

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

Joanildo A. Burity

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

RESUMO

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

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

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

ABSTRACT

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

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

RESUMEN

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

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

INTRODUÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RELIGIÃO E GLOBALIZAÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DA NARRATIVA À PEQUENA TEORIA: MINORITIZAÇÃO E GLOCALIZAÇÃO

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

a) Minoritização: pluralizando o nacional-estatal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Glocalização: problematizando onexo global/local

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

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

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

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

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

Beyer adverte, porém, que

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERÊNCIAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

