condições de vida de comunidades locais. As ações emergenciais funcionam, neste caso, como elemento de visibilização, credenciamento e estabelecimento de uma relação de confiança entre os seus promotores e os beneficiários, de forma a se poder encaminhar outras propostas, de mais longo alcance.

Assim, as organizações religiosas se inserem de formas diferenciadas nas ações de enfrentamento da pobreza. Há as antigas formas de filantropia, assistencialista e paternalista, que prevalecem e correspondem a uma atitude mais passiva na formação e gestão de redes de articulação social. Há também experiências mais afinadas com o discurso da cidadania e da solidariedade situado na esfera pública não-estatal em que as ONGs e as associações populares são as referências principais. Destas, sobressai-se um pequeno grupo de agências paraeclesiais (de estrutura semelhante às ONGs), que imprimem uma atuação muito mais em linha com as instituições laicas, sem pretensões proselitistas.

O envolvimento mencionado acima também coloca uma série de dúvidas e problemas, relativos à nova face “empresarial” que novos desenvolvimentos no campo religioso apresentam, com visíveis pretensões de influir sobre a “religião civil” do País (Freston, 1993; Pierucci, 1996; Burity, 1997b; Oro, 1996), bem como ao contexto litigioso de que se cercam aqueles desenvolvimentos e que repercutem sobre a própria credibilidade da ação social de base religiosa. Neste caso, as ações filantrópicas podem ser parte da estratégia de marketing de determinadas igrejas, e assumem um caráter próximo de práticas não-religiosas em curso. Podem ainda vincular-se a uma concepção da pobreza e dos pobres que não se preocupa com a reversão de desigualdades de acesso a recursos de poder e saber – tanto na sociedade como nas próprias organizações religiosas – que são tão significativos quanto os recursos materiais voltados para minorar a fome, a doença e a falta de emprego.

Outra conseqüência, de caráter mais difuso, diz respeito à

experimentação religiosa encontrada entre segmentos da militância social, decorrente de uma certa leitura dos limites do ativismo social e político dos anos 70 e 80, e que se insere numa valorização da ética, dos relacionamentos interpessoais, da realização pessoal e do cultivo de valores não determinados pela cultura utilitarista que se introduziu com o avanço das práticas e formas de mercado nos anos 90. Essa difusão da experimentação religiosa, marcada por uma resistência à vinculação institucional estável traduz uma tendência de amplo alcance entre os segmentos médios da população e atravessa fronteiras nacionais (cf. Soares, 1994; Roof, 1996; Sanchis, 1997).

Este quadro nos coloca diante de uma incipiente aproximação entre religião e ação social nos marcos de uma constelação de mudanças: ruptura do quase-monopólio religioso e cultural da Igreja Católica, profunda revisão das relações entre Estado e sociedade, revisão estratégica do perfil da militância social e dos padrões de articulação e atuação coletiva. Tal aproximação pode ser percebida crescentemente em menções indiretas de analistas e atores sociais, mas ainda não foi alvo de nenhum esforço direto de descrição e interpretação.

Pode-se dizer, preliminarmente, que a maior abertura à religião no plano das ações sociais e governamentais em parte se liga a mudanças estruturais ocorridas na última década, mas também a mudanças na identidade dos militantes sociais, abrindo-os para experimentações subjetivas que incorporam elementos mais ou menos difusos de espiritualidade, dos quais a religiosidade é um componente importante.

O espaço que se abre para a religião representa o reconhecimento do potencial mobilizador das igrejas e movimentos religiosos como importante recurso para a implementação de ações de combate à pobreza e, mais instrumentalmente, para a viabilização de certos projetos políticos e eleitorais. Resta estabelecer o saldo que o ativismo religioso deixa para a definição de um novo arranjo entre sociedade e Estado, fundado o incremento e a consolidação da esfera pública não-estatal, o qual não representa uma contribuição isolada singular, mas pode permitir que, a partir do código ético-religioso, a cidadania se transforme em práticas cotidianas e em ingrediente de uma cultura política renovada. No entanto, este potencial não tem concretamente se realizado, na história brasileira, a não ser em momentos e lugares delimitados. Pesa sobre a nova onda de presença social das religiões o ônus de apresentar uma

contribuição, ao mesmo tempo efetiva e com relativa profundidade, para o enfrentamento da pobreza como algo mais do que tradicionalmente foi feito através de ações filantrópicas intermitentes e despolitizadas.

Esta visão levanta um conjunto de questões que ainda demandam um esforço de pesquisa largamente não realizado e que, por ora, apenas começamos a enfrentar:

a) Como as instituições religiosas (igrejas, movimentos religiosos e agências paraeclesiais) têm se inserido nas redes de articulação social para o enfrentamento da pobreza? Que relação se constitui entre elas e os grupos não-religiosos com que interagem? Que diferenças de ênfase ou atuação se encontram entre as diversas instituições religiosas atuantes no referido campo?

b) Como a religião ou a religiosidade se expressam nas práticas das instituições laicas e no conteúdo das ações de enfrentamento da pobreza efetivadas pelas redes consideradas? Há uma preocupação de consignar valores ou objetivos religiosos na relação com os grupos não-religiosos e no desenho das ações? Há, no plano dos atores individuais, concepções ou práticas das ações de combate à pobreza que evidenciam componentes de matiz religioso? A religião é uma variável considerada no planejamento e execução das referidas ações, por parte de *policy makers* no âmbito secular (estatal e não-estatal), demonstrando sensibilidade para a diferença e a identidade religiosa no processo de formação das novas políticas sociais?

c) Como tal presença da religião tem contribuído para reforçar as práticas associativas e incrementar a consciência de cidadania e a solidariedade entre os segmentos com que trabalham as redes (problemática do capital social)?

Estas questões ressaltam a importância de estudar a inserção da religião nas redes de articulação social para ações de combate à pobreza no plano local, tanto em sua forma institucionalizada, como enquanto objeto de experiência pessoal e como variável considerada na concepção e execução das referidas ações. Isto deveria se dar através (a) do mapeamento das organizações religiosas envolvidas em ações de combate à pobreza em contextos locais, sem perder a perspectiva de construir quadros de alcance regional; (b) da caracterização do tipo de inserção prática que possuem tais organizações nas redes, seu peso na constituição e gestão dessas últimas e sua visibilidade pública; (c) da identificação de quais elementos da esfera religiosa têm sido retomados nas concepções e práticas dos atores não-religiosos participantes das redes de

articulação para combate à pobreza, e como a variável religiosa tem sido considerada na concepção e execução das ações sociais de combate à pobreza; e (d) da análise da contribuição que esta presença da religião às redes de articulação na área social traz para as tentativas de reativar a agenda das reformas sociais e para o incremento de uma cultura política participativa, pluralista e solidária.

Estas ações são relevantes porque o fato de haver um crescente número de experiências locais de inserção de grupos religiosos nas ações sociais de enfrentamento da pobreza e da exclusão contrasta com o que efetivamente sabemos sobre eles, suas práticas e contribuição efetiva, para além do que chega – normalmente condicionado pela recepção imediata e assistemática – através da mídia¹². Na literatura sobre cidadania e políticas sociais há poucos trabalhos que procuram pôr em perspectiva analítica o caráter da incursão dos atores religiosos na nova esfera pública não-estatal que se vem constituindo nos últimos anos. Além disso, há mais expectativa do que esforço analítico para avaliar o avanço conseguido na geração de “capital social”; para identificar as mudanças trazidas para a concepção e os efeitos das políticas sociais pelas demandas diferencialistas e culturais; para apontar a transformação das identidades coletivas produzida por novas experiências associativas, como as redes, e novos padrões de interação entre sociedade e Estado, como as parcerias, os conselhos, a ideologia gerencialista, a preocupação com a eficiência e o impacto mensurável dos projetos sociais.

Dessa forma, há um território em busca de uma cartografia. Através da análise da incremental presença social das religiões que aqui apresentamos – presença que se faz sob suas formas institucionalizadas ou difusamente, sob a modalidade disseminativa dos “valores” e projetos híbridos de indivíduos e pequenos grupos – um quadro mais complexo se constitui. Nele, podemos encontrar as apreensões e o movimento ziguezagueante de inúmeros atores sociais que respondem, de forma no mais das vezes improvisada, ainda quando parecem saber exatamente onde ir, ao que propriamente poderíamos chamar de uma crise de horizontes nesta virada de milênio. Horizontes que apontam para os caminhos da mudança, mas também da reprodução em escala ampliada de riscos, vícios e desequilíbrios seculares numa sociedade de desiguais.

12 Uma indicação disto pode ser encontrada em recente matéria de capa de um prestigiado periódico evangélico, apesar do caráter parcial do texto (cf. Fernandes, 1999).

Se a crescente percepção de que a conexão toma a sociedade mais “parecida” com uma trama de relações vai facilitar o enfrentamento de seus graves problemas; se a inserção das religiões em redes sociais nas quais elas já não são centrais ou dominantes vai contribuir para enfrentar tais problemas e ao mesmo tempo torná-las porosas a novos formatos de ação e organização; se as tentativas de reconfigurar o campo das políticas sociais numa direção que reverta o mal causado pelos anos de “irresponsabilidade” liberal vão conseguir articular novos atores, definindo novos lugares da ação coletiva e, sobretudo, melhora significativa das condições de vida dos pobres – não sabemos. Mas dar conta desta constelação de pequenas e grandes vibrações sociais, políticas e culturais é pelo menos uma expressão de responsabilidade, numa área em que qualquer discurso corre sempre já o risco de perder de vista o drama essencial da destituição de milhões de pessoas. Responsabilidade que não é, em si mesma, uma forma de enfrentar a situação, mas pelo menos, uma oportunidade para responder a ela, provendo sentido aos atores e analistas, que é hoje uma das formas através das quais se joga o destino do social.

Bibliografia

- BADER, Veit. 1997. The cultural conditions of transnational citizenship: on the interpenetration of political and ethnic cultures, *Political Theory*, vol. 25, nº 6, december, pp. 771-813.
- BARREIRA, Irllys Alencar F. 1992. *O Reverso das Vitrines: conflitos urbanos e cultura política em construção*. Rio de Janeiro, Rio Fundo.
- BRIDGES, Thomas. 1994. *The Culture of Citizenship: Inventing Postmodern Civic Culture*. Albany, SUNY (<http://www.civsoc.com/index.html>).
- BURITY, Joanildo A. 1989. *Os Protestantes e a Revolução Brasileira, 1961-1964: A Conferência do Nordeste*. Dissertação de mestrado em Ciência Política. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, mimeo.
- _____. 1990. *Protestantismo e Movimentos Populares: os Projetos de Desenvolvimento Comunitário da Visão Mundial na Região*

Metropolitana do Recife. Relatório de pesquisa. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, mimeo.

- _____. 1994. *Radical Religion and the Constitution of New Political Actors in Brazil: the experience of the 1980s*. Tese de doutoramento em Ciência Política. Colchester-Inglaterra, Essex University, mimeo.
- _____. 1995. Pensar o Outro: Derrida e a Teoria Social, *Estudos de Sociologia*, vol. I, nº. 2, janeiro-junho.
- _____. 1997a. “Desconstrução, Hegemonia e Democracia: o pós-marxismo de Ernesto Laclau”, Oliveira, Marcos Aurélio Guedes de (org.). *Política e Contemporaneidade no Brasil*. Recife, Bagaço.
- _____. 1997b. *Identidade e Política no Campo Religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial*. Recife, IPESPE/UFPE.
- _____. 1998. *Cultura Política Democrática e Atores Religiosos*. Relatório de Pesquisa. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, mimeo.
- _____. 1999a. “Caminhos Sem Fim - Caminho do Fim? Movimentos Sociais e Democracia”, Fontes, Breno Souto-Maior (org.). *Movimentos Sociais: Motivação, Representação e Produção de Sentido*. Recife, UFPE.
- _____. 1999b. “Identidade e Cidadania: a cultura cívica no contexto de uma nova relação entre sociedade civil, indivíduos e estado”, *Cadernos de Estudos Sociais*, vol. 15, nº 2, julho-dezembro.
- _____. 2000. *Identidade e Múltiplo Pertencimento nas Práticas Associativas Locais*. Relatório de pesquisa. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, mimeo.
- Canclini, Néstor García. 1995. *Consumidores e Cidadãos. Conflitos Multiculturais da Globalização*. Rio de Janeiro, UFRJ.
- Cansino, César e Leroux, Sergio Ortiz. 1997. Nuevos Enfoques sobre la Sociedad Civil, *Metapolítica*, vol. 1, Nº. 2, abril-junho.
- Carvalho, Inaiá Maria M. de e Laniado, Ruthy Nadia. 1992. Pobreza Urbana e Ação Social, *Cadernos do CEAS*, nº 141, setembro - outubro.
- Castells, Manuel. 1997. *The Power of Identity (The Information Age: Economy, Society and Culture, vol. II)*. Malden/Oxford, Blackwell.
- _____. 1998. *Hacia el Estado-Red? Globalización económica e*

- instituciones políticas en la era de la información. Trabalho apresentado no Seminário Internacional "Sociedade e a Reforma do Estado", organizado pelo MARE. Brasília, 26-28 de março, mimeo.
- COHN, Amélia. 1995. Políticas Sociais e Pobreza no Brasil, *Planejamento e Políticas Públicas*, nº 12, junho-dezembro.
- CORLETT, William. 1993. *Community Without Unity - A Politics of Derridian Extravagance*. Durham/London, Duke University.
- DEJOURS, Christophe. 1999. *A Banalização da Injustiça Social*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.
- DOIMO, Ana Maria. 1995. *A Vez e a Voz do Popular*. Movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70. Rio de Janeiro/São Paulo, Relume-Dumará/ANPOCS.
- FERNANDES, Carlos. 1999. "Reação Social: Evangélicos organizam-se na luta contra a miséria no país", *VINDE/Eclésia*, ano V, nº. 49, dezembro.
- FILGUEIRA, Carlos e Lombardi, Mario. 1996. "Social Policy in Latin America", Morales-Gómez, Daniel e Torres A., Mario (eds.). *Social Policy in a Global Society - Parallels and Lessons from the Canada-Latin America Experience*. Montreal, IDRC (<http://www.idrc.ca/books/focus/761/filgueir.html>).
- FONTES, Breno Augusto Souto-Maior. 1999. "Redes de Movimentos Sociais: um estudo dos movimentos de bairro da zona norte do Recife", Fontes, Breno Souto-Maior (org.). *Movimentos Sociais: Motivação, Representação e Produção de Sentido*. Recife, UFPE.
- FRESTON, Paul Charles. 1993. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutoramento em Sociologia. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, mimeo.
- GENRO, Tarso. 1996. A Livre Iniciativa da Cidadania. Por uma nova esfera pública não-estatal, *Revista Desafio*, Junho (<http://www.ibase.org.br/desafio/art08.zip>).
- GODBOUT, Jacques. 1999. *O Espírito da Dádiva*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.
- GOHN, Maria da Glória. 1997. *Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo, Loyola.
- GREELEY, Andrew. 1997a. Coleman revisited: Religious structures

as a source of social capital, *The American Behavioral Scientist*, vol. 40, nº 5 (<http://www.umi.edu/pdqweb>).

_____. 1997b. The Other Civic America: Religion and Social Capital, *The American Prospect*, nº 32, May-June, pp. 68-73 (<http://epn.org/prospect/32/32greefs.html>).

Guia da Filantropia (<http://www.filantropia.com.br>).

HALE, Charles. 1997. Cultural Politics of Identity in Latin America, *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, pp. 567-90 (<http://www.umi.edu/pdqweb>).

HALL, Stuart. 1997. *As Identidades Culturais na Pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). 1992. *Pós-modernismo e Política*. Rio de Janeiro, Rocco.

INSTITUTO de Política. 1999. *Uma Nova Formação Política no Brasil*: manifesto e comentários ao manifesto. Brasília, Instituto de Política.

KOENIG, Matthias. 1999. *Democratic Governance in Multicultural Societies: social conditions for the implementation of international human rights through multicultural policies* (MOST Discussion Paper Series nº. 30). MOST/UNESCO (<http://www.unesco.org/most/ln2pol2.htm>).

KRAMNICK, Isaac e Moore, R. Laurence. 1997. Can the Churches Save the Cities? Faith-Based Services and the Constitution, *The American Prospect*, nº 35, November-December (<http://epn.org/prospect/35/35kramfs.html>).

KRISCHKE, Paulo José. 1979. *A Igreja e as Crises Políticas no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

_____. e Mainwaring, Scott (orgs.). 1986. *A Igreja nas Bases em Tempo de Transição (1974-1985)*. Porto Alegre, L&PM.

KYMLICKA, Will e Norman, Wayne. 1996. El retorno del ciudadano: una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía, *Cuadernos del Claeh*, 2ª. série, ano 20, no. 75, agosto.

LACLAU, Ernesto. 1996. *Emancipation(s)*. London, Verso.

_____. e Mouffe, Chantal. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy. Toward a Radical Democratic Politics*. London, Verso.

LANDIM, Leilah. 1993. *Para além do mercado e do Estado? Filantropia e Cidadania no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER.

- _____. 1994. *Ação da Cidadania contra a Miséria e Pela Vida - ONGs, Filantropia e o Enfrentamento da Crise Brasileira*. Rio de Janeiro, ISER.
- LECHNER, Norberto. 1994. "Os Novos Perfis da Política - um esboço", Baquero, Marcello (org.). 1994. *Cultura Política e Democracia - Os desafios das sociedades contemporâneas*. Porto Alegre, UFRGS.
- MELUCCI, Alberto. 1984. "Alla Ricerca dell'Azzione", Melucci, A. (ed.). *Altri Codici. Aree di Movimento nella Metropoli*. Bologna, Il Mulino.
- _____. 1996a. *The Playing Self: person and meaning in the planetary society*. Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University.
- _____. 1996b. *Challenging Codes. Collective action in the information age*. Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University.
- MODOOD, Tariq. 1999. *British Multiculturalism: some rival positions and thoughts on the way forward*. Bristol, University of Bristol, mimeo.
- MOISÉS, José Álvaro. 1995. *Os Brasileiros e a Democracia: Bases Sócio-Políticas da Legitimidade Democrática*. São Paulo, Ática.
- MONSALVE, Luis Carlos Arenas e Sanabria F., Maurício. 1995. Las políticas sociales en los años noventa: nuevos retos para el trabajo de los grupos de derechos humanos, *El Otro Derecho*, 18, vol. 6, nº. 3.
- MORALES-Gómez, Daniel A. 1996. "Introduction: Development and Social Reform in the Context of Globalization", Morales-Gómez, Daniel e Torres A., Mario (eds.). *Social Policy in a Global Society -Parallels and Lessons from the Canada-Latin America Experience*. Montreal, IDRC (<http://www.idrc.ca/books/focus/761/intro.html>).
- MUNGER, Frank. 1998. Immanence and identity: Understanding poverty through law and society research, *Law & Society Review*, vol. 32, nº 4.
- OFFE, Claus. 1998. O Novo Poder: entrevista, *Veja*, 8 de abril, pp. 11-13.
- ORO, Ari Pedro. 1996. *Avanço Pentecostal e Reação Católica*. Petrópolis, Vozes.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. 1996. Liberdade de Cultos na Sociedade de Serviços – em defesa do consumidor religioso, *Novos Estudos CEBRAP*, nº. 44, março.

- PROJETO Práticas Públicas e Pobreza. 1999. *Estratégias Locais para Redução da Pobreza: Construindo a Cidadania* (documento síntese). São Paulo, Fundação Getúlio Vargas.
- PUTNAM, Robert. 1995. Bowling Alone: America's declining social capital, *Journal of Democracy*, vol. 6, nº 1, January.
- RODRIGUES, Maria Cecília Prates. 1998. Demandas sociais versus crise de financiamento: o papel do terceiro setor no Brasil, *Revista de Administração Pública*, vol. 32, nº 5, setembro/outubro.
- ROCHEFORT, David A.; Rosenberg, Michael; e White, Deena. 1998. Community as a policy instrument: A comparative analysis, *Policy Studies Journal*, Vol. 26, nº 3, Autumn.
- ROOF, Wade Clark. 1996. God is in the details: Reflections on religion's public presence in the United States in the mid-1990s, *Sociology of Religion*, vol. 57, nº. 2, Summer (<http://www.umi.edu/pdqweb>).
- SALZMAN, Marcela Gleizer. 1997. *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*. México, FLACSO/Juan Pablos.
- SANCHIS, Pierre 1997. "O Campo Religioso Brasileiro", Oro, Ari Pedro e Steil, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. 1997. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 3ª ed. São Paulo, Cortez.
- _____. 1998. *A Reinvenção Solidária e Participativa do Estado*. Trabalho apresentado no Seminário Internacional "Sociedade e a Reforma do Estado", organizado pelo MARE. Brasília, 26-28 de março, mimeo.
- SCHERER-WARREN, Ilse. 1995. *Metodologia de Redes no Estudo das Ações Coletivas e Movimentos Sociais* (Cadernos de Pesquisa nº 5). Florianópolis, Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política-UFSC, agosto.
- _____. 1997. *Redes e Espaços Virtuais: uma agenda para a pesquisa de ações coletivas na era da informação* (Cadernos de Pesquisa nº 11). Florianópolis, Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política-UFSC, julho.
- SOARES, Luiz Eduardo. 1994. "Religioso por Natureza: Cultura Alternativa e Misticismo Ecológico no Brasil", *O Rigor da*

Indisciplina: Ensaios de Antropologia Interpretativa. Rio de Janeiro, ISER/Relume-Dumará.

- _____. 1998. "A 'campanha contra a fome' como experimento radical", Abelem, Auriléia et al. *O Impacto Social do Trabalho das ONGs no Brasil*. São Paulo, ABONG.
- SPICKARD, James V. 1999. Human Rights, Religious Conflict, and Globalization. *Ultimate Values in a New World Order*, *MOST Journal on Cultural Pluralism*, vol. 1, nº. 1 (<http://www.unesco.org/most/vol.1n1spi.htm>).
- TENÓRIO, Fernando. 1998. Gestão Social: uma perspectiva conceitual, *Revista de Administração Pública*, vol. 32, nº. 5, setembro/outubro, pp. 7-23.
- TOURAINE, Alain. 1994a. *Crítica da Modernidade*. 4ª. ed. Petrópolis, Vozes.
- _____. 1994b. La recomposition du monde, *Republique Internationale des Lettres*, nº. 10, dezembro (<http://www.republique-des-lettres.com/archives.html/touraine.html>).

