

JOURNAL OF
DEMOCRACY
EM PORTUGUÊS

Volume 1, Número 1, Maio de 2012

Dossiê China

O “Autoritarismo em Rede”

Rebecca MacKinnon

A Batalha pela Internet

Xiao Qiang

O Abrupto Crescimento da Religião

Richard Madsen

Corrupção na Índia Uma Ameaça Persistente

Sumit Ganguly

A Turquia sob o AKP Os Direitos e as Liberdades estão Assegurados?

Berna Turam

**PLATAFORMA
DEMOCRÁTICA**



FUNDAÇÃO IFHC | CENTRO EDELSTEIN

CONSELHO EDITORIAL

Bernardo Sorj

Sergio Fausto

Diego Abente Brun

Mirian Kornblith

CONSELHO ASSESSOR

Fernando Henrique Cardoso

Antonio Mitre

Larry Diamond

Marc F. Plattner

Simon Schwartzman

TRADUÇÃO

Tania Quintaneiro

REVISÃO TÉCNICA

Rodrigo Brandão

Apresentação

Este é o primeiro número da edição em português do *Journal of Democracy*, periódico editado em inglês pelo *National Endowment for Democracy*. Publicaremos duas edições por ano, somente em versão eletrônica. O objetivo é oferecer artigos de muito boa qualidade, escritos em linguagem não acadêmica, sobre processos políticos e sociais que afetam a democracia e a dinâmica do sistema internacional. Trata-se de mais uma iniciativa do projeto Plataforma Democrática, que a Fundação Instituto Fernando Henrique Cardoso e o Centro Edelstein de Pesquisas Sociais conduzem desde 2008, com o propósito de fortalecer a cultura e as instituições democráticas por meio do debate de ideias.

Esta edição traz cinco artigos. Dois deles se referem aos usos políticos da Internet na China. É sabido que o governo chinês exerce controle sobre a difusão de informações e mensagens tidas como politicamente perigosas à estabilidade do regime. Sabe-se igualmente que a Internet é um dos ambientes em que esse controle se exerce. No entanto, nossos conhecimentos sobre o tema em geral terminam por aí. “O ‘Autoritarismo em Rede’ na China”, de Rebecca MacKinnon, e “A Batalha pela Internet na China”, de Xiao Qiang, da Universidade da Califórnia em Berkley, ampliam-nos a visão sobre o assunto. Os autores revelam não apenas como o controle se exerce no “autoritarismo em rede”, mas também como e em que medida, em meio à “batalha pela Internet”, abrem-se espaços de participação e contestação política na China. Qiang argumenta que a Internet está mudando as relações entre Estado e Sociedade naquele país. Relativamente otimista, aponta a “emergência de um padrão de opinião pública e de participação cidadã que representa uma mudança de poder na sociedade chinesa”. Já MacKinnon põe ênfase na capacidade que as autoridades chinesas têm de produzir e moldar as informações que circulam na Internet, de modo a favorecer a con-

tinuidade do regime: “o sistema não controla todo o povo durante todo o tempo, mas ele é eficiente o suficiente para que mesmo os chineses melhores e mais brilhantes não se deem conta da extensão na qual sua compreensão de seu próprio país – para não mencionar o mundo no sentido mais amplo – está sendo iludida e manipulada”.

O pequeno “dossiê” sobre a China traz ainda o artigo de Richard Madsen, da Universidade da Califórnia em San Diego, que aborda o fracasso da política de completa secularização da sociedade chinesa, primeiro pela coerção, durante os anos da Revolução Cultural, e depois, pela difusão da educação científica, desde o início das reformas de Deng Xiaoping. Madsen discute até que ponto o Cristianismo, o Islamismo e o Budismo Tibetano constituem ameaças ao domínio do Partido Comunista Chinês, e como este percebe (e reage à) essa ameaça. Cada qual de seu ângulo, os três artigos relativos à China nos oferecem informações e perspectivas novas para entender a dinâmica política e social neste que é o maior poder emergente na cena internacional.

Completam esta primeira edição dois artigos sobre outras potências emergentes, que vêm passando por transformações sociais e políticas intensas nos últimos anos. Berna Turam, professora da Universidade de Northeastern em Boston, nascida e educada na Turquia, escreve sobre as tensões internas do “modelo turco”, que desde a eleição do Partido da Justiça e do Desenvolvimento em 2002, vem combinando modernização e crescimento econômicos com democracia e pluralismo, sob a liderança de um partido de orientação islâmica. Sumit Ganguly, por sua vez, intelectual de origem indiana, põe foco sobre o movimento anticorrupção desencadeado na Índia pela greve de fome do ativista Kisan Baburao “Anna” Hazare, no primeiro semestre de 2011. Ambos os autores colocam em xeque visões simplistas sobre os assuntos abordados.

Em “A Turquia sob o AKP: os direitos e as liberdades estão assegurados?”, Turam analisa os perigos que a hegemonia do Partido da Justiça e do Desenvolvimento (AKP, na sigla em turco) acarreta para a democracia e sugere ser precipitada a conclusão de que na Turquia se alcançou uma fórmula estável de convivência entre maioria social

e política islâmica, estado laico, democracia e pluralismo. Os perigos estariam não apenas das tentações hegemônicas do AKP, nos planos da política e da cultura, mas também da ausência de firmes convicções democráticas nas principais forças de oposição, ainda presas à tradição de autoritarismo laico que marcou profundamente o país ao longo do século XX.

Ganguly aponta os riscos que a corrupção endêmica coloca para o regime democrático na Índia, a despeito da existência de instituições concebidas para identificar e punir práticas corruptas entre agentes públicos e privados. Por isso, o autor ressalta os aspectos positivos da mobilização social em favor da criação de um órgão anticorrupção independente do governo, com vastos poderes para agir, inclusive a partir de denúncias diretas de população. Por outro lado, não lhe escapa os riscos de tal órgão responder “ao apetite por remédios extrassistêmicos (e talvez até antissistêmicos)”, desencadeando dinâmicas que enfraqueceriam, ao invés de fortalecer, as instituições e a cultura democráticas na Índia. A chamada “Jan Lockpal Bill”, também conhecida como a “Lei do Ombudsman do Cidadão”, continua a mobilizar corações e mentes no governo, no parlamento e na sociedade daquele país.

Os cinco artigos que compõem este número, embora se refiram a realidades nacionais específicas, lidam com questões – as relações entre poder, comunicação e Internet, entre religião e política, entre estado laico e democracia, etc – que transcendem fronteiras nacionais e se colocam no centro da reflexão sobre a democracia no mundo contemporâneo. E o fazem com alta qualidade acadêmica, em linguagem não cifrada, a partir de ângulos diferentes, de modo a permitir ao leitor uma compreensão mais ampla e matizada sobre os principais desafios da e à democracia na época em que vivemos.

Marca-se, assim, desde o início, a linha editorial que seguiremos nas edições do *Journal of Democracy* em Português.

Bernardo Sorj e Sergio Fausto
Diretores de Plataforma Democrática

Dossiê China

O ABRUPTO CRESCIMENTO DA RELIGIÃO NA CHINA*

Richard Madsen

Richard Madsen é Professor Emérito de Sociologia da Universidade da Califórnia – San Diego. Entre seus livros, estão: Democracy's Dharma: Religious Renaissance and Political Development in Taiwan (2007), China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society (1998) e Popular China: Unofficial Culture in a Globalizing Society (coeditado com Perry Link e Paul Pickowicz, 2002).

Ao longo dos anos, estas páginas têm exibido inúmeros ensaios dedicados à análise das perspectivas da democracia na China. Tais análises têm se focado no estudo da resiliência (ou da fragilidade) do atual governo do Partido Comunista Chinês (PCC) e sobre o peso e o significado de vários movimentos de protesto ou de outras fontes de pressão, reais e potenciais, por mudanças democráticas na China. Entre essas últimas análises, tem sido dada atenção aos trabalhadores, aos moradores das zonas rurais, às classes médias e aos ativistas *on-line*. Mas muito pouca atenção tem sido dada ao que pode vir a ser a maior ameaça de todas à capacidade do PCC de manter seu controle, qual seja, o crescimento extraordinário das crenças e movimentos religiosos na sociedade chinesa.

Diferentemente das democracias liberais, que geralmente outorgam a seus cidadãos o direito de total liberdade de crença e práticas religiosas, a República Popular da China argumenta que precisa controlar a

*Publicado originalmente como "The Upsurge of Religion in China", *Journal of Democracy*, Volume 21, Número 4, Outubro de 2010 © 2010 National Endowment for Democracy and The Johns Hopkins University Press

religião a fim de preservar a harmonia social e a modernização econômica. O governo tem um departamento que é oficialmente responsável por assuntos religiosos – a Administração Estatal para Assuntos Religiosos (AEAR). O Estado reivindica para si a prerrogativa de determinar o que se consideram religiões “verdadeiras” e “falsas”, e usa seu poder de polícia para tentar erradicar as religiões “falsas” (frequentemente denominadas, na terminologia oficialista chinesa, “cultos malignos” ou “superstição feudal”). O Estado também escolhe os líderes de religiões aprovadas e monitora muitas das atividades religiosas.

O governo chinês compartilha da suposição que é encontrada com frequência nas democracias liberais, qual seja, de que o secularismo é inseparável da modernidade¹. Os governos democrático-liberais (que se distinguem de acordo com as diferentes e influentes escolas de pensamento existentes em sociedades liberal-democráticas) são neutros nessa matéria, é claro, e não assumem posição na questão sobre a religião possuir, ou não, qualquer futuro no mundo moderno. O governo da China não é neutro; mantém, ao contrário, que a religião está fadada a recuar enquanto a modernização continua a avançar. O oficialismo chinês deriva do marxismo sua versão da “tese da secularização”, e a política da China em relação à religião (como toda a política do governo naquele país) é estabelecida pelo PCC. O marco para a política da religião baseia-se no “Documento 19”, que o Comitê Central do PCC promulgou em 1982 com o título “O ponto de vista básico sobre a questão religiosa durante o período socialista de nosso país”².

Esse documento se assemelha à forma liberal-democrática de lidar com as crenças religiosas ao relegá-las à esfera privada. O “núcleo da política de liberdade de crenças religiosas é tornar essa questão um assunto privado, de livre escolha individual por parte dos cidadãos”. (No entanto, ao contrário das democracias liberais, a China possui uma constituição que não oferece as garantias de liberdade de associação que complementam a liberdade de crença).

Entretanto, o Documento 19, em um agudo contraste com a abordagem neutra, liberal-democrática em relação às reivindicações religiosas sobre o que é a verdade, declara que a religião é falsa e faz do governo o agente ativo de um projeto de modernização que pretende eliminar a religião como um todo: “[N]ós comunistas somos ateus e devemos propagar incessantemente o ateísmo”. Em contraste com o que as políticas “esquerdistas” puseram em prática durante a Revolução Cultural que começou em 1966 – políticas que tentaram, por meio da força, eliminar a religião da vida pública –, o Documento 19 é um produto inicial do programa de reforma de Deng Xiaoping, líder do PCC de 1978 até 1992. Sua abordagem da religião é baseada em uma espera paciente de que a educação científica, e não a coerção política, difunda o ateísmo.

Como sugerido acima, a noção de que a ciência e a modernidade colocariam um fim à religião não está confinada aos funcionários comunistas. Ela é, de fato, uma suposição amplamente compartilhada pela elite de cientistas sociais nas democracias liberais. Há pouco tempo, é certo que esses cientistas sociais teriam concordado de modo categórico com o Documento 19, que afirma que a religião é um fenômeno histórico cujo desaparecimento virá inevitavelmente com a modernização, embora – provavelmente – não até que um período de “atraso cultural” tenha cumprido seu ciclo: “Velhas formas de pensar e hábitos”, alerta o Documento 19, “não podem ser completamente exterminadas em um curto período”. Portanto, “os membros do partido devem reconhecer com uma mentalidade sóbria o caráter moroso da questão religiosa sob condições socialistas... Aqueles que esperam fiar-se em decretos administrativos ou em outras medidas coercitivas para varrer o pensamento e as práticas religiosas com um só sopro ainda estão longe do ponto de vista básico que o marxismo adota sobre a questão religiosa. Eles estão inteiramente equivocados e causarão danos consideráveis”.

O problema da tese da secularização – e, conseqüentemente, do PCC – é que isso parece estar errado. Longe de um recuo inexorável,

as religiões estão crescendo por todo o mundo, e procurando vigorosamente engajar-se nos assuntos públicos. Ao reconhecer isso, muitos teóricos ocidentais (mesmo agnósticos conhecidos como Jürgen Habermas) estão agora em busca de teorias sociais “pós-seculares”³. Embora existam profundos desacordos sobre os conteúdos de tais teorias sobre as religiões, todas elas observam que não há simplesmente uma “ascensão e queda” das religiões de acordo com um padrão linear. As teorias também observam que, nas sociedades modernizadas, as religiões não apenas persistem, mas continuam a evoluir dinamicamente. Atualmente, os teóricos reconhecem que existem “múltiplas modernidades”, definidas por diferentes interações entre crenças e práticas religiosas, por um lado, e por processos políticos e econômicos modernos, por outro⁴. Além disso, admite-se, geralmente, que a religião não pode ser confinada à vida privada, mas, ao invés disso, (seja para o bem ou para o mal) é uma parte ativa da vida pública⁵. Finalmente, os estudiosos suspeitam cada vez mais de definições que concebem a religião em termos demasiado estreitos, etnocêntricos, baseados na experiência histórica ocidental⁶.

É claro que existem acaloradas discussões e questões não resolvidas relacionadas à religião e à vida pública em democracias liberais tais como os Estados Unidos, mas pelo menos elas são debatidas abertamente. Na China, as suposições secularistas subjacentes à política religiosa oficial estão se mostrando impraticáveis. As políticas que o Documento 19 propõe são um completo fracasso, mesmo em termos de seus próprios objetivos de reduzir o crescimento da religião, de confiná-la à esfera privada e de mantê-la fora das relações políticas e étnicas. A religião está crescendo rapidamente e arrasou os sistemas de vigilância e controle do regime do PCC. Métodos grosseiros de supressão de formas indesejáveis de religião fizeram o tiro sair pela culatra, fazendo aumentar, mais do que reduzir, a temperatura dos conflitos que envolvem religião e Estado. E falharam também as tentativas de dissociar a religião da consciência étnica das nacionalidades minoritárias que poderiam alimentar a oposição à

nacionalidade han, que é dominante no país. A debacle das políticas tornou-se óbvia o suficiente para que os líderes do PCC começassem a reconhecer isso de modo mais ou menos aberto, e alguns dentro do governo estão buscando uma nova abordagem para a política religiosa. Mas as restrições sobre o debate de questões sensíveis estão tornando mais difícil para o PCC e para o Estado avançar com a antiga política, com suas insustentáveis suposições; e, quando elas (as restrições) de fato se movimentam, não é em direção a mais direitos liberal-democráticos à liberdade religiosa.

Política Oficial e Realidade Social

Os problemas com a política oficial de contenção da religião, de fazê-la servir aos propósitos do Estado e de mantê-la no interior dos canais aprovados pelo regime começam com as tentativas do governo de definir a própria religião. A política oficial entende a religião em termos da expressão de crenças privadas por meio da participação voluntária nas congregações organizadas por instituições que possuem lideranças definidas, claramente separadas da economia e da política. Isso se encaixa na compreensão da religião desenvolvida pelos estudiosos ocidentais do século XIX, que, conscientemente ou não, trabalhavam a partir de uma noção secularizada do protestantismo ocidental. Com base nessa definição, o governo chinês reconhece cinco (e somente cinco) religiões na China: o taoísmo, o budismo, o islamismo, o catolicismo e o protestantismo. Ao menos algumas manifestações de todas as cinco estão organizadas em instituições distintas com lideranças reconhecidas, e são praticadas por meio de congregações de devotos voluntariamente associados a elas.

A contenção da religião é parte da política que busca conter todas as associações da sociedade civil. Em princípio, na política oficial chinesa, não existe espaço para uma sociedade civil independente e, portanto, não há espaço para associações religiosas independentes. As instituições oficialmente reconhecidas estão submetidas à supervisão de “associações patrióticas”, que, por sua vez,

são supervisionadas pela AEAR e, acima dela, pelo Departamento da Frente Unida do PCC.

No entanto, a AEAR não possui jurisdição sob formas de religião que não tenham recebido reconhecimento oficial, apesar de conhecidas religiões mundiais, como a ortodoxa russa, o judaísmo, o mormonismo e a fé Bahá'í poderem, todas elas, ser encontradas na China. Além disso, a China rural abriga milhões de templos – muitos dos quais foram construídos justamente na última década – que servem como centros para as religiões locais populares e as festividades a elas associadas. Tais templos e suas liturgias não representam de modo algum um mero retorno a antigas tradições. Rituais tradicionais, mitos e práticas têm sido cumpridos por meio de tecnologia moderna, tal como câmeras de vídeo e *websites*, e reconfigurados de modo a se ajustarem às sensibilidades dos moradores dos vilarejos, já não mais agricultores, mas trabalhadores de fábricas, empresários e até mesmo profissionais⁷. Essas religiões populares são mais uma questão de prática pública do que de crença privada, e não são organizadas em instituições claramente separadas da vida econômica e política local. Essas atividades têm sido definidas pelas autoridades chinesas como “superstição feudal”, em contraste com a religião verdadeira. Mas os antropólogos modernos preferem considerar tais atividades, por meio das quais centenas de milhões de pessoas na China buscam um significado fundamental e celebram a comunidade, como religiosas. De todo modo, nenhuma dessas atividades se encontra dentro da alçada da AEAR, e existe confusão dentro do governo chinês a respeito de quem deve monitorá-las e o que deve ser feito a respeito delas. De fato, a regulação da religião popular depende frequentemente de arranjos *ad hoc* por parte de funcionários locais, e províncias distintas seguem políticas distintas ao lidar com seu crescimento.

Além do mais, mesmo nas cinco religiões oficialmente reconhecidas, a maior parte do crescimento está ocorrendo fora das associações patrióticas supervisionadas pelo Estado e que, portanto, não se encontram sob a jurisdição da AEAR. Existe, por exemplo, uma

extensa igreja católica *underground* que é cerca de três vezes maior do que a reconhecida Associação Patriótica Católica China. E o que é ainda mais surpreendente de um ponto de vista sociológico é o rápido crescimento de um enorme espectro de “igrejas domiciliares” (*house churches*) protestantes não registradas.

Quando Mao Tsé Tung e seus comunistas triunfaram sobre os nacionalistas e estabeleceram a República Popular da China em 1949, havia menos de um milhão de protestantes em toda a China. Na época de Mao, que morreu em 1976, as restrições sobre a religião eram severas. Desde 1979, no entanto, as bases dos protestantes chineses têm crescido exponencialmente. Uma estimativa conservadora apoiada pelos principais estudiosos da religião na China calcula sua força em cerca de cinquenta milhões⁸. (Alguns líderes protestantes reivindicam que, de fato, eles são o dobro desse número). A grande massa desse assombroso crescimento aconteceu fora dos limites institucionais do Movimento Patriótico das Três Autonomias (MPTA). Os setores de mais rápido crescimento têm sido aqueles dominados pelas assembleias evangélicas e cristãs pentecostais que se pautam em uma teologia pré-milenar, postulando o iminente fim do mundo, o “deleite” dos fiéis no paraíso e a chegada de atribulações globais para anunciar a segunda vinda de Cristo.

Embora a maior parte dos novos cristãos chineses se preocupe com questões espirituais e não tenha interesse em realizar esforços para ocasionar o apocalipse, algumas seitas veem sua fé como um mandato para trazer a mudança radical a esse mundo. A atitude do governo chinês em relação às “igrejas domiciliares” protestantes não registradas tem sido de grande suspeita, e ele decerto não aprecia esse discurso escatológico. O governo também tem observado que um número desproporcional daqueles “advogados dos direitos” e outros ativistas que têm exigido reformas políticas (inclusive o dissidente Liu Xiaobo, que está na prisão) são também cristãos associados com essas igrejas domiciliares urbanas⁹.

As igrejas domiciliares têm crescido tão rapidamente, no entanto, que o governo não pode detê-las nem ignorá-las. Portanto, partes do governo estão tentando distinguir entre as protestantes evangélicas, que adotam uma posição relativamente passiva, espiritual, em relação às suas convicções, e a minoria com potencial para confrontação política. Ainda que os protestantes fora do MPTA não se encontrem ao alcance da AEAR, outras agências do governo central, todavia, têm travado diálogos com líderes das igrejas domiciliares que parecem não apresentar perigo à estabilidade social e que desejam distanciar-se dos ativistas religiosos mais militantes. O Centro de Pesquisa do Conselho de Estado do Desenvolvimento Chinês promoveu, no final de 2008, um importante encontro desses líderes – cujo título foi “O cristianismo e a harmonia social”. Todavia, concomitantemente a isso, agências de repressão tais como o Departamento de Segurança Pública adotam uma abordagem menos conciliadora e, desde a primeira metade de 2009, têm sido crescentemente propensas a prender líderes das igrejas domiciliares. Mas, devido ao fato de existirem muitos líderes em demasiadas organizações descentralizadas para serem presos pelas forças de segurança da China, as detenções parecem arbitrárias, e a grande maioria das igrejas domiciliares não tem sido afetada.

Finalmente, existe o crescimento de novos movimentos religiosos com organizações flexíveis que combinam as redes sociais tradicionais com sofisticadas tecnologias de comunicação multimídia. Desses, o mais conhecido é o Falun Gong, que mescla as ideias do budismo e do taoísmo de uma forma modernizada. Fundado em 1992 como parte de uma onda de práticas de meditação para a promoção da harmonia espiritual e da saúde física, o Falun Gong expandiu-se rapidamente para contar, por volta de 1999, com cerca de dez milhões de seguidores¹⁰. Em abril daquele ano, em resposta às críticas da mídia nacional, o Falun Gong reuniu dez mil de seus praticantes para uma demonstração em frente à sede do governo em Pequim. Apesar de a demonstração ter sido pacífica, lideranças do PCC consideraram-na uma provocação ile-

gal e temeram que isso pudesse ser um precedente para ações de massa mais independentes.

Desde o verão de 1999, o governo empreende uma campanha massiva para esmagar o movimento, prendendo e, alega-se, algumas vezes torturando e matando suas lideranças. Os seguidores que vivem no exterior organizaram suas atividades e publicaram suas pregações por meio de um jornal (o *Epoch Times*), de uma estação de televisão (TV Dinastia Tang) e da elaboração de *websites*. Junto a movimentos religiosos similares que têm ameaçado a autoridade do governo, o Falun Gong foi colocado na categoria de “cultos malignos”, os quais o Estado se esforça para esmagar por meio da mobilização de novas formas de poder policial em vasta escala, apesar do aviso do Documento 19 de que medidas coercitivas ásperas são “incorretas e provocarão danos consideráveis”. O Falun Gong tem sido fortemente levado à clandestinidade no interior da China, mas, ao mesmo tempo, tem se transformado em uma força mundial. Enquanto isso, outros “cultos malignos”, incluindo ramificações do cristianismo, continuam a se espalhar¹¹.

De Volta ao Futuro?

A primeira resposta ao colapso das antigas políticas tem sido tolerar as diferentes respostas experimentais e *ad hoc* aos processos religiosos locais, enquanto oficialmente é mantida a estrutura do Documento 19. Mas, na ausência de qualquer abordagem teórica unificada para guiá-las, essas respostas produzem uma incoerente colcha de retalhos de políticas locais disparatadas. Iniciativas no sentido de tolerar algumas atividades religiosas juntam-se a novos métodos para reprimir outras. Portanto, não parece existir muita coordenação central de tais processos, e eles continuam em seus respectivos ritmos próprios, de acordo com as ambições das diversas unidades burocráticas que os iniciam. Reconhecendo a incoerência de suas políticas *ad hoc*, o Partido está buscando um novo entendimento para guiar sua própria abordagem sobre a religião.

Assim como todas as questões “sensíveis” na China, as discussões sobre a política religiosa não são feitas em fóruns públicos, mas sim em encontros a portas fechadas que reúnem *experts* acadêmicos e lideranças políticas. Há não muito tempo, enquanto passava um ano na Universidade Fudan em Shanghai, eu mesmo fui convidado a dar uma palestra a um desses grupos, o Departamento da Frente Unida do Comitê do Partido Comunista da Universidade de Fudan, que foi designado como “base teórica” para o desenvolvimento de políticas relativas à religião.

A partir do que experimentei e de outras interações que tive na China, minha percepção é que importantes *experts* chineses concordam com a inviabilidade do Documento 19. É duvidoso que as principais lideranças do PCC venham a admitir isso abertamente, dada a necessidade do Partido de manter um ar de infalibilidade. Mas, seja ou não revelada, a estratégia do Partido parece ser a de evoluir ao longo das linhas sugeridas pelos principais *experts*, tais como Zhuo Jinping, diretor do Instituto de Religiões Mundiais da Academia Chinesa de Ciências Sociais.

O artigo de Zhuo sobre “A situação da religião chinesa e a direção de seu desenvolvimento” foi apresentado ao politburo do PCC. Ele começa com uma longa introdução sobre o lugar da religião na história chinesa e a relação entre a religião e o Estado no tempo dos imperadores. Ele discute o marxismo, mas o trata como uma ciência social – sujeita a todos os padrões de verificação empírica e assim por diante –, e não como um dogma sagrado. Quando se lida desse modo com as coisas, são os imperadores, e não Karl Marx, que fornecem a chave para a política religiosa.

O que vem emergindo gradualmente de tudo isso é uma política um pouco mais coerente que difere do Documento 19, por estar mais disposta a aceitar muitas das diferentes formas de religiosidade chinesa e mais flexível na busca de regulá-las. Mas de modo algum significa que seja uma política liberal-democrática. Ao invés disso,

é uma política de volta para o futuro – um retrocesso moderno ao ponto de vista das dinastias imperiais Ming (1368–1644) e Qing (1644–1912).

Na China das dinastias Ming e Qing, o imperador era o “Filho do Céu”. Seu principal dever era fazer a mediação entre o Céu (considerado uma deidade) e a Terra. A legitimidade de sua autoridade baseava-se em seu papel sagrado, que, é claro, dependia de um “Mandato Divino” que poderia ser perdido devido a prevaricações do imperador. O imperador cumpria seu papel desempenhando importantes rituais na capital e em outros locais a fim de assegurar as bênçãos do Céu a seus súditos, e ele possuía a autoridade última para distinguir entre o “verdadeiro ensinamento” (*zhengjiao*) e o “mau ensinamento” (*xiejiao*). Assim, ele combinava os papéis ocidentais de rei e de papa.

Embora as elites das quais se originavam os principais conselheiros dos imperadores fossem educadas em uma tradição confucionista, a qual era cética em relação à maior parte das práticas religiosas populares, os imperadores, com frequência, toleravam e até encorajavam os cultos rurais, os quais geralmente se baseavam em alguma mistura de tradições do taoísmo, do budismo e do confucionismo. Tais rituais e mitos eram considerados “ensinamentos verdadeiros” se consolidassem relações hierárquicas apropriadas no interior das famílias, ajudassem a construir comunidades fortes enraizadas na agricultura local e, dessa maneira, promovessem a estabilidade social sob o governo imperial. Em relação aos grandes mosteiros budistas e taoístas, os imperadores os mantiveram na linha por meio da patronagem imperial, a qual contribuiu para que, a um só tempo, essas instituições prosperassem e assegurassem a lealdade de suas lideranças ao imperador.

Em contraste com isso, organizações sectárias que congregavam pessoas de diferentes comunidades, violavam as distinções de gênero permitindo que homens e mulheres participassem juntos dos cultos

como iguais, pregavam o fim iminente da era atual, e algumas vezes foram a base organizacional para rebeliões que talvez possam ser denominadas como heterodoxas (na tradução inglesa do termo *xiejiao*, cuja tradução oficial preferida é “cultos malignos”)¹². Seu destino seria a perseguição implacável.

Com frequência, os fatos que poderiam justificar essa distinção eram ambíguos. Quando missionários jesuítas tais como Matteo Ricci trouxeram o cristianismo católico à China no século XVI, houve um debate considerável na corte imperial sobre esse “ensinamento estrangeiro” ser considerado ortodoxo ou heterodoxo. Por fim, os jesuítas convenceram o imperador de que seus ensinamentos eram compatíveis com outros que davam suporte ao governo imperial, e o imperador Kangxi, que governou por um longo período, declarou em 1692 que o catolicismo poderia ser considerado um “ensinamento ortodoxo”. Mas quando – no que veio a ser conhecido como as “controvérsias sobre os ritos chineses” – o papa Clemente XI se posicionou contra a interpretação dos missionários jesuítas do que era aceitável para os convertidos chineses e, por conseguinte, contrariou a sentença do imperador, Kangxi denunciou o cristianismo como um ensinamento heterodoxo. As denominações de “ortodoxia” e “heterodoxia” podiam mudar, mas o arbítrio infalível de tais distinções era sempre do imperador¹³. Como Zhuo Xinping observou, a política imperial básica em relação à religião era de que “o governo é o mestre, a religião o seguidor” (*zhengzhu, jiaocong*).

Em 2008, Xi Jinping, o líder do PCC e provável sucessor do atual secretário-geral Hu Jintao, declarou que o Partido era agora um “partido governante” em lugar de um “partido revolucionário”¹⁴. O PCC se justificará, daqui em diante, por meio da condução do desenvolvimento econômico da China, pela defesa da integridade de seu território e pela promoção de sua rica herança cultural. Atualmente, o principal lema do governo enaltece a “sociedade harmoniosa”, uma noção com ecos confucionistas. A harmonia é considerada dependente, acima de tudo, da “estabilidade social”. Nos assuntos religiosos,

pelo menos, serão as hierarquias imperiais, e não Marx e Lenin, que proverão os modelos a serem seguidos.

A nova linha sugere que o Estado tolerará uma ampla série de práticas religiosas sob a rubrica do respeito ao “pluralismo cultural”. Alinhado aos pronunciamentos oficiais, estudiosos como Zhuo insistem que a pedra angular da política religiosa é a garantia constitucional de liberdade religiosa. Mas essa não é a noção de liberdade da tradição liberal ocidental. Em certos sentidos, a política chinesa dá *mais* apoio à religião do que costuma ser a norma em países como os Estados Unidos, onde a igreja e o Estado são estritamente separados, e o último não pode dar apoio econômico direto à primeira¹⁵. Na China, o governo paga salários aos funcionários religiosos e fornece fundos para a construção de templos – desde que os funcionários e as igrejas pertençam a alguma das associações patrióticas aceitas oficialmente.

Essa patronagem do governo está de acordo com o costume do Estado imperial de subsidiar os templos. Essa não é uma tolerância liberal, baseada no direito inalienável à liberdade de associação religiosa. Em vez disso, é uma manifestação do antigo princípio imperial de que o Estado é o mestre e a religião, o seguidor. O Estado se reserva a prerrogativa de determinar quais práticas constituem a “verdadeira religião” ortodoxa e o que denota um “culto maligno” heterodoxo. (Em 2008, o Departamento de Propaganda produziu um vídeo que fez exatamente esse tipo de diferenciação). O principal critério do Estado é o efeito prático da religião: ela contribui ou não para uma “sociedade harmoniosa” sob a direção do Partido? A fim de serem inteiramente legítimas, diz o pensamento oficial, as religiões devem trabalhar ativamente para construir uma sociedade harmoniosa. Se elas não trabalham ativamente com esse fim, o Estado deve guiá-las de modo a que elas cumpram suas obrigações. Se elas se recusam a aceitar sua orientação, o Estado deve esmagá-las.

Em sua nova encarnação, o supostamente secular PCC assume uma aura sagrada. Ele agora se apresenta como o portador de um

destino nacional sagrado. Ele realiza rituais públicos espetaculares, tais como a abertura das cerimônias dos Jogos Olímpicos de Pequim – cerimônias que evocam poderosamente a gloriosa herança cultural do confucionismo, do budismo e do taoísmo, mas que não fazem qualquer menção a Mao Tsé Tung ou mesmo ao socialismo.

Isso pode levar a novos padrões de tolerância religiosa e de repressão. Templos e festividades nas pequenas cidades que, antes, eram proibidos como exemplos de “superstição feudal” são agora permitidos e até mesmo encorajados, contanto que mantenham os camponeses felizes e que atraiam algum turismo. Assim como o antigo governo imperial, o PCC inclina-se a favorecer o politeísmo – um grande número de cultos locais mantém a sociedade rural dividida e incapaz de ações de massa. O cristianismo é mais problemático; ele é uma religião estrangeira, não é parte da herança cultural chinesa. Mas, desde que os grupos cristãos se “indigenizem” completamente – o que, na prática, significa que eles aceitem o princípio de que o governo é o mestre e a religião, o seguidor –, eles podem ser aceitos. Mesmo as igrejas domiciliares locais são toleradas se elas pregam em prol de famílias fortes e pelo trabalho duro, e evitam desafiar as forças policiais da sociedade harmoniosa. O estímulo às religiões populares locais parece ter desacelerado o recente crescimento do cristianismo evangélico no interior do país. O Deus cristão tornou-se, portanto, mais um no panteão dos deuses locais entre os quais a população rural divide suas lealdades.

Com o colapso de uma política religiosa baseada na suposta inevitabilidade da secularização, o PCC está retrocedendo, portanto, a antigos cenários de uma era imperial encantada. Entretanto, isso pode não funcionar, pois o Estado chinês é, ironicamente, muito forte e muito fraco para isso.

O Estado moderno possui o poder de sujeitar a sociedade à vigilância e ao controle de modo muito mais completo do que possuía o Estado imperial. A fim de atingir sua ambição sagrada de exercer um Mandato Divino moderno, o Estado do Partido Comunista deve

tentar exercer esse controle. Na China imperial, algumas práticas religiosas deram às pessoas a oportunidade de abrir espaços que se encontravam além do alcance do Estado e que eram marginais o suficiente para serem politicamente inofensivos. Atualmente, devido ao grande sucesso do Estado chinês em estender seu poder, o espaço livre é tão raro que mesmo a tentativa de retroceder a ele pode ser vista como resistência. Além disso, eventos às margens da sociedade podem, agora, afetar o poder do Estado. Finalmente, devido às tecnologias de comunicações com as quais o governo modernizador tem integrado a China, os grupos marginalizados podem criar laços, trocar ideias e influenciar-se mutuamente. Se esses grupos minarem por fim o regime do PCC, esse resultado será devido, ao menos em parte, ao fato do regime ter, inadvertidamente, estabelecido algumas das condições para a sua própria destruição.

À medida que a evolução da religiosidade local na China cresce de maneira mais dinâmica, o governo deve decidir agora quais das profundas mudanças na vida religiosa são ortodoxas e quais não o são. Estudiosos e funcionários dedicados aos assuntos religiosos estão adotando a ideia do sociólogo sino-norte-americano Fenggang Yang de que, em religião, existem mercados “vermelhos” (legítimos), “negros” (ilegítimos) e “cinzentos”¹⁶. A tarefa do governo é separar os pontos “cinza” entre os nítidos “vermelho” e “negro.” Mais ainda, o mercado “cinzento” é tão grande e diversificado que torna isso muito difícil de ser feito e, de qualquer modo, vai exigir um grau de *expertise* pouco disponível na China.

O segundo problema surge a partir da incapacidade do governo chinês de isolar totalmente a China e de controlar completamente todas as suas relações com o mundo exterior. Os imperadores podiam decidir não tolerar as crenças estrangeiras cujas lideranças se encontravam para além do controle imperial. Mas, na era da globalização, o governo chinês não pode impedir facilmente que tais crenças influenciem a China.

Desafios da Globalização Religiosa

Os imperadores das eras Ming e Qing tiveram problemas com religiões universalistas cujos ensinamentos transcendiam os limites de qualquer império em particular e ainda podiam ser invocadas para que os governantes terrenos prestassem contas. Tais religiões podiam ser toleradas somente se completamente adaptadas – isso é, transformadas em um apoio à ordem social estabelecida e ao governo imperial. Sem dúvida, mesmo as religiões que aspiram ao universalismo podem, todas elas, ser facilmente absorvidas pelas estruturas imanentes de poder desse mundo. No século XIX, tanto os cristãos católicos como os protestantes vieram para a China na esteira do imperialismo ocidental, e tiveram um papel na justificativa dos projetos colonialistas que, aos olhos dos chineses, tornaram a era um “século de vergonha” que nunca mais deve ser permitido. No século XXI, em contraste, o fluxo de movimentos religiosos universalistas em direção à China – cristianismo, islamismo e formas globalizadas do budismo – é, principalmente, o resultado não mais das políticas do poder imperialista, mas da fluidez das redes e da porosidade das fronteiras em uma era de hipercomunicação global. Mesmo assim, o governo chinês ainda teme – e não sem motivo – que os governos estrangeiros possam usar a promoção das religiões universais com o propósito de fomentar “revoluções coloridas” que minariam o Estado-partido¹⁷.

À medida que a China amplia seu *status* de potência mundial, seus governantes parecem exibir sua glória por meio da exportação da “herança cultural não material” de seu país ao redor do mundo. O governo está estabelecendo “institutos confucionistas” para ensinar o idioma e a cultura chineses na Europa e nas Américas. Filmes patrocinados pelo Estado, grupos de artistas e outros esforços celebram o passado chinês, incluindo os legados do taoísmo, do budismo e do confucionismo – todos os quais interpretados de modo a comportar a cultura chinesa han dominante e a fórmula “o governo é o mestre, a religião o seguidor”, preferida pelo Estado.

O regime parece ter poucas dúvidas sobre importar a “herança cultural não material” estrangeira na forma de cultura popular globalizada, mas continua altamente cauteloso a respeito da absorção da cultura religiosa, especialmente quando ela pode ser influenciada por autoridades de fora da China.

O cristianismo, o islamismo e o budismo tibetano colocam, todos eles, sérios desafios à hegemonia sagrada neoimperial do PCC. Embora em muitos aspectos a igreja católica chinesa tenha sido aculturada, sua teologia ainda obriga sua liderança a ser leal ao papa. O governo chinês admite que os católicos aceitem a autoridade “espiritual” de Roma, mas se reserva o direito de delimitar a fronteira exata entre o espiritual e o temporal. É claro que o papa pensa que Roma sabe qual é a fronteira mais adequada. Para o Estado, as comunicações globais tornam a ameaça de influência estrangeira da igreja católica ainda mais difícil de eliminar. As negociações entre o governo chinês e o Vaticano a respeito da normalização das relações diplomáticas têm se desenvolvido intermitentemente por mais de duas décadas, mas chegaram atualmente a um impasse. O principal problema é que o Vaticano busca mais liberdade religiosa para os católicos do que o governo está disposto a conceder. E o governo chinês está temeroso de que, mesmo que o Vaticano concorde formalmente com suas condições, o papa tenha suficiente autoridade espiritual para influenciar os católicos de modos que ultrapassem a capacidade de controle do governo.

A cristandade protestante na China é muito mais descentralizada, e não representa a ameaça de um poder eclesiástico centralizado que tente impor sua versão da ortodoxia aos crentes chineses. Mas, como fé global, ela também está aberta às influências disseminadas por meio da mídia moderna (e com frequência veiculadas diretamente pelos missionários) ao redor do mundo. Portanto, independentemente do quão adaptado se torne o cristianismo protestante na China, ele permanecerá em contato com os movimentos espirituais do exterior. Um governo inteiramente secular e liberal não teria muitos proble-

mas com influências religiosas cosmopolitas, mas um governo que reivindica um moderno Mandato do Céu não poderia, por princípio, tolerar isso. A perspectiva mais provável é a de que o PCC trabalhará em duas frentes, procurando restringir a difusão do cristianismo enquanto promove também a religião popular nativa como rival daquele. No entanto, as restrições, seguramente, se mostrarão ineficazes. O cristianismo continuará a crescer, a elite governante chinesa continuará a discutir internamente sobre como responder a ele e o resultado será um apanhado de políticas aparentemente arbitrárias e incoerentes em relação ao cristianismo.

Desde seu início, o budismo transcendeu todos os limites da nação e do parentesco, mas a maior parte do budismo praticado pelos chineses han na China continental é profundamente identificado com a cultura chinesa han, e seus líderes têm se mostrado muito inclinados a aceitar a orientação do Estado. O problema para o PCC é o budismo tibetano, o qual há mais de cinquenta anos surgiu por trás das fronteiras das nações tibetanas e mongóis e se tornou uma religião mundial, com devotos entusiasmados nas Américas, na Europa e em outras partes. Desde sua ida para o exílio em 1959, o Dalai Lama tornou-se uma celebridade global, bem recebida e respeitada como um grande líder espiritual por papas, reis, diferentes públicos e presidentes. Tanto seu cargo como seu carisma lhe trouxeram grande respeito por parte dos tibetanos, que já possuíam suficientes razões não religiosas para resistir ao colonialismo chinês han. Mas sua adesão a uma fé cuja liderança mais reverenciada foge do controle do Estado chinês torna sua resistência ainda mais ameaçadora aos olhos do governo chinês. De acordo com a lógica do governo imperial sagrado, todos os lamas deviam aceitar a suserania do imperador chinês, mesmo que, na prática, eles tivessem ampla margem de ação em seus assuntos religiosos. Seguindo a lógica do império sagrado, o PCC não se contentou apenas em contestar as posições do Dalai Lama sobre o Tibete, mas procurou demonizar inteiramente a pessoa dele. Ele é retratado como alguém tão malig-

no quanto Osama Bin Laden, uma pessoa desprovida de qualquer pretensão à liderança espiritual. Dada à enorme e extensa popularidade do Dalai Lama, tais ataques são contraproducentes. Eles não chegam a indispor a opinião pública global em relação ao Dalai Lama e, quando muito, aumentam o fervor religioso dos zelosos e aguerridos tibetanos¹⁸.

Um desafio final à hegemonia sagrada neoimperial do PCC vem do islamismo¹⁹. Tanto a dinastia Qing no século XIX como o governo republicano dos anos 1930 enfrentaram levantes da minoria uyghur que habita Xinjiang, a região mais ocidental da China. Os uyghurs são muçulmanos, mas a religião islâmica não foi necessariamente a principal causa das rebeliões anteriores desse povo túrquico. Além disso, eles praticam uma variedade de vertentes do Islã que os divide ao invés de unificá-los. Mas a globalização promoveu o contato entre os muçulmanos uyghur com os movimentos islâmicos mundiais.

Existem motivos pragmáticos para que o governo chinês se preocupe com o radicalismo que pode surgir de tal renascimento religioso, mas a reação contra ele parece tão extrema quanto contraproducente. Em nome da supressão do “separatismo”, algumas autoridades chinesas começaram a atacar as próprias práticas islâmicas. Durante o Ramadã em 2008, por exemplo, eles obrigaram os homens uyghur a raspar suas barbas, restringiram o acesso às mesquitas e desencorajaram o jejum religioso. Isso talvez só possa ser explicado em termos da afronta que o islã globalizado representa para a hegemonia sagrada neoimperial. Essas ações servem para adicionar descontentamentos religiosos aos tantos outros que os uyghur possuem em relação aos chineses han e podem aproximar ainda mais os movimentos dos uyghur e os movimentos islâmicos politizados. Não parece que tais conexões tenham sido feitas durante os levantes uyghur de julho de 2009. Mas a hostilidade geral do governo chinês em relação ao islã globalizado acrescenta um combustível perigoso ao fogo dos ressentimentos étnicos.

Com seu “Grande Firewall”, que filtra a Internet, e seus recursos massivos de vigilância, o Estado-partido chinês pode inibir a influência de movimentos religiosos universalistas, mas não pode bloqueá-los completamente. Além disso, mesmo a repressão parcial de tais influências expõe a China à censura de movimentos globais crescentemente assertivos em prol da liberdade religiosa.

Isso será perturbador para uma política moldada na hegemonia sagrada dos imperadores chineses pré-modernos. A única forma de se evitar que os movimentos religiosos globais universais minem essa política é a China se tornar tão poderosa ao ponto de ser capaz de estabelecer os termos de seu relacionamento com o resto do mundo. Com isso, ela poderia usar seu poder militar e econômico para que os padrões universais de liberdade religiosa não fossem aplicados a ela e para que as religiões universais só conseguissem adentrar o seu território se aceitassem o princípio de que o “governo é o mestre, a religião é o seguidor”. Algumas lideranças políticas acreditam que podem alcançar isso.

Mesmo que os líderes chineses sejam completamente bem-sucedidos, eles podem vir a se arrepender disso, pois a pressão acumulada dos fiéis frustrados pode se tornar explosiva. No entanto, é provável que as autoridades políticas chinesas venham a ser apenas parcialmente bem-sucedidas e que experimentem fricções contínuas com os defensores globais da liberdade religiosa. Pode-se facilmente imaginar cenários desoladores de conflitos religiosos intensos relativos ao relacionamento com o Estado. Todavia, em cenários mais auspiciosos, tais fricções internacionais levarão ambos os lados a buscar formas mais adequadas de equilibrar os direitos de religiões crescentemente afirmativas com os requisitos da governança em um mundo pós-secular.

NOTAS

1. Ver Daniel Bell, “The Return of the Sacred: An Argument on the Future of Religion”, In: *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys, 1960–1980* (New York: Basic Books, 1981), p. 327.

2. Traduzido para o inglês em Donald E. MacInnis, *Religion in China Today: Policy and Practice* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1989), 8-26. Durante as quase três décadas desde a promulgação do Documento 19, regulamentações adicionais relativas à religião o suplementaram, mas todas elas se mantiveram no quadro que o Documento 19 estabelece.

3. Ver Jürgen Habermas, *Rationality and Religion: Essays on Reason, God, and Modernity* (Cambridge: MIT Press, 2002). Ver também a introdução a Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer e Jonathan VanAntwerpen, *Rethinking Secularism* (New York: Oxford University Press, 2010).

4. Sahlman Eisenstadt (ed.), *Multiple Modernities* (New York: Transaction, 2002).

5. Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

6. Mayfair Mei-hui Yang (ed.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation* (Berkeley: University of California Press, 2008).

7. Kenneth Dean, “Local Communal Religion in South-east China”, In: Daniel L. Overmyer (ed.), *Religion in China Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 32–52.

8. Yu Jianrong (Instituto de Desenvolvimento Rural, Academia Chinesa de Ciências Sociais), “Religious Demography and House Churches, 2008”, *Compass Direct News Service*, 3 July 2009.

9. Gerda Wielander, “Bridging the Gap? An Investigation of Beijing Intellectual House Church Activities and Their Implications for China’s Democratization”, *Journal of Contemporary China* 18 (novembro de 2009), p. 849-64.

10. David A. Palmer, *Qigong Fever: Body, Science, and Utopia in China* (London: Hurst, 2007), p. 260-61.

11. A seita “heterodoxa” cristã mais conhecida é a Iluminação Oriental, que se iniciou na província de Henan. Ela é bastante forte em Shaanxi e, atualmente, parece ter se difundido em Wenzhou. Ela tem uma líder cujos seguidores consideram ser a reencarnação de Jesus. Existem ao menos dez outras seitas quase cristãs, cujos nomes são do tipo “O reino estabelecido”, “A seita do senhor Deus” e “Três classes de servos”. Ver Richard Madsen, “Chinese Christianity: Indigenization and Conflict”, In: Elizabeth J. Perry e Mark Selden, (Eds.), *Chinese Society: Change, Conflict, and Resistance*, 3ª ed. (London: Routledge, 2010), p. 246.

12. O termo *xiejiao* tem sido comumente traduzido pelos estudiosos de língua inglesa e pela literatura histórica como “heterodoxia”. O fenômeno não se sujeita necessariamente à definição de um “culto” no sentido sociológico moderno. Mas a tradução oficial chinesa do termo ao inglês é “culto maligno”, provavelmente para insinuar conotações sinistras que poderiam justificar a aplicação de medidas repressivas a tais atividades.

13. Richard Madsen, *China’s Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (Berkeley: University of California Press, 1998). Ver também Richard Mad-

sen, “Catholicism as Chinese Folk Religion”, In: Stephen Uhalley, Jr., e Xiaoxin Wu (eds.), *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2001), 233-49.

14. Ele fez essa afirmação primeiramente na Escola Central do Partido, em Pequim, em 1º de setembro de 2008. O discurso foi reimpresso posteriormente no jornal oficial da escola.

15. Zhuo Xinping, *Quanqiu huade zongjiao yu Dangdai Zhongguo* (Religiões Globais e a China contemporânea) (Beijing: Shehuikexue wenxian chubanshe, 2008), p. 30. Uma importante missão da Academia Chinesa de Ciências Sociais é dar consultoria ao governo central com base em bolsas de estudos.

16. Fenggang Yang, “Red, Black, and Grey Markets for Religion in China”, *Sociological Quarterly* 47 (fevereiro de 2006), p. 93-122.

17. Zhuo Xinping, *Quanqiu huade*, p. 174.

18. Melvyn C. Goldstein, *The Snow Lion and the Dragon: China, Tibet, and the Dalai Lama* (Berkeley: University of California Press, 1999).

19. Dru Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People’s Republic*, 2ª ed. (Cambridge: Harvard East Asian Monographs, 1996).



Plataforma Democrática (www.plataformademocratica.org) é uma iniciativa da Fundação iFHC e do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais dedicada a fortalecer a cultura e as instituições democráticas na América Latina, através da produção de conhecimento e do debate pluralista de ideias sobre as transformações da sociedade e da política na região e no mundo.

Oferece uma infraestrutura virtual com um banco de dados e uma biblioteca *on-line* que facilita o acesso a instituições de pesquisa que trabalham temas relacionados à democracia na América Latina e à sua produção intelectual. Por sua vez, desenvolve pesquisas em áreas-chave para a consolidação da democracia na região, que posteriormente são discutidas com intelectuais públicos latino-americanos e transformadas em textos amplamente difundidos. Conjuntamente com 21 centros de pesquisas associados, localizados em 11 países da América Latina, realiza fóruns para promover o diálogo entre os produtores de conhecimento e os diferentes atores sociais e políticos.

As principais áreas de trabalho da Plataforma Democrática são:

Transformações Geopolíticas Globais e instituições democráticas:

[http://www.plataformademocratica.org/Portugues/](http://www.plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesAmericaLatina.aspx)

[PublicacoesAmericaLatina.aspx](http://www.plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesAmericaLatina.aspx)

[http://www.plataformademocratica.org/Portugues/](http://www.plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesBrasilAmericaSul.aspx)

[PublicacoesBrasilAmericaSul.aspx](http://www.plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesBrasilAmericaSul.aspx)

Meios de comunicação e Democracia:

[http://www.plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesPlataforma.](http://www.plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesPlataforma.aspx#MediosComunicacion)

[aspx#MediosComunicacion](http://www.plataformademocratica.org/Portugues/PublicacoesPlataforma.aspx#MediosComunicacion)

http://www.plataformademocratica.org/Arquivos/Poder_politico_e_meios.pdf

Sociedade civil e democracia:

[http://www.plataformademocratica.org/Arquivos/Usos_abusos_e](http://www.plataformademocratica.org/Arquivos/Usos_abusos_e_desafios_da_sociedade_civil_na_America_Latina.pdf)

[desafios_da_sociedade_civil_na_America_Latina.pdf](http://www.plataformademocratica.org/Arquivos/Usos_abusos_e_desafios_da_sociedade_civil_na_America_Latina.pdf)

Biblioteca virtual:

<http://www.plataformademocratica.org/Portugues/BuscaPublicacoes.aspx>