

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**215**

**FORMAÇÕES DE DIVERSIDADE: NAÇÃO E  
OPÇÕES RELIGIOSAS NO CONTEXTO  
DA GLOBALIZAÇÃO**

**Rita Laura Segato**

**Brasília**

**1997**

# Formações de Diversidade: Nação e Opções Religiosas no Contexto da Globalização<sup>1</sup>

Rita Laura Segato

Hoje, como sempre, no campo das Ciências Sociais, resulta difícil separar as dimensões descritiva e prescritiva que se encontram embutidas nas suas formulações conceituais. Se, como diz no seu trabalho Enzo Pace, citando Hugo Assman, as religiões são obrigadas na atualidade a pactar com o mundo, pergunto-me justamente se não seria este, também, o caso das Ciências Sociais, e mais que nunca no momento presente.

Uma vez mais, o nosso projeto continua sendo, hoje, no mais clássico dos sentidos de Weber a Geertz e passando por Malinowski, fazer essa leitura de segundo grau que implica compreender o mundo sobre a base das interpretações de primeiro grau com que operam os nativos que observamos. E, se a noção inteira de globalização com que trabalhamos é derivativa de um estar no mundo por parte dos nossos nativos que envolve um estar no local percebendo-o parte do global, ou a experiência de re-encontrar o local, paroquial, no estrangeiro - como sugere Roland Robertson no seu resgate da noção japonesa do "glocal" (1992: 174) - estaríamos, aparentemente, cumprindo com esse preceito fundante das nossas disciplinas. Contudo, dois poréns obstaculizam essa conclusão. Primeiramente, pergunto-me, será o nosso papel somente acatar e reproduzir um discurso ao que damos a legitimidade de um discurso nativo e que é, portanto, sempre, de alguma forma, veraz? , ou implicará nossa tarefa desconstruir, desglosar as metáforas e mascaramentos que fazem parte de toda produção simbólica e representação de si? Será que temos aceitado pactar, num acordo tácito, e abdicar da tarefa, também classicamente disciplinar, de desmontar leituras nativas para fazer aflorar as estruturas de sentido às quais respondem, e os valores a que obedecem?

Ainda nesta trilha, mas de maior gravidade ainda: não estaríamos transformando o que devia ser uma interpretação de segundo grau num falacioso *acatamento* de segundo grau? De fato, os nossos nativos subordinam-se, nas atuais circunstâncias e não sempre de boa vontade ou com conhecimento de causa, a uma proposta de mundo, assim dito globalizado, pela ação de forças econômicas que, sem mais, impõem o consumo de determinados bens e o deslocamento de populações à busca de uma inserção num mercado regulado pelas nações ricas e tecnologicamente desenvolvidas, inserção da qual dependem, muitas vezes, as condições mínimas da sua sobrevivência.

Todavia, supondo agora que cedemos a este acatamento de segundo grau, um

---

1. Acredito que todo texto tem a pretensão de tornar-se duradouro, mas tem também, uma dimensão contingente. A contingência deste é que foi escrito logo após um período de dois anos como professora e pesquisadora visitante em universidades Norte Americanas, o que explica uma certa ênfase e detalhe ao introduzir o assunto com uma crítica severa à noção de globalização. Agradeço a José Jorge de Carvalho o diálogo inspirador que estimulou várias das formulações que aqui esboço.

Trabalho apresentado durante o encontro sobre "Religião e Globalização", na VI Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizado em Porto Alegre de 6 a 8 de novembro de 1996. A ser publicado em Oro, Ari (ed.): Religião e Globalização na América Latina. Petropolis: Vozes (em preparação).

segundo questionamento diz respeito ao caráter generalizado ou não desse estar "glocalmente" no mundo. Será que todos os grupos humanos compartilham hoje essa percepção e, ainda, que aqueles que participam deste processo permanecem, em toda e qualquer circunstância e momento da sua existência, sob o seu efeito? Ou estaremos ofuscando, quiçá, marcos mais restritos, histórias particulares ainda vigentes e horizontes ainda irreduzíveis, a partir dos quais o global se localiza, adquire sentido e se transforma em marca de subjectividades particularmente posicionadas? Em outras palavras, não estaríamos recebendo, sem oferecer resistência alguma, esta categoria de "globalização", e o discurso globalizante que dela deriva, dos próprios agentes interessados na sua promoção e na dissolução dos obstáculos que se lhe opõem? Não poderíamos estar sendo seduzidos incautamente pela sua sofisticada retórica de marketing?. Isto é plausível porque, como alerta Jose Jorge de Carvalho (1996), "as figuras da inevitabilidade e da inexorabilidade são, elas mesmas, mantras das agências globalizadoras".

Certamente, alguns grupos se percebem hoje habitando um mundo que encolhe, onde lugares antes distantes aproximaram-se, tornaram-se familiares; mas, da minha perspectiva de etnógrafa, posso afirmar que uma porção considerável de seres humanos tem ainda por mundo a sua localidade, e por horizonte os confins da mesma. Pergunto-me: quem lhes emprestará ouvidos, quem os inscreverá no grande catálogo que é a etnografia, quem se preocupará com a radicalidade e profundidade da sua diferença se partimos do princípio de que a globalização é um processo inevitável, consumado?

Ao falarmos da globalização, tanto enquanto fenômeno, objeto de estudo, quanto como "perspectiva" (obedecendo à distinção entre ambas sugerida por Otávio Velho em trabalho recente, 1995), defrontamo-nos com um terreno extremamente escorregadio a respeito justamente do peso relativo que nossa produção tem, não na sua área expressa de mapear a realidade social mas, além disso, legislar sobre os cursos que ela toma. Tal poder de instituir e promover se encontra naturalmente embutido nos conceitos que cunhamos. Torna-se então relevante lembrar que, se "globalização" tenta representar, por um lado, os fenômenos de contato e difusão acelerados de materiais de cultura que hoje experimentamos, "globalização" também representa a vontade de agentes situados em posições de influência no campo da política e das finanças internacionais, a cujo poder e prestígio os cientistas sociais, enquanto atores da cena social, somos, também, inevitavelmente vulneráveis.

Acredito, portanto, que temos de ficar extremamente atentos para não cair cativos do poder dessas agências, perdendo assim o papel distanciado e de arbitragem a nós delegado. Enfim, a minha suspeita aqui é que as Ciências Sociais estão incorporando muito rapidamente uma ideologia do mundo globalizado, e assimilando mais e mais de uma perspectiva pouco crítica certos fluxos aparentes de populações e bens culturais. Embora moderadamente, desejo aplicar de novo aqui a tão vituperada teoria da conspiração para detectar que o viés desse enfoque tem sido ideologicamente tingido, e sua consequência mais imediata é a ofuscação do papel e do peso da nação - me refiro particularmente à produção do local a partir de uma história nacional, em processos onde o estado nacional e as classes que o controlam ainda são atores da maior importância. Contudo, a minha crítica aqui não se origina exatamente em uma postura nacionalista, até porque, como logo se verá, ao afirmar que opções localizadas em favor de novos credos religiosos que circulam numa escala global devem ser compreendidas dentro do marco de cada nação particular, enfatizo que muitas vezes estas opções expressam conflitos com a nação e resultam de

atitudes *contra* a mesma.

### **A noção do global e a construção do local.**

A principal preocupação dos teóricos da globalização tem sido trabalhar as noções do "global" e o "local" de uma forma tal que eles deixem de apresentar-se como pólos em tensão. A tendência é, justamente, exibir suas articulações, já seja enquanto objetos interdependentes num mundo atualmente totalizado pela sistema capitalista mundial (Wallerstein 1974); já seja enfatizando que a própria subjetividade contemporânea se encontra modificada por estar num mundo apreendido e produzido hoje pelas consciências como um "lugar só" ("the world as a single place", é a frase recorrente do Ronald Robertson):

"[...]Economic interdependence and interpenetration at the global level [...] is only one of the facets of the making of the modern international system [...] the process of global *internationalization* (the expansion and consolidation of the international system) has to be set conceptually and empirically alongside processes of global *societalization* (the global generalization of a particular conception of the modern form of society ); global *individualization* (the global generalization of a conception of the modern person); and global *humanization* (the global diffusion of a conception of a homogeneous, but gender-distinguished, humankind).[...] Thus [...] the world as a whole becomes what I have heretofore called a 'single place'.(Robertson 1991: 282-3)

Neste horizonte, ao local, o particular, minoritário ou regional, e suas identidades associadas, é reservado um papel derivado, enquanto conjunto de entidades agora diretamente geradas, respaldadas e redirecionadas, com espaço certo designado no e pelas forças instituintes do global:

"Globalization itself produces variety - more accurately, it encourages heterogeneity-within-heterogeneity, or difference-within-identity. Put in another way, globalization involves, in the most general terms, the universalization of particularism and the particularization of universalism. Civilizational, societal, ethnic, communal and individual lifestyle differences are exacerbated - indeed, produced -in the globalization process" (Ibidem: 283)

Se observamos esta estrutura numa perspectiva mais processual, percebemos que o que produz essa percepção de globalidade são conteúdos - identidades étnicas, estilos de vida, marcas comerciais, gêneros musicais, conhecimentos tecnológicos, posturas filosófico-existenciais, gostos culinários, crenças e práticas religiosas, ou qualquer outro conjunto de idéias e práticas culturais originariamente locais, que se transnacionalizam, cruzando fronteiras nacionais para radicar-se em territórios cada vez mais remotos. Desta forma, processos e forças sociais de ordem global afetam o local, internacionalizando-o.

Concomitantemente, a paisagem global é pespontada pela proliferação e re-locação alhures do que fora, até pouco tempo atrás, restritamente regional. Arjun Appadurai ressalta esta dimensão, falando, inicialmente, de "etno-paisagens" ("ethnoscapes", Appadurai 1991) que se deslocam, para logo ampliar as suas categorias de maneira a incluir paisagens mediáticas, tecnológicas, financeiras e de ideários ou ideológicas ("mediascapes", "technoscapes", "finanscapes" e "ideoscapes", Appadurai 1995). A imagem resultante é de faixas de cultura que atravessam fronteiras nacionais, estabelecendo nexos globais onde antes não existiam e heterogeneidades nas ordens nacionais.

Trata-se de verdadeiros blocos ou ilhas semânticas que se transladam, geralmente associadas algum senso de identidade por parte dos que as adotam e reproduzem, às vezes acompanhando processos migratórios massivos, outras como simples difusão de bens culturais. Na América Latina, por diversas razões, é mais forte atualmente a percepção de estarmos num mundo globalizado devido à transnacionalização de produtos e práticas culturais do que pela mobilidade espacial de populações através de fronteiras nacionais. Esta última continua a existir, mas a absorção de marcas, tecnologias e estilos de vida dos países ricos é o que dá o tom da globalização. Nesse contexto, a transnacionalização de comunidades religiosas é também um fenômeno que marca fortemente hoje a paisagem Latinoamericana.

### **A primeira fronteira.**

Um observador incisivo e descomprometido bem poderia nos fazer notar, neste ponto da argumentação, que internacionalização em escala planetária sempre houve, assim como processos de difusão de bens culturais e translações de populações. A experiência do Catolicismo é um bom exemplo, mas, também, instituições não tão burocráticas e conjuntos de práticas das mais variadas têm sido afetadas por processos semelhantes ao longo da história. A novidade reside em que, com a totalização do sistema capitalista mundial, a integração de um "conjunto geograficamente vasto de processos produtivos [ .. ] e o estabelecimento de uma única 'divisão do trabalho' [ ... ] (que) nunca antes foi tão complexa, tão extensiva, tão detalhada, e tão coesa" (Wallerstein 1995: 35), a órbita do poder econômico - assim como dos poderes bélico e tecnológico que são seus correlatos - também se globalizou, mas estes últimos sem perderem a sua sede, que continua a ser claramente localizada. Como bem faz notar Wallerstein no artigo citado: se a realidade política desse sistema mundial corresponde a uma articulação entre estados nacionais ("an interstate system") , o poder bélico continua a ser intra-estatalmente situado. Em outras palavras, os exércitos são nacionais - e isto não é um detalhe de pouca relevância, porque disto deriva o fato da existência de uma hierarquia de nações de acordo ao seu grau de poder - bélico, econômico e tecnológico.

E é aqui que a minha crítica inicial da teoria da globalização se torna crucial. De fato, consulto o índice temático da obra onde o principal autor de referência para o tema da globalização, Ronald Robertson, faz uma sistematização do maior alcance da reflexão teórica (1994), e constato que a palavra "poder" nos remete a uma única página (166), onde encontra-se uma referência ao poder da identidade e à luta pelo reconhecimento - "the struggle for recognition", uma estratégia típica de política das minorias. Ou seja, em

nenhum momento o autor faz menção alguma do fato de que existe uma hegemonia localizada, no sentido de capacidade concentrada de direcionamento, indução e regulação desses trânsitos de pessoas e bens culturais por parte dos países desenvolvidos. Isto não implica negar que ocorram acasos, acontecimentos aleatórios, desobediências e insubordinações, mas exige o reconhecimento do impacto desigual das decisões tomadas pelas potências - e, em particular, a única super-potência existente no momento -, assim como os resultados do seu poder de barganha, que conta com o respaldo de meios econômicos, tecnológicos (incluo aqui as técnicas mediáticas) e bélicos de uma ordem de grandeza hoje exorbitante, geralmente minimizada pelos teóricos mais em voga da globalização. Assim, a teoria da globalização corre o grande risco de ser puramente ideológica, pois ajuda a mascarar o caráter localizado da origem das pressões que mais contribuem para que o mundo seja o que é. Escamoteia, portanto, a responsabilidade naturalmente associada ao poder. Por minha parte, é com esta crítica que me afasto definitivamente da periodização de Robertson, pela qual caracteriza a etapa atual do processo de globalização uma "fase de incerteza" (1992: 59). Ora!, a incerteza é inerente à história da humanidade como um todo - faz parte, poderíamos dizer, da sua mesma natureza -, mas no que diz respeito à etapa atual, nunca a totalização e a articulação do poder foi tão completa e generalizada. Atores nunca antes tão poderosos, territorialmente localizados e com lealdades nacionais claras colocam a totalidade dos seus massivos recursos para ter sob controle os fluxos num âmbito global e impor-lhes sua orientação; prova disto é que, hoje mais do que nunca antes, as grandes corporações oriundas dos países ricos - particularmente dos Estados Unidos da América do Norte - somam esforços com os poderes estatais para este fim, como demonstram as inúmeras informações e análises publicados por Noam Chomsky nos seus textos políticos (ver, por exemplo, 1994)

Essas considerações nos permitem conceber uma primeira fronteira, traçar a primeira linha divisória: a linha entre *eles* e *nós*. Os que, por sua força econômica, tecnológica e bélica têm maior poder de condução sobre o curso dos fluxos próprios do processo de globalização, e os que acompanham este processo. Os países modernos, e os países ansiosos por modernidade. Ao longo desta fronteira, nos diz Wallerstein (1995:48), " a distância entre o lucro dos estados que se encontram no topo e no fundo da hierarquia cresceu, e tem aumentado consideravelmente ao longo do tempo". Esta é a grande fronteira que corta através da paisagem global, e deixa as nações agrupadas de um e outro dos seus lados, no eixo de uma diversidade hierárquica, vertical. Não me parece possível falar dos trânsitos próprios de um mundo globalizado e, no caso que nos ocupa, dos fluxos entre comunidades religiosas, sem fazer entrar nos nossos modelos interpretativos esta primeira divisória de águas entre dadores e receptores de modernidade, e os sistemas de circulação de poder e prestígio que entre eles se estabelece.

### **Diversidade local e Fronteiras nacionais. As comunidades religiosas.**

No nível do local, pode-se dizer que estamos no campo de um outro tipo de diversidade, de uma diversidade horizontal, desenhada pela coexistência de coletividades diversas. O grau de aproximação permite-nos enxergar a presença das minorias étnicas assim como de outros grupos populacionais com identidade própria, seja por sua inserção

regional, laboral, de classe, preferências de consumo, opção sexual, afiliação política, ou outra. Lealdades estabelecidas a partir de clivagens sociais deste tipo configuram a natureza plural das sociedades contemporâneas. É nesta escala que se torna visível e observável a presença das comunidades religiosas cujos credos, a pesar de transladar-se em percursos transnacionais, enraizam-se localmente, criando novas coletividades com identidade e papel circunscrito agora aos âmbitos local e nacional. Como Robertson observa, a religião "tornou-se globalmente disponível como fonte de declarações de identidade coletiva" (1991: 289), eu gostaria de acrescentar que isso ocorre não somente para marcar simbolicamente a unidade de algumas nações mas também da formação de grupos diferenciados dentro do confinamento das fronteiras nacionais. Inspirado no caso da Índia, Ashis Nandy, inclusive, propõe uma distinção entre a dimensão puramente religiosa da fé como modo de vida, naturalmente pluralista, tolerante e associada com as populações não modernizadas, por um lado, e, pelo outro, a dimensão ideológica da religião como "um identificador de populações sub-nacionais, nacionais ou trans-nacionais em confronto com ou protegendo interesses não-religiosos, usualmente de caráter político ou socio-econômico", esta última característica das populações modernizadas (1990: 70).

À raiz de uma tergiversação bastante habitual originária do senso comum, tendemos a perceber os fatos da diversidade, particularmente da diversidade étnica, como eventos quase-naturais, ou seja, como fatos gerados espontaneamente pela cor da pele, proveniência, ou preferências expressas de grupos populacionais concretos. É um hábito estabelecido pensarmos que os elementos desta diversidade são plenamente observáveis à luz de categorias (sociais, étnicas, religiosas, etc.) com vigência universal que cortam através das fronteiras nacionais. E, ainda quando os concebemos como criações históricas, o fazemos dentro do marco amplo da história universal - como, por exemplo, quando falamos que a raça, tal como é concebida valorativamente hoje, é um produto da desigualdade criada pelo processo de colonização, sem deter-nos para ver as variações que apresenta o fenômeno "raça" em cada sociedade. Desejo aqui discutir essa observabilidade e, particularmente, o caráter supostamente universal do que possa ser instituído como diverso e do papel que ele venha a cumprir. O ser evangélico, o ser negro, o vir da Itália, não têm o mesmo significado e papel ou valor em todo e qualquer contexto histórico e nacional. Certamente, ser imigrante italiano no Brasil e na Argentina não significou o mesmo no contexto dos outros grupos que formaram a nação. Da mesma forma, abrir uma casa de culto afro em um ou outro país tem conotações imensamente diferentes do ponto de vista das identidades prévias que convoca e do discurso resultante dentro da ordem nacional. Lançando mão de termos da análise do discurso, poderíamos dizer que, se o conteúdo referencial desse evento, enquanto ato discursivo, com intenção significativa, permanece, sua dimensão índice, de auto-identificação num contexto dialógico, muda. Isto porque, fora dos vínculos de cada contingente humano particular através das fronteiras há também atributos que derivam fortemente da sua inserção em cada nação particular.

De fato, os traços do que vem de fora para inserir-se como mais um elemento diverso numa sociedade nacional são elaborados e transformados em significantes dentro de um marco preciso, no contexto de um campo de interlocuções cujas convenções já estão definidas de antemão e, portanto, em boa medida já configurado. Regiões, grupos étnicos, comunidades religiosas, coletividades de imigrantes, etc. participam do jogo das interações de acordo com uma estrutura produzida historicamente ao longo da formação da nação. Cada uma dessas partes da nação adquire sentido dentro de uma história particular, e são

construções dessa história enquanto elementos internalizados e localizados por essa história. Mas também, na mesma medida, resultam de interações históricas entre nações.

No modelo que proponho para a interpretação das transformações religiosas, especialmente da adoção de novas opções religiosas vindas de fora do horizonte habitual da sociedade e que fazem, portanto, parte do fluxo de bens culturais que se globalizam, enfatizo justamente a maneira em que elas, ao ingressar e inserir-se em paisagens nacionais particulares, passam também a ser elaboradas dentro de uma configuração da diversidade que é própria dessa paisagem particular. Nesse trânsito de bens religiosos, a sua re-elaboração será feita, portanto, dentro da fronteira - política e simbólica - da nação, mas também à sombra e sob a influência da grande fronteira norte/sul. Sempre, nessa relação, encontra-se presente a dimensão emblemática que descobrira Durkheim para os repertórios do sagrado. O novo credo, desta forma, virá inserir-se no novo território condicionado a prestar-se a este papel emblemático e de expressão para as mais variadas coletividades, como grupos étnicos ou fragmentos deles à procura de uma fisionomia, grupos regionais, de classe, ou até de gênero ou de opção sexual - isto último é o que afirmo, por exemplo, em trabalho recente sobre a expansão das religiões afro-brasileiras na Argentina e no Uruguai. (Segato 1996 a; e sobre a associação destes cultos com uma identidade de orientação sexual desviante ver Segato 1995 b)

### **Os sentidos da modernidade ao longo da fronteira Norte/Sul.**

As duas fronteiras que mencionei são, de fato, relevantes neste processo. A primeira delas, como já disse, divide as nações hegemônicas - ou modernas - das nações receptoras das inovações daquelas - e que descrevo, algo caricaturescamente, como ansiosas por modernidade. A segunda delas demarca as nações construídas por histórias particulares no bojo de interações entre histórias nacionais várias.

Sobre a primeira fronteira, dois aspectos são de grande relevância para o modelo que proponho. O primeiro tenta dar conta da seguinte diferença entre as nações que se encontram a ambos lados da mesma: do lado dos países tecnologicamente desenvolvidos, a modernidade é entendida como *um conjunto de conteúdos substantivos*. Trata-se, justamente, daquelas produções culturais que Arjun Appadurai agrupa em faixas de itens de cultura cujos fluxos se globalizam, e chama de "paisagens tecnológicas" ("technoscapes") - "tecnologia, alta e baixa, mecânica e informatizada, que agora se translada a alta velocidade através de vários tipos de fronteiras anteriormente infranqueáveis"- , "mediáticas" ("mediascapes") - "capacidades eletrônicas de produzir e disseminar informação [...] agora à mão de um número crescente de interesses públicos e privados através do mundo [...] e as imagens do mundo criadas por este meio"-, "financeiras" ("finanscapes") - a disposição do capital global -, e "de idéias" ("ideoscapes") - "elementos da visão de mundo iluminista, [...] concatenação de idéias, termos e imagens, incluindo 'liberdade', 'bem estar social', 'direitos', 'soberania', 'representatividade' e o termo mestre 'democracia'..." (Appadurai 1995: 297-99). Em relação ao nosso tema, poderíamos em verdade acrescentar aqui as "*paisagens religiosas*" ("religionscapes" ou "cultscapes") que se globalizam.

Embora, como Appadurai afirma, esses conteúdos circulem hoje bastante



fluidamente através das fronteiras nacionais, quero me distanciar deste autor e apontar que suas categorias mostram-se insuficientes, pois esses conteúdos não fluem aleatoriamente e encontram-se concentrados em proporções extraordinariamente desiguais, sendo sua concentração massivamente maior nos países que hegemonizam estes processos de circulação. Fecham-se e abrem-se comportas em decorrência das leis reguladoras que se promulgam nesses países e que, de fato, incidem fortemente no mercado internacional, assim como também deixam-se sentir as consequências das estratégias por eles levadas à prática para afetar as políticas internas das nações não hegemônicas - e isto acentuou-se nas últimas décadas apesar das aparências e das modas acadêmicas que conduzem nossa atenção em outras direções.

Do nosso lado, do lado dos países com pouca concentração desse tipo de bens (tanto no que respeita ao ideário quanto aos recursos materiais), os países hegemônicos, pela sua riqueza desse tipo particular de recursos, gozam de um prestígio inabalável que beira o irracional (sou convencida de que seria necessário um instrumental psicanalítico para desentranhar o cerne desse prestígio e os seus efeitos sobre nós). Mais do que como aquele conjunto de bens materiais e filosóficos substantivos, a modernidade, desse lado de cá, tende a ser percebida como um conjunto de signos associados a esses bens e que dizem respeito a eles, e que - enquanto signos - podem e devem ser adquiridos. Desta perspectiva, o que afirmo é que conteúdos de lá se transformam em signos aqui. Dentre tantos possíveis, um exemplo curioso é o sucesso de venda sem precedentes que obteve o primeiro número da revista *Raça Negra*, recentemente lançada no Brasil. Este sucesso, acredito, mais do que como um avanço democrático da igualdade de direitos dos cidadãos negros, pode ser melhor lido dentro da outra perspectiva que proponho: a associação exclusiva, entre nós, da modernidade ao tipo físico europeu deixou passo agora ao prestígio das minorias como signo de modernidade. Em outras palavras, quando a força das minorias passa a ser um dos conteúdos do caráter avançado dos países hegemônicos, as minorias se contaminam do prestígio da modernidade aos nossos olhos e, dentro desse invólucro, e não com o aspecto tradicional com que as conhecemos em nossas sociedades, são adoptadas por nós. Um negro, um índio, uma mulher "hiperreal", enlatados, passam a substituir os sujeitos sociais históricos autênticos (Ramos 1994 a).

A raiz desse processo, todos os bens associados com a modernidade passam a ser percebidos cargoisticamente, por onde o bem é adquirido não pelo seu conteúdo intrínseco, mas porque se encontra contaminado pelo prestígio de que goza a sua fonte de origem. Pode-se falar de um halo cargoístico dos bens que circulam globalmente. Existe, portanto, uma aspiração do traço "moderno", e este é, por definição, introduzido de fora, "importado", como um "carga" vindo de além da grande fronteira - "desenvolvimento por imitação" ou "mimético", diz também Jean Chesneaux (1995: 166; 68); "*hiper-carga cult*" (Ibidem: 102). E isto afeta também a importação de bens religiosos. Contudo, é importante ressaltar aqui que esses bens são trazidos para dentro do campo de interlocução que se encontra configurado no interior das fronteiras da nação. Os setores da população que tem acesso a estes bens passam também a ser contaminados fetichisticamente por eles, e isto conta, no âmbito em que vivem imersos, na estrutura particular das suas relações com outros segmentos e do quadro geral de lugares assignados no marco da nação.

O caráter cargoístico e fetichista dessas aquisições pode ser aptamente ilustrado, por exemplo, com o caso dos MacDonal'd's, como característico da transnacionalização das franquias. Enquanto as leituras usuais, dentro da perspectiva da globalização, enfatizam que

estes restaurantes providenciam uma das características paisagens globais pelas quais o que fora originariamente localizado se traslada, globaliza e pode ser encontrado alhures, eu gostaria de enfatizar um outro aspecto mormente esquecido: estas lanchonetes de comida rápida, absolutamente corriqueiras, onipresentes e massivas no seu cenário original, passam a ser, entre nós, locais com prestígio, associados à classe média e seus privilégios, e prerrogativa de bairros nobres em centros urbanos. Trata-se do fetiche, do "cargo".

Mas não somente os Mac Donald's ilustram este fenômeno. A própria idéia do "glocal" envolve, inevitavelmente, a experiência, por parte do sujeito, de encontrar-se sempre, paradoxalmente, ao mesmo tempo perto e longe dos objetos, marcas de mercado ou bens emblemáticos em geral da sua capacidade de transitar num mundo global, de cuja apropriação depende sua satisfação. Este hiato e deslocamento do desejo reforça a fetichização desses bens, e é inerente aos atores cuja *weltanschauung* é o mundo globalizado.

Dar aqui as pautas deste circuito de difusão num sistema de prestígio é relevante, pois é nesta luz que podem ser melhor compreendidos aspectos fundamentais da introdução de novos credos e a sua adoção por setores intra-muros da nação. Esses credos viajam também pelos mesmos circuitos de prestígio e cargo e, se, por um lado, é possível falar de "paisagens religiosas" que atravessam as fronteiras nacionais, não pode ser esquecida a marca ou contaminação por outros conteúdos que opções religiosas "importadas" além da grande fronteira trazem consigo, assim como também não podem ser ignorados esses atributos no processo de apropriação destes bens por parte de coletividades religiosas locais.

Carateristicamente, a Bíblia, de forma desapercibida, pode circular dentro deste tipo de circuito. É inegável que o encontro entre missionários e nativos ou pobres urbanos é um encontro hierárquico, impregnado da desigualdade entre os mundos a ambos lados da fronteira norte-sul. O antropólogo que trabalha com populações indígenas na América Latina está já familiarizado com a imagem do nativo que testemunha o desembarco de missionários de aviões, jeeps ou barcos, com suas bagagens de Bíblia e bens materiais. Essa cena fundadora, essa imagem reiterada que inscreve o encontro na memória, faz com que não mais, daqui em diante, cada um desses termos, a Bíblia e os bens, todos aportados na mesma trouxa, sejam mutuamente discerníveis. Na economia das trocas missionárias, a Bíblia tranforma-se no fetiche que corporifica e representa a totalidade desse "cargo", do qual, na verdade, não é mais do que uma parte. Em outras palavras, sua eficácia depende, em grande medida, da numinosidade e magnetismo desse contexto cargoístico, da sua origem, no périplo missionário, em contacto estreito com a riqueza e a tecnologia do mundo desenvolvido. A alteridade hierárquica presente na relação missionário/nativo pode ser considerada uma metáfora da relação imperial em geral, onde a percepção da desigualdade de poder e riqueza, por parte dos nativos, é reconhecida e venerada sob a forma fetichística do Livro (Segato: 1995 c).

### **A nação e sua diversidade interior, "paisagens religiosas" em trânsito e sua recepção no seio das *Formações de Diversidade* nacionais.**

Aquém daquela fronteira hemisférica, os limites da nação demarcam hoje territórios

onde histórias particulares consagraram fissuras e linhas de clivagem, e articularam entidades sociais diversas por elas desenhadas. No Novo Mundo, o grupo étnico é a unidade paradigmática na formação plural da nação. De fato, os estados nacionais se formaram aqui no contexto do encontro de uma pluralidade de etnias: as dos colonizadores, aquelas dos povos vencidos - nativos e africanos - e, posteriormente, as dos imigrantes. A tensão entre a nação com vontade unitária, por um lado, e a pluralidade fundada por esse encontro inter-étnico, pelo outro, é constitutiva dessas nações, sendo a sua estrutura que providencia também a linguagem ou modelo para incorporar a presença de outros componentes discrimináveis no conjunto da nação - como por exemplo a presença de coletividades formadas em torno a opções religiosas particulares. Contudo, como sugere Brackette Williams em textos inovadores, o grupo étnico não simplesmente chega à nação ou, em outras palavras, não chega feito, mas é a nação que o incorpora, o desenha, lhe atribui um perfil e um valor. Para Williams, que fala dos africanos nas nações de colonização anglo-saxã, "o processo de construção da nação é um processo de produção de raça" (Williams 1989: 436), no qual os grupos raciais de origem são transformados em "componentes" étnicos da nação, criados pela nação, quer dizer, pelo elemento pensado como "não étnico" na nação (Williams 1993: 154).

Ampliando e aplicando a tese de Williams ao nosso caso, a tensão nação - etnia ou, ainda, nação unitária - pluralidade constitutiva é *circular*: *é a nação que recebe um grupo, uma etnia ou um conjunto de práticas que configuram uma nova coletividade (por exemplo, religiosa) e os re-cria no seu seio, assignando-lhes uma posição no contexto dos seus outros segmentos para, ao mesmo tempo, colocar-se em tensão com ela - o conflito próprio do seu caráter plural com sua vontade de unidade*. É por isto mesmo que me parece insuficiente a tese de Homi Bhabha - embora fortemente sedutora na sua aplicação da teoria lacaniana da emergência do sujeito à formação da nação, e da crítica derrideana ao pressuposto de origem ou essência -, com suas implicações de que a forma natural de ser da nação seria justamente enquanto outro de si mesma: "Uma vez que a liminaridade do espaço-nação é estabelecida, e sua 'diferença' se desloca da sua fronteira 'exterior' para sua finitude 'dentro', o risco da diferença cultural não é mais um problema dos 'outros' povos. Ele se torna o problema do estranhamento do povo-enquanto-um [...] [as vozes marginais e o discurso minoritário] não mais necessitam dirigir suas estratégias de oposição a um horizonte de 'hegemonia' visualizado como horizontal e homogêneo" (Bhabha 1990: 301). Tal tese, que implode a noção de nação, não me parece dar conta do fenômeno, pois a nação não se reduz a um extranhamento de si mesma mas comporta, também, uma positividade historiográfica, legal, monetária e, principalmente, bélica (incluindo aqui as forças policiais e militares). São esses discursos oficiais os que permanentemente a inscrevem, reproduzem e regeneram, em relação tensa com seus "outros" interiores e exteriores e produzindo, num único movimento, o perfil e a estrutura da sua alteridade interior e a natureza das relações das suas parcialidades com os "outros" externos. Se centramos exclusivamente a nossa compreensão da nação no seu abismo de extranhamento interior, como Bhabha o faz, deixaremos certamente de compreender a positividade da história e o papel das relações de poder nessa positividade.

Cada história nacional particular produz uma matriz. Fraturas idiossincráticas dessa história dão forma à sua diversidade interior, e os fragmentos são forçados a se articular mutuamente, com a nação como um todo e com os agentes do estado nacional. Trata-se de um jogo de interrelacionamentos múltiplos e simultâneos, de uma configuração

históricamente determinada, que afeta a recepção de qualquer grupo ou conjunto de bens em trânsito - e afeta, também, a inserção, no horizonte da nação, dos componentes da faixa que poderíamos chamar de *paisagens religiosas em trânsito* ("religionscapes" ou "cultscapes").

O que importa aqui, para nós, então, é que uma nova opção religiosa se torna, também, uma "quase-etnia" ou passa a se relacionar e entrar em jogo, de alguma forma, com a configuração étnica, ou *formação de diversidade* própria da nação receptora. Pode-se falar da existência de conteúdos flutuantes, em geral relacionados com uma diferença em relação a outros grupos que não encontra expressão nos léxicos habituais (étnicos, regionais, de classe, etc) e passa a representar-se como diferença de opção religiosa. Tal, por exemplo, foi o caso que relatei sobre a localidade de El Toro, no altiplano argentino, onde o faccionalismo tradicional da região andina pareceu tomar nova forma sob a oposição evangélicos/católicos, ou nas localidades também punenhas de Susques e Coranzulí, onde essa mesma oposição pareceu alinhar-se e reforçar o antigo antagonismo partidário entre peronistas e radicais (Segato 1991 b).

Assim, a coletividade que abraça o novo credo, ao constituir-se, passa a negociar um lugar em relação aos outros grupos com repertórios emblemáticos próprios, e a posicionar-se, simultaneamente, dentro do marco da nação. Retomando, então, o tema da globalização, pode-se dizer que se, por um lado, as identidades religiosas, da mesma forma que os movimentos sociais associados a identidades minoritárias, se internacionalizam, também é importante observar como se autoctonizam, como se localizam. Isto diz respeito à forma em que se organizam dentro da formação nacional de diversidade e entre nações, tornando-se emblemáticos de segmentos sociais particulares dentro desse conjunto, sofrendo uma re-significação com novos conteúdos relevantes localmente e, inversamente, re-simbolizando alguns dos seu conteúdos originários de acordo com os materiais e o léxico local.

Alguns setores, por sua vez, escolhem filiações religiosas que lhes permitam escapular-se do espaço de confinamento e exclusão a eles assignado pelas elites das nações às quais territorialmente pertencem. Esse tipo de opções religiosas podem ser entendidas como opções globalizantes, buscas fora e contra a nação, identificada aqui com seus grupos hegemônicos -geralmente católicos na América Latina. Em outras palavras, pelo caminho da filiação religiosa divergente, setores excluídos e socialmente estigmatizados encontram um acesso próprio, por uma via alternativa, à modernidade e à auto-estima. Isto pode ser entendido como um idioma de conflito ou rebelião e como tentativa de contornar simbolicamente uma situação de sujeição dentro de um ordenamento desvantajoso na sociedade nacional.

É possível, conseqüentemente, entender toda opção religiosa com referência à nação e no contexto dos outros grupos que convivem nela. A nação é aqui tratada como um campo interlocucional, onde a escolha de uma nova opção religiosa por um grupo é entendida como sempre referida a um "outro" grupo dentro desse campo. Essas escolhas se processam, outrossim, não somente em relação a esse interlocutor, às vezes silencioso, outras mais explícito, mas também dentro do âmbito global, com sua grande fronteira entre modernidade e "atraso" como pano de fundo e referência permanente para as escolhas dos atores.

*Trata-se, em todos os casos, da interseção de duas estruturas: uma da circulação global de bens e grupos humanos através dos canais de um circuito estabelecido de poder*

*e prestígio definido pelo diferencial de modernidade das nações; e a outra marcada pela configuração local de diversidade, que opera como matriz receptora desses bens e grupos que ingressam ao horizonte da nação.* É somente no contexto da nação, isto é, do conjunto dos seus componentes, que podemos entender o sentido das opções que um determinado grupo faz, os símbolos a que passa a aderir e o significado que imprime à sua escolha. E aqui nos aproximamos muito da noção de campo religioso proposta por Pierre Bourdieu (1982), com a particularidade de que a ênfase do modelo que proponho se encontra na dimensão discursiva da escolha: ela é dirigida a um outro posicionado diferentemente no campo da nação entendido como um âmbito de interlocuções várias. Não se trata simplesmente de que o mapa das identidades sociais é refletido especularmente pelo mapa das escolhas culturais, neste caso religiosas, num quadro de correspondências mecânicas, mas de que grupos que participam das relações numa sociedade nacional a partir de um posicionamento determinado lançam mão de repertórios simbólicos específicos justamente *significando este posicionamento, com intenção significativa. E o conteúdo desta intenção de significar vai depender da formação de diversidade, ou seja, da estrutura de relacionamentos própria dessa nação.*

### **Três Formações de Diversidade: os Estados Unidos da América do Norte, o Brasil e a Argentina**

O que desejo aqui propor é a idéia de que diversas histórias produziram modelos, ou matrizes peculiares para a recepção e elaboração dos diferentes componentes étnicos que confluem na nação, articulando-os numa estratificação também particular assim como numa disposição regional igualmente característica. Etnia, classe e região são organizadas, então, ao longo de uma história nacional singular, numa configuração única, da qual depende o sentido e o papel atribuído a qualquer inovação introduzida. Pode-se, assim, falar de *formações de diversidade* peculiares a cada nação. Além disso, os bens introduzidos, "globalizados", por sua vez, trazem e sofrem a reelaboração local da marca da sua origem, dentro da formação hierárquica mundial.

Não basta então fazer a crítica que, inspirada em Homi Bhaba, é dirigida ao modelo de Benedict Anderson. Anderson (1983) explica a nação como uma unidade literariamente construída ("imaginada"), como uma comunidade literária cuja materialidade reside num *corpus* de textos, numa rede textual e um repertório de figuras discursivas que lhe são próprias, independentemente da unidade da língua em que essas figuras são faladas.. Bhabha critica-lhe o caráter monológico, a univocidade que se deriva desse tipo de representação da nação (ver, sobre o sentido desta polêmica para a realidade dos países Latino Americanos, Chanady 1994). Se é verdade que não existe uma "origem" ou essência da nação, como afirma Bhabha inspirado em Derrida, e que a diversidade é sempre constitutiva, também não basta enfatizar a multiplicidade de subjetividades que formam o coro da nação como se elas existissem num vácuo, tivessem uma realidade puramente transnacional, e fossem simplesmente autônomas em relação ao campo interlocucional da nação. O modelo de Benedict é insatisfatório porque propõe uma visão unívoca da nação. Mas também não é suficiente afirmar que a nação é plural simplesmente como se essa pluralidade decorresse diretamente da vozes étnicas e minoritárias em geral que se alojam

no seu território, sem maiores mediações. De acordo com a perspectiva que proponho, é também imprescindível considerar a estrutura peculiar que essa pluralidade assume. Nesse campo interlocucionário, é também necessário fazer contar as posições mutuamente relativas, a estrutura de poder que orienta as interações e atribui papéis dentro dele. Trata-se, como emerge da crítica de Bhaba, de um campo diverso, plurívoco, mas, além disso, estruturado de uma maneira idiossincrática e singular por uma história com vetores de força definidos.

No seu ensaio sobre o papel da ideologia na formação da nação - que toma a formação da nação francesa como paradigmática deste processo -, Etienne Balibar afirma que a condição de possibilidade para a existência de uma nação é que seja capaz de "produzir um povo":

"...the individual is instituted as *homo nationalis* from cradle to grave, at the same time as he or she is instituted as *homo aeconomicus, politicus, religiosus*... [...] such a people does not exist naturally, and even when it is tendentially constituted, it does not exist for all time. No modern nation possesses a given 'ethnic' basis, even when it arises out of a national independence struggle. And, moreover, no modern nation, however 'egalitarian' it may be, corresponds to the extinction of class conflicts. The fundamental problem is therefore to produce the people" (1993: 93)

A nação constitui uma comunidade de linguagem e os concidadãos se percebem mutuamente como representantes de uma raça comum. As diferenças sociais dentro da nação, enquanto comunidade de língua, se expressam como "níveis de língua": "diferenças sociais são expressadas e relativizadas enquanto maneiras diferentes de falar a língua nacional, que supõe um código comum e uma norma comum" (Ib.: 97). Essas mesmas diferenças, por sua vez, são dissolvidas pela comunidade de raça, que "eticiza a diferença social [...] emprestando-lhe a forma da divisão entre o nacional 'genuíno' e o 'falso' nacional" (Ib.:100). Para Balibar, tudo o que não faz parte do "nós" da nação é expelido dela como "estrangeiro", sendo a oposição entre estes dois termos a única irreduzível, a partir da qual, todas as outras diferenças internas da sociedade nacional tornam-se relativas (ibidem:94).

Contudo, o modelo citado, uma vez mais, uniformiza excessivamente a produção histórica de um povo numa formação nacional. Num primeiro nível da análise, ele não permite perceber que um povo é simultaneamente produzido como um e como múltiplo, para que possa justamente reproduzir-se e garantir-se nessa tensão entre sua unidade e sua pluralidade, encontrar na sua pluralidade as razões para vigiar e fazer prevalecer a sua unidade. Num segundo nível, esse modelo mascara ainda que a natureza mesma do que se constitua como "seu outro interior" (etnificado, diz Balibar) e as relações deste outro com o outro fora, com o outro "estrangeiro", assim como o grau e os modos de inclusão e extranhamento de componentes diversos no seu seio mudam, também, caso a caso. Por exemplo, na Argentina, por fatores históricos que mencionarei em seguida, o "outro" interior foi historicamente construído como o "estrangeiro", ou até como o "inimigo" dentro, demonizando-o e justificando estratégias extremamente agressivas por parte do estado nacional para armar-se frente a ele como uma máquina capaz de extingui-lo, erradicá-lo ou devorá-lo numa síntese em que não pudesse deixar traço. Nos Estados Unidos, prevaleceu

uma construção muito mais literal da diversidade interior, enquanto irredutivelmente "outro", "raça", "etnia", "minorias": segmento com lugar assignado para a sua alteridade no mosaico hierárquico da sociedade nacional. No Brasil, a nação se apresenta como o todo sincrético que resulta da mistura das suas partes, um *nós* pintoresco, uma totalidade que apresenta as marcas dos seus componentes pelo menos enquanto culturas por todos transitadas, reconhecidas. É por isso mesmo que, quando falamos de "crisol de razas" na Argentina, "melting pot" nos Estados Unidos e "mistura de raças" no Brasil, embora estas expressões possam ser traduzidas de uma língua para outra como tendo o mesmo significado, elas denominam processos de formação histórica da nação bastante diferenciados e peculiares. Em outras palavras, se o "melting pot" foi a utopia do Novo Mundo, cada sociedade nacional o realizou de forma única - o que fica infelizmente obscurecido pelo fato de ser denominado por uma figura da linguagem comum.

O exemplo da França representa muito bem o caso da Argentina, para o qual permanece válida a noção de Balibar de "etnicidade fictícia", no sentido de "fabricada", onde a nação passa a ser vista como uma unidade étnica dotada de uma cultura singular própria. Nos Estados Unidos, a unidade da nação depende da administração da convivência de vários contingentes étnicos, e a história da nação é a história dessas parciais e das suas relações. No Brasil, a unidade da nação está dada pela interpenetração cultural dos elementos que nela convergiram.

De fato, os Estados Unidos da América do Norte processaram os contingentes que confluíram na nação como um conjunto de unidades étnicas segmentadas, segregadas, hierarquizadas e enfrentadas de acordo com uma estrutura originária polar de brancos e negros. A partir dessa fundação polar das bases da diferença por dois contingentes antagônicos, vieram se instalar nessa estrutura o conjunto dos segmentos do que, para o momento atual, David Hollinger (1995) descreve como o "Pentágono Étnico": os Americanos Africanos, os Americanos Asiáticos, os Americanos Nativos, os Latinos e os Euro-Americanos. Outras classificações e denominações são também possíveis, mas o que interessa aqui é a estrutura segmentada da diferença que se desenvolve a partir do modelo fundador Brancos-Negros como matriz retora da alteridade e da produção da identidade. Essa matriz nacional impôs um modelo segregado de sociedade e este, por sua vez, uma concepção essencialista das identidades, que afeta a compreensão da história, da literatura, das religiões, da lei, e de todos os campos da produção cultural. Werner Sollors (1986), baseado no seu conhecimento erudito das "literaturas" norteamericanas, faz uma crítica dos fundamentos da cultura desse país e do papel de etnicidades artificialmente construídas como princípio organizador no seio da mesma. *É por isto que, nesse contexto, multiculturalismo e pluralidade étnica são fenômenos que se superpõem e, portanto, as categorias a que dão lugar são intercambiáveis. Elas têm, em razão de uma história particular, um mesmo referente sociológico.* Contudo, contrariamente do que se pensa, a correspondência entre estes dois termos não se dá sempre da mesma forma como no modelo norteamericano de sociabilidade e, na verdade, nem tem por que ocorrer assim.

O Brasil produziu um modelo de interpenetrações múltiplas, geralmente descrito como sincrético, sobre o qual Pierre Sanchis nos proporcionou vários exemplos (ver, neste mesmo volume, e também 1994 a, e 1995). Na minha perspectiva, não basta falar em sincretismo para dar conta dos encontros e fusões típicos deste sistema. O que há aqui de mais significativo é que, nele, *a pluralidade continua a se encontrar presente e a estar representada, porém, por um mecanismo multicultural muito peculiar que faz com que*

*cada uma das culturas em contato, apesar de se manter precisa enquanto referência, consiga envolver, abraçar, impregnar com sua presença, ter um potencial de convocatória ou, simplesmente, se fazer presente, numa parcela maior da população do que num grupo social específico. Preserva-se a dimensão emblemática da cultura mas perde-se, em boa medida, a concepção territorializada, essencial, da etnia como parcela da nação. Ganha-se, indudavelmente, a interrelação profunda, a identificação, entre os segmentos diversos da população.*

A *umbanda*, como já Maria Isaura Pereira de Queiroz (1988) chamara a atenção, exemplifica, alegoriza muito bem a estrutura de funcionamento deste modelo. De fato, a *umbanda* - verdadeira *lingua franca* da religiosidade popular brasileira - *inscreve* as referências culturais com que este sistema trabalha ao falar em "linhagens" de espíritos: a linhagem de "caboclos" (índios, na linguagem da *umbanda*), de "Pretos-Velhos" (escravos), de "africanos" (somente presente no Batuque de Rio Grande do Sul, e atualmente no Uruguai e na Argentina), os brancos (representados pelos espíritos, frequentemente diabolizados, dos *Exús e Pombagiras*) e, inclusive, em alguns terreiros, começam a surgir os espíritos "orientais". Existe uma alusão, portanto, uma memória referida, embora metaforicamente, aos componentes étnicos da nação. Contudo, no ato ritual, deixa-se claro que o patrimônio simbólico, por assim dizer, que cada uma dessas linhagens aporta à nação circula entre todos, pode ser apropriada por qualquer um. De fato: qualquer adepto pode entrar em possessão por espíritos de qualquer linhagem e, como é de praxe, por espíritos vários de mais de uma linhagem. O étnico passa, alegoricamente, de mão em mão, é herança de todos. E até o gênero participa da transitividade geral, pois homens e mulheres podem ser possuídos por entidades espirituais masculinas ou femininas indistintamente.

As interpenetrações múltiplas, as extensões tentaculares para conter, abranger o outro dentro da *formação* da nação, tão características do Brasil, podem ser encontradas em inúmeras instâncias: a impregnação difusa e envolvente da sociedade como um todo pelos cultos afro-brasileiros, como um recurso à mão para resolver problemas de todos e qualquer um (sobre esta presença difusa dos cultos e sua resistência a racializar-se, ver Segato 1995 a e 1996 b); a ubiquidade, entre todos os segmentos sociais, da idéia da possessão por espíritos, característica das tradições afro-brasileiras e reforçada pelo sincretismo com o espiritismo europeu (Velho, Gilberto 1992); a adoção da idéia de reencarnação, própria destas tradições, por parte dos católicos brasileiros na sua maioria (como bem mostra o trabalho de Soares e Piquet, 1992); a comunhão festiva de todos os segmentos da população no carnaval de *ethos* marcadamente afro; a referência ao índio idealizado como ancestral mítico-edênico comum da nação na sua totalidade - escritores como José de Alencar e Gonçalves Dias sacralizaram o índio como origem e repositório do "verdadeiro caráter e a identidade singular do Brasil" (Ramos 1994 b: 79 ); a apropriação pelas religiões afro-brasileiras da figura do índio, embora estereotipada, para transformá-la numa das linhagens da *umbanda*; a participação dos habitantes das cidades como um todo, em Brasília e São Paulo, nas celebrações anuais dos japoneses; a descoberta de elementos de culto afro-brasileiro no interior dos altares de santos católicos numa Igreja antiga do Rio de Janeiro (Figuerôa de Medeiros 1994); e tantas outras instâncias dessa circulação de cada um no meio dos outros, dessa "geléia geral" da expressão tropicalista do Brasil formulada pelo poeta Torquato Neto e cantada por Gilberto Gil.

Todos estes exemplos mostram como cada um dos componentes étnicos introduz



seu patrimônio de cultura e leva-o a fazer parte do horizonte dos "outros". Estratégia lúdica ou ritual que dissolve as fronteiras da etnia em mútuas e múltiplas contaminações dos territórios de cultura, porém, sem perder em idiossincracia e multiplicidade. Imbricação cultural que supera em relevância e impacto o próprio fenômeno, já massivo ao longo da história, da miscegenação biológica das populações. Não meramente, como queriam os modernistas, uma síntese única resultante da colisão generalizada de todos os elementos e processada pela digestão "antropofágica" da nação. Nem unicamente como um laboratório de mestiçagens múltiplas, um cadinho de sincretismos de ranço pré-moderno, como sugeriu Pierre Sanchis. Mas, para além dessas possibilidades, como uma maneira muito mais radical e subversiva de ser multicultural sem cair na segregação ou no essencialismo - dando lugar, no que diz respeito à participação no pluralismo étnico do mundo contemporâneo, a mais um aspecto da *outra modernidade*, à brasileira - para usar a sugestiva frase de Néstor Canclini, 1990 e 1993 -, em cujo seio, as "tentativas de 'dessincretização' " (no dizer de Sanchis 1994 b: 158) são introduzidas por atores sociais tipicamente modernizadores no sentido da busca de identidades monolíticas, e conscientes das tendências globais que somente aceitam identidades emblematicamente sinalizadas e ideologicamente depuradas de ambigüidades (não por acaso este processo é característico, por exemplo, dos candomblés de classe média da cidade de São Paulo que, como registrado por Prandi, 1991, buscam tornar-se puramente "africanos").

Nesta *outra modernidade* brasileira no campo do pluralismo étnico, *cada uma das linhagens culturais não se contenta com um fragmento territorial ou um lugar assignado, mas aspira a impregnar e abarcar todas as outras. O multicultural não se superpõe aqui mecanicamente, essencialistamente e emblematicamente ao multiétnico, sendo suas relações de uma ordem mais complexa. Poderíamos falar, inclusive, de um multiculturalismo sem etnicidade* - da mesma forma que Lívio Sansone, 1997, fala, para o Brasil, de um "racismo sem etnicidade", já que a diferenciação de cor não implica realmente numa segmentação da sociedade com conteúdos propriamente étnicos. O processamento mercadológico das identidades, seu enlatamento com fins de *marketing*, tão característico do mundo globalizado, não surge espontaneamente deste solo. Essa, acho, é a quintessência da matriz de diversidade brasileira - fazendo notar, claro está, que se trata de um modelo e, como tal, deveria servir somente de guia para dar conta das tendências e peculiaridades do Brasil, em contraste com outras nações.

Por isso mesmo, não é de se estranhar que, no Brasil, a umbanda possa ser "evangelizada", e aceite a figura de Jesus Cristo no topo da suas linhagens de espíritos dos mais variados; ou surjam experiências emparentadas à possessão afro-brasileira durante a reza comunitária do Rosário no Mês de Maria nos arredores de Belo Horizonte, onde Nosso Senhor Jesus Cristo pode "descer" (em possessão) para falar pela boca de um dos participantes da novena; ou a Virgem Maria "falar" diretamente ao povo pela boca de uma criança, como os deuses afro-brasileiros "falam", como acontece na manifestação de Piedade dos Gerais - ambos fenômenos constatados em Minas Gerais por Tania de Almeida, 1994, durante sua pesquisa de campo. Ou que se invente um neo-pentecostalismo, A Igreja Universal do Reino de Deus, que venha crer e a relacionar-se intimamente - ainda que não seja mais que para trabalhá-los em rituais de exorcismo - com as entidades espirituais - *exús* e *pombagiras* - cultuadas por grupos afro-brasileiros, mantendo, de fato, uma relação estreitíssima com elas. De fato, o cenário inteiro do culto afro-brasileiro é trazido para dentro do culto pentecostal, para proceder-se, então, ao seu

expurgo..... por sinal, sempre provisório (Patricia Birman, em trabalho recente, 1996, examina os processos pelos quais ocorrem as passagens, impregnações e intromissões de um culto pelo outro).

Num exercício etnográfico densamente revelador sobre a Igreja Universal do Reino de Deus - rebento neo-pentecostal que, embora com influência de técnicas mediáticas norte-americanas, surgiu e se expandiu a partir do solo brasileiro -, Luiz Eduardo Soares diz:

"O extraordinário é que, representando a culminância da luta contra o "povo do santo" [nome dado no Brasil aos adeptos dos cultos afro-brasileiros] ou, mais exatamente, contra sua fé 'espúria' [...], atualiza uma integração orgânica com o antagonista, orquestrando uma espécie de harmonia contrapontística. Orando com o inimigo, poder-se-ia denominar, com alguma ironia, este impressionante paradoxo - que hoje preferimos pensar como a qualidade distintiva do processo em que se elaboram tensões simbólicas e sociais [...].

Suprimidas e negadas, mas reconhecidas, mencionadas, incorporadas. Este ponto é decisivo: o pentecostalismo exige a pureza doutrinária e rejeita práticas e crenças que as camadas populares cultivam sobretudo na Umbanda, na Quimbanda, no Candomblé. Entretanto, invocam as presenças de Exu e Pomba Gira nos rituais de exorcismo que promovem. *Os praticantes de religiões afro-brasileiras em processo de conversão para o pentecostalismo, em algumas de suas versões, são instigados a receber o santo ainda uma vez no templo que os acolherá a partir da conversão. A crença que se abandona é interpelada pelo pastor oficiante. Em outras palavras, a existência das entidades espirituais que povoam os credos afro-brasileiros é reconhecida.* [...] Há, em nossa guerra santa, um diálogo, ainda que áspero, com as crenças criticadas e seus objetos são tidos como reais. Em outras palavras, a veracidade mimética da crença não é posta em dúvida, a realidade das entidades espirituais que habitam o imaginário religioso afro-brasileiro é admitida, os jogos de linguagem e as *performances* corporais dos ritos de incorporação continuam em vigência e são exercidos no palco do novo templo..." (Soares 1993: 204-5. A ênfase é minha)

Considero que essa "qualidade distintiva" de que Luiz Eduardo Soares nos fala não é somente um atributo dessa igreja em questão mas do perfil que o conflito (cultural, étnico e religioso) assume no Brasil em geral. Contudo, enquanto o autor citado considera que esse comportamento introduz uma novidade sob a forma de um "renovador igualitarismo, associado a uma postura cultural excludente e diferenciadora, oposta à nossa tradição inclusiva e neutralizadora de diferenças, que o sincretismo expressa de modo ímpar" (op.cit: 205), minha leitura vai numa outra direção.

Se, por um lado aceito que se trate da introdução de uma linguagem para o conflito numa base de igualdade, acho que, uma vez mais, ela permanece dentro da mesma matriz de englobamento do outro com retenção da identidade, da idiosincrasia cultural de cada tradição ainda que mais não seja como *citação*. Portanto, há preservação do caráter diverso dos horizontes de cultura e alusão constante aos seus perfis distintivos, mas há a interpenetração das comunidades e a inscrição de uma no texto da outra, "estratégia de mútua referência" (Ib.:212), quer dizer, representação simbólica da imbricação dialógica

dos mundos. Neste sentido, trata-se de um processo muito particular que vai além da genérica operação sincrética e da bricolagem características de toda criação cultural. É, uma vez mais, a maneira brasileira de ser plural, onde o estado não conduz nem legisla sobre os canais deste pluralismo e onde os emblemas não se "chapam" nem enlatam (é curioso como, no vernáculo brasileiro, "chapar-se" e "chapado", no sentido de nítido, perfeito em si mesmo, claro demais, é pejorativo) nem fazem parte do pacto monopólico dos grupos em confronto.

Nessa paisagem, a centralidade da possessão por espíritos, apontada por Gilberto Velho no trabalho já citado, como a experiência fundante e comum da sociedade brasileira, poderia ser considerada uma metáfora desse ser um mas deixar-se habitar pelo outro, ainda reconhecendo-o como outro concomitante sempre de um auto-estranhamento de si pela presença de um outro dentro). Esta participação do outro na identidade, que considero tão central na experiência brasileira, coincide justamente com a maneira em que Pierre Sanchis, quem sabe influído pelo seu mergulho pessoal profundo na civilização brasileira, define o próprio sincretismo - operação, para ele, estruturante no Brasil. Roberto da Matta, por sua vez, destaca a transcendência das diferenças mediante a figura ideológica da "fábula das três raças", com sua ambigüidade entre uma dimensão igualitária: a menção mesma das três raças - negra, índia, e branca- como parceiras na construção da nação, e um elemento hierárquico e englobante: a raça branca, o termo forte dentro do sistema (1981: 58-83, e 1988: 15 ss.). A estrutura de três *em relação* é, para da Matta, o que garante no Brasil a mediação constante entre os princípios de hierarquia e igualdade simultaneamente vigentes, em oposição ao número dois, que esse autor identifica com a estrutura beligerante e confrontacional norteamericana. No meu esquema, considero a articulação englobante, de deixar-se atravessar pelo outro e contê-lo dentro de si, tão central nos arranjos da sociabilidade brasileira, que, ainda quando o termo hierárquico se encontra ausente ou atenuado, esta articulação ou modo de convivência permanece, caracterizando a manifestação da diferença, do pluralismo, no Brasil. Daí, desse conjunto de negociações ancoradas no anti-essencialismo radical da civilização brasileira, resultam, ao olho estrangeiro, as ambigüidades, o que parece ser e não se sabe se é, os trânsitos permanentes, as incertezas, a quase esotérica insubstancialidade.

No contraste com os Estados Unidos é que a ductilidade e complexidade da estrutura multicultural brasileira se ve mais claramente. Por exemplo, em fatos como a constituição de uma religiosidade emblematicamente negra e racializada como a "Nação do Islam", agressivamente conduzida hoje por um líder racista como Farrakhan. Ou na utilização dos materiais litúrgicos da Santeria cubana por sacerdotes de Nova York para fundar uma Igreja Iorubá, impondo à fluidez e hibridez assumida da tradição religiosa afro-cubana um programa de pureza étnica e uma autenticidade "africana" artificialmente construídas, e eliminando os traços da passagem pelo mundo hispânico e católico (Palmié 1995). Ou na tradicional separação em Igrejas Evangélicas Negras, geralmente Batistas, com uma forte cultura própria, das quais mais de uma dúzia, da Flórida ao Oregon, foram recentemente queimadas, em julho de 1996, em atos de vandalismo branco.

De fato, a matriz à qual fazemos referência aqui, particularmente em relação ao campo religioso, faz-se visível, como bem notara Werner Sollors na obra já citada, numa grande variedade de outros campos da cultura. O mecanismo sectário na cultura, derivado da estrutura segregada da sociedade norte-americana, aparece bem retratado, por exemplo, no depoimento sobre a origem do *funk* na música popular, dado pelo seu criador, George

Clinton. Ele disse: "Os brancos mostraram-se capazes de fazer *blues* (no *rock'n'roll*), então nós *tivemos que inventar o funk*" (depoimento gravado no vídeo *The History of Rock'n'Roll*, vol.: "The '70s: Have a Nice decade", Warner Home Video). O que ressalta nesta frase é a intenção explícita de buscar, na música popular, emblemas fortes para o programa de construção da etnicidade. Justamente o programa oposto, por exemplo, ao Tropicalismo Bahiano que, de forma igualmente explícita, colocou sua aspiração totalmente eclética, "antropofágica", tentacular, inclusiva do outro - citado, no entanto, no texto musical, enquanto um outro com perfil reconhecível. O negro das religiões, o camponês do sertão, o Português, o Índio e o habitante das urbes brasileiras aparecem inscriptos musicalmente dentro do estilo.

Diferente dos dois casos analisados acima, o modelo histórico que conduziu a recepção e re-elaboração dos contingentes que confluíram na formação da nação Argentina teve ainda características próprias. Na verdade, aqui, a nação se construiu empossando-se como a grande antagonista das minorias. Encontrou a sua razão de ser no conflito com os grupos étnicos ou nacionais formadores, assim como fez deste tema o seu discurso medular e a missão fundamental das suas instituições. A própria fundação da nação argentina moderna, na constituição de 1853, viu-se já associada a este projeto. Os arquitetos da nação, uma mistura de políticos, estrategas, higienistas e educadores, formularam esta meta de forma explícita e agressiva. Educar e sanear (ver Tedesco 1970 e Terán 1987) foram os grandes eufemismos do projeto de faxina cultural (mas não em todos os casos étnica) que resultou na homogeneização profunda dos seus habitantes na extensão inteira do território e especialmente nas fronteiras (Rouquié 1984).

Pensa-se, em geral, a nação como uma entidade em permanente tensão com sua diversidade interior. Isto faz parte, poder-se-ia dizer, da natureza do próprio projeto instituinte da categoria nação como meta-realidade para os habitantes de um determinado território. Mas o papel do estado argentino e suas agências, particularmente a escola, a saúde pública e o serviço militar obrigatório e ineludível, foi o de uma verdadeira máquina de aplanar diferenças de extrema e insuperável eficácia. Se nos Estados Unidos, como vimos, o estado mediou, governou e legislou (e ainda o faz) partindo do princípio da diferença hierarquizada dos seus povos constitutivos, o estado argentino o fez a partir de um princípio exatamente oposto: todas as pessoas etnicamente marcadas, seja pelo pertencimento a uma etnia derrotada (os índios e os africanos) ou a um povo imigrante (italianos, judeus, espanhóis, poloneses, russos, libaneses, alemães, ingleses ou tantos mais), foram convocadas ou pressionadas a deslocar-se das suas categorias de origem para, somente então, poder exercer confortavelmente a cidadania plena. A equalização foi percebida como uma condição para o acesso à cidadania (Segato 1991 a). A nação foi concebida e formulada como uma grande etnia artificial, inventada no laboratório da geração de 1880 e reproduzida na escola mediante uma depurada técnica de clonagem. A angústia de diversidade que atacou à *intelligentsia* argentina não deixa, contudo, de ser compreensível, num país cuja capital teve, durante várias décadas, uma população estrangeira mais numerosa do que a nativa.

Nesse cenário, como Fortunato Malimacci ressaltou, o catolicismo foi instrumentalizado como língua franca ou curinga da nação, capaz de impregnar com a sua presença o território inteiro. À diferença do Brasil, onde os espiritismos populares tomaram por assalto o catolicismo e o clero manteve uma corajosa autonomia em relação aos poderes estatais; e à diferença do Uruguai, onde, como Néstor da Costa apontou, o

liberalismo estatal fez o catolicismo recuar para a esfera do íntimo, do privado; o catolicismo argentino foi uma voz, um repertório simbólico sequestrado historicamente pelas classes associadas ao controle do estado para servir ao projeto de unificação da nacionalidade e homogeneização dos seus membros. Apesar da aparente discórdia entre o positivismo liberal e o clericalismo católico que perpassa a história argentina (como, caracteristicamente, na disputa sobre a educação "laica" - ou seja, secular, pública, e gratuita - ou "livre" - religiosa, privada e paga . Ver, por ejemplo, Krotsch 1988 ou Lubertino Beltrán 1987), o liberalismo positivista e o catolicismo somaram esforços e complementaram-se quando se tratou do projeto cultural, ainda mais fundamental, de imprimir um estilo unitário à nação e neutralizar a sua pluralidade étnica constitutiva. De fato, apesar de suas disputas, o estado argentino mantém até o presente o seu vínculo com a Igreja. O Padroado seguiu funcionando, com modificações, desde a colônia até 1966, data na qual foi finalmente interrompido o sistema de participação das autoridades argentinas no nomeamento dos bispos, mediante a escolha de lista tríplice e seu envió a Roma. Contudo, o artigo 2 da Constituição Argentina de 1853, que obriga ao estado a sustentar o culto católico, apostólico e Romano, não foi abolido nem modificado até a atualidade (agradeço a Fortunato Malimacci o detalhe destas informações) - é, possivelmente, à luz desta associação estreita entre o clero argentino e o estado que pode ser melhor entendida a sua grande diferença com o clero brasileiro, cujas hierarquias permaneceram mais autônomas e foram capazes de pronunciar-se de forma mais determinada em favor de uma teologia sensível à pobreza e às questões populares.

Num caso como o da Argentina, tipicamente, a opção por uma mudança de credo por parte de certos segmentos da população nunca pôde deixar de significar um gesto de rejeição à religião oficial, historicamente associada ao estado, e pode ser interpretada não somente no seu aspecto de positividade mas também na sua negatividade de opção *contra*. Portanto, através de uma manobra dentro da ordem das identidades religiosas, expressa-se uma vontade que é política. Pode tratar-se, como constatei entre os mapuche da Patagônia argentina em 1979 que, ante a iminência de uma possível guerra entre a Argentina e Chile ao longo da fronteira, alguns grupos mapuche que habitavam de um e do outro lado encontraram uma forma de expressar sua unidade como grupo apesar da divisão política entre estados nacionais na revitalização dos seus rituais ancestrais, mas outros simbolizaram essa vontade de não ser disgregados pela beligerância de duas nações na adesão a igrejas pentecostais atuando, também, a um e outro lado da fronteira. Este é um exemplo de como a etnia, neste caso espalhada em mais de um país, se reorganiza frente aos interesses da nação.

Dois casos aparentemente opostos que relatei mostram-se, após a análise, como manobras equivalentes. No caso da expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina (Segato 1991 a), no processo de re-introdução da tradição africana em solo argentino, o negro passa a ser metáfora de toda diferença, toda etnicidade. O "negro" simbólico, emblemático, incorporado sob o aspecto de uma divindade de origem africano por um branco argentino através da experiência da possessão, subsume metonimicamente toda forma de alteridade. A vontade de ser negro, num país massivamente branqueado, radicalmente homogeneizado, é a vontade de ser "outro". Este processo de "re-etnicização" e outro processo aparentemente oposto de "desetnicização" por conversão ao protestantismo, que observei na região dos andes centrais argentinos (1991 b), têm em comum o fato que contestam ativamente o modelo da nação e o confinamento que esta

impõe aos respectivos grupos. No primeiro caso, por ter-lhes negado historicamente um espaço e um léxico de diferenciação, e no segundo por ter vinculado já de forma indissolúvel, no imaginário nacional, o caráter étnico à condição de subordinação e indignidade. Por meio de uma adoção coletiva da identidade evangélica, alguns setores da etnia coya do altiplano argentino sacrificaram a riqueza da sua cultura tradicional mas conseguiram preservar o sentido de coletividade, ao mesmo tempo que contornaram simbolicamente o confinamento e o estigma do ser étnico num paradigma de nação como o argentino.

\*\*\*\*\*

Tentei demonstrar que compreender a nação como formação ou paradigma singular para o processamento da diversidade constitutiva das sociedades do Novo Mundo servem, também, na hora de interpretar processos de mobilidade na fé e fazer sentido dos perfis de filiação religiosa que existem no seu interior.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Tânia Mara 1994: *Um Mito em Geração: A Aparição da Virgem Maria em Piedade dos Gerais*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Depto. de Antropologia da Universidade de Brasília.

ANDERSON, Benedict 1983: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso

APPADURAI, Arjun 1991: "Global Ethnoscapes" In Fox, Richard (ed.): *Recapturing Anthropology*. Santa Fe, New México: School of American Research Press.

\_\_\_\_\_ 1995: "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" In Featherstone, Mike (ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.

BALIBAR, Etienne 1993: "The Nation Form: History and Ideology" In Balibar, Etienne and Immanuel Wallerstein: *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London: Verso

BHABHA, Homi 1990: "DissemiNation: time, narrative and the margind of the modern nation". In: Bhabha, Homi (ed.): *Nation and Narration*. Londres y New York: Routledge.

BIRMAN, Patricia 1996: "Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: Passagens" *Religião e Sociedade* 17/1-2.

BOURDIEU, Pierre 1982: "Gênese e Estrutura do Campo Religioso" In *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva.

CANCLINI, Néstor García 1990: *Culturas Híbridas*. México: Grijalbo.

\_\_\_\_\_ 1993: "Un'altra integrazione, una modernità altra" *L'America Latina dopo il 1992. La Ricerca Folklorica. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari*. No. 28, ottobre.

- CARVALHO, José Jorge 1996: "Globalization, Traditions, and Simultaneity of Presences" In Soares, Luiz Eduardo (ed.): *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization*. Rio de Janeiro: UNESCO/ISSC/EDUCAM.
- CHANADY, Amaryll 1994: "Latin American Imagined Communities and the Postmodern Challenge". Introduction to Chanady, A. (ed.): *Latin American Identity and Constructions of Difference* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CHOMSKY, Noam 1994: *World Orders Old and New*. New York: Columbia University Press.
- CHESNEAU, Jean 1995: *Modernidade-Mundo. Brave Modern World*. Petrópolis: Vozes.
- DA MATTA, Roberto 1981: "A Fábula das Três Raças" In *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ 1988: "Brasil & EUA; ou, as lições do número três" In *Brasil e EUA. Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal.
- DA COSTA, Néstor n/d: "La Situación Religiosa en Uruguay". In Oro, Ari (ed.): *Religião e Globalização na America Latina*. Petrópolis: Vozes (em preparación).
- FIGUERÔA DE MEDEIROS, Bartolomeu (Frei) Tito 1994: *Entre Almas, Santos e Entidades Outras no Rio de Janeiro: Os Mediadores*. Dissertação de Mestrado: Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional
- HOLLINGER, David A. 1995: *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York: Basic Books.
- KROTSCH, Carlos Pedro 1988: "Iglesia, Educación y Congreso Pedagógico Nacional" In Ezcurra, Ana Maria: *Iglesia y Transición Democrática*. Buenos Aires: Puntosur.
- LUBERTINO BELTRÁN, María J. 1987: *Perón y la Iglesia (1943-1955), vol. 1 y 2*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, Biblioteca Política Argentina.
- MALIMACCI, Fortunato n/d: "O Catolicismo dentro do campo religioso argentino contemporâneo" In Oro, Ari (ed.): *Religião e Globalização na America Latina*. Petrópolis: Vozes (em preparación)
- NANDY, Ashis 1990: "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance" In Veena Das (ed.) *Mirrors of Violence*. Delhi: Oxford University Press.



- PALMIE, Stephan 1995: "Africanizing and Cubanizing Discourses in North American orisa-worship" In Fardon, Richard (ed.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura 1988: "Identidade Nacional, Religião, Expressões Culturais: A Criação Religiosa no Brasil" In Pereira de Queiroz, M.I. et alii: *Brazil e EUA, Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal.
- PRANDI, Reginaldo 1991: *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec-EdUSP.
- RAMOS, Alcida 1994 a: "The Hyperreal Indian". *Critique of Anthropology* vol. 14 (2)
- \_\_\_\_\_ 1994 b: "From Eden to Limbo: the construction of indigenism in Brazil". In Bond, George e Angela Gillian (eds.): *The Social Construction of the Past. Representation as Power*.
- ROBERTSON, Roland 1991: "Globalization, Modernization, and Postmodernization. The Ambiguous Position of Religion" In Robertson, Roland and Willian Garrett (eds.): *Religion and Global Order (Religion and the Political Order, vol.IV)*. New York: Paragon House.
- \_\_\_\_\_ 1992: *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.
- ROUQUIÉ, Alain 1984: *L'Argentine*. Paris: Presses Universitaires de France, coleção Que Sais-Je?.
- SANCHIS, Pierre 1994 a: "Para não dizer que não falei de sincretismo" *Comunicações do ISER* No. 45.
- \_\_\_\_\_ 1994 b: "O Repto Pentecostal à "Cultura Católico-Brasileira". *Revista de Antropologia, USP*. Vol. 37/
- \_\_\_\_\_ 1995: "As Tramas Sincréticas da História" *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, No. 28.
- n/d: "O Campo Religioso contemporâneo no Brasil" In Oro, Ari (ed.): *Religião e Globalização na America Latina*. Petropolis: Vozes (em preparación).

- SANSONE, Livio 1997: "The emergence of the politics of black identity in Bahia, Brazil. In Vermeulen, Hans & Cora Govers (eds.): *The Politics of Ethnic Consciousness*. London: MacMillan.
- SEGATO, Rita Laura 1991 a: "Uma Vocação de Minoria: A Expansão dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Re-etniza o". *Dados - Revista de Ciências Sociais* 34/2, Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_ 1991 b: "Cambio Religioso y Desetnificaci n. La Expansión Evangélica en los Andes Centrales de Argentina". *Religiones Latinoamericanas*, vol. 1 México: ALER.
- \_\_\_\_\_ 1995 a: "Cidadania: Por que Não?. Estado e Sociedade no Brasil   Luz de um Discurso Religioso Afro-Brasileiro". *Dados. Revista de Ciencias Sociais*. 38/3, Novembro.
- \_\_\_\_\_ 1995 b: *Santos e Daimones: O Polite simo Afro-Brasileiro e a Tradi o Arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_ 1995 c: "Christianity and Desire: The Biblical Cargo". *Série Antropológica* No. 192. Depto. de Antropologia da Universidade de Brasília
- \_\_\_\_\_ 1996 a: "Frontiers and Margins: The Untold Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay". *Critique of Anthropology*, vol. 16 (4), 1996.
- \_\_\_\_\_ 1996 b: "The Colour-Blind Subject of Myth or Where to see Africa on Television". *Série Antropológica* No. 205.
- SOARES, Luiz Eduardo 1993: "Dimensões Democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro" In *Os Dois Corpos do Presidente e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: ISER / Relume Dumará.
- SOARES, Luiz Eduardo e Leandro Piquet 1992: "Religiosidade, Estrutura Social e Comportamento Político" In Bingemer, Maria Clara (org.): *O Impacto da Modernidade sobre a Religião*. Rio de Janeiro: Editora Loyola.
- SOLLORS, Werner 1986: *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture*. New York: Oxford University Press.
- TEDESCO, Juan Carlos 1986: *Educación y Sociedad en la Argentina*. Buenos Aires: Solar.
- TERÁN, Oscar 1987: *Positivismo y Nación en Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.

VELHO, Gilberto 1992: "Unidade e Fragmentação em Sociedades Complexas" in Velho, Gilberto e Otávio: *Duas Conferências*. Rio de Janeiro: Forum de Ciência e Cultura/UFRJ.

VELHO, Otávio 1995: "Novas Perspectivas: Globalização" In *Besta-Fera. Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

WALLERSTEIN, Immanuel 1974: *The Modern World-System*. New York and London: Academic Press.

\_\_\_\_\_ 1995: "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System" In Featherstone, Mike (ed.) *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications.

WILLIAMS, Brackette F. 1989: "A CLASS ACT: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain" *Annual Review of Anthropology*, vol. 18.

\_\_\_\_\_ 1993: "The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concepts of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes. *Cultural Critique*. Spring.