

Organizações religiosas e ações sociais: Entre as políticas públicas e a sociedade civil¹

Joanildo Burity²

Resumo

Este trabalho discute vários casos de articulação entre iniciativas de ação social de igrejas e ONGs religiosas e parceiros governamentais e da sociedade civil, inscrevendo tais casos num duplo marco interpretativo: as mudanças em curso no campo religioso brasileiro, que têm evidenciado maior presença pública das religiões (inclusive as minoritárias); e o ambíguo processo pelo qual, desde meados dos anos 1990, se vem dando uma valorização da cultura como recurso crucial do desenvolvimento social, por parte de agências internacionais e governos nacionais e locais, abrindo neste contexto espaço à religião como força social favorável à inclusão e à construção de identidades cidadãs. Indaga-se na análise dos dados como se tem

¹ Trabalho apresentado originalmente no Simpósio “Cultura Política e Cultura Religiosa na América Latina: desenvolvimentos históricos e protagonismos contemporâneos”, coordenado por Júlia Miranda e Joanildo Burity, durante o XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade, São Bernardo do Campo (SP), Universidade Metodista de São Paulo, 3 a 7 de julho de 2006. O autor agradece ao CNPq pelos recursos que viabilizaram a pesquisa sobre a qual se baseia este artigo.

² Pesquisador titular e Diretor de Pesquisas Sociais da Fundação Joaquim Nabuco. Professor da Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: joanildo@fundaj.gov.br .

construído este campo de ação coletiva e pública, bem como os deslocamentos trazidos às identidades em jogo pelo cruzamento das lógicas da identidade religiosa, da cidadania ativa e da governabilidade.

Palavras-chave: organizações religiosas, ação social, identidade, políticas públicas, sociedade civil.

Abstract

This article discusses several cases of articulation among churches' and religious NGO social action initiatives, and governmental and civil society partners, setting those cases against the backdrop of a double interpretive framework. On the one hand, ongoing changes in the Brazilian religious field, which have shown greater public presence of religions (including the minority ones). On the other hand, there has been an ambiguous process through which, from the mid-1990s, culture becomes valued by international agencies and national and local governments as a crucial resource for social development. This has opened spaces to religion as a social force on behalf of inclusion and the construction of citizenship identities. Questions are raised on how this camp of collective and public action has been build up, and what dislocations have been brought about to existing identities by the crossing logics of religious identity, active citizenship and governmentality.

Key words: religious organizations, social action, identity, public politics, civil society.

Há alguns anos vimos nos acostumando, no Brasil, a diferentes manifestações de agrado e desagrado, apreensão e expectativa, face à presença pública – que vai da mídia à política, passando por manifestações de rua e mega-eventos musicais – de um novo ator social: os evangélicos. Novo não em termos cronológicos – as primeiras denominações protestantes a se implantarem no Brasil em definitivo já comemoraram seu centenário há várias décadas; os pentecostais, maior grupo protes-

tante brasileiro, iniciaram suas atividades na década de 1910. A novidade desse ator religioso é a visibilidade e o impacto público que sua presença tem trazido nos últimos anos, em meio a crescente perda de espaço do catolicismo na demografia religiosa e na esfera pública nacionais.

A partir de um momento de controvérsia, em grande parte devido à postura não-negociadora, tendencialmente sectária e politicamente militante que esta presença evangélica assumiu desde meados dos anos de 1980, tem havido uma série de acomodações, com conseqüente reposicionamento relativo de outros atores religiosos e destes vis-à-vis os atores não-religiosos na cena pública do país. De uma ameaça à coesão social ou a projetos republicanos e de conformação laica do espaço público, os evangélicos – e mais geralmente, os ‘grupos religiosos’ – vão sendo aos poucos incorporados de modo menos dramático – mas nem sempre menos problemático – à cultura e ao *establishment* políticos nacionais. Assim, o tom apocalíptico e auto-legitimatório que cercava tanto sua auto-apresentação pública como a reação de seus adversários sociais, intelectuais ou políticos vai dando lugar a ‘reconhecimentos’, ‘valorizações’ ou alianças mais ou menos pragmáticas da incorporação desses atores outrora marginais ao *mainstream* da vida pública (cf. Birman 2003; Burity 2004; Gruman 2005:107).

Parte dessa paulatina mudança de abordagem em relação a esta minoria religiosa (extensiva, no bojo do mesmo processo, a outras religiões não-cristãs) se caracteriza por uma admissão pragmática, da parte de atores governamentais e não-governamentais, quanto à contribuição possível ou empiricamente identificada da vivência religiosa ou da atuação de organizações religiosas no agenciamento de soluções ou ‘saídas’ para os graves problemas sociais característicos da sociedade brasileira e recentemente enfeixados no par ‘exclusão/inclusão social’. Desta admissão resulta uma aproximação tentativa, de ambas as partes, com vistas a lançar mão da religião (vivenciada ou institucionalmente mediada) como recurso de mobilização social, implementação de ações de promoção de inclusão ou cidadania, e/ou representação de interesses sociais setoriais. O campo das políticas públicas, notadamente as da área social, tem se tornado, nesse sentido, um espaço ilustrativo das aproximações e tensões implicadas numa redefinição em curso do marco republicano nas relações entre estado e religiões. Tendo sido o principal elemento desen-

cadeador desta mudança no contexto especificamente brasileiro³, a emergência pública dos evangélicos vem dando lugar a uma ampliação crescente do que está implícito ou descrito sob o rótulo de ‘grupos religiosos’ – seja da parte dos atores laicos, ao modo de uma crescente percepção pluralista, não importa quão instrumental; seja da parte de outros atores religiosos, cuja reação ou efeito emulativo têm reforçado o coro da ampliação dos espaços para a presença religiosa na esfera pública. Daí, a análise a ser feita aqui não poder simplesmente ser substanciada em termos de uma agência evangélica pura e simples. Falamos de um contexto relacional.

Este trabalho se propõe, assim, a discutir casos de articulação entre iniciativas de ação social de igrejas e ONGs religiosas e parceiros governamentais e da sociedade civil, inscrevendo tais casos num duplo marco interpretativo: as mudanças em curso no campo religioso brasileiro, que têm evidenciado maior presença pública das religiões (inclusive as minoritárias); e o ambíguo processo pelo qual, desde meados dos anos de 1990 se vem dando uma valorização da cultura como recurso crucial do desenvolvimento social, por parte de agências internacionais e governos nacionais e locais, abrindo neste contexto espaço à religião como força social favorável à inclusão e à construção de identidades cidadãs. Indaga-se como se tem construído este campo de ação coletiva e pública, bem como os deslocamentos trazidos às identidades em jogo pelo cruzamento das lógicas da identidade religiosa, da cidadania ativa e da governamentalidade⁴.

³ Tal processo foi favorecido por circunstâncias externas ao contexto brasileiro, como o conjunto de acontecimentos no plano político e cultural que demarcaram várias crises: crise do socialismo real, crise da social democracia, crise do racionalismo em política, crise dos paradigmas nas ciências humanas e sociais. Noutro lugar, detalhamos mais os contornos deste processo (cf. Burity 2003a). Aqui, apenas podemos registrar a qualificação da assertiva feita ao corpo do texto.

⁴ Usamos este conceito aqui no sentido que lhe atribuiu Foucault em sua elaboração histórica da construção da legitimação estatal na modernidade pela ativação de um “poder pastoral”, cujas marcas principais são a auscultação às necessidades da população por meio de tecnologias de poder (a qual surge como noção através da qual se constituem mecanismos de mensuração e classificação que são viabilizados por meio da estatística, da demografia, da administração e das ciências sociais) – hoje traduzida pelo slogan “cuidar das pessoas”; a ampliação

Para tanto, propomos o seguinte percurso: de uma discussão contextualizante sobre debates referentes à relação entre religião, ação social e políticas sociais, passaremos a uma exploração da situação brasileira, com destaque para alguns casos construídos a partir de pesquisa realizada em três cidades brasileiras, representativas de contextos regionais, políticos e religiosos distintos – Recife, Rio de Janeiro e Porto Alegre. Nestas cidades, foram identificados projetos sociais ou ações de política pública de iniciativa federal, estadual ou municipal, nos quais a presença religiosa em parceira ou rede com atores não-religiosos estava claramente definida. Além do estudo específico das experiências identificadas, foram realizados painéis envolvendo representantes de instituições envolvidas – agências governamentais, entidades religiosas e ONGs laicas – para uma discussão conjunta de questões relativas à presença religiosa nessas iniciativas públicas. Não sendo possível, nos limites de um artigo como este abordar o conjunto dos casos, nos ateremos ilustrativamente ao material coletado em Recife.

Religião, ação social, políticas sociais – uma pequena abordagem histórico-conceitual

Um primeiro passo para uma mais justa compreensão dos processos envolvidos na situação sumariamente apresentada na introdução acima diz respeito a um esforço de construção conceitual. A principal razão para isto se prende a que as tendências aqui percebidas se inscrevem num quadro mais amplo de mudança composto não somente por transformações no cenário intelectual, mas também no cenário cotidiano das relações entre religião e política na contemporaneidade. Assim, espera-

da esfera de atuação do estado das preocupações com soberania e a esfera pública para áreas da dita vida privada, por meio de suas políticas públicas em saúde, educação, assistência social, direitos civis (e mais recentemente, sociais, econômicos e culturais), ciência e tecnologia, economia e trabalho, etc.; a emergência de uma bio-política, por meio da qual a intervenção no próprio corpo e mente dos cidadãos é vista como parte da “arte de governar”. Na contemporaneidade, associa-se ainda à idéia de governamentalidade a ênfase gerencialista e efficientista que têm causado profundos impactos nas formas de governar e na própria estruturação do estado.

mos deixar claro nesta seção que não se trata de uma trajetória exclusivamente brasileira, embora os ecos, seja de experiências internacionais seja do debate intelectual e político em torno do lugar da religião na política em sentido amplo, no contexto brasileiro, não são diretos, nem mero efeito-demonstração.

O importante, a nosso ver, é perceber como as tendências das últimas duas décadas em plano mais global reforçam os vetores de processos mais específicos (nacional, regional ou localmente), sem com eles necessariamente manter relações diretas ou de determinação linear. Elas traduzem a trajetória das lutas democráticas contemporâneas e da complexa dinâmica inclusão/exclusão envolvida nas mesmas, que não se traduz em mera conquista de espaços para representação de interesses formados externamente à esfera pública. Antes, as demandas democratizantes – mesmo quando originadas em grupos que operam na institucionalidade democrática sem convicções democráticas muito fortes – implicam em alterações tanto da representação do espaço público (de quem é quem e o que pode fazer ali, bem como de que questões se tratam) quanto do marco institucional em que a presença e as disputas entre os atores têm lugar. Estes são processos que extrapolam os limites da política nacional ou da economia interna do campo religioso.

Nosso esforço de contextualização, portanto, procurará brevemente situar os processos sociais e alguns debates intelectuais que evidenciam ou procuram dar conta de/intervir sobre aqueles. As referências aqui são de duas ordens: o ‘encontro’ entre atores laicos e atores religiosos nos marcos da ordem constitucional estabelecida – legalidade, políticas públicas e competição política institucionalizada – e as iniciativas no campo da sociedade civil envolvendo organizações religiosas e organizações laicas. Se a primeira ordem de interpretação nos dá conta das tentativas de explicitar e regular a presença religiosa na política, a segunda expõe a dimensão do ativismo religioso no enfrentamento de problemas sociais. A exposição a seguir, nesse sentido, procurará combinar – sem poder fazê-lo sistematicamente – uma hipótese histórico-social e outra histórico-intelectual sobre como vem se desenhando o cenário das interações entre atores religiosos e não-religiosos no campo das ações cívicas e das políticas sociais. Para tanto, de um modo um tanto tentativo e livre, traçamos uma certa narrativa não inteiramente destituída de uma seqüência temporal e de uma alusão espacial (do tipo externo/interno), desta-

cando os seguintes temas: multiculturalismo, ativismo social religioso, descentralização e desregulação das políticas públicas. Concluiremos a seção ilustrando com um caso emblemático: o norte-americano.

Multiculturalismo

A percepção das novas fronteiras entre religião, sociedade e política vem se dando de várias maneiras. No plano da filosofia política e de algumas experiências internacionais (em que figuram, por exemplo, Austrália, Nova Zelândia, Canadá, Reino Unido e Estados Unidos⁵), este campo de análise tem sido ocupado pela discussão em torno do multiculturalismo. Dentre outras coisas, a problemática do multiculturalismo apresenta uma dupla ênfase, não facilmente compatibilizável, e disso é testemunha a variedade contraditória de posições político-ideológicas dela deriváveis: uma ênfase na heterogeneidade interna à composição da nação, a partir de referências étnicas, culturais ou geográficas; e uma ênfase na identidade como fator de coesão social e de sentido de dignidade e valor próprios.

Esta dupla ênfase levou à proposta de *reconhecer-se*⁶ a especificidade da inserção e subordinação de populações nativas, povos escravizados e/ou gerações de (i)migrantes na construção dos projetos nacionais dos estados contemporâneos. Tal reconhecimento se expressaria sob a forma

⁵ Mesmo não tematizando claramente o multiculturalismo, ou mesmo ignorando este debate (o que é significativo e demanda uma discussão específica que só poderemos muito superficialmente fazer adiante), poder-se-ia perfeitamente incluir também algumas experiências latino-americanas que apontam nesta direção, como Colômbia, Brasil, Bolívia, México, Guatemala, Equador (cf. Wade 2004).

⁶ Termo que significa mais do que 'admitir', envolvendo toda uma elaboração intelectual e política que desemboca na idéia de uma incorporação de novos atores e demandas à esfera pública, a qual é vista como historicamente injusta e presentemente limitada ou enviesada em favor de poucos grupos. Articulado desta maneira, reconhecimento implica tanto no surgimento de arranjos institucionais para incluir a diferença, como numa rediscussão do 'projeto nacional' historicamente constituído em detrimento de grupos invisibilizados ou mesmo alvo de tentativas mais ou menos bem sucedidas de etno - ou genocídio.

de uma *diferenciação da identidade nacional* para evidenciar a pluralidade de ‘fontes’ que a constituíram; *valorização de tal pluralidade* como um trunfo para a convivência atual de diferenças cada vez mais marcadas; *ações de reparação* contra injustiças históricas; e a *definição de marcos legais e institucionais* para assegurar a representação ou mesmo a (re)organização autônoma dos grupos assim reconhecidos – antigos e novos ou redivivos – bem como o atendimento das necessidades materiais de tais segmentos sociais. O esgotamento das políticas assimilacionistas do passado, e a revelação de quanta violência e etnocídio foram perpetrados em nome de uma identidade nacional indiferenciada, levou, ao mesmo tempo, a se perceber como as características supostamente unas e primordiais da nação (em termos de gênero, raça, etnicidade, religião, etc.) se aplicavam mais a determinadas práticas e categorias sociais que se impuseram historicamente e apagaram os rastros de sua instituição/hegemonia. O multiculturalismo emerge, nesse contexto, como uma *re-imaginação do nacional*, em sociedades cujo passado metropolitano ou colonial sufocou diferenças subalternas, fossem elas associadas à terra e ao parentesco ou a identidades de base cultural⁷.

Tem havido várias críticas, à direita e à esquerda, à implementação dos arranjos e políticas multiculturais. Elas vão da acusação de que o multiculturalismo consagra a fragmentação social, reconhece diferenças ‘falsas’ e ‘artificiais’, passando pela acusação de ‘discriminação reversa’ contra as maiorias ou minorias historicamente hegemônicas/dominantes, até questionamentos de que o multiculturalismo “congela” as diferenças de forma essencialista, reforçando sua incomensurabilidade ou incomunicabilidade, e legitimando o *status quo* pré-existente no interior de cada grupo, sem perguntar pela compatibilidade de seus valores e práticas com a cultura política prevalecente na sociedade abrangente (cf. Modood 1998:378-9; Shachar 2000:69, 73; Connolly 1997; Lara 2002). Shachar, por exemplo, assim se coloca sobre o assunto:

A acomodação de grupos identitários no contexto de uma comunidade política mais abrangente jamais é, portanto, apenas um ato de “reconhecimento”. Dada a interação entre forças internas e externas

⁷ Para posições da esquerda intelectual favoráveis à temática multicultural, cf. Santos & Nunes 2001; Hall 2003.

bem como a diversidade no interior dos grupos identitários, o estado inevitavelmente afeta as relações de poder intragrupais e legitima certas interpretações da cultura de um grupo identitário sobre outras interpretações concorrentes possíveis, independentemente de quão bem intencionadas as políticas de acomodação possam ser. A delegação sancionada pelo estado de jurisdição a autoridades internas a um grupo identitário, quando acompanhada por uma política de “não-intervenção”, faz assim o jogo das lideranças já reconhecidas em um grupo. Ela permite que essas lideranças definam qualquer mudança potencial nas práticas do grupo como corrupções da identidade grupal. (Shachar 2000:73)

Outra ordem de críticas diz respeito à tendência dos debates multiculturalistas a se concentrar na problemática da imigração (com seus corolários étnico-raciais) – compreensível nas sociedades norte-ocidentais receptoras de levadas de trabalhadores e refugiados de várias nacionalidades, particularmente no pós-Segunda Guerra – em detrimento da singularização de outras identidades. Isto tem levado a um viés que tanto oculta formas mais antigas de sujeição de minorias e de formas de vida dissidentes quanto introduz um elemento naturalista na delimitação da fronteira que separa o *status quo* ‘nativo’ das identidades emergentes⁸. Um exemplo a esse respeito é o caso das pessoas negras em sociedades pós-escravistas e a dificuldade com que se deparam propostas de ação afirmativa voltadas para reparar injustiças históricas cometidas contra aquelas (cf. Kymlicka 2000:728)⁹.

Sem entrar no mérito de uma discussão que não temos espaço para fazer aqui, queremos ressaltar que esta contestabilidade da noção e práti-

⁸ Esta fixação étnico-racial e naturalista está especialmente presente na vertente liberal do multiculturalismo (cf. Kymlicka 1998; 2000:723-6).

⁹ Recentemente foi alvo de debate na mídia a divulgação de um manifesto de intelectuais e lideranças de movimentos sociais brasileiros contra a aprovação de um projeto de lei no Congresso Nacional que regulamentava, entre outras coisas, o uso de cotas para pessoas afro-descendentes nas instituições de ensino público brasileiras, sob os argumentos principais de que tal projeto reforça a discriminação, abandona a isonomia e o universalismo em nome de um duvidoso entendimento de inclusão social e viola a cultura do mérito que deveria pautar as formas de acesso ao ensino.

cas do multiculturalismo *não tem impedido que os grupos religiosos estejam entre os mais diretamente beneficiados com a nova sensibilidade* para com a heterogeneidade identitária constitutiva das nações contemporâneas. E isto tem se dado tanto pela *crecente valorização da pluralidade cultural e social*, como pela *crecente asserção coletiva de identidades particulares (inclusive religiosas)*. Como defende Modood, um dos principais nomes do debate multicultural britânico, a percepção da força identificatória da pertença religiosa de minorias étnicas e culturais se faz num contexto (no caso dele, os resultados de um *survey* nacional sobre minorias étnicas na Grã-Bretanha) em que a hibridez das identidades não impede a existência ou afirmação de identidades religiosas (1998:388). Como não impede que o mesmo se dê em relação à defesa de minorias de outros tipos – como, diríamos, negros, mulheres ou índios¹⁰. De qualquer forma, vem se tornando um fato a incorporação de representações “corporativas” de grupos religiosos em fóruns, comissões, comitês, conselhos e outras formas de representação não eletiva que refletem um conjunto de concepções sobre a participação da sociedade civil nos assuntos públicos (cf. Modood 1998:395). Por outro lado, este não é um processo que se faça sem contradições, idas e vindas, e muitas dúvidas sobre a direção que tal abertura eventualmente tomará. Especialmente quando a inclusão dos grupos religiosos se faz pela *mera admissão/tolerância de suas práticas e valores desde que circunscritas num espaço separado*, ao mesmo tempo estáticas e tomadas como um dado com o qual não se dialoga nem questiona, apenas se confere representatividade e legitimidade.

Não é possível identificar com clareza uma recepção consistente deste debate no contexto brasileiro. É certo que tem havido uma proliferação, por parte de agentes governamentais e militantes de ONGs e movimentos sociais, no uso dos termos “multiculturalismo” ou “multicultural” para qualificar uma série de iniciativas no campo das políticas culturais, dos projetos sociais, da prática sindical ou de descrições do quadro de diferenças sociais e culturais que constituem a sociedade

¹⁰ Isto recomenda, para Modood, uma postura crítica em relação a certas afirmações *ad hoc* do multiculturalismo que estabelecem “dois pesos e duas medidas” entre demandas de certos setores (como o movimento de mulheres ou os movimentos anti-racistas) e as de grupos religiosos, excluindo os últimos do alcance das políticas multiculturais.

brasileira¹¹. Mas as diferenças históricas e as matrizes conceituais diversas que nos separam do mundo anglo-saxão, por mais que sejam recorrentemente minimizadas por meio de tentativas de reprodução e emulação de linguagens e propostas originadas neste mundo, impõem necessárias traduções e torções na aplicação da problemática do multiculturalismo.

O forte traço assimilacionista da política imigratória dos séculos 19 e 20 não pode ocultar o problema muito mais persistente na problemática e largamente incompleta incorporação à identidade nacional de índios e negros. Assim, desde os anos vinte do século passado, uma forte corrente do pensamento social brasileiro investiu na exploração do que nos *separaria* do caso anglo-saxão, do que constituiria nossa *singularidade*. A vertente freyreana desta elaboração pôs ênfase no caráter sincrético da composição étnico-cultural brasileira, afastando a imagem de segregação fortemente associada, por exemplo, ao caso norte-americano. Outra vertente, de inspiração republicanista, aferrou-se a uma idéia de nacionalidade cega a diferenças étnico-raciais, de gênero, cor, religião, vistas como divisionistas e pré-modernas.

Um dos aspectos da repercussão desse debate no campo religioso está na forma como a percepção multicultural tem aparecido nas análises da religião brasileiras. Aqui é obrigatória a referência à clássica temática do *sincretismo* e às mais recentes temáticas do *trânsito religioso* e da *convivência de adeptos de diferentes religiões numa mesma família ou em comunidades locais*, notadamente entre os pobres urbanos (cf. Burity 2003b; Sanchis 2001; Gruman 2005:101). Através dessas construções, mesmo quando não informadas pela problemática multiculturalista, a ‘diversidade religiosa’ brasileira surge como produtora de híbridos sincréticos – por exemplo, a religiosidade popular católica e alguns cultos afro-brasileiros, como a Umbanda. Além disso, a intensificação da competição religiosa num contexto de liberdade de escolha da pertença em bases não-totalizantes viria permitindo a multiplicação de identidades religiosas compósitas (‘seriais’ ou simultâneas). Tais representações exigiriam o reconhecimento do mosaico complexo da identificação religiosa no país, tendo como efeito a crítica da imagem do “maior país católico do mundo”,

¹¹ Também se pode identificar um certo corpo de trabalhos que tematizam e enfrentam a discussão, procurando situá-la ou referi-la ao contexto brasileiro – cf. Souza 1997; Scherer-Warren et alii 2000; Costa 2003.

bem como o desproporcional peso do catolicismo como fator de controle social (no período colonial e imperial) e de acesso aos canais de representação autorizados pelo estado republicano à influência religiosa (cf. Gruman 2005:103, 105).

No entanto, em sintonia com a leitura de Modood, é patente também a *dimensão assertiva* (ação coletiva) deste processo, no sentido da articulação de discursos públicos de identidade – caso óbvio dos evangélicos¹², mas também de manifestações de movimentos que mesclam elementos de religiosidade a seus repertórios de ação ou à enunciação de suas demandas (cf. Birman & Leite 2004). E tais discursos, consciente ou intuitivamente, têm recorrido a uma certa representação da ‘multiculturalidade’ brasileira para reivindicar acesso, espaço e representação na ‘religião civil’ e na cultura política nacionais. Em nome da pluralidade, reivindica-se espaço para a afirmação de identidades não necessariamente zelosas da preservação ou do valor de tal pluralidade. Mas também abre-se espaço para negociações das reivindicações de grupos subalternos com os blocos hegemônicos seja na política, seja na sociedade civil, seja no campo institucional das religiões. Neste caso, entendendo-se as demandas religiosas não como propostas do tipo ‘afirmação de minorias étnico-nacionais’, mas como reivindicações por inclusão de identidades que recém sacodem as conotações pejorativas ou empiorativas historicamente atribuídas a seus membros/adeptos.

A questão fundamental nesta primeira ordem de discussões, aqui, de modo ilustrativo, delineada a partir do debate multicultural, diz respeito a como manter ou em que direção redesenhar a fronteira entre estado e religião que foi demarcada na modernidade. Pelo visto, em vários casos internacionais, ela vem sendo rápida e substancialmente afetada pelas mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais das últimas quatro décadas. Mesmo em países com forte tradição republicanista, como a França, este é um processo em curso (cf. Jennings 2000:580ss; Davidson

¹² Não discutimos aqui o processo de hegemonização do significante ‘evangélicos’ levado a cabo pelos pentecostais, subtraindo ao protestantismo histórico tanto a designação principal dos reformados no Brasil como ‘protestantes’, como se beneficiando da legitimidade ou respeitabilidade social construída por aquele campo denominacional por meio do designativo ‘evangélico’. O fato de que todo protestante é hoje, no Brasil, ‘evangélico’ é tão revelador quanto ocultador das disputas de poder em curso ao longo de décadas no interior do protestantismo.

1999; Burity 2004). Não se trata do mesmo processo em toda parte, porém. A ‘ameaça’ islâmica na Europa ocidental não é a mesma coisa que a força da Nova Direita Religiosa nos Estados Unidos, ou que a emergência política dos pentecostais na América Latina (especialmente o Brasil).

Retenhamos, deste brevíssimo percurso, o ponto crucial: há no cenário internacional uma crescente abertura de espaços, por meio de estratégias intelectuais e de asserção coletiva, para o *reconhecimento da multiculturalidade constitutiva de muitas sociedades nacionais* e, neste processo, tanto se gera uma diferenciação cultural e religiosa no âmago das identidades nacionais como se desencadeiam pressões para abrir espaço político a tais diferenças.

Descentralização, desregulação e o reforço do local nas políticas públicas

Um segundo fator que explica a paulatina incorporação de ou clamação a organizações religiosas a se envolverem com ações de provisão social diz respeito a mudanças na estrutura e forma de atuação do estado, a partir da década de 1990. Nesta conjuntura, em várias partes do mundo, assistiu-se a um processo de crescente redesenho da fronteira entre o público e o privado, o governamental e o não-governamental, o estatal e o domínio da sociedade civil (cf. Burity 2006). Este não foi um processo unívoco, a despeito da sua linha hegemônica poder, sem grande margem de erro, ser descrita como neoliberal. Nos países do hemisfério norte-ocidental, tratava-se de uma luta contra o ‘estado de bem-estar’ que envolvia duas estratégias: a defesa das virtudes auto-regulatórias do mercado e a ‘devolução’ de poderes do estado para a sociedade civil. Ambas resultaram em reformas do estado que introduziram uma lógica privatizante e eficientista na ação e nas estruturas governamentais e levaram a um misto de convocação e concessão para que organizações da sociedade civil (intermediárias ou de base) assumissem um papel mais protagonístico na provisão social (ora implementando políticas públicas, ora assumindo diretamente a oferta de serviços sociais).

Nos países latino-americanos, o processo inscreveu-se num contexto um pouco mais amplo: o da disputa pelo sentido da democratiza-

ção em curso desde o final da ditadura(s) militar(es). Ou seja, a dupla estratégia neoliberal era um dos vetores da luta hegemônica pelo conteúdo do processo de institucionalização da democracia e, embora marginal na segunda metade dos anos de 1980, tornou-se politicamente dominante a partir da gestão Collor de Mello (1990-1992). Aqui ela tinha que lutar contra outras representações sobre o que se tratava de fazer com o estado no bojo das demandas por participação, distribuição e reconhecimento de uma sociedade saída de vinte anos de autoritarismo. Mas compartilhava com a maioria daquelas representações o anti-estatismo – no caso neoliberal, por sua resistência à interferência do estado nas práticas de mercado, apontadas como o critério fundamental do vínculo social; no caso dos discursos de aprofundamento democrático, por sua resistência ao centralismo e autoritarismo estatais herdados da ditadura militar.

A partir da segunda metade dos anos de 1990, houve uma crescente convergência ideológica e político-institucional entre a direção dos processos em curso nas democracias liberais do Norte e nas democracias emergentes do Sul, particularmente o Brasil, onde se pode dizer que se torna hegemônico um discurso de *terceira via* semelhante, em sua inspiração ideológica e em muitas de suas propostas, àquele que, no contexto norte-ocidental (especialmente a partir dos casos norte-americano e britânico), visou a retomar a iniciativa política contra o neoliberalismo das eras Thatcher/Major e Reagan/Bush em favor de um misto de liberalismo social e social-democracia (cf. Burity 2006). A consequência da convergência acima aludida foi a introdução de um discurso sobre as políticas sociais em que predominavam as idéias de *desregulação, descentralização, convocação da sociedade civil para realizar parcerias com o estado e redefinição do marco institucional e legal para a oferta e implementação dos serviços públicos e programas sociais*, resumidas na noção de “publicização” proposta pelo ex-ministro da Administração e Reforma do Estado do primeiro governo Fernando Henrique Cardoso, Luiz Carlos Bresser Pereira.

Um outro vetor importante de todo esse processo é a *articulação da ênfase no duplo caráter altruístico e eficiente das iniciativas da sociedade civil* – emblematicamente referida, desde então, às organizações não-governamentais, na esteira da visibilidade que estas passaram a ter após a Eco-92 em plano mundial – *com a valorização da esfera local como referência mais fundamental das práticas sociais e políticas*. O local aparece sob diversas óticas: o nível mais concreto de organização institucional do poder (município), a

dimensão mais concreta das relações sociais cotidianas (a vizinhança ou a comunidade), o princípio ético-político mais importante do processo democrático (a participação direta dos envolvidos e interessados na solução dos problemas coletivos, simultaneamente testemunhando e construindo sua autonomia). Assim, o local é investido com virtudes que satisfazem tanto aos discursos privatistas, como aos discursos de radicalização democrática¹³. Se de um lado, é o lugar para onde se dirige a descentralização e a desregulação, de outro, é o lugar da mobilização, da resistência e da cultura cívica, das virtudes cidadãs (cf. Burity 2000; Dowbor 1998:36-41)¹⁴.

Este é o contexto em que as relações entre estado e religiões vão se reconfigurar, associando, de um lado, o movimento do estado na direção de transferir à sociedade a execução (quando não a oferta integral) dos programas sociais, e de outro lado, o movimento da sociedade civil demandando maior participação e poder decisório no desenho e implementação das políticas públicas (cf. Burity 2005).

Um terceiro e decisivo elemento, porém, precisa ser aduzido a este quadro: o da *reabilitação¹⁵ das igrejas (e organizações religiosas, em sentido mais amplo) como parceiras, seja das lutas pela democratização seja da busca de enraizamento das ações governamentais em sociedades onde o estado não consegue – deliberadamente ou não – se fazer presente institucional e politicamente em todo o seu território*. Tal reabilitação contribuiu para reverter imagens negativas associadas a idéias de alienação política, reacionarismo e ameaça à ordem republicana (confessionalização). Ela emerge a partir de mudanças na composição do campo religioso no sentido de uma pluralização mais intensa (emergência de minorias religiosas, notadamente os evangélicos – mais particularmente, os pentecostais), impactando tanto o *status quo* religioso

¹³ É sintomático que este é um período de difusão do sintagma “democracia radical” ou “radicalização da democracia”, tanto entre os partidários da terceira via (social-democrata) como os da esquerda socialista-democrática.

¹⁴ Não é possível entrar aqui na discussão sobre o quanto se pode depender dessa ênfase na política local como saída para os problemas nacionais e globais. Nosso objetivo é apenas marcar a tendência como um marco importante no processo de credenciar organizações religiosas como parceiras nas ações governamentais.

¹⁵ Para uma discussão mais detalhada do que se entende aqui por reabilitação, cf. Burity 2003a:13-5.

(perda de espaço da Igreja Católica) como político (crescimento da participação e representação político-eleitoral dos evangélicos); de uma crescente crise de legitimidade da ação política institucional (seja do executivo, seja do legislativo), acoplada à desarticulação do modelo ideológico da alternativa socialista ao capitalismo no pós-1989, que levou a um realinhamento ideológico e à “descoberta” de outros atores com potencial de militância social e política; de uma revalorização da filantropia como modalidade legítima de ação social, em contextos de extrema desigualdade e crescente desinvestimento público na provisão social – investimento que, a propósito, nunca fora amplo, nem eficiente (cf. Burity 2003a; 2005).

A reabilitação das igrejas se dá, portanto, num cenário em que estas são associadas às idéias de uma sociedade civil proativa, enraizada no local, disposta a celebrar parcerias com o estado nas políticas públicas e são associadas a uma capilaridade social que ativa ou participa da formação de redes sociais, bem como são possuidoras de um “capital moral” que lhes confere credibilidade e respeito por parte das populações alcançadas pelas políticas governamentais.

Ativismo social religioso

Foi sugerido na discussão anterior que parte da explicação da crescente visibilidade pública das religiões provem de um esforço mobilizativo destas (que chamamos de dimensão assertiva) no sentido de ocupar espaços em que reivindicam legitimidade social e atendimento de demandas particulares¹⁶. Seria necessário acrescentar a esta postulação outra dimensão: a de um *envolvimento mais intenso das minorias religiosas com o atendimento das carências materiais e simbólicas de seus membros e de setores social-*

¹⁶ Por ‘particulares’ não se entenda simplesmente ‘corporativas’. Um elemento indissociável desse particularismo é a demanda por aportar ao debate público sobre questões gerais da vida social o olhar e a voz de minorias que não têm sido historicamente admitidas àquele. Naturalmente, estamos diante de manifestações particulares a respeito de questões gerais. Mas esta é a forma como *todos* os discursos presentes no espaço público procedem, ainda quando supostamente imbuidos de valores e intenções puramente universalistas e ocultam o lugar de onde falam e cuja parcialidade inevitavelmente refletem.

mente excluídos (sendo freqüentemente o caso de tratar-se de segmentos sobrepostos). O ativismo social religioso, tradicionalmente ligado a ações filantrópicas, também possui uma longa, ainda que minoritária, tradição de intervenções críticas da ordem vigente e comprometidas com transformações mais radicais da mesma (Cavendish 2000; Bowpitt 2000; Burity 1989).

Opondo sociedades tradicionais a sociedades voluntarísticas, Ammerman (1997) defende uma compreensão de que a ativação do compromisso religioso requer o abandono de perspectivas mono-identitárias e espelhadas numa noção de adesão a instituições totais (o que está claramente marcado nos conceitos de seita ou fundamentalismo e, em certos discursos laicos, chega a se aplicar ao qualificativo ‘religioso’ *tout court*). Desde a adesão pessoal à expressão coletiva do ativismo religioso, o múltiplo pertencimento (cf. Burity 2001) e a constituição relacional das identidades nas sociedades contemporâneas exigem pensar de outro modo as práticas religiosas, abrindo espaço para o trânsito, as fronteiras borradas entre o secular e o religioso, a tolerância para a convivência com pessoas de outras religiões (na família, no trabalho, na escola, etc.), as lealdades negociadas entre distintas demandas organizacionais e ideológicas (ética profissional, militância política, vida associativa), etc¹⁷. O que é relevante para nossa discussão são as conseqüências disso para o ativismo social religioso: parte da multiplicidade de cenários e perfis com que se tem que trabalhar na análise das práticas religiosas atuais está nas diferentes modalidades de compreender e agir em relação aos ‘problemas sociais’, que mobilizam numerosas agências no campo das religiões.

¹⁷ Como diz Ammerman, “Uma organização religiosa é, então, uma entidade com um nome, um estatuto e um prédio onde funciona. Mas também é um conjunto de pessoas em constante mudança, engajado num conjunto complexo de ações e retórica, ações que se apóiam em e na verdade definem a coletividade que elas habitam. Se as pessoas são definidas por um conjunto sempre em transformação e multifacetado de interações, elas trazem essa multidimensionalidade para as organizações de que elas participam, também. A cultura de uma dada organização é constantemente reformulada pela diversidade cambiante de pessoas que a fazem, cada uma trazendo uma complexa história de práticas para dentro da mistura. Além disso, a ‘estrutura’ da organização deve ser vista como incluindo tanto seu programa e governance como sua rede de conexões. É um espaço no qual certas ações se tornam possíveis, um espaço com conexões com outros espaços habitados por pessoas e ações relacionadas” (1997:207).

Bem, uma das formas mais clássicas de expressão deste ativismo está na expressão despolitizada da filantropia religiosa, que pode ser dirigida aos 'de dentro' e aos 'de fora'. Descartada – justamente, em larga medida – pelos discursos de transformação estrutural da sociedade, a ação filantrópica permaneceu num limbo analítico (com exceção feita ao serviço social, embora também aí tenha sido duramente 'castigada') até que *foi redescoberta como recurso mobilizatório nos anos de 1990*. Apesar do caráter controverso que esta renovada visibilidade da caridade assume no novo contexto (há fortes elementos de associação com o conservadorismo político grassante no período¹⁸), a caridade voltou a ter um papel em contextos nos quais o desinvestimento estatal nas políticas sociais e a gravidade das desigualdades sociais e da pobreza não permitiam mais a oposição entre ação filantrópica (imediata) e ação estrutural/transformadora (de longo prazo). A Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida, no caso brasileiro, representou um divisor de águas nesta direção (cf. Giumbelli 1994; Landim 1998; Burity 2003a). *E aqui, novamente, as religiões surgiram como atores de proa – fazendo algo que já faziam há séculos*.

Perceber o sentido desta ação filantrópica sob novas lentes, sem ter que abandonar uma perspectiva crítica no que se refere a esperar dela que promova mudanças sociais substantivas, é um desafio analítico. Aqui, a questão, num contexto em que muitas organizações – inclusive não-religiosas – mesclam atividades de sentido e alcance diferente, é de que filantropia se trata. Certamente prevalecem as manifestações mais clássicas desta, mas nos casos em que as ações possuem um caráter um pouco mais institucionalizado, está sempre presente em algum grau um conjunto de elementos de discursos da cidadania e da participação. Neste sentido, pode-se falar basicamente de dois formatos: o de pequenas iniciativas originadas em congregações, centros espíritas ou terreiros, que se mantêm dentro do perfil caritativo tradicional; e projetos sociais mantidos por organizações relativamente autônomas aos locais de culto – para-eclésiásticas, ONGs, associações civis de diversas naturezas – nos quais há uma fertilização por ou inserção nas redes de ação social ligadas a discursos participativos e de promoção da cidadania e da inclusão social.

¹⁸ Para algumas aproximações à percepção desse conservadorismo, cf. Burity 2005, 2006.

Outra porta de entrada para entender este crescente ativismo social religioso é perceber a proliferação da estruturação de *projetos sociais*. Neste caso, estamos diante de um processo de constituição de uma trama de formatos de intervenção em que um maior grau de institucionalização, autonomia relativa face às estruturas de autoridade das religiões, celebração de parcerias e inserção em ou formação de redes, põem em conexão atores religiosos de diferentes denominações, religiões ou atores não-religiosos (governamentais e não-governamentais). Neste caso, grande parte das iniciativas reflete as tendências recentes no campo da ação social a partir da sociedade civil (cf. Quiroga 2001; Burity 2003a; Quiroga, Conrado e Nascimento 2005; Conrado 2005) começam a trazer à luz um rol de atividades sociais de grupos religiosos – notadamente os não-católicos. Naturalmente, é bem mais conhecida a atuação social da Igreja Católica, que permanece e mantém grande parte da visibilidade tradicional no campo da assistência.

Mas o fundamental aqui é que a nova conjuntura dos anos de 1990 (não somente social, política e econômica, mas também eclesial) parece ter estimulado a multiplicação de experiências que não somente testemunham de uma maior consciência ou interesse de diferentes religiões – particularmente no plano local (nem sempre a partir da referência a congregações, paróquias, terreiros, centros, mas envolvendo um crescente número de projetos mantidos por um número menor de entidades civis constituídas no interior do campo religioso) – de se envolverem no atendimento de demandas materiais e simbólicas dos pobres, mas também de sua crescente interface com o estado na oferta desses serviços (incorporando-as, por meio de parcerias, ao conjunto das ações de política social dos governos).

Desenvolvimentos recentes no plano internacional: o caso americano

Gostaria de apresentar um exemplo internacional que ajuda a por em perspectiva o argumento de toda essa seção, no sentido de situar os desenvolvimentos brasileiros no contexto de mudanças mais amplas na relação entre a ação pública das religiões e a ação governamental. Entre os anos de 1940 e 2000 mudanças significativas ocorreram tanto na

cultura política norte-americana quanto no marco legal no que se refere às relações entre governo e organizações religiosas na oferta de serviços sociais públicos. Tais mudanças, notadamente a partir da década de 1980, tornaram aquelas relações marcadamente complexas organizacional, legal e politicamente. Não se trata de uma novidade. A existência de tais parcerias nos Estados Unidos é secular¹⁹ e abrange toda a extensão dos programas sociais, desde orfanatos e atenção à saúde até ações emergenciais em situações de desastre e programas habitacionais. Nisto, a situação não difere do caso brasileiro, senão pelo marco constitucional da separação entre igreja e estado, que assegurava uma maior pluralidade de agentes religiosos envolvidos, enquanto aqui a separação é tardia e as relações oficiosas com a Igreja Católica perduraram por mais tempo ainda, sendo muito recente e ainda não-significativa a pluralidade de parceiros religiosos da ação social governamental. Mas sempre houve tensões em ambos os lados da relação, no caso americano, e a legislação oscilou em diferentes momentos entre reforçar a separação ou dissolvê-la. Isto se torna mais complicado ao se descer do nível federal ao estadual, em função das prerrogativas de autonomia legislativa asseguradas a estes entes federados. A novidade é que, tendo-se consolidado uma interpretação marcadamente ‘separacionista’ no final dos anos de 1940²⁰,

¹⁹ Segundo Lupu & Tuttle (2002:51), uma das primeiras decisões da Suprema Corte interpretando a cláusula de separação entre igreja e estado da Primeira Emenda à constituição americana, datada de 1899, referia-se a uma parceria nesta área e a assegurou (caso *Bradfield vs. Roberts*). V. tb. Kennedy & Bielefeld 2002.

²⁰ Em vigor do final da década de 1940 a fins dos anos de 1970, o “paradigma separacionista”, segundo Lupu & Tuttle (2002), proibia qualquer concessão de recursos públicos a “instituições pervasivamente sectárias” (especialmente escolas fundamentais e secundárias); permitia apenas a concessão indireta de recursos (transporte, empréstimos a famílias com filhos em escolas confessionais – “sectárias”); questionava seriamente a legalidade de estender programas de incentivo a escolas a suas congêneres religiosas; e proibia o uso de linguagem religiosa (oficial ou privada) em escolas públicas (cf. *idem*:16-8). Percebe-se que o referencial fundamental do referido paradigma era o ensino público (de resto, esta é uma característica distintiva das concepções republicanas da formação de identidades cívicas – cf. Jennings 2000:578-9). O que muda também no contexto pós-1980 é a ampliação do envolvimento de organizações religiosas a outros programas sociais governamentais, na direção das políticas sociais em sentido amplo. O saldo de todo o período no plano legal pode ser resumido assim: 10 estados

houve, a partir dos anos de 1980, uma paulatina reversão daquele discurso, trazendo à luz uma intensificação das parcerias.

Segundo uma detalhada análise desses desdobramentos feita por Lupu & Tuttle (2002), tem havido desde mudanças na interpretação da cláusula constitucional sobre a separação entre igreja e estado (a *Establishment Clause* da Primeira Emenda à Constituição americana) em casos recentes de parceria envolvendo governo e organizações religiosas²¹ a reações ou obstáculos no plano das constituições estaduais, gerando disputas com a justiça federal a respeito, passando por mudanças na legislação sobre discriminação nas relações trabalhistas; pelo incentivo à participação de organizações religiosas na implementação de programas governamentais federais; e pela inclusão ou não de especificações relativas a aspectos religiosos nos contratos entre os serviços públicos estaduais e as referidas organizações (v. tb. Kennedy & Bielefeld 2002). Apesar de as novas práticas e legislação terem mantido os limites de que os serviços não podem discriminar os beneficiários por religião, nem lançar mão de práticas proselitistas, é importante observar a quebra na interpretação estritamente separacionista das relações entre estado e religiões²².

mantêm formulações quase idênticas a da Primeira Emenda à Constituição; 37 estados proibem explicitamente o financiamento público de organizações religiosas; 29 estados proibem explicitamente o financiamento de escolas religiosas; e 10 estados ampliam esses limites ao financiamento indireto, também. Mesmo assim, as cortes assumiram, em vários momentos, posições mais tolerantes a respeito. Isto também se aplica à legislação anti-discriminação nas relações trabalhistas, que não só não se aplicam ao clero como também tem sido interpretada em termos mais flexíveis no caso de pessoal leigo contratado por organizações religiosas, inclusive as que prestam serviços públicos (Lupu & Tuttle 2002:4-6, 25-41).

²¹ Denominadas literalmente de ‘organizações baseadas na fé’ (*faith-based organizations, FBOs*) ou, numa tradução mais fluente, ‘organizações de base religiosa’, para ressaltar que, apesar de os serviços oferecidos não terem em si mesmos conotações religiosas ou se destinarem ao público religioso, os recursos organizacionais e/ou a motivação para a ação nessas organizações derivam de sua vinculação ao campo de alguma religião.

²² É importante ressaltar que o ‘paradigma da separação’ incluía, além da proibição à promoção e ao financiamento de atividades religiosas pelo estado (em qualquer nível), a garantia da liberdade religiosa. Isto resultava num tratamento diferen-

Nos desenvolvimentos recentes, a formulação e implementação de políticas e programas sociais que contam com a participação de organizações religiosas procuram assegurar-se de que esta não interferirá no objetivo último da parceria – a oferta de um serviço social público sem qualquer conotação religiosa. Uma síntese do quadro recente, apresentada pelos autores citados, sugere os seguintes pontos: cresce o financiamento direto e indireto a atividades mantidas por organizações religiosas na área social, suscitando dúvidas e questionamentos sobre seu alcance e normatização; restrições impostas por governos estaduais têm sido flexibilizadas nas cortes de justiça; isenções de proibições contra discriminação religiosa no trabalho são dadas a organizações religiosas, variando as posições dos governos federal, estaduais e municipais quanto a isso; certas provisões na legislação federal sobre a “opção filantrópica” (*charitable choice*)²³ asseguram às organizações religiosas a retenção de sua identidade específica ao participarem de programas sociais governamentais; e diversas indefinições e omissões se aplicam a detalhes contratuais da relação entre órgãos governamentais e tais organizações, criando uma certa zona cinzenta de (des)regulação (cf. Lupu & Tuttle 2002:1-2)²⁴.

ciado em relação à religião, seja no sentido da restrição, seja no da não-interferência, embora o comportamento jurídico e governamental tenha privilegiado o primeiro aspecto, restritivo, amplamente. O novo paradigma, que emerge nos anos de 1980, passará a insistir na igualdade de tratamento entre organizações religiosas e não-religiosas. Até 2000, a competição entre os paradigmas deu-se fundamentalmente no plano da hermenêutica constitucional, não havendo grandes mudanças no marco legal.

²³ A *charitable choice* foi um dos elementos incluídos na nova legislação sobre o sistema de bem-estar social implantada a partir de 1996 e determinava que o estado, ao contratar parceiros para execução de programas sociais, não poderia excluir organizações de base religiosa apenas por serem religiosas. Isto era legitimado em termos da necessidade – no contexto de um discurso liberal, mas também impulsionado segundo outra lógica, por um discurso comunitarista – de o estado devolver poder às esferas locais, especialmente às ‘comunidades’ (num sentido mais frouxo, à ‘sociedade civil’), para que encontrem soluções para seus próprios problemas de forma mais eficaz que o poder público (cf. Chaves 2001).

²⁴ Para uma análise detalhada da evolução recente do marco legal no contexto federal, ver Lupu & Tuttle 2002:15-34; para o contexto estadual, cf. idem:35-41; para o conjunto da legislação constitucional existente nos 50 estados, ver idem:85-137.

Essas mudanças foram se dando a partir dos anos de 1980 em torno de um discurso que passou a insistir na ‘neutralidade’ do estado em relação à religião, contra um discurso hegemônico que, se teoricamente seria o guardião de tal neutralidade, passou a ser descrito como ‘separacionista’ e, neste sentido, o contrário de ‘neutro’. Nesta transição, a ênfase move-se para a *igualdade de acesso* referente ao uso público da linguagem religiosa, a recursos públicos para atividades sociais e não-rituais/não-proselitistas, e a benefícios sociais para famílias que optavam por serviços oferecidos por organizações religiosas (idem:2-4). Ao fim da transição, a partir do início dos anos de 1990, seria possível dizer que as relações deixam de ser de cautela ou desconfiança e tornam-se de aberta cooperação ou parceria. Se há muito as organizações religiosas já recebiam dotações e celebravam contratos de prestação de serviços sociais, através de entidades que poderíamos chamar de para-eclesiásticas ou mesmo de ONGs (de inspiração religiosa, mas autônomas em relação aos corpos eclesiásticos), a despeito do teor da legislação vigente. A mudança tem representado uma aproximação entre a prática e o quadro normativo, ao mesmo tempo em que ampliou consideravelmente a legitimidade dessas parcerias.

O grande marco dessa mudança foi a aprovação e sanção do *Personal Responsibility and Work Opportunities Reconciliation Act (PRWORA)*, de 1996, na administração Clinton, que incluiu uma cláusula de “opção filantrópica” (“*Charitable Choice*”) que nivelava as organizações religiosas prestadoras de serviços sociais a quaisquer outras entidades não-governamentais atuantes na mesma área, assegurando-lhes a manutenção da identidade especificamente religiosa²⁵, das suas normas organizativas e da exibição de símbolos religiosos nos espaços em que se dá a oferta dos serviços; a preferência por partidários da respectiva religião na contratação de pessoal para a execução dos serviços (cf. idem:53-4). A ressalva fundamental era a mesma já apontava: os serviços providos não poderiam discriminar beneficiários por religião nem estarem condicionados à participação em qualquer atividade religiosa. Essas provisões, entretanto, se

²⁵ Ou seja, não se cobrará de uma instituição religiosa que oculte ou retire da parte de suas instalações onde são oferecidos os serviços públicos símbolos e objetos que a identificam como tal.

aplicaram a um número limitado de programas federais²⁶, estendendo-se a outros segundo critérios e regulamentações variadas.

No entanto, logo no início do governo Bush, uma estrutura diretamente ligada à Presidência da República, o Escritório da Casa Branca para Iniciativas Comunitárias e de Base Religiosa, foi criada em 2001, com ramificações nos ministérios da Justiça, Educação, Saúde e Serviços Humanos, Habitação e Desenvolvimento Urbano e Trabalho, com um duplo objetivo:

primeiro, identificar nos programas sociais federais existentes barreiras que impeçam organizações de base religiosa e comunitárias de participarem plenamente e trabalhar para remover as barreiras que não forem essenciais; segundo, através de esforços educativos e de estímulo direto, encorajar organizações de base religiosa e comunitárias a participarem em programas sociais governamentais (idem: 55).

Em linha com o visível impulso a esta aproximação entre governo e religiões assumido no governo George W. Bush, a ampliação da presença religiosa nos programas e ações sociais governamentais é patente. Do ponto de vista prático, há uma declarada ênfase e postura pro-ativa do governo na promoção dessas parcerias, embora as tentativas de dar maior e mais explícito suporte legal a tais iniciativas tenham sido infrutíferas. Em 2001 e 2002, dois projetos de lei (o *Community Solutions Act* e o *CARE Act*, respectivamente) foram embargados no Senado (cf. *ibidem*).

Num levantamento de casos de parcerias em 36 estados, os autores citados encontraram apenas alguns, em três estados (Oklahoma, Texas e Wisconsin), em que provisões específicas referentes a organizações e questões religiosas estão incluídas, o que indica a existência de uma lacuna regulatória na maioria dos estados onde tais ações estão aconte-

²⁶ Originalmente, a lei aplicava-se ao programa *Temporary Aid to Needy Families*, além dos programas *Food Stamps*, *Medicaid* e *Supplemental Security Income*. Entre 1996 e 2000, novos programas passaram a ser regulados por essa lei: *Welfare-to-Work*, *Community Services Block Grants*, *Substance Abuse and Treatment Block Grants*, *Projects for Assistance in Transition from Homelessness*, e alguns programas de prevenção e tratamento de drogadictos administrados pelo SAMHSA (Substance Abuse and Mental Health Services Administration).

cendo (cf. Lupu & Tuttle 2002:9-10). Este quadro poderia decorrer, podemos imaginar, do caráter não-controverso das parcerias concretamente em operação (visto que, como vimos, a maioria dos estados possui diferentes normas constitucionais impeditivas de financiamento ou promoção de atividades que beneficiem grupos ou organizações religiosas, o que facilitaria o bloqueio das parcerias se elas não fossem social e politicamente legitimadas) ou de posturas políticas dominantes nos governos estaduais favoráveis às “iniciativas de base religiosa” (*faith-based initiatives*).

Em síntese, as questões constitucionais envolvidas na reinterpretação da cláusula sobre a separação entre igreja e estado na Primeira Emenda (a “*Establishment Clause*”) apontaram na seguinte direção nas duas últimas décadas do século XX:

Igualdade de acesso ao uso da linguagem religiosa em fóruns públicos nos quais esta é admitida para uso privado; expansão das possibilidades de assistência social, tanto direta como indireta, na medida em que as instituições recipientes se definam de maneira religiosamente neutra e a assistência seja dada para fins seculares; e uma crescente preocupação de que o governo não assuma uma voz religiosa. Essas tendências têm ajudado a promover o pluralismo religioso ao incluir concepções religiosas não-governamentais em debates públicos, permitindo que instituições religiosas tenham um papel em programas públicos e impedindo que o estado quer discrimine concepções religiosas quer as adote como suas (Lupu & Tuttle 2002:22)

Nessa direção, o argumento neutralista tem sinalizado que “qualquer programa que persiga fins seculares e trate igualmente a organizações seculares e religiosas é consistente com a Cláusula de Separação entre Igreja e Estado [*Establishment Clause*, JAB], mesmo que o programa subsidie diretamente uma atividade religiosa” (idem:23). Acrescidas à posição neutralista posições intermediárias em relação ao ponto de vista separacionista, chega-se a uma ótica segundo a qual é suficiente, do ponto de vista da conformidade constitucional, que se atenha ao conteúdo do serviço prestado e às restrições ao uso dos recursos, independentemente de quem provê o serviço (Ibidem). Se isto representa uma reserva em relação ao neutralismo, também rejeita o separacionismo. O

princípio fundamental é o de que o subsídio direto a organizações de base religiosa não se destine a, nem seja desviado para, atividades que promovam “doutrinação religiosa” (idem:24). Por outro lado, a idéia de que a neutralidade do estado se aplique não apenas à sua relação com as religiões, mas *entre* organizações religiosas e seculares, junta-se à de que esteja assegurada a liberdade de “escolha genuína e independente” entre as distintas ofertas de serviços (cf. idem:25), configurando uma posição claramente contraditória com o separacionismo.

Religião e o campo da ação social no Brasil contemporâneo

Ainda não é grande a literatura que procura dar conta dos contornos atuais desse processo no Brasil. Nela, uma dupla referência é apontada: às mudanças mais amplas, em curso na sociedade brasileira, que envolvem uma substantiva redefinição dos padrões de relação entre estado e sociedade; e a processos endógenos de questionamento da herança recebida, no que diz respeito ao discurso social da religião, bem como de crítica social a partir de uma articulação entre discursos sociais e religiosos críticos – apoiados ou intensificados pelas mudanças sociais mais amplas, mas não meramente conjunturais. Como diz Giumbelli (1998:163), a propósito dos espíritas:

Pode-se afirmar, a partir do que foi apresentado, que o Espiritismo é atualmente atravessado por dinâmicas de duas naturezas. De um lado as demandas surgidas da constituição de novos mecanismos de relacionamento entre Estado e sociedade civil – caso dos conselhos de direito –, tanto mais prementes quanto maior o envolvimento efetivo de instituições e lideranças espíritas. De outro, o desenvolvimento de questionamentos e reflexões por algumas dessas lideranças, que passam por temas como política e cidadania, e que são concomitantes à participação dos espíritas em mobilizações como a Campanha contra a Fome. De um ponto de vista mais geral, essas duas dinâmicas são as responsáveis pelas mais relevantes transformações na forma pelas quais os espíritas desenvolverão suas atividades de assistência social e pode-se prever que sua conjunção terá papel fundamental na atualização da inserção do Espiritismo, com suas lideranças e instituições, em espaço público. De todo modo,

fica claramente estabelecido que, quanto à questão das relações das instituições espíritas com o Estado, a pergunta mais pertinente não se formula em termos de existência ou não dessas relações, mas sob que modalidades elas se constituem, no passado ou no presente.

Conforme Regina Novaes (1998:117):

no conjunto do campo da assistência social, instituições e trabalhos desenvolvidos pela Igreja, há tanto Projetos que podem ser classificados ‘assistencialistas’ como outros que são considerados exemplares em termos de ‘educação para cidadania’. Em outras palavras, o cardápio da Igreja é diversificado. Através de vários espaços institucionais, de movimentos leigos, da territorialidade paroquial, a Igreja acaba absorvendo novas linguagens e novas parcerias do campo assistencial, sem excluir circuitos mais tradicionais.

Para além da discussão sobre a base normativa em termos da qual deveria se dar a atuação de organizações religiosas como parceiras do poder público em ações de política social, há diversas indicações de que se trataria de: (i) reconhecer a presença e movimentação daqueles atores nos contextos em que o próprio estado não tem conseguido penetrar ou implementar medidas eficazes de inclusão, garantia de direitos e provisão social (emergencial ou “estruturadora”); (ii) identificar as modalidades dessa presença social das religiões, sabendo que nem sempre ela tem qualquer relação com a ação pública e não pode ser avaliada como uma contribuição significativa simplesmente por existir em meio à ausência de políticas públicas – é preciso avaliar seu conteúdo e seu impacto.

Quanto ao reconhecimento, há vários sinais: no apoio a jovens envolvidos ou vulneráveis ao mundo do crime (Urani & Reis 2004:73); em ações de solidariedade ou de mobilização comunitária contra a violência e por atenção do poder público às demandas locais (cf. Freire-Medeiros e Chinelli, 2003:3-5); como parte da escassa malha associativa local em muitos bairros e comunidades populares nas cidades brasileiras (idem:13, 21); na oferta de equipamentos e serviços sociais (idem:26; Lânes 2001:33).

Quanto à identificação de modalidades de intervenção social da religião, nossa pesquisa procurou fazê-la a partir tanto da perspectiva das políticas governamentais como das ações não-governamentais. E, reco-

nhecendo que hoje não se trata mais, em definitivo, de um campo de polaridades, procuramos exatamente explorar o interstício, o elemento reticular dessas atuações, em que se encontram os elementos governamentais e não-governamentais, freqüentemente designados pela expressão 'parceria'. Assim, exploremos a seguir algumas dessas modalidades, a partir da breve análise das ações de algumas igrejas e organizações para-eclesiásticas evangélicas e católicas atuantes em Recife.

Alguns casos na cidade do Recife²⁷

Dois níveis de análise podem ser utilizados aqui. De um lado, as iniciativas que congregações locais tomam na prestação de assistência a famílias e grupos específicos (com grande predomínio de crianças e jovens). De outro lado, a atuação mais complexa de organizações voltadas para a intervenção social de perfil religioso, e que se inscreve em redes ou realiza parcerias com atores governamentais e não-governamentais no espaço local.

Vejamos um exemplo do primeiro tipo. Um levantamento não sistemático junto a 66 comunidades evangélicas em quatro cidades da Região Metropolitana do Recife (Recife, Olinda, Jaboatão dos Guararapes e Camaragibe), feito em novembro de 2004, selecionadas a partir de dados demográficos sobre a população evangélica, nos dá alguns elementos para perceber o lado mais numeroso dessas iniciativas filantrópicas, quando não a inexistência delas em várias das comunidades pesquisadas. Uma apreciação geral permitiria dizer que muitas das comunidades entrevistadas demonstram pouca sensibilidade social, recursos humanos e materiais e/ou percepção da complexidade dos problemas sociais. Entre as que apresentam algum trabalho social, a maior parte das ações não parecem produzir impacto significativo na localidade, dado seu diminuto escopo e seu perfil voltado para a assistência aos próprios membros da comunidade de fé. O número de pessoas envolvidas nos ministérios sociais parece ser igualmente diminuto.

²⁷ O autor agradece a colaboração que, para a coleta e análise de dados apresentados nesta seção, foi dada por Karina Areias e João Paulo França.

Em termos do tipo de atividades, 42 igrejas distribuem cestas de alimentos. Dentre elas, 10 possuem somente esta atividade, nunca atingindo mais do que 30 famílias (um caso em Recife e outro em Camaragibe). Somando todas as demais que também distribuem cestas, o máximo atingido são 50 famílias, em uma igreja do Recife. A Assembléia de Deus em Recife distribui 250 cestas, mas este número se refere a todas as congregações alcançadas a partir do templo-sede, cujo número exato não foi fornecido.

Além das cestas, há 10 escolas, 9 outras atividades educativas ou de apoio (especialmente voltadas para jovens e adultos), 10 trabalhos profissionalizantes, 8 ações de distribuição de medicamentos, 7 distribuições de sopão, 6 atendimentos a deficientes ou drogados, 4 ações de assistência médica e ambulatorial, e outras com apenas 1 ocorrência. Em 10 casos, não se informou qualquer ação assistencial ou social das igrejas.

Em termos de articulações com outros atores fora da igreja, da comunidade, da sociedade civil ou governamentais, 13 de todas as igrejas possuem alguma parceria, sendo 11 delas em Recife. A ausência de parcerias ou apoios é absolutamente generalizada fora do Recife.

Os resultados apontados para as ações realizadas, quando se consegue fazê-lo, tendem a não serem quantificados, nem mesmo estimados qualitativamente. Em muitos casos, trata-se apenas de uma percepção de que as atividades facilitaram o relacionamento com “a comunidade” (sem que se explicita em que sentido ou por quê) ou a evangelização. Em apenas 7 dos casos, a identificação dos resultados indica alguma compreensão do contexto social mais amplo em que se insere a ação social da igreja, para além de motivações pessoais, filantrópicas ou proselitistas.

Quanto ao volume de recursos envolvidos, em 18 dos casos o limite chega a R\$ 10.000,00 por ano, sendo que 34 dos(as) entrevistados(as) não souberam responder, não respondeu ou declararam não gastar nada do orçamento da igreja (levantando fundos através de doações dos fiéis ou contando com seu trabalho voluntário). Somente duas igrejas gastam mais de R\$ 40.000,00 por ano em ações sociais, sendo que uma delas é a Assembléia de Deus (cujo valor é um agregado para toda a cidade do Recife). Não é possível ir muito longe na análise deste ponto, porque foi possível ter acesso a informações sobre o número e a condição sócio-econômica dos membros das igrejas estudadas e comunidade circundante, de forma a poder avaliar em que medida os recursos são

compatíveis com as atividades ou com as necessidades da população em torno da igreja ou à qual esta serve. Mas a informação é suficiente para dar conta de que são projetos pequenos, com pouca estrutura organizacional e provavelmente poucas pessoas envolvidas, com predominância do voluntariado.

Quanto ao segundo tipo de intervenção, nossa pesquisa mais ampla selecionou projetos mantidos por organizações laicas da sociedade civil ou programas governamentais que envolvem parcerias religiosas; bem como projetos de iniciativa de organizações religiosas que envolvem parcerias com aqueles. Mais de 30 entidades religiosas, não-governamentais laicas e governamentais das áreas social e cultural participaram por meio de entrevistas e painéis, nas três cidades²⁸. Ateremo-nos aqui a três delas, no caso do Recife²⁹.

A Associação de Apoio à Criança e ao Adolescente (inicialmente Associação de Amparo ao Menor Carente) – Amencar, foi criada em 1979. Atua em 14 estados da federação e reunia, em 2003, 100 conveniadas que juntas atendiam a 30 mil crianças e adolescentes, envolvendo as famílias e as comunidades nos projetos para que atinjam um desenvolvimento sustentável. A instituição também se preocupa em influir sobre as políticas públicas, participando de vários conselhos de políticas nas áreas dos direitos da criança e do adolescente e da assistência social, como, por exemplo, o CONANDA (nas três primeiras gestões) e o CNAS (até abril

²⁸ As instituições participantes do processo foram as seguintes: **1) em Recife:** Amencar; Cáritas/PE; Diaconia; Visão Mundial; Centro Social Dom João Costa; Instituto Espírita Semeadores da Fé; Candomblé Kuê Sejá Ewe Lo Koassi/Casa da Nação e Folha do Povo de Oxossi/Afoxé Ilê de Ebá; **2) em Porto Alegre:** Cáritas/RS; Fundação Luterana de Diaconia; Igreja Evangélica Luterana do Brasil; Igreja Metodista (Secretaria de Ação Social); Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria; Educadores para a Paz; Associação Cultural de Oficineiros; Fundação de Assistência Social e Cidadania da Prefeitura de Porto Alegre; Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana; Museu de Porto Alegre; Secretaria Municipal de Educação; **3) no Rio de Janeiro:** Viva Rio; Agenda Social/IBASE); Grupo Cultural Afro Reggae; Programa Cheque Cidadão – Governo Estadual.

²⁹ Gostaria de agradecer a Karina Areias, bolsista de iniciação científica, por sua colaboração no levantamento de informações junto às instituições aqui analisadas.

2004) – federais; o CEDCA/PE (1 gestão) e o CEAS – estaduais; o COMDICA – municipal. Também participa da Frente de Entidades Sociais Não-Governamentais. Em todas as cidades onde atua, os projetos têm assento em conselhos. Recebe suporte financeiro da KNH – Ajuda à Criança Necessitada –, entidade parte da Ação Diacônica Alemã (católicos e evangélicos), que atua em 27 países. O Brasil é o segundo maior parceiro da KNH.

O apoio a projetos dado pela Amencar leva em conta a perspectiva cristã, mas não está condicionado a ações ou filiação religiosas. No Nordeste, dos 32 projetos apoiados, só um está ligado a uma igreja (batista). A maioria dos parceiros são movimentos não ligados à estrutura eclesial e não católicos. Há grupos/projetos que não são religiosos, mas tem origem religiosa. A Amencar nunca assume um projeto com financiamento total. O apoio vai de 20% a 80%, para não gerar dependência, segundo comentou seu dirigente.

Até 2000, o público era quase exclusivamente a criança e o adolescente em instituição (escola principalmente). Desde então, houve uma mudança na direção de focar crianças e adolescentes na comunidade (ou seja, em relação com a família e o contexto mais amplo em que vivem). Nesta mudança de perfil, a vinculação religiosa do projeto não é um critério-chave como antes. A própria missão – voltada para os excluídos – leva a que nem sempre se trate de pessoas ligadas às igrejas.

Com o tempo se definiu que os projetos só iriam ser financiados com a articulação de todos os atores locais (a partir de 2002, esta é uma condição). Essa abertura foi-se dando a partir dos anos 90, no contexto das discussões em torno do Estatuto da Criança e do Adolescente. Há um explícito estímulo a parcerias e tentativas de sensibilização dos parceiros para se envolverem com experiências de orçamento participativo, onde há. Isso demandou um grande esforço e atuação das redes. Os novos projetos têm assumido o discurso do Desenvolvimento Local Integrado e Sustentável. São conhecidos nos municípios, participa nos espaços públicos.

Segundo nosso informante da instituição, as igrejas têm ocupado um papel muito tímido nesse processo. Há projetos estilizados de trabalho com crianças e adolescentes, que não se abrem às particularidades da cultura local ou brasileira. As igrejas evangélicas, quando tentam ir nessa direção, fazem coisas muito clássicas, como coral, que não atraem as

crianças e adolescentes. “O que o universo das igrejas faz é nada, comparado ao que poderia fazer. Elas estão em todos os lugares”.

A Caritas Regional Nordeste 2 é uma instituição católica, que se identifica como ONG da área da assistência social, vinculada à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Criada nacionalmente em 1956, inicia na região em 1960. A Cáritas internacional atua em 148 países. No Brasil a matriz fica em Brasília, e há mais 9 regionais. O do Recife é o Regional NE II, que inclui PE, PB, RN, AL.

Atuante inicialmente em situações de emergência e atividades assistenciais, hoje trabalha também com na área educacional, no sentido de estimular o protagonismo dos beneficiários por meio do seu esclarecimento, mobilização e participação. Os projetos são estruturados a partir de diagnósticos prévios, de acordo com a participação do público-alvo e sua localidade e especificidades. Hoje entende a importância de trabalhar em conjunto com outras instituições e organizações e até mesmo órgãos governamentais para melhor viabilizar seus projetos e ampliar a assistência prestada. Apesar de católica e vinculada organicamente à hierarquia, afirma promover e defender os desfavorecidos e os marginalizados, independentemente de raça, cor, gênero, credo religioso ou político. Suas atividades principais se dividem hoje nos Programas: Convivência com o Semi-árido, Economia Popular Solidária, Criança-Adolescente-Juventude, Catadores de Resíduos Sólidos, Políticas Públicas, e de Visibilidade Institucional.

Segundo o representante da Cáritas entrevistado, ao se trabalhar com a exclusão social, considera-se que a cultura deve ser tratada como um resgate e valorização dos elementos típicos (locais), e que diante do pluralismo existente no Brasil, considera grande a capacidade de convivência de valores diferenciados neste país. Por entender que a capacidade de conviver e respeitar o diferente é uma atividade bastante difícil (pluralidade com diferença) questiona como aglutinar essas diferenças para a obtenção de um processo participativo, levando em conta que é fundamental preservar a identidade de cada grupo. Considera que a cultura humanista tende a aproximar, ao contrário de quando se assume aspectos mais ideológicos ou confessionais, o que provoca intolerância e divisão. No Brasil se deveria trabalhar para que esse tipo de situação não ocorra, e esse trabalho deve ser feito em parceria, nas diversas instâncias,

e levando em consideração a cultura e costumes específicos de cada localidade.

Por ser a Cáritas brasileira uma entidade da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, trabalha tanto com a mística e espiritualidade, quanto com questões de gênero, protagonismo, sustentabilidade, e projeto de sociedade. Todos os programas/projetos se afinam com uma leitura da prática sócio-transformadora do evangelho. É fundamental que tais atividades na sua maioria sejam realizadas em parcerias com entidades da sociedade civil, pública e privada, saindo do âmbito da Igreja para o exercício da “solidariedade libertadora”. A Cáritas possui parceria com empresas privadas; associações de produtores rurais; ONGs nacionais e internacionais, religiosas e laicas; governos (dentro e fora do país). Participa ainda de redes e fóruns, nas áreas de Economia Popular Solidária, Catadores, Trabalhadores Rurais, Segurança Alimentar e Desenvolvimento Sustentável.

A Diaconia se apresenta como uma ONG evangélica, tendo surgido através de uma convocação da Confederação Evangélica Brasileira em 1967, com o objetivo de combater a pobreza, a través de ações de caráter filantrópico emergencial. Hoje está vinculada a algumas denominações evangélicas, de várias orientações (ecumênicas e conservadoras). Sua sede passou a ser no Recife, em 1984. Formou-se uma organização social sem fins lucrativos e de inspiração cristã, que tem por missão atualmente: “Estar a serviço dos excluídos da sociedade participando da construção solidária da cidadania, tendo como área preferencial de atuação a região Nordeste do Brasil”. Preocupada com a realidade em que atua, a entidade tem procurado refletir acerca de seus projetos e seu poder de intervenção, chegando à conclusão, segundo seu dirigente, de que “a evangelização deve andar junto à realidade, ao senso crítico, ao engajamento político, passando a investir no fortalecimento da cidadania, na busca de um resultado que vá além da ação assistencialista”.

O atual enfoque enfatiza o desenvolvimento humano e social no Nordeste brasileiro. Um reflexo disto é o fato de que os projetos vêm sendo elaborados em conjunto com o seu público-alvo, “já que o interesse da comunidade e dos atores sociais envolvidos é fundamental para o seu desenvolvimento e continuidade”. As ações não são voltadas apenas para o público religioso em questão, são abertas aos excluídos e necessitados.

As ações da entidade estão focadas na “mudança pelo aprendizado” e são realizadas através do Programa de Promoção da Criança e do Adolescente – PPCA, Programa de Apoio à Agricultura Familiar – PAAF, e do Programa de Apoio à Ação Diaconal das Igrejas – PAADI. Os programas beneficiam, diretamente, crianças, adolescentes e jovens de comunidades populares das regiões metropolitanas de Recife (PE) e Fortaleza (CE); famílias agricultoras das micro-regiões do Alto Pajeú (PE) e Médio-Oeste Potiguar (RN); e lideranças diaconais (sociais) de Igrejas nas cidades de Recife (PE), Natal (RN) e Fortaleza. A entidade está vinculada a diversos conselhos de políticas e participa de diversas redes, representando a Articulação do Semi-Árido, que envolve centenas de entidades no Semi-Árido brasileiro, como personalidade jurídica para celebração de convênios.

Em sua atuação a sensibilização para questões de identidade e cultura vêm se intensificando, como “algo bastante importante para a formação do sujeito no âmbito da sociabilidade dentro de sua comunidade”. A cultura é vista e trabalhada na perspectiva do desenvolvimento humano e dos direitos econômicos, culturais, sociais, ambientais, etc. Segundo nosso informante, “compreender a cultura do ponto de vista da comunidade onde a igreja esta inserida é um desafio, porque a cultura evangélica é distante, normalmente, da comunidade”. Muitas ONGs religiosas com que Diaconia trabalha têm essa sensibilidade cultural. Mas percebe que muitas outras, vistas mais de longe, não incorporam isso muito bem.

Em relação ao governo, as relações com as ONGs, num primeiro momento, foram muito de transferência de recursos. Num segundo momento, acrescenta-se um intercâmbio técnico. Num terceiro momento, avanços no diálogo têm credenciado as ONGs como participantes nas comunidades onde atuam. Essa experiência tem levado a muitas mudanças de conceitos na própria intervenção, estendendo-se ao restante da sociedade civil e ao governo. Exemplos: a noção de “convivência com o semi-árido” em substituição ao “combate à seca”; AIDS – a aproximação com as ONGs tem levado a ampliar a percepção dos órgãos do governo, que tinham uma visão muito monolítica.

No seu plano de ação para 2005-2007, lê-se a esse propósito que “a Diaconia saiu do lugar de empreendedor de programas e projetos comunitários inovadores para o de articulador e reivindicador de propostas

abrangentes de políticas públicas, ensejando significativas e profundas mudanças organizacionais e trans-organizacionais, realidade que nos propomos a responder com a presente proposta.”

A essa altura, antes de retomarmos, na conclusão, a análise dos casos acima apontados, gostaria de acrescentar alguns comentários a respeito das relações entre governos e organizações religiosas e das relações entre organizações laicas da sociedade civil e parceiros religiosos que são relevantes para complementarmos o quadro que vimos elaborando.

Em Recife, a Prefeitura do PT, ao mesmo tempo em que lançou um Programa Multicultural, para estimular a inclusão na programação cultural da cidade de suas múltiplas expressões artísticas e de acesso a produtos culturais de qualidade de forma descentralizada, em bairros populares, e não apenas nos espaços centrais, tem dificuldades de incorporar o elemento religioso nesta noção de multiculturalismo. E isso decorre da concepção de laicismo implícita nas políticas municipais. Se sinalizam para o reconhecimento das diferenças culturais, religiosas, geracionais, etc., isto se dá a partir do olhar e das regras definidas pelo estado.

De um lado, para tomar um exemplo, incorporam-se no Multicultural as expressões religiosas afro-brasileiras; mas estas são despidas de seu caráter religioso, tornando-se elementos culturais inseparáveis da identidade negra e africana (o que não apenas invisibiliza a diferença religiosa, como uniformiza e essencializa o que supostamente seria a experiência da religião na África). De outro lado, na política de educação do município, onde também a pluralidade cultural é admitida e enfatizada, há um trato complicado com a religião: as participações das organizações religiosas se dão em parcerias (convênios, uso de espaços pela Prefeitura) nas áreas de educação de jovens e de adultos, ensino profissional, ensino fundamental e educação ambiental.

No entanto, problemas surgem já que as regras definidas assumem um universalismo que se aplica indistintamente a todos os parceiros. E aqui o estado sente-se autorizado a interferir sobre a dinâmica interna de organizações religiosas – rompendo com outro princípio clássico do laicismo, que é o da neutralidade do estado³⁰. Assim, se a regra da

³⁰ Entenda-se bem: não estamos advogando esta concepção laicista, mas procurando captar sua lógica de funcionamento.

Prefeitura para todas as escolas públicas municipais é de que os(as) diretores(as) sejam eleitos(as), no caso de uma escola pertencente a uma ordem religiosa, conveniada com a prefeitura, sua diretora não pode mais ser indicada pelos critérios de sua ordem. Dificuldades também surgem na política de saúde, na medida em que valores de muitas agentes do Programa Saúde na Família (PSF) ou do Agente de Saúde Ambiental, conflitam com ou resistem à orientação universalista da política. E aqui o principal alvo são “os evangélicos”.

Noutro registro, as relações de entidades da sociedade civil, atuando sozinhas ou em/atraves de parceria com programas governamentais, com os grupos religiosos vão desde a interlocução aberta e simpática até ações pontuais e esporádicas. Um dado curioso a esse respeito é a tendência de muitas organizações não-governamentais a condicionar suas parcerias com organizações religiosas à adoção de um ponto de vista ecumênico ou inter-religioso. Neste caso, se de um lado aquelas se preservam ao largo dos embates e clivagens confessionais, de outro, não deixam de incidir sobre a configuração do campo religioso, ao favorecer uma de suas expressões, de resto, tão controversa historicamente como as demais. Isto está presente, por exemplo, na fala de um representante da Unesco, ao falar sobre a participação de grupos religiosos no Programa Escola Aberta, de iniciativa originalmente daquela organização multilateral, mas implementado através de governos estaduais e/ou municipais. O que não impede – apesar de negado por nosso interlocutor³¹ – que, em determinadas localidades, onde os voluntários a promoverem atividades nos espaços abertos pelas escolas são predominantemente grupos religiosos – especialmente evangélicos – as atividades adquiram conotações claramente religiosas (como cultos ou shows de bandas *gospel* locais).

Encaminhemo-nos, então, para algumas considerações conclusivas a partir da análise construída neste trabalho. Fundamentalmente, trata-se de responder, à luz do precedente, o que tais desenvolvimentos recentes apontam de novo no cenário das ações sociais das religiões.

Em primeiro lugar, é importante dizer que não se trata simplesmente de uma “volta da filantropia”, ainda quando a evidência aponta

³¹ Mas confirmado por representantes do programa ligados à secretaria estadual de educação.

claramente no sentido de que é isso que muitas ações realizam. O que é novo aqui é que tal ação passa a ser assumida por outras organizações que não as católicas e, na segunda modalidade que apontamos acima, a das “ONGs religiosas”, massivamente em parcerias com instituições internacionais e nacionais, de grande e pequeno porte, incluindo outras organizações civis e agências governamentais. Não é que as entidades sociais não-católicas sejam recentes. Tanto entre as evangélicas como entre as espíritas, há cerca de um século de iniciativas, de vários tipos. A diferença é a inscrição dessas ações num outro marco, tanto de organização do campo religioso – uma certa ruptura com o padrão sincrético brasileiro, que leva a uma diferenciação da idéia de um país católico – quanto de formato de atuação – o estado assumindo cada vez mais a pluralidade religiosa e diversificando sua interpelação a outras religiões (neste caso, também não mais trabalhando com o padrão sincrético, ainda quando favoreça a Igreja Católica como interlocutora). Outro aspecto importante destas ações é sua conexão de várias maneiras à lógica da atuação em rede e à busca de inserção nos formatos institucionalizados de participação de setores organizados da sociedade civil nos conselhos de políticas públicas e programas sociais, e em fóruns de atores não-governamentais.

Em segundo lugar, do lado das entidades religiosas atuantes na área social, há um claro processo de “onguização” em curso avançado, pelo qual se assume um conjunto de práticas de planejamento, monitoramento e avaliação, que fazem penetrar no discurso religioso injunções e formas de raciocínio típicas das estratégias das ONGs e, em certos casos, do discurso do Terceiro Setor (profissionalização, “secularização institucional”, gerencialismo, competitividade, eficiência, empreendedorismo, etc.). Além disso, essas entidades assumem uma espécie de “abertura ecumênica” tanto em relação a seu público-alvo – cujas diferenças significativas são apreciadas em termos de uma crescente sensibilidade pluralista, na qual mesmo a diferença de crença não impede o acesso aos serviços³² – quanto em termos de suas interlocuções – em cujo caso, as afinidades são buscadas mais no nível da convergência de estratégias do

³² Mesmo nas ações com caráter proselitista, o acesso, sempre que vai além da comunidade de fé, não está condicionado à aceitação da fé ou das crenças da instituição mantenedora das atividades assistenciais.

que de identidades próprias. É digno de nota, ainda, a ampliação do referencial de atuação do atendimento a carências puramente materiais para incorporar dimensões subjetivas e culturais do público-alvo.

Em terceiro e último lugar, num plano mais geral, eu diria que o fato de que é visível que *não* é a maioria das igrejas, centros ou terreiros que se envolvem em projetos sociais ou que muitos dos projetos existentes não passam de ações filantrópicas ou caritativas, torna o argumento sobre a presença pública ou a contribuição para a inclusão social feitas em nome da religião alvo de questionamentos. Estes procedem tanto de grupos religiosos contrários ao envolvimento com ações sociais ou com parceiros não-religiosos quanto de atores laicos (governamentais ou não), que apontam para o caráter pontual das ações, distorções corporativas ou o perfil assistencial de muitas dessas ações, questionando a abertura para as parcerias que se multiplicam. Neste sentido, o que realmente incorporar muitas das novas dimensões das intervenções da sociedade civil e dos governos no campo da provisão social se aplica mais à modalidade institucionalizada das ações sociais das religiões, realizadas por meio de "ONGs" religiosas. Estas, por sua vez, reivindicam para si tanto uma representatividade dos campos católico, evangélico, espírita ou afro-brasileiro, como disputam internamente a estes um discurso socialmente mais articulado. Assim, estamos às voltas com a construção de uma *cena* (no sentido de que fala Jacques Rancière), de um novo *lugar* para a *política*, a partir daqueles segmentos que enfatizam a centralidade da ação social como expressão da sua identidade religiosa e da cidadania. Apesar de minoritárias, essas ONGs, articuladas em rede ou promovendo/inserindo-se em parcerias com outras entidades, acabam tendo um impacto maior do que seu relativamente diminuto tamanho e número.

Bibliografia

- AMMERMAN, Nancy. 1997. "Organized Religion in a Voluntaristic Society." *Sociology of Religion*, 58(3):203-15.
- BADER, Veit. 1997. "The Cultural Conditions of Transnational Citizenship: On the Interpenetration of Political and Ethnic Cultures." *Political Theory*, 25(6):771-813.

- BIRMAN, Patrícia (org.). 2003. *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar/CNPq/PRONEX
- _____. 2004. "Movimentos cívico-religiosos no Rio de Janeiro e alguns de seus impasses: o caso do Mural da Dor." In BIRMAN, Patrícia & LEITE, Márcia Pereira (orgs.): *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*, pp. 221-86. Porto Alegre: UFRGS.
- _____ & LEITE, Márcia Pereira (orgs.). 2004. *Um mural para a dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: UFRGS.
- BOWPITT, Graham. 2000. "Working with Creative Creatures: Towards a Christian Paradigm for Social Work Theory, with Some Practical Implications." *British Journal of Social Work*, 30:349-64.
- BURITY, Joanildo A. 1989. *Os protestantes e a Revolução Brasileira, 1961-1964: a Conferência do Nordeste* (Dissertação de mestrado em Ciência Política) Recife: UFPE.
- _____. 2000. *Cidadãos, consumidores, militantes e fiéis: pertencimento e democracia*. (Relatório de pesquisa). Recife: Fundação Joaquim Nabuco. (mimeo)
- _____. 2001. "Identidade e múltiplo pertencimento nas práticas associativas locais." *Cadernos de Estudos Sociais*, 17(2):189-228.
- _____. 2003a. "Religião e redes nas políticas sociais: legitimando a participação das organizações religiosas." *Estudos de Religião*, vol. XVII, nº. 25:12-47.
- _____. 2003b. "Novas cartografias do sagrado: religião e religiosidade num contexto plural e em deslocamento." Trabalho apresentado no GT Religião e Sociedade, no XXVII Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu – MG. (mimeo)
- _____. 2004. "Religião e república: desafios do pluralismo democrático." Trabalho apresentado no Seminário Temático "Republicanismo, religião e estado no Brasil contemporâneo", XXVIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu – MG. (mimeo)
- _____. 2005. "Identidades coletivas em transição e a ativação de uma esfera pública não-estatal." In LUBAMBO, Cátia; BANDEIRA, Denilson; MELO, Marcus (orgs.): *Desenho institucional e participação política: experiências no Brasil contemporâneo*, pp. 63-107. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2006. "Reform of the State and the New Discourse on Social Policy in Brazil." *Latin American Perspectives*, 33(3):67-88.

- CHAVES, Mark. 2001. "Religious Congregations and Welfare Reform." *Society*, 25(1):21-7.
- CONNOLLY, William E. 1997. "The Desanctification of Subjectivity." *Theory & Event*, vol. 1, no. 2.
- CONRADO, Flávio César. 2005. *Ação social evangélica: projetos sociais: regiões metropolitanas de Belo Horizonte, Rio de Janeiro e Campinas*. Rio de Janeiro: ISER.
- COSTA, Sérgio. 2003. *As cores de Erília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: UFMG.
- DAVIDSON, Alastair. 1999. "Open Republic, Multiculturalism and Citizenship: The French Debate." *Theory & Event*, vol. 3, no. 2.
- DOWBOR, Ladislau. 1998. "Decentralization and Governance." *Latin American Perspectives*, 25(1):28-44.
- FREIRE-MEDEIROS, Bianca & CHINELLI, Filippina. 2003. *Favela e redes solidárias: formas contemporâneas de mobilização e organização popular no Rio de Janeiro*. (CSUIM Working Paper # 02-BRA-01) Austin: Center for the Study of Urbanization and Internal Migration in Developing Countries/ University of Texas.
- GIUMBELLI, Emerson. 1994. *Faces e dimensões da Campanha contra a Fome*. Rio de Janeiro: ISER.
- GRUMAN, Marcelo. 2005. "O lugar da cidadania: estado moderno, pluralismo religioso e representação política." *Revista de Estudos da Religião*, 1:95-117. (www.pucsp.br/rever/rv1_2005/p_gruman.pdf)
- HALL, Stuart. 2003. "A questão multicultural." In *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, pp. 51-100. Belo Horizonte/Brasília, UFMG/ Representação da UNESCO no Brasil.
- JENNINGS, Jeremy. 2000. "Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in Contemporary France." *British Journal of Political Science*, 30:575-98.
- KENNEDY, Sheila Suess & BIELEFELD, Wolfgang. 2002. "Government Shekels without Government Shackles? The Administrative Challenges of Charitable Choice." *Public Administration Review*, 62(1):4-11.
- KYMLICKA, Will. 1998. *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- _____. 2000. "A North American View." *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 26(4):723-31.

- LÂNES, Patrícia. 2001. *Agenda Social Rio: história, ações e desafios*. Rio de Janeiro: Ibase.
- LANDIM, Leilah. 2001. "Generosidades brasileiras e os tempos que correm." *Praia Vermelha*, 5:88-117.
- _____ (org.). 1998. *Ações em sociedade: militância, caridade, assistência etc*. Rio de Janeiro: Nau.
- LARA, María Pia. 2002. "Democracy and Cultural Rights: Is there a New Stage of Citizenship?" *Constellations*, 9(2):207-20.
- LUPU, Ira C. & TUTTLE, Robert W. 2002. *Government Partnerships with Faith-Based Service Providers: The State of the Law*. Albany/Washington: Nelson A. Rockefeller Institute of Government/State University of New York/George Washington University Law School.
- MODOOD, Tariq. 1998. "Anti-Essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Groups." *Journal of Political Philosophy*, 6(4):378-99.
- NOVAES, Regina Reyes. 1998. "Juventude e Ação Social no Rio de Janeiro: resultados de pesquisa." In LANDIM, Leilah (org.): *Ações em sociedade: militância, caridade, assistência etc*. Rio de Janeiro: Nau.
- QUIROGA, Ana Maria. 2001. "Caridade, filantropia e justiça e os modelos de ação social." *Praia Vermelha*, 5:40-59.
- _____ & CONRADO, Flávio César; NASCIMENTO, Marcelo. 2005. *Ação Social Evangélica: sumário executivo*. Rio de Janeiro: ISER. (mimeo)
- SANCHIS, Pierre (org.). 2001. *Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ.
- SANTOS, Boaventura de Sousa & NUNES, João Arriscado. 2001. "Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade." In *Multiculturalismo Emancipatório, Justiça e Cidadania*. (www.ces.fe.uc.pt/emancipa/research/pt/ft/intromulti.html, acesso em 27/06/06)
- SCHERER-WARREN, Ilse et alii. 2000. *Cidadania e multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo*. Lisboa, Florianópolis: Socius/ UFSC.
- SHACHAR, Ayelet. "On Citizenship and Multicultural Vulnerability." *Political Theory*, 28(1):64-89.
- SOUZA, Jessé (org.). 1997. *Multiculturalismo e racismo: uma comparação Brasil - Estados Unidos*. Brasília: Paralelo 15.

URANI, André & REIS, José Guilherme Almeida. 2004. *Desenvolvimento com justiça social: uma agenda para os Municípios*. (Policy Paper, 4). S.l.: Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade.

([www.fomezero.gov.br/download/RETS Desenvolvimento com Justiça a Social Agenda Municípios.pdf](http://www.fomezero.gov.br/download/RETS_Desenvolvimento_com_Justiça_a_Social_Agenda_Municipios.pdf), acesso em 18/03/04)

WADE, Peter. 2004. "Ethnicity, Multiculturalism and Social Policy in Latin America: Afro-Latin (and Indigenous) Populations." Paper presented at the ESRC Seminar Series on Social Policy, Stability and Exclusion in Latin America Seminar on Gender, Ethnicity and Identity. London: ILAS.

Recebido em janeiro de 2007

Aprovado para publicação em junho de 2007