

SÉRIE **TRAJETÓRIAS**

# Antropologia da Religião no Brasil: trajetórias

ORGs. **ARI PEDRO ORO**  
**CARLOS ALBERTO STEIL**

**ABA** PUBLICAÇÕES

# Antropologia da Religião no Brasil: trajetórias

**COMISSÃO EDITORIAL DE LIVROS CIENTÍFICOS  
DA ABA – CELCA (GESTÃO 2023–2024)**

**Coordenador**

Carlos Alberto Steil (UFRGS, UNICAMP)

**Vice–Coordenadora**

Tânia Welter (Instituto Egon Schaden)

**Integrantes**

Edimilson Rodrigues (FAMES)

Eva Lenita Scheliga (UFPR)

Marcelo Moura Mello (UFBA)

Martina Ahlert (UFMA)

Nathanael Araújo da Silva (Unicamp)

**CONSELHO EDITORIAL**

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEL)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

**ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA  
DIRETORIA (MANDATO 2023–2024)**

**Presidenta**

Andréa Luisa Zhouri Laschefski (UFMG)

**Vice–Presidente**

Sônia Maria Simões Barbosa Magalhães Santos  
(UFPA)

**Secretária Geral**

Deborah Bronz (UFF)

**Secretária Adjunta**

Alexandra Barbosa da Silva (UFPB)

**Tesoureiro Geral**

Guilherme José da Silva e Sá (UnB)

**Tesoureiro Adjunto**

Gilson José Rodrigues Junior (IFRN)

**Diretora**

Flávia Melo da Cunha (UFAM)

**Diretor**

Osmundo Santos de Araújo Pinho (UFRB)

**Diretor**

Tonico Benites (CEFPI–MS)

**Diretora**

Denise Fagundes Jardim (UFRGS)

Agradecemos à Fundação Ford e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq processo 409903/2022–1) pelo apoio recebido.

**ABA** PUBLICAÇÕES

[www.portal.abant.org.br](http://www.portal.abant.org.br)

UNB – Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa norte  
Prédio do ICS – Instituto de Ciências Sociais  
Térreo – Sala AT–41/29 – Brasília/DF  
CEP: 70910–900

# Antropologia da Religião no Brasil: trajetórias

ORGS. ARI PEDRO ORO  
CARLOS ALBERTO STEIL

CHRISTINA VITAL DA CUNHA  
EMERSON GIUMBELLI  
FATIMA TAVARES  
MARCELO CAMURÇA  
MIRIAM RABELO  
PATRICIA BIRMAN  
PAULA MONTERO  
REGINA NOVAES  
RENATA MENEZES  
ROBERTA BIVAR CAMPO  
RONALDO DE ALMEIDA

**ABA** PUBLICAÇÕES

 **TRIBO** DA  
**ILHA**  
EDITORA

Copyright ©, 2024 dos autores

**Coordenação Editorial**

Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil

**Revisão**

Alessandro Thomé

**Diagramação e Capa**

Rita Motta e Ryan Dias – Ed. Tribo da Ilha

**Capa**

ABA/Tribo da ilha

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

**Bianca Mara Souza – Bibliotecária - CRB-14/1587**

---

C397 Antropologia da religião no Brasil : trajetórias / Organizado por Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil. -- Brasília : ABA Publicações, 2024.

350 p. ; PDF ; 2,3 MB.

ISBN 978-65-87289-37-3

1. Antropologia. 2. Religião. 3. Trajetória. 4. Brasil. I. Oro, Ari Pedro II. Steil, Carlos Alberto III. Título.

DOI do Livro 10.48006/978-65-87289-37-3

CDD 306.6

---

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Instituições religiosas - sociologia da religião – 306.6

## Apresentação da Série Trajetórias

A Série Trajetórias tem o objetivo de apresentar, em seu conjunto, um panorama geral da constituição e do estado da arte das principais áreas de pesquisa da Antropologia no Brasil. Cada livro aborda o processo de instituição, formação e consolidação da área, por meio de textos narrativo-biográficos de pesquisadores que têm reconhecimento e destaque na área. Ao reunir, em volumes específicos, as trajetórias singulares dos pesquisadores, espera-se que estes livros proporcionem uma visão de conjunto da área, para além das experiências pessoais e profissionais dos narradores, evidenciando, assim, as linhas de força e tendências que a configuram, as instituições, as redes e os grupos que a compõem, as parcerias e intersecções que lhe conferem densidade, as linhagens e rupturas que a atravessam etc.

Nesse sentido, a sugestão é a de que as seguintes questões sejam norteadoras da elaboração das trajetórias: que experiências, em sua trajetória pessoal, contribuíram de forma significativa para a escolha do tema que você tem pesquisado ao longo de sua vida profissional como antropólogo? Que instituições, grupos e redes e/ou colegas foram decisivos na escolha e permanência na área como pesquisador? Quais autores/professores foram importantes na sua formação e que outros redirecionaram suas perspectivas e aportes no decorrer de sua trajetória? Quais eventos das conjunturas política, social e acadêmica você destacaria como fundamentais na configuração de sua área de pesquisa? Quais as inflexões que você assinalaria como marcantes na sua trajetória de pesquisa? A partir deste roteiro, que articula vida e pesquisa, o leitor terá contato não apenas com a contribuição de cada autor, mas também com o contexto político, acadêmico e social em que a área se move.

A Série deve primar por textos de escrita acessível e, ao mesmo tempo, pelo rigor analítico, procurando dialogar com aqueles que se situam em outras áreas temáticas da Antropologia e em outros campos do conhecimento, assim como com aqueles que se encontram para além das fronteiras acadêmicas. A expectativa é a de que cada volume da Série venha a motivar o engajamento em relação àquela temática específica e o diálogo público na sociedade, de modo que a Antropologia brasileira possa cumprir sua função social e deixar seu legado para a construção de uma sociedade plural e democrática.

# SUMÁRIO

- 5** Apresentação da Série Trajetórias
- 9** Introdução  
Carlos Alberto Steil  
Ari Pedro Oro
- 18** Diversidades, diferenças e pluralismo: trajetórias do religioso na análise antropológica brasileira  
Paula Montero
- 44** Religião experienciada, religiões estudadas  
Ari Pedro Oro
- 66** Percursos em relação: religião e política em contextos do Rio de Janeiro  
Patricia Birman
- 76** Religião e Política: trajetórias e mutações nos tempos e nos espaços  
Regina Novaes
- 103** Estudando práticas de movimento e convivência em meio a entidades: uma trajetória de pesquisa (quase sempre) no campo da antropologia das religiões afro-brasileiras  
Miriam Rabelo
- 130** Uma trajetória na Antropologia da Religião “extramuros”: interdisciplinaridade, inter-religioso, fluxos e política  
Marcelo Camurça
- 149** Múltiplas reencarnações em uma única vida: de religioso a antropólogo  
Carlos Alberto Steil



- 174** Religião, hibridismos e margens na vida e na pesquisa  
Fátima Tavares
- 208** Três cidades e quatro décadas: pesquisas sobre religião e sociedade  
Emerson Giumbelli
- 239** Trajetória de uma antropóloga sem religião  
Roberta Bivar C. Campos
- 257** Saídas da religião  
Ronaldo de Almeida
- 282** A antropologia da religião entre devoções, festas e materialidades  
Renata de Castro Menezes
- 314** Pesquisando religiões em periferias e na política: um olhar através de tempos, redes, territórios e imagens  
Christina Vital da Cunha
- 346** Sobre as autoras e os autores

# Introdução

Ao analisar os dados sobre religião no Censo de 2010, Clara Mafra, que estaria presente neste livro, se não nos tivesse deixado tão prematuramente, propunha utilizar a metáfora do holograma para pensar a fragmentação do campo religioso (Mafra, 2014, p. 36–41). A mesma metáfora talvez possa servir de ótica sob a qual direcionar nosso olhar para o material que reunimos neste livro. São treze textos que narram as trajetórias de antropólogas e antropólogos que, em seus percursos acadêmicos, elegeram a religião como tema privilegiado de pesquisa. A inspiração para o livro teve como ponto de partida o tópico Trajetórias em Antropologia da Religião, que oferecemos, em 2023, no formato online, como disciplina, nos programas de pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS e da UNICAMP. Em cada encontro, tivemos um convidado com destaque na área para narrar sua trajetória. Ao pensar o livro, no entanto, estendemos o convite para demais colegas que não haviam participado da disciplina, mas que sabíamos que teriam uma contribuição importante a oferecer. Da lista inicial, mais extensa, contamos com aqueles que aceitaram o convite e escreveram suas trajetórias para compor esta coletânea.

Ao evocar o holograma, queremos chamar a atenção para o fato de que este conjunto de textos não representa um mapa da Antropologia da Religião no Brasil. Ou seja, diferentemente do mapa, que se propõe a traçar uma topografia plana, o holograma nos dá a informação do todo e a posição relativa de cada parte, permitindo reconstruir uma imagem com informação tridimensional. Assim, cada trajetória, na singularidade de seu percurso, joga luz sobre os movimentos e as tendências que, em um tempo determinado, configuram o campo de estudos da religião, permitindo que este seja visto na íntegra, ainda que a partir do ângulo restrito de cada

um. Cada trajetória, portanto, funciona como uma fresta que se abre em uma parede, atrás da qual existe uma paisagem a ser observada. Ainda que estreita, a fresta nos permite ver toda a paisagem, por diferentes ângulos, dependendo da posição que tomamos.

O livro também não nos oferece uma fotografia da Antropologia da Religião. Mesmo porque, ao contrário da fotografia, que permite registrar apenas as diferentes intensidades de luz, provenientes da cena fotografada, o holograma registra a fase da radiação luminosa, proveniente dos objetos que lhe deram origem. Assim, ao olhar de diferentes ângulos, o observador verá os objetos de diferentes perspectivas. Cada trajetória, por sua vez, ao narrar o movimento de subjetivação das autoras e dos autores — suas escolhas e seus sonhos, os imponderáveis e as previsibilidades do caminho, os encontros e os desencontros com pessoas e coisas —, permite acessar uma dimensão que não se revela na platitude do texto. Por outro lado, as diferentes trajetórias presentes no livro permitem transcender a singularidade dos sujeitos e perceber as linhas de força e os fluxos de experiências que se entrelaçam para configurar, em um movimento contínuo, um campo permeado de formas e instituições, redes e grupos, relações e rupturas, pesquisas e produções, etnografias e ensaios.

A metáfora do holograma como recurso linguístico utilizado aqui sugere que é preciso abrir mão da busca por limites claros ou relações objetivamente dadas entre a religião e os seus entornos. Mesmo porque, na perspectiva dos que escreveram os textos, a religião, enquanto tema de pesquisa, se apresenta como um campo aberto de possibilidades a ser explorado, e não um terreno demarcado por fronteiras proibidas de serem transpostas. Em alguma medida, poderíamos dizer que, para os que comparam neste livro, a religião se constitui, enquanto objeto de pesquisa, atravessada por linhas de força e fluxos da vida que pulsam na experiência dos sujeitos, dos grupos, dos coletivos e das instituições religiosas e acadêmicas. Esses atravessamentos, por sua vez, acabam se entrelaçando com as vidas dos pesquisadores, tornando a objetividade um horizonte sempre

distante, ainda que desejado. Assim, a urdidura da objetividade é continuamente atravessada pela trama do movimento da vida pessoal e coletiva.

O leitor poderá observar, ao ler os capítulos deste livro, que estamos muito distantes de qualquer aproximação com o gênero biográfico. Ao invés da unidade, coerência e univocidade de sentidos, cerne do estilo biográfico, as narrativas apontam para a constituição e a formação dos sujeitos singulares na ação, tornando ilusória a ideia de uma identidade pessoal que paira sobre os contextos. Ou seja, torna-se impossível buscar, nas trajetórias reunidas neste livro, um sujeito que antecede a ação ou que tenha total domínio e controle sobre as experiências vividas. Antes, o que nos revela as trajetórias é a existência de uma rede complexa de relações, feitas de acasos, hesitações e escolhas que marcaram os modos pelos quais cada um construiu a si próprio, tanto quanto foi construído por ela. De modo que, a despeito do esforço que as autoras e os autores empreenderam em traçar uma linha do destino que guia suas trajetórias individuais, o problema central das relações entre o indivíduo e a coletividade, entre a iniciativa pessoal e a necessidade social, permanece como um enigma. Como nos lembra Paul Ricoeur, “esta imbricação assinala a centralidade da configuração narrativa, porquanto uma vida não adquire sua verdadeira e definitiva realidade senão por meio de e através do seu relato que, em suma, é o que faz surgir o inteligível do acidental, o universal do singular, o necessário ou o verossímil do episódico” (Ricoeur, 2010, p. 74).

Como cientistas sociais, participamos do debate, inaugurado por Pierre Bourdieu, sobre a desqualificação radical da pertinência cognitiva do gênero sob o estigma da “ilusão biográfica” (Bourdieu, 1986). Um debate que teve como efeito perpetuar tanto uma noção esvaziada e empobrecida da narrativa quanto da dimensão temporal constitutiva da identidade de um indivíduo. Assim, ao propor este livro, não ignoramos as críticas e controvérsias acadêmicas que circundam essa questão. Ao contrário, as trajetórias aqui narradas estão balizadas pelos alertas em relação aos riscos que este gênero carrega. E, mesmo cientes desses alertas, ousamos trilhar por

caminhos minados, acreditando que valeria a pena levar a cabo a publicação deste livro.

## Perfil das autoras e dos autores

O leitor, ao avançar na leitura do livro, deverá perguntar-se: por que estes protagonistas? O que representam no campo da Antropologia da Religião no Brasil? Por que tantos outros não constam no livro? Que critérios foram acionados na seleção das trajetórias aqui reunidas? As respostas a essas questões e a outras que a leitura do livro, com certeza, venha a levantar, não serão unívocas. Mesmo porque a sua conformação não estava dada no princípio, quando aventamos a ideia de produzi-lo. Foi apenas quando recebemos os textos que identificamos um sentido de conjunto: seus pontos de convergência, suas fronteiras, suas linhas de força. Explicitar o que entendemos que confere unidade ao livro é o que buscamos fazer em seguida. E, ao fazê-lo, esperamos ser uma mão a guiar o leitor pela tessitura e pelas entrelinhas dos textos. Estamos conscientes de que o leitor encontrará outros sentidos que nós, como organizadores da coletânea, não detectamos. Sentidos que esperamos que venham à luz nos debates que o livro vier a suscitar.

Ao tomar como referência as datas de defesa dos doutorados dos participantes deste livro, percebemos que se situam num intervalo de tempo demarcado: 26 anos (1983–2009). Portanto, não compõe este universo as gerações anteriores de antropólogos da religião no Brasil, alguns dos quais foram orientadores dos que participam do livro e/ou são citados como inspiração e referências para suas trajetórias. Também não constam representantes das gerações seguintes, entre os quais há destacados pesquisadores, alguns orientados por integrantes deste livro. As instituições em que as teses foram defendidas concentram-se no Sudeste, sendo seis na Universidade Federal do Rio de Janeiro – cinco no Museu Nacional, uma no IFCS – e uma na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. A Universidade de São Paulo formou três dos autores. Os outros três realizaram seus doutorados no

exterior: dois na Inglaterra e um na França. Todos aqueles que se formaram no Brasil cursaram universidades públicas. Em relação à graduação, oito cursaram Ciências Sociais; dois, História; dois, Filosofia; e um, Psicologia. E em termos de filiação institucional, todos trabalham em universidades públicas: oito em programas de pós-graduação em Antropologia Social; dois em um programa de pós-graduação em Ciências Sociais; um em programa de pós-graduação em Sociologia; um em programa de pós-graduação em Sociologia e Antropologia; e um em programa de pós-graduação em Ciências da Religião. A distribuição geográfica das universidades em que esses profissionais atuam ou fizeram suas carreiras é a seguinte: sete no Sudeste, 3 no Nordeste e 3 no Sul. Há, portanto, uma ausência do Norte e do Centro-Oeste.

Quanto aos marcadores sociais, há uma boa distribuição em termos de gênero: oito mulheres e cinco homens. No que concerne à origem social, são oriundos de classes médias consolidadas ou em processo de ascensão social. A maioria é a primeira geração na família a entrar na universidade.

Em relação ao pertencimento religioso familiar, apenas um dos autores foi educado em lar evangélico. Os demais tiveram a infância vivida em famílias católicas, foram batizados, estudaram em colégios católicos e fizeram a Primeira Comunhão. Destes, dois ingressaram em seminários, aos 10 e 11 anos, onde completaram a graduação. A participação em grupos de jovens e em movimentos religiosos de teor progressista de esquerda, com sensibilidade para as questões sociais, fez parte da trajetória de quatro autores de origem católica e do evangélico. No entanto, diante da inflexão da Igreja Católica para a direita, abandonaram a religião como prática e crença. Outros deixaram de se identificar com o catolicismo ou com qualquer outra religião ao ingressar na graduação em Ciências Sociais ou na pós-graduação, sem crise existencial. Enfim, não há religiosos entre os participantes desse livro, ainda que, como explicitam alguns, somos constituídos pelos nossos pertencimentos religiosos e nossas experiências com o sagrado na infância, adolescência e juventude, cujas marcas indeléveis carregamos em nosso corpo.

Além disso, todos fazem referência a instituições e grupos de pesquisa que tiveram importância em suas trajetórias, além dos programas de pós-graduação em que realizaram o mestrado e o doutorado. Entre as instituições, o Instituto de Estudos da Religião – ISER é citado por sete autores. A instituição está presente desde o início dos anos 1980 e permanece até os dias de hoje como um espaço central de pesquisa, de encontros acadêmicos, de publicações e de militância social e política. Entre os grupos de estudos que compunham o ISER, há que se destacar o Grupo Catolicismo, coordenado por Pierre Sanchis, que, nos anos 1980 e 1990, reuniu pesquisadores da religião de todas as regiões do Brasil. O grupo foi responsável por uma produção acadêmica relevante e extensa de livros e artigos, publicados por veículos de divulgação do ISER. O segundo grupo a que os autores fazem referência é o ISER/Assessoria, onde dois dos pesquisadores atuaram por mais de dez anos. O ISER também teve um papel destacado na consolidação das trajetórias por meio da revista *Religião & Sociedade*, da qual diversos autores foram editores e na qual todos publicaram e continuam publicando os resultados de suas pesquisas. Em âmbito nacional, dois outros centros de pesquisa aparecem com frequência: o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP, onde dois autores atuaram, e o Núcleo de Estudos da Religião – NER, no qual três autores têm uma longa participação. Contudo, enquanto o CEBRAP se enquadra no sistema jurídico brasileiro como uma ONG, o NER é um grupo de pesquisa, situado em uma universidade, a UFRGS, mais especificamente, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. A abrangência de sua ação, especialmente por meio de sua revista – *Debates do NER* – e de suas parcerias nacionais e internacionais, tem lhe conferido um papel importante na integração acadêmica e científica do Brasil com a América Latina. Em relação a projetos de pesquisa, há que se mencionar o Projeto Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo, apoiado pelo CNPQ/Pronex, que, na primeira década de 2000, reuniu um número significativo dos participantes deste livro.

Para além das fronteiras do Brasil, a Associação de Cientistas Sociais da Religião da América Latina – ACSRAL está presente no relato da maioria

das autoras e dos autores. Fundada em 1994, a ACSRAL tornou-se um locus privilegiado de debate e integração acadêmica na América Latina. Por meio das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, seu evento oficial, a Associação é uma referência frequente nas trajetórias dos autores, sendo que três deles a presidiram no decorrer de seus trinta anos de existência. A associação, por meio da revista *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* e de coletâneas que publicou ao longo das três décadas de sua existência, quer sistematizando e divulgando os debates que ocorreram nas jornadas, quer trazendo à luz temas de ponta e pesquisas conjuntas de seus associados, tem contribuído significativamente para consolidar a área de estudos da religião na América Latina, projetando a produção regional em nível internacional.

Os temas gerais de pesquisa, que foram objeto das teses dos treze participantes deste livro, concentram-se em estudos sobre as principais forças e movimentos que atravessam o campo religioso brasileiro. Apenas um dos autores apresentou sua tese de doutorado fora da área dos estudos da religião, com foco na política. Todos privilegiaram o trabalho de campo como parte de sua formação em Antropologia e imprimiram um caráter etnográfico aos seus textos. Nesse sentido, cinco autores estudaram o catolicismo — peregrinações, comunidades eclesiais de base, santuários, grupos tradicionais — em contextos sociais e políticos de embates, conflitos e aproximações com outras denominações religiosas. Os evangélicos são objeto de estudo das teses de dois autores. Há, também, duas teses no campo da Etnologia, sendo que uma está voltada para o estudo de um movimento messiânico, e a outra, para a presença de missões evangélicas entre indígenas. As religiões de matriz africana no Brasil também foram objeto de duas outras teses. Há, ainda, uma tese sobre religião e saúde, com foco nas interfaces entre espiritualidade e práticas terapêuticas alternativas. Por fim, uma tese analisa o percurso de uma organização política.

Os locais de realização dos trabalhos de campo distribuem-se pela região Sudeste: seis teses; região Nordeste: quatro teses; região Norte/Amazônia: duas teses. Há, ainda, uma tese que assume um olhar



comparativo e multissituado: Brasil e França. Por outro lado, nenhum dos estudos foca a religião como instituição ou a toma como uma variável independente. Nesse sentido, ao que parece, o caráter etnográfico, do qual se reveste a produção científica dos pesquisadores, direciona seus olhares para o contexto, sempre plural e diversificado, onde as religiões acontecem como parte de uma teia de relações, em conexão com as múltiplas dimensões da vida social. Já quanto à orientação das teses, das cinco defendidas no Museu Nacional, três foram orientadas por Otávio Velho; uma, por Peter Fry; e uma, por Moacir Palmeira. Das três teses defendidas na USP, duas tiveram a orientação de Ruth Cardoso e de Eunice Durham, pesquisadoras que, como Moacir Palmeira, se situam fora do campo dos estudos da religião. A terceira tese foi orientada por Paula Montero. A tese defendida na UFRJ/IFCS contou com a orientação de Regina Novaes. E a defendida na UERJ foi orientada por Márcia Leite. As demais foram defendidas em universidades estrangeiras: uma na França e duas na Inglaterra, que tiveram como orientadores intelectuais de grande reconhecimento internacional, mas sem relação de pesquisa com o Brasil.

Registramos, ainda, que, ao discorrer sobre suas trajetórias, as autoras e os autores deste livro também apresentam, em sua maioria de forma explícita, embora sucintamente, o que consideram ser as suas contribuições mais significativas para o campo da Antropologia da Religião. Nesse sentido, os leitores encontrarão conceitos, expressões e tipologias inovadoras, bem como análises refinadas sobre dimensões sensíveis e reconfigurações significativas ocorridas no campo religioso brasileiro nas últimas décadas.

Um último comentário que gostaríamos de fazer diz respeito às relações afetivas de amizade e de solidariedade que atravessam esta área de estudos, para além das relações formais e institucionais. Um olhar mais de dentro, voltado para a vida que pulsa nos entremeios dessas trajetórias, seria capaz de perceber percursos de longa distância compartilhados; amizades consolidadas na confidencialidade do vivido, atravessado pelos imponderáveis do cotidiano; solidariedades forjadas no compartilhamento de sonhos e de lutas comuns. Entendemos que esses entremeios, raramente

mencionados em nossos projetos e relatos acadêmicos, são indissociáveis dos percursos que fazemos e constitutivos dos resultados a que chegamos em nossas pesquisas e publicações. Afinal, a área de estudos da religião na Antropologia no Brasil, como deixam transparecer os relatos das trajetórias reunidas neste livro, é tecida por um emaranhado de fios, pessoais, institucionais, acadêmicos, sociais, políticos etc., que entrelaçam vidas, pessoas, ideias, obras, objetos e coisas.

## Referências Bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. *L'illusion biographique*. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 62-63, p. 69-72, 1986.

MAFRA, Clara. Números e narrativas. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; CARNEIRO DE ANDRADE, Paulo Fernando (Orgs.). *O censo e as religiões no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, Reflexão, 2014. p. 31-42.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa 1*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

**Carlos Alberto Steil**

**Ari Pedro Oro**

# Diversidades, diferenças e pluralismo: trajetórias do religioso na análise antropológica brasileira

**Paula Montero**  
**Universidade de São Paulo – USP**

## O tema da religião em meu período de formação

Ao longo de minha carreira acadêmica, o tema da religião esteve sempre presente, de diversas formas. A ubiquidade da experiência religiosa na sociedade brasileira tornava esse tópico, para mim, uma especial porta de entrada para a compreensão da vida social. Com efeito, pouco pode-se dizer a respeito de nossa formação social e do funcionamento das instituições sem levar em conta as práticas e percepções religiosas sobre as bênçãos e infortúnios do corpo, da pessoa e do destino que estão na base da experiência cotidiana da população.

Meu percurso acadêmico começou no final da terrível década de 1960. Terminava, então, meus estudos secundários em uma escola católica “progressista”, nos termos do que isso significava naquele momento. Hesitava entre cursar Filosofia, Artes e Ciências Sociais. Mas as perspectivas da vida universitária no Brasil não eram animadoras. Circulavam rumores sobre o desaparecimento de alunos, sobre o monitoramento dos cursos e, desde o ato V de 1968, aposentadorias e prisões.

Embora me considere de uma geração “pós-Maria Antônia” (ou pós-68), segui os passos de muitos conhecidos que, perseguidos, buscaram o exílio. Naquela conjuntura, preferi tentar minha sorte fora do país. A resistência familiar foi grande, dada minha pouca idade. Ainda assim, consegui

apoio familiar suficiente para realizar um programa de intercâmbio em Paris. Aproveitei a oportunidade e inscrevi-me na Universidade de Paris VIII. Por ser menor de idade, o passo mais difícil foi o de conseguir a autorização de meus pais para permanecer no exterior. Por insondáveis razões, acabaram consentindo, com a restrição de que não contaria com seu apoio financeiro.

Trabalhando e estudando à noite, concluí a graduação em Ciência Sociais em 1973. No mesmo ano, inscrevi-me no Programa de Mestrado.

A Universidade de Vincennes-Paris VIII foi uma experiência formadora muito particular. A liberdade curricular era imensa e não havia um padrão de progressão no conhecimento. Podíamos escolher o modo de organizar nosso percurso acadêmico nos limites de um grande leque de disciplinas dispersas entre diferentes departamentos.

Naquele momento, o tema da religião não era central na minha formação, mas E. Durkheim e Max Weber estavam entre os autores obrigatórios. Seus trabalhos clássicos sobre religião despertaram meu interesse para os campos teóricos do simbólico, da moral, da pessoa e do poder. Esse prisma orientou, por muito tempo, as perguntas as quais me propus responder em pesquisas sobre os modos de operação do religioso no Brasil.

Uma dimensão importante de minha formação refere-se aos autores que, por meio de documentos históricos ou literários, estudavam sociedades não ocidentais. A Antropologia ensinou-me o fascínio do que é diverso de nós.

Jean-Pierre Vernant colocou-me em contato com os mistérios do pensamento grego. Ele suscitou meu interesse para temas com os quais viria a trabalhar, não tanto do ponto de vista de sua psicologia histórica, mas de uma Antropologia do simbólico, na melhor tradição durkeiminiana. Os estudos de Vernant sobre o espaço, o tempo, a memória e a *persona* grega permaneceram referências seguras para a observação e análise de modos de pensar distintos do nosso.

Quando iniciei minha formação para o mestrado em Vincennes, em 1973, frequentava o curso de Introdução à Antropologia das Religiões de

Roger Bastide (1898–1974) na École Pratique des Hautes Études (EPHE). Ele introduziu-me à obra de George Devereux (1908–1985), etnólogo e psicanalista romeno, ex-aluno de Marcel Mauss e considerado um dos fundadores da etnopsiquiatria. À época, Devereux era diretor de estudos na EPHE. Seus trabalhos sobre os sonhos entre os Mohave da Califórnia colocavam, para mim, o interessante problema da transculturalidade da psique humana. Sua hipótese de que os sintomas patológicos são codificados culturalmente ajudavam-me a pensar o funcionamento da psique nos fenômenos de possessão de matriz afro que eu trabalharia em minha dissertação.

Cheguei a conversar com Devereux a respeito de um mestrado sob a sua orientação, mas não aconteceu. Acabei permanecendo no departamento de Sociologia de Vincennes, conduzido, então, por Jean Claude Passeron. Inscrevi-me como aluna de mestrado sob orientação de Jean-Pierre Martinon, que havia sido meu professor na graduação. Foi Martinon quem me iniciou na leitura da obra de George Dumézil (1898–1086), ao estudo dos mitos nas sociedades indo-europeias. Dumézil fundara na França a escola da Mitologia Comparada. A ideia de que se pudesse extrair da mitologia a ossatura intelectual dos sistemas de pensamento não ocidentais influenciou Durkheim e Lévi-Strauss.

Martinon também me introduziu à leitura de Proust, mostrando que era possível ler a sociedade por meio da imaginação dos seus literatos. Esse primado da mitologia e da literatura nos estudos antropológicos deixou uma marca importante em minha formação. Atiçou meu interesse pelas diferenças nas formas de pensar o mundo e influenciou na direção de meu mestrado.

Mas Roger Bastide foi, com certeza, uma figura mais central.

Naquele início da década de 1970, ele dedicava-se ao estudo das relações entre psicanálise, cultura e religião. Seu livro, de 1972, *Le rêve, le transe et la folie* fez-me ver que era possível associar a questão do funcionamento da psique humana a temas relativos à religião. Meu despertar para a Antropologia fez-se, em parte, em um contexto intelectual no qual a Psicologia, em particular a Psicanálise, parecia oferecer respostas

para a crise da teoria social marxista sobre a ideologia e a alienação. Sob a influência de Bastide, fui refazendo, sem saber, os caminhos que os mestres fundadores já haviam percorrido. Os representantes das principais vertentes antropológicas modernas, Franz Boas, E. Durkheim, Bronislaw Malinowski, tinham em comum o fato de terem sido alunos de Wilhelm Wundt, pai da Psicologia Experimental.

Os trabalhos de Roger Bastide na interface entre Sociologia e Psicanálise, bem como os de Foucault sobre a medicalização da loucura, foram cruciais nessa primeira etapa de minha formação. Fenômenos como o êxtase, a possessão e a feitiçaria intrigavam-me. Os autores evolucionistas clássicos nos haviam habituado a tratar esses fenômenos como sobrevivências do passado. Mas persistiam nas sociedades contemporâneas com demasiada vitalidade para não serem levados a sério.

Decidi, para meu mestrado, fazer pesquisa de campo no Brasil estudando a possessão na religião umbandista. Era um tema que relacionava a compreensão do funcionamento da psique às práticas religiosas, questão bem trabalhada por Bastide (1972; 1974). Dele tomei emprestada a ideia de que a possessão não podia ser lida a partir do campo das doenças mentais, pois se tratava de uma experiência regulada socialmente. Além disso, o estudo da possessão permitia-me investigar o lugar desse ritos e danças no imaginário nacional e na produção das identidades populares.

Terminado o mestrado, comecei a cursar uma segunda graduação na Sorbonne, no campo da Psicologia. Queria aprofundar o entendimento das conexões entre diferenças culturais e diferenças na configuração da psique.

Com Sigmund Freud (1886-1939), interessava-me compreender a economia psíquica e as dinâmicas do inconsciente nos fenômenos de feitiçaria e possessão; com Jean Piaget (1896-1980), interessava-me examinar a conexão entre o transe e o desenvolvimento das habilidades cognitivas e morais dos indivíduos pesquisados.

Questões como a construção da pessoa, as noções de saúde e doença em contextos religiosos/culturais populares por um lado, e as relações entre subjetividade, mitologia e práticas sociais, de outro, já haviam sido

levantadas na pesquisa de mestrado sem que eu me sentisse ainda preparada para respondê-las.

Retomei o tema da possessão religiosa na umbanda no meu doutorado, que iniciei em 1979, sob orientação de Eunice Durham (1932–2022) no Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo. Nesse trabalho, também na interface entre Antropologia e Psicologia, explorei as fronteiras entre os discursos da medicina e os da religião ao pesquisar as percepções sobre doença dos frequentadores dos cultos umbandistas. A tese que resultou dessa pesquisa libertava a experiência da possessão dos preconceitos de uma “ciência” médica que a rotulava como um fenômeno patológico. Inspirada na perspectiva de Roger Bastide, interpretei a possessão religiosa como um fenômeno socialmente controlado e produzido que funciona como uma linguagem coletiva da psique e seus conflitos.

A partir dessa pesquisa, começaram a emergir minhas primeiras preocupações com as dinâmicas relativas à formação de sujeitos subjetivados e reflexivos, ou seja, relativas às condições de produção das características que definem a pessoa no sentido moderno. Os estudos sobre a formação de sujeitos subjetivados na sociedade ocidental tinham dificuldades de alocar as experiências de possessão tanto no campo religioso quanto no campo da razão. Era preciso, pois, perguntar com quais categorias as religiões populares construía sua compreensão do mundo e da pessoa; e também como o pensamento mágico operava nos processos de subjetivação. Minha abordagem do tema da cultura/religião popular não enfatizava suas dimensões cosmológicas, estéticas ou ritualísticas. Sempre interessaram-me mais as relações de poder e suas práticas, as dinâmicas sociais que elas engajavam e como os sistemas simbólicos religiosos operavam para produzir coisas e pessoas. Assim, não se tratava tanto de abordar o poder do religioso como forma de dominação ou alienação, mas sim como potência, no sentido foucaultiano do termo, ou como poder simbólico, no sentido de Pierre Bourdieu. Algumas das questões que orientavam, então, meu trabalho de pesquisa sobre o religioso diziam respeito a como o poder

simbólico fabrica-se e fabrica as relações sociais, como produz sujeitos, atores e os legitima, como diz a verdade do mundo.

## Aspectos da conjuntura política e acadêmica brasileira do período 1970-1990

A academia brasileira da década de 1970 descobriu a “cultura popular” e seus agentes como sujeitos de pensamento e ação. Muitas das teses daquele período voltaram-se para a compreensão dos modos de pensar e agir desses segmentos não organizados política e institucionalmente.

Em 1979, os professores Eunice Durhan, Ruth Cardoso e José Augusto Guilhon de Albuquerque congregaram seus orientandos em um seminário, na pós-graduação do Departamento de Ciência Política, que tinha como foco a “cultura popular”. Lemos com particular interesse as obras de Gramsci e resgatamos seu conceito de “bom sentido”, oculto no “senso comum”. Entre colegas, Carmem Cinira de Macedo, Alba Zaluar, Maria Lúcia Montes e José Guilherme C. Magnani, discutíamos nossas pesquisas a respeito das representações do social, do político e do religioso na imaginação das camadas populares urbanas.

A Antropologia sempre soubera que havia lógica no pensamento “não racional”. Tratava-se de descobrir em que medida havia também política. Os estudos antropológicos já tinham uma longa tradição no trato da dimensão simbólica da experiência. Propus-me a um diálogo crítico com a literatura brasileira dos anos 1970 que tendia, de um lado, a descartar a cultura popular como folclore e a ver suas práticas, de outro, como resultado de uma determinação de classe.

No trabalho que desenvolvi naquele período, busquei aliar minhas preocupações anteriores com o indivíduo, sua subjetividade e suas concepções de doença, à uma reflexão sobre o poder. Gramsci permitia contornar a armadilha marxista da “falsa consciência”. Já a tradição antropológica do estudo do simbólico tirava a análise da “cultura popular” do círculo vicioso



de uma ciência social que percebia a experiência popular apenas como reprodutora da racionalidade da dominação das classes e de seus interesses.

Analisando a cura mágica, em minha tese de doutoramento, examinei como esse universo religioso trabalha cotidianamente a matéria-prima da experiência subjetiva — crises, conflitos, estigmas, exclusões. Compreendi que por meio das narrativas mágicas, míticas e, na experiência corporal da possessão, as pessoas substanciavam e tornavam transmissível diferentes versões de si mesmas. Sobre esse tema, os trabalhos da Escola de Dakar, especialmente de Andreas Zemplini (1966) e M. C. Ortigues (1973), em seu ensejo de compreender a construção da subjetividade nas culturas tradicionais africanas, foram particularmente esclarecedoras.

Os conflitos políticos das décadas de 1960–1970 tiveram um grande impacto na configuração do campo de estudos da religião. As questões da “resistência popular” e das “classes oprimidas” colocaram as religiões “populares” no centro da atenção da pesquisa acadêmica (Brandão, 1980). Apesar da diversidade do campo religioso brasileiro, as pesquisas privilegiavam, pelo menos até quase o final da década de 1980, o estudo do catolicismo e das religiões afro-brasileiras. Ecoa nesses trabalhos a clássica preocupação com a construção da nação e com a modernização da sociedade.

Parte importante dos estudos sociológicos ou da ciência política do final da década de 1970 interrogava-se sobre o papel da Igreja Católica na construção de uma sociedade democrática. Essa sociologia das instituições situava o papel ideológico e político da Igreja no campo das classes e do poder. As análises privilegiavam as falas oficiais da Igreja tentando explicar, por meio do enfoque nas estruturas eclesiais, as mudanças nos posicionamentos de parte de seus quadros (Oliveira, 1977; Wanderley, 1978; Krischke, 1979; Palácios, 1983).

No início da década de 1980, a noção de “comunidade” emergiu para designar o mais novo *locus* dos conflitos promotores da mudança política. As esferas do cotidiano e das relações interpessoais passaram a ocupar um lugar privilegiado na interpretação da vida dos pobres urbanos. Abandonaram-se as teses do *continuum folk-urbano* que preconizavam

a introjeção dos mores modernos como condição necessária da superação de nosso atraso. A família e as religiões populares passaram a ser interpretadas como produtoras dos vínculos que permitiam incluir os segmentos mais pobres, em particular migrantes, na sociedade industrial moderna.

Os estudos sobre as religiões afro-brasileiras enfatizavam, no período, análises mais voltadas para a decifração cosmológica e a diferenciação ritual desses cultos. Assim, poucas vezes relacionavam essas religiões com o desenvolvimento da modernidade ou da democracia. Em raros trabalhos, como o de Lísias Negrão (1996), emerge a questão sobre as relações entre esses cultos e o voto.

O tema das “sobrevivência africanas” e sua relação com a nacionalidade brasileira mobilizou grande parte dos pesquisadores no campo da Antropologia. Na década de 1990, inaugurou-se uma nova etapa na qual o sincretismo entra em declínio em prol do pluralismo étnico.

O rápido crescimento do protestantismo pentecostal, que se torna visível a partir do final dos anos 1980, começa a redirecionar as questões para o estudo dessas correntes. Seu crescimento demográfico tornou necessário explicar a penetração entre as camadas populares de uma religião tida como alienante e uma ameaça à democracia brasileira. Tratava-se de descrever os principais valores e doutrinas que orientam esses cultos. Ecoava nesses escritos a preocupação com o desenho de estratégias capazes de neutralizar seu crescimento. É perceptível a perplexidade que as características mais visíveis e incomodas desses cultos, tais como o exorcismo, a valorização do dinheiro e da riqueza, provocava em seus intérpretes. Minuciosas e extensas enquetes foram encomendadas a institutos de pesquisa de modo a avaliar a gravidade da situação e a compreender as razões da adesão a esses cultos (ISER, 1986–1987; 1990). O problema da “conversão” ao protestantismo tornara-se um imperativo (Landim, 1989; Fernandes, 1988). Todo pesquisador viu-se obrigado a trazer subsídios para explicar essa afiliação e seus impactos para a política. Diante do crescimento constante da bancada evangélica no Parlamento de 1986 em diante, o voto evangélico tornou-se outra obsessão da literatura, tema que não perdeu sua posição de destaque

até o momento presente.<sup>1</sup> Além disso, a cada vez mais poderosa e organizada presença de lideranças evangélicas na esfera política revigorou o tema da secularização, que parecia superado com o declínio dos debates sobre a modernização/racionalização da sociedade e dos indivíduos.

## Diálogos e trocas em minha trajetória institucional

Quando comecei minha carreira docente na Universidade Federal de Minas Gerais em 1977, não havia, então, um programa de pós-graduação em Antropologia. Algumas disciplinas de Antropologia eram oferecidas na graduação em Ciências Sociais e nos cursos de mestrado em Sociologia e Ciência Política. Ainda embrionário, o campo institucional da Antropologia na UFMG era fortemente dominado pela Arqueologia, já considerada uma área de excelência.

Na UFMG, tornei-me colega e amiga de Pierre Sanchis, sociólogo e teólogo francês especialista em Antropologia da Religião e contratado pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas em 1978. Pierre foi, por muitos anos, meu interlocutor sobre temas relativos ao catolicismo e sincretismo. Era de uma generosidade intelectual sem par. Quando comecei meu doutorado na Universidade de São Paulo em 1979, muitas vezes o aborreci com dúvidas que me acometiam ao longo da pesquisa e da escrita. Foi uma influência decisiva em minhas reflexões (críticas) sobre as dinâmicas do sincretismo (2003).

Enquanto Pierre reabilitava o conceito de sincretismo, consagrado por Herskovits e Bastide, para apresentar o catolicismo como uma religião “porosa” e propensa aos hibridismos, eu ressaltava os limites teóricos do termo e sua dimensão normativa. Mas compartilhava com Pierre o interesse sobre a diversidade religiosa brasileira. Ele levou-me ao Instituto de Estudos da Religião (ISER). Passei a frequentar o grupo de estudos do catolicismo que ele, então, coordenava. Nesse período, convivi com muitos

---

<sup>1</sup> Para maior desenvolvimento desse debate, ver Montero, 1999.

outros mestres da Antropologia: Ralph Della Cava, Otávio Velho, Pedro Ribeiro de Oliveira, Ruben Fernandes, Regina Novaes, Carlos Rodrigues Brandão, Patricia Birman e Cecília Mariz, entre outros. Eles marcaram meu percurso, formando minha visão sobre as principais perguntas que moviam os estudos do campo religioso naquele momento. Tornaram-se para sempre meus interlocutores. Com Pierre Sanchis, compartilhei o interesse pela dimensão cultural do catolicismo. O esforço de construir a unidade na pluralidade — para além do sincretismo — implicava considerar a natureza universal e globalizante da Igreja Católica. Por essa razão, interessei-me pelos processos de globalização (1993a; 1993b).

Em 1983, o Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Belo Horizonte, onde então lecionava, começou a discutir a possibilidade de organizar um projeto em torno do problema da cultura de massa no Brasil. Com esse objetivo em mente, no ano seguinte, passei uma temporada como Visiting Scholar no Institute of Latin American and Iberian Studies, da Columbia University, com o apoio da Fullbright. Ralph Della Cava ali coordenava seminários sobre o catolicismo. Além de participar desses encontros, aproveitei minha estadia norte-americana para conhecer a literatura existente sobre o fenômeno dos meios de comunicação. Entrei em contato de maneira mais sistemática com os autores da Escola de Frankfurt, em particular Adorno, Habermas e Benjamin.

Como fruto dessa estadia, dois anos depois, Ralph Della Cava e eu desenhamos um programa de pesquisa sobre o catolicismo no Brasil pós-II Guerra. Apoiados pela Pontifícia Universidade Católica, Fundação Ford e Fundação Tinker, escrevemos um projeto sobre a Igreja Católica do ponto de vista da problemática da cultura. Della Cava já era um conhecido historiador do catolicismo. Escrevera um livro clássico sobre Padre Cícero, *Milagre em Joazeiro*, um dos melhores estudos já publicados sobre o tema. Como resultado dessa colaboração, escrevemos um primeiro ensaio, publicado em 1986. Estudar a Igreja Católica foi para mim uma ocasião privilegiada para arriscar-me em estudos de maior fôlego. As características globais dessa instituição permitiam, a meu ver, produzir uma análise que

construísse as pontes entre as determinações das estruturas sociais e a criatividade da subjetividade individual. O tema seria um pretexto para compreender o processo pelo qual as estruturas atravessam o sujeito. Também permitiria compreender os mecanismos por meio dos quais as instituições incorporam o imaginário dos sujeitos. Organizações como a Igreja Católica reproduzem-se e mantêm-se na medida em que retraduzem, em um projeto de ação, sentimentos presentes na experiência cotidiana dos indivíduos.

Meus estudos sobre a Igreja Católica em colaboração com Ralph Della Cava colocaram-me diante de novos desafios teórico-metodológicos. O tipo de material a ser levantado diferia da observação etnográfica clássica, abordagem típica dos trabalhos que havia feito até então. Tratava-se agora de analisar o modo como as representações religiosas impunham-se como projeto político hegemônico por meio de poderosos mecanismos institucionais.

Além disso, estudar a Igreja Católica obrigou-me a escapar da observação de fenômenos concebidos como mais ou menos isolados (as fronteiras de um culto) e buscar interpretações cada vez mais globais. Era preciso superar uma visão antropológica que tendia a fragmentar-se na observação de pequenos universos, perdendo a capacidade de compreender determinações fora do alcance da observação empírica. A colaboração com Della Cava estimulou esse caminho à medida que, na perspectiva wallersteiniana, concebíamos a ação institucional da Igreja como resultante de um jogo de forças no plano mundial. Ao mesmo tempo, nossa experiência permitia perceber que o catolicismo da periferia não era apenas o resultado da imposições Vaticanas — como pretendeu o projeto de romanização do catolicismo no Brasil do final do século XIX. A partir dos movimentos de descolonização do “terceiro mundo”, a hierarquia católica percebe a necessidade de iniciar um processo de “indigenização” do catolicismo. Esse reposicionamento era um modo de transformar a doutrina mantendo, em parte, a organização e a hierarquia das estruturas internas da própria igreja.

O tema tinha, pois, uma abrangência muito mais ampla do que aquela que eu estava habituada a tratar em meus estudos sobre o universo

umbandista. Sabemos que a Igreja Católica, pela sua história e seu modo de organização, articula-se em estruturas globais. Para dar conta de seus modos de atuação, é necessário acompanhar, ao mesmo tempo, as transformações da sociedade brasileira, as transformações da própria Igreja e os jogos de forças que extravasam as fronteiras da nação.

Acabei por encontrar no estudo da ideologia católica da “enculturação” um caminho que aliava minha experiência antropológica anterior aos novos desafios. A partir de minha familiaridade com um tipo de análise que esmiúça a lógica intrínseca e os significados silenciados nos discursos oficiais, passei a estudar as estratégias geopolíticas da Igreja no plano da comunicação e no seu trato das diferenças culturais.

Com Ralph, aprendi a ler nas entrelinhas dos secos documentos oficiais e do burocratismo das atas de reunião. Aprendi também a refazer as redes de afinidades e influência, a reconhecer atores e a medir seu peso relativo. Mas não abandonei minha bagagem bourdesiana. Com Bourdieu, cultivei o pressuposto de que a Igreja era também o resultado da luta de seus quadros pela definição da instituição. Dei atenção à formação e à circulação de seus intelectuais e avaliei os meios técnicos que a Igreja cria para divulgar e reproduzir seu modo de ver o mundo. Desse esforço colaborativo, resultou o livro *E o verbo se fez imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil*, publicado em 1991.

Outro colaborador chave no meu percurso foi Nicola Gasbarro. Filósofo, historiador do catolicismo, Nicola é um dos principais representantes da abordagem histórico comparativa das religiões, inaugurada pela conhecida Escola de Roma. Convidei-o a participar de um projeto sobre a atividade missionária salesiana que coordenava com o apoio da Fapesp (2001–2007). Nicola e eu compreendíamos a atividade missionária como uma prática de classificação e de comparação das diferenças que as alocava em quadros de leitura universais. Parecia-nos impossível compreender as dinâmicas que envolvem essa interação intercultural sem levar em conta que a ação missionária compara “civilizações”. Assim, trabalhamos a atividade missionária como uma experiência radical de gestão da diversidade

no âmbito de uma estrutura política global que se autorrepresentava como civilizatória. A categoria de “civilização” enfatizava a dimensão política das relações interculturais ao privilegiar as relações entre os homens, mais do que as relações das culturas entre si tomadas como totalidades homogêneas. Além disso, o termo ajudava-nos a superar o dualismo “nós”/“outros”, tão presente na literatura sobre o tema, que traz implícito o suposto da incomensurabilidade das culturas. Nosso trabalho propôs-se a deslocar o foco da observação do campo político da dominação colonial para o campo das interações cotidianas entre missionários e indígenas, ou para o jogo contingente das relações/negociações entre os atores nesse contexto.

Passei, desde então, a tratar o religioso como uma linguagem por meio da qual os atores indígenas e agentes missionários interpretavam e respondiam às diversas situações de colaboração e conflito na conjuntura intercultural no qual se relacionavam. Esse deslocamento teórico do religioso como crenças e doutrinas para o âmbito da linguagem, isto é, como repertório por meio do qual os atores se comunicavam atravessando as fronteiras culturais que os separavam, exigiu-me uma atenção particular para as interações concretas. Tratava-se não tanto de descrever o encontro genérico de culturas distintas, mas reconstituir a biografia e trajetória dos personagens em interação, do chefe ou xamã indígena que negociava sua convivência com o missionário responsável pela missão. Embora os missionários estivessem mais bem posicionados para impor sua própria construção da realidade a ser compartilhada, os chefes indígenas locais apropriavam-se de seus bens e conhecimentos para garantir alguma autonomia e ganhar poder e autoridade na relação com seus próprios inimigos.

A interlocução com Nicola Gasbarro nesse período foi muito rica, ajudando-me a compreender que a missão é um trabalho contínuo de construção e desconstrução de códigos comunicativos que usam como matéria-prima o repertório da vida local. Também mostrou-me a importância da noção de *civitas cristã* enquanto código universalizante que orienta a missão e que, ao mesmo tempo, generaliza a ideia de religião. A atenção aos códigos e suas dinâmicas de indexação enfatizava a dimensão discursiva

e comunicativa do religioso quando tratado como linguagem. Indexar é ao mesmo tempo comparar, classificar, hierarquizar e padronizar unidades signos ou ícones e, ao fazê-lo, produzir códigos a partir de elementos culturais dispersos. A linguagem da indexação circunscreve segmentos culturais considerados relevantes para um certo tipo de interação e os torna referentes significantes ou sistema de códigos.

Ao colocar sob foco a análise da missionação, tínhamos em comum a compreensão de que a globalização da religião que a atividade missionária produz transforma o que se entende por religioso. Essa perspectiva historiciza e, ao mesmo tempo, desafia o senso comum dos estudos da religião que a tomam, muitas vezes, como um objeto empírico dado e universal, porque constitutivo da condição humana. Nossa colaboração resultou na coletânea *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural* (2006). Em meus estudos posteriores, levei essa perspectiva para a *análise das relações inter-religiosas* não mais no enquadramento civilizacional, mas no cenário político das democracias contemporâneas.

## Autores e abordagens mais influentes

Pierre Bourdieu (1930–2002) foi um autor muito importante no refinamento de minha abordagem sobre os fenômenos religiosos em suas relações com a produção de subjetividades e com o poder. Ao colocar a produção dos sujeitos no plano das práticas e das interações, ele ajudou-me a construir uma alternativa às abordagens fenomenológicas e cognitivistas do religioso. Inspirada em Bourdieu, comecei a desenvolver uma perspectiva que privilegia a lógica do ator e de suas práticas. Levei alguns de seus conceitos chave, tal como “interesses” e “estratégias”, para o campo da etnologia indígena, ao procurar entender os jogos de poder entre populações indígenas e missões cristãs. Interessava-me compreender, da perspectiva do ator, como um determinado chefe indígena local entendia ser de seu interesse viver com seus parentes na aldeia construída pelos salesianos. Também queria fazer uma etnografia que fosse capaz de decifrar as lógicas



de poder/prestígio locais que presidiam a apropriação indígena dos ritos e bens dos missionários. Tinha como amparo a recusa de Bourdieu em aceitar a concepção dominante de etnografia na década de 1980 que a via com “uma exploração heroica da alteridade”, na feliz formulação de Wacquant (2006, p. 20). Desse modo, pretendia superar o erro do “etnologismo”, tão criticado por Bourdieu, que consiste em tratar as cosmologias como totalidades autossuficientes e autoengendradas, produtos indiferenciados de um trabalho coletivo (1989, p. 13). Desenvolvi, para tanto, uma observação que conferia individualidade e voz aos produtores indígenas das narrativas culturais. Ao mesmo tempo, analisei as operações ideológicas e linguísticas a partir das quais agentes missionários “traduziam” esses relatos. A esse esforço de conhecimento e produção do Outro indígena pelo missionário etnógrafo, dei o nome de trabalho de mediação.

Quando se coloca em cena um mediador como o agente missionário, cuja principal habilidade é indexar signos e códigos nativos a outras ordens cosmológicas, principalmente cristãs, o problema não é o da perda de coerência do sistema cosmológico nativo, como pretendia Sahlins (1992). Certamente Sahlins tem razão ao afirmar que os efeitos do colonialismo são sempre mediados pelos esquemas culturais locais. Por meio deles, pessoas e bens estrangeiros são incorporados como forças indígenas próprias. Ainda assim, a análise precisa deslocar-se dos eventos tidos como expressão das estruturas cosmológicas para lógicas das práticas. Isso porque, como pondera Bourdieu, estas sempre discrepam do pensamento cosmológico nativo construído como um modelo lógico pelo antropólogo.

A racionalidade que preside as práticas concretas não pode ser deduzida dos sistemas abstratos de pensamento nem concebida como uma simples materialização de sua lógica. É preciso considerar que as cosmologias são, na verdade, produzidas não pelos agentes, mas pelos instrumentos de objetivação do observador. Para evitar os efeitos dessa “cosmologização” erudita, nossa abordagem privilegiou a observação das práticas de indexação de códigos locais a códigos cristãos realizadas pelos agentes mediadores missionários. Percebemos que termos que descreviam lógicas e práticas

locais, tais como “feitiço”, “troca”, “inimigo”, conectavam-se pelo trabalho de mediação a códigos de maior generalidade tais como o da “salvação cristã”. Essa conexão produzia como efeito narrativo a generalização das categorias nativas e sua inclusão na história geral do humano.

O que Bourdieu chama de senso prático é uma dimensão quase corporal do pensamento que não supõe a passagem pela representação: esses esquemas corporais vão da prática à prática sem passar pelo discurso ou pela consciência. Como o jogador de tênis que antecipa, de maneira não consciente, o lugar onde a bola vai cair, o senso prático nada mais é do que o domínio não consciente das regras do jogo social. Esse desconhecimento dos princípios que guiam nossas ações é responsável por esse sentimento de evidência que abriga a visão nativa (dóxica) do mundo.

Embora Bourdieu não tenha, ele mesmo, empreendido uma análise consolidada e sistemática a respeito das características do funcionamento da ação prática, ele enunciou, nos ensaios do livro *Le sens pratique* (1980), algumas das suas propriedades (pré) lógicas mais salientes. Essas caracterizações foram muito úteis para minhas análises posteriores a respeito do que fazem os atores religiosos no espaço público. Como indica Bourdieu, eles preferem a economia do pensamento ao rigor; só mobilizam a lógica necessária para um contexto determinado sem se preocupar com a coerência; sacrificam as generalizações abstratas: usam o princípio da classificação por meio dos critérios da semelhança e da oposição de maneira polissêmica; em cada caso concreto dispensam definir o critério de seleção do aspecto retido para a ação e não se obrigam a mantê-lo em outras situações; expressam seu pensamento no corpo. Movimentos corporais são operadores práticos: invertem, transferem, unificam, separam virando para a direita ou para a esquerda, entrando ou saindo, dando um nó ou cortando uma fita. Assim, uma mesma postura ou reação em contextos diferentes aproxima contextos distantes entre si: a prática é performance. Ela estabelece relações entre fenômenos diferentes que não implicam na explicitação das propriedades dos termos que foram conectados.

É curioso notar que Bourdieu nunca tenha se tornado uma referência teórica dominante nos estudos brasileiros sobre religião. Talvez o conjunto de obra não tenha se ocupado muito do tema. Somente em 2005 autores como Negrão começam a incorporá-lo. Nesse período, ganha publicidade sua noção de campo religioso para descrever o declínio da hegemonia católica e as relações de competição que se estabelecem entre distintos cultos (Montero; Antunes, 2020). O estudo de Bourdieu sobre a gênese do campo religioso de 1971 é, a meu ver, seminal. Elaborado pela primeira vez nesse ensaio, o conceito é claramente tributário da teoria da autonomização das esferas de valor de Weber. Nesse trabalho, ele sugere que o campo religioso teria se dissolvido enquanto um campo autônomo (se é que alguma vez ele o fora). Em função da incorporação progressiva de novos atores — psicólogos, assistentes sociais, nutricionistas etc. —, novos personagens passam a disputar não mais a gestão dos bens de salvação, mas, sobretudo, o controle da vida privada. Essa novidade, contudo, ainda não foi devidamente assimilada pelos estudiosos da religião. A “religião” ainda é teimosamente imaginada e dita como um sistema organizado de doutrinas coerentes, introjetadas como crenças individuais por obedientes fiéis, organizados em grupos corporados de devotos (Montero, 2016). A presença “religiosa” no espaço público, dita e praticada sob a forma de linguagens jurídicas, científicas e/ou culturais, tem, no entanto, persistentemente desestabilizado essa impensada naturalização.

Não posso deixar de citar também a influência da obra de Talal Asad sobre minha abordagem das práticas religiosas. Desde os estudos sobre a missionação cristã, sentia que era necessário compreender como o Ocidente havia construído o universal religioso e como havia feito dele o objeto da Ciência da Religião. A obra de Asad permitiu-me dar materialidade histórica a essa transformação.

Em seu livro de 1993, ele mostra como a definição do religioso muda no tempo: de uma questão coletiva no passado medieval, enredada em questões políticas e econômicas e, portanto, inidentificável enquanto tal na cristandade, a “religião” tornou-se, na modernidade, uma questão individual,

de crença subjetiva. A pesquisa histórica demonstra que a “religião” não é nem um fenômeno universal nem transhistórico. Foram as definições universalistas de religião que a separaram conceitualmente do domínio do poder.

Ao dialogar diretamente com a Antropologia, Asad também ajuda a desvendar as implicações teóricas de certas abordagens cognitivistas e fenomenológicas clássicas do religioso. Tomando como referência a obra de Clifford Geertz, Asad procura demonstrar os limites de sua abordagem dos ritos, objetos e eventos religiosos quando os trata como fenômenos da ordem do simbólico, ou seja, veículos de significado. Asad nos ensina a não tomar os símbolos como sistemas culturais externos aos indivíduos, uma vez que a significação é produzida nas e por meio das práticas, em particular pelas práticas de poder. Segundo esse autor, é o poder religioso, com suas disciplinas, leis e sanções, que determina a verdade dos signos, ou o sentido autorizado dos símbolos. Quando a pesquisa antropológica separa o simbólico das práticas concretas, ela está “cosmologizando” os símbolos, isto é, está, à maneira dos teólogos, inserindo motivações e disposições em um arcabouço cósmico.

Em sua análise crítica da Antropologia da Religião, Asad afirma que o religioso não é um espaço distinto/separado das práticas: ele não tem uma essência ontologicamente distinta das práticas políticas, legais ou científicas. Essa perspectiva aponta para uma análise crítica da teoria weberiana da separação das esferas ainda muito influente no campo dos estudos da religião. Com sua crítica, Asad fez-me ver os limites da própria reflexão de Bourdieu sobre o campo religioso que ainda reproduz a concepção weberiana da separação e autonomia das esferas religiosa/política e econômica (Montero, 2016).

Além disso, a obra de Asad também levou-me a tomar a particularidade dos processos de secularização no Brasil como tema de pesquisa. Seu conceito de “secular” tornou-se, para mim, um problema teórico (e político). Em sua dimensão política, o *secular* remete aos princípios abstratos de igualdade e de liberdade das democracias liberais. No plano das práticas, o

*secular* refere-se à constituição de um leque de sensibilidades, maneiras de sentir, pensar e falar. Para Asad, uma das sensibilidades mais importantes do *secular* é a convicção de que temos acesso direto à verdade das coisas e do mundo. Essa convicção obscurece o papel da interpretação, ou do trabalho de tradução nos termos de Asad (2018), da tarefa de mediação, diria eu, no fabrico das verdades sobre a ordem do mundo. Novamente temos aqui uma crítica ao cognitivismo, desta vez presente no conceito de tradução de Habermas. Para Asad, o uso do termo por Habermas ignora a indeterminação da linguagem ao pensá-la como um sistema neutro de palavras que servem apenas para descrever e argumentar.

Na esteira dos trabalhos de Wittgenstein, Asad trata o secularismo, ao mesmo tempo, como uma linguagem e como um conjunto de crenças e sentimentos sobre a razoabilidade, igualdade e liberdade. Enquanto linguagem, o secularismo está associado ao seu uso. Assim, a *secularização* significou uma mudança na gramática da “religião”, isto é, das regras que presidem os jogos de linguagem, mas também de seu vocabulário.

Essa posição inspirou-nos a observar sistematicamente, em nosso trabalho, os usos dos termos relativos ao religioso nas práticas cotidianas, na lei, na academia, na mídia etc. Passamos a nos perguntar o que a linguagem do secularismo fez com a linguagem do religioso e seus objetos (2012b; 2012c; 2018).

Finalmente, os trabalhos da escola pragmática francesa pós-bourdiesiana tornaram-se minha referência teórica mais recente para uma teoria das práticas. Em particular, autores como Daniel Cefai, que desenvolveram conceitos centrais tal como os de “controvérsias”, “problema público” e “arenas públicas”, contribuíram para que pudéssemos desenvolver ferramentas analíticas adequadas ao estudo do que passamos a chamar de “religiões fora da igreja” ou “religiões públicas”. Os estudos que empreendemos a partir da adequação dessas abordagens aos nossos objetos empíricos permitiram-nos subverter os limites dos estudos da secularização, muito imbuídos da normatividade secular, e explorar uma nova fronteira

na nossa compreensão das mutações do religioso e seu papel nas configurações da esfera pública.

## Considerações finais

Quando empreendi o esforço de deslindar as características próprias à formação do secularismo brasileiro, a contribuição que meu trabalho poderia oferecer, para além dos circuitos acadêmicos, tornou-se mais clara para mim. Esse esforço coincidiu com o revigoreamento da religião como tema político e mediático em função da crescente participação dos evangélicos no Parlamento e nas arenas públicas.

Desenvolvi o conceito de mediação (Montero, 2006; 2012) como uma ferramenta analítica voltada para a elucidação das dinâmicas de interação que ocorrem quando dois universos culturais, epistemologicamente distintos, entram em relação de conflito/colaboração/resistência e invenção cultural, como no caso das situações coloniais. Para tanto, elegi as práticas missionárias salesianas como *locus* de análise privilegiado dos processos de mediação entre a perspectiva cristã e as perspectivas de segmentos das populações indígenas no contexto colonial brasileiro. Pensar a atividade missionária como uma ação de mediação permitiu-me colocar novas perguntas para além do debate colonial, que postulava um “outro” modificado por um “nós”, e ir mais longe na análise dessas práticas.

Tratei de usar essa noção como ferramenta para observar como os atores envolvidos nas interações interculturais apropriavam-se, material e simbolicamente, de alguns elementos presentes no universo cultural do outro. Esse modo de pensar o problema das relações interculturais levou-me a privilegiar o conceito de “configuração” cultural. Ao contrário de termos como hibridismos ou sincretismos, que enfatizam os conteúdos resultantes dessas interações, o termo “configuração” privilegia a observação dos arranjos ou articulação das formas. Esses arranjos são sempre contextuais e combinam temporalidades, léxicos e gramáticas distintas por meio de conexões que autorizam indexações bem-sucedidas. Embora

instáveis, porque objeto de contínuas disputas, os atores agem no sentido de sua estabilização.

No caso das relações entre as populações indígenas e não indígenas, usei o conceito para superar o problema da impossibilidade de discernir, neste caso, uma passagem temporal, analiticamente recuperável, entre uma configuração cultural anterior à colonização e outra pós-contato cultural (um antes e um depois). Tendo em vista que a “cultura original” é inacessível, a ênfase analítica deveria voltar-se para a compreensão de como as interações produzem e reformulam a “imaginação” sobre o Outro. Nesse plano, a *episteme* da “mudança cultural” constitutiva das análises críticas da agência missionária dá lugar ao paradigma da “mediação cultural” que se ocupa dos nexos materiais e simbólicos produzidos nas interações. Nesse enquadramento, a linguagem torna-se, como mencionamos anteriormente, um elemento central da análise, uma vez que é por meio dela que a indexação de códigos culturais realiza-se.

Em trabalhos mais recentes, procurei aplicar essa abordagem no estudo das interações entre as diferenças religiosas em sociedades complexas. Comecei a pesquisar como a própria Igreja Católica colocou-se e produziu uma perspectiva da diferença religiosa como cultura e etnicidade no âmbito de sua estratégia geopolítica global (1992; 1993a; 1993b).

Penso que meu trabalho também contribuiu para o desenvolvimento do conceito de “controvérsia”. Usei esse conceito como ferramenta metodológica para a análise dos conflitos religiosos quando ganham visibilidade nas esferas públicas contemporâneas. A forma “controvérsia” — ou o desacordo regulado de opiniões — é uma prática relativamente recente na constituição e no modo de perceber o funcionamento da esfera pública brasileira e também de sua regulação no que diz respeito às religiões. Seu surgimento e sua expansão estão associados, a meu ver, à instituição jurídico-política do pluralismo como modelo de tutela da democracia representativa.

Esse novo modo de regular a fala pública pela controvérsia transformou profundamente as linguagens religiosas. Obrigadas a comunicar-se com um público fora dos espaços das igrejas, foram compelidas a

objetivar-se, isto é, a abandonar o “modo verdade”. Isso porque foram compelidas a relacionar-se, até mesmo engajar-se, com perspectivas religiosas distintas, com menos legitimidade e, às vezes, marginais. Assim, ao tomar as controvérsias como foco analítico, foi possível analisar e melhor compreender as dinâmicas que movem o processo de relativização do campo religioso brasileiro. Enquanto conceito, a noção de “controvérsia” tornou-se uma ferramenta analítica importante para etnografar relações na esfera pública. Inspirada na sociologia pragmática francesa pós-Bourdieu da década de 1980, enfatizamos a perspectiva dos atores engajados na ação coletiva. Desse modo, procuramos afastar-nos de uma análise centrada nas organizações religiosas, em seus valores e ideologias, e movemo-nos para uma análise processual que enfatiza a interação de atores religiosos e não religiosos na produção de um senso cívico. A noção de controvérsia ofereceu-nos um caminho para a construção de um paradigma analítico a partir do qual toda forma de confronto envolvendo atores religiosos pudessem ser compreendido como parte de um mesmo problema: as configurações singulares do secularismo brasileiro. Ao mesmo tempo, essa abordagem permitiu-nos produzir uma desontologização da “religião” como objeto da Antropologia. Ao tomar como ponto de partida o suposto de que os grupos empíricos não pré-existem às linguagens usadas para descrevê-los e recortá-los, os processos de formação/distinção de grupos ganharam um lugar central em minha análise.

O mesmo se pode dizer a respeito do modo como problematizo o termo “religioso”. Tendo em vista que as práticas discursivas o constroem e o distribuem, torna-se difícil localizá-lo empiricamente. Não há nada de específico que se possa, de antemão e de fora das instituições que o nomeiam, definir como religioso. Assim, o recorte da “controvérsia religiosa” permite-nos observar como entidades variadas conectam-se conjunturalmente. Ao fazê-lo, produzem as configurações do secular, delimitando suas fronteiras em contraposição ao que entendem como religioso.

Compreendi que o pluralismo, como doutrina política e experiência social da diversidade, alterou profundamente a natureza do que



descrevemos hoje como “o religioso”. Ele fez com que o paradigma do sincretismo, que até a década de 1980 havia se constituído no elo imaginário integrador das diversidades raciais e religiosas brasileiras desse lugar ao paradigma da inclusão. Esse modelo jurídico-político passa a regular a sociedade a partir de um crescente leque de diferenças de crenças, cor, classe, gênero etc. Essa mutação significou, a meu ver, uma profunda mudança no modo como a sociedade brasileira se autorrepresenta e atua sobre si mesmo. Ela deslocou a centralidade da gramática católica como norma do imaginário da nação e introduziu a cidadania como um novo personagem, cujo estofo e repertório ainda estão sendo constituídos.

O pluralismo como doutrina política teve também um impacto sobre os pilares políticos e jurídicos que sustentam nossa concepção secular e liberal de esfera pública. Meu trabalho sobre esse tema levou-me a investigar como a ideologia do secularismo opera nas instituições jurídicas e estatais brasileiras. Compreendi que os procedimentos de classificação, padronização e generalização das diferenças religiosas constituem os procedimentos das instituições governamentais para gerenciar as diferenças no enquadramento secularista. Tendo isso em mente, voltei minha atenção para a observação das formas representacionais públicas da linguagem religiosa que resistem à padronização, que se recusam a separar a mensagem do suporte, tais como as performances e outras formas de animação do religioso na esfera pública (Montero 2018; 2023). Procurei demonstrar em minhas análises que esses modos de dizer o religioso em público sustentam-se em um regime semiótico não representacional que descreve (e produz) a esfera pública tencionando suas premissas tácitas de produção de verdade.

## Referências Bibliográficas

- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Formations of the Secular – Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

----- . *Secular Translations. Nation Stat, Modern, Self and Calculative Reason*. New York: Columbia Press, 2018.

BASTIDE, Roger. *Sociologie du rêve*. [S. l.] : [s. n.], 1970.

----- . *Le rêve, la transe et la folie*. Paris: Flammarion, 1972.

----- . *Les sciences de la folie*. Paris: Mouton, 1972.

----- . *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Melhoramentos ; Edusp, 1974.

BOURDIEU, Pierre . *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.

----- . *Choses Dites*. Paris: Minuit, 1987.

----- . *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

----- . Esboço de uma Teoria da Prática. In: ORTIZ, R. (Org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983.

----- . Genese et structure du champs religieux. *Revue Française de Sociologie*, v. 12, p. 295–334. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula. A Igreja Católica e os meios de comunicação de massa. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 3, 1986.

----- . *E o verbo se fez imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991.

DEVÉREUX, George. *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*. Michigan: Scholarly Press, 1976.

----- . *Ethnopschoanalysis: Psychoanalysis and Anthropology as Complementary Frames of Reference*. Berkeley: University of California Press, 1978.

FERNANDES, Rubem Cesar. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na rua*. Rio de Janeiro: Mauad, 1988.

ORTIGUES, M. C. e E. *L'Oedipe africain*. Paris: Plon, 1973.

KRISCHKE, Paulo. *A igreja e as crises políticas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.

LANDIM, Leilah (Org.). *Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil*. *Cadernos do ISER*, n. 2, 1989..

NEGRAO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.

MONTERO, Paula. O Papa Peregrino: João Paulo II e o problema da cultura. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 20, ano 7, 1992

\_\_\_\_\_. Para uma etnografia numa sociedade mundial. *Novos Estudos Cebrap*, n. 36, 1993a.

\_\_\_\_\_. Para uma antropologia das instituições globais: o estudo da Igreja Católica. *Cadernos do CERU*, n. 4, série, 1993b.

\_\_\_\_\_. Religiões e problemas da sociedade brasileira. In: *O que ler nas Ciências Sociais*. São Paulo: Anpocs, 1999.

\_\_\_\_\_. O problema do sincretismo. *Teoria e Sociedade*, n. especial, p. 112–119), 2003

\_\_\_\_\_. (Coord.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Selvagens, civilizados, autênticos. A produção das diferenças nas monografias salesianas no Brasil, 1920–1970*. São Paulo: Edusp, 2012a.

\_\_\_\_\_. Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço Público. *Sociologia e Antropologia*, v. 2, n. 4, p. 81–102, 2012b.

\_\_\_\_\_. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, v. 2, n. 4, 2012c.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

\_\_\_\_\_. “Religiões Públicas” ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião e Sociedade*, v. 31, n. 1, p. 128–150, 2016.

\_\_\_\_\_. *et al. Religious Pluralism and Law in Contemporary Brazil*. Suíça: Springer, 2013.

----- . Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. *Debates do NER*, ano 19, n. 33, p. 15–39, 2018a.

----- . Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 52, p. 131–164, 2018b.

MONTERO, Paula; ANTUNES, Henrique. A diversidade religiosa e não religiosa nas categorias censitárias do IBGE e suas leituras na mídia e produção acadêmica. *Debates do NER*, v. 2, n. 38, p. 339–373, 2020.

----- . *Arquiteturas religiosas e a construção da esfera pública*. São Paulo: Edusp, 2020.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Presença da Igreja Católica na sociedade brasileira. *Religião e Sociedade*, n. 2, 1977.

PALÁCIO, Carlos. Igreja e sociedade no Brasil. In: *Igreja e movimentos populares no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do capitalismo e o setor transpacífico do sistema mundial. *Religião e Sociedade*, n. 16, 1992.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, n. 45, p. 4–11, 1994.

----- . *Fiéis e cidadãos. Percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2001.

ZEMPLINI, Andreas. La dimension thérapeutique du Culte Rab. *Psychopathologie Africaine*.iDakar, II, 3, 1966.

WANDERLEY, Luís Eduardo. Igreja e sociedade no Brasil, 1950–1964;1964–1975. *Religião e Sociedade*, n. 3, 1978.

WACQUANT, Louis. Seguindo Bourdieu no campo. *Revista de Sociologia e Política*, n. 26, p. 13–29, 2006.

# Religião experienciada, religiões estudadas

**Ari Pedro Oro**

**Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS**

Cliffort Geertz afirmou que o exercício de historicizar-se pode se tornar um “tipo de coisa incômoda de se fazer” porque “quanto mais longe você se desloca desde o início, mais perto chega do fim” (Geertz, 2012, p. 92).

Neste texto, efetuo uma tarefa epistemológica de autorreflexividade acerca de algumas situações pessoais, de vivências e experiências, de colegas, autores, grupos de pesquisa, que me conduziram e me motivaram a privilegiar a religião, com suas várias interfaces, como tema preferencial de minhas pesquisas antropológicas. Trata-se de uma atividade que, contrariamente ao que Geertz assinala, constitui, para mim, menos uma “coisa incômoda de se fazer” e mais uma tarefa prazerosa, pois mobiliza sentimentos e lembranças de vários momentos marcantes de minha vida e carreira profissional.

Início falando das experiências associadas à religião vividas na infância e na adolescência, pois não há como desconsiderá-las para o espaço e o lugar que o tema da religião ocupou em minha atividade antropológica.

## A família, o vigário e o seminário

Primogênito de uma família católica praticante e fervorosa, morando em uma pequena cidade do extremo oeste de Santa Catarina chamada Descanso, fui desde criança levado à igreja e com 7 anos comecei a cumprir a função de coroinha, algo não tão evidente em uma época em que do coroinha esperava-se que durante a missa respondesse em latim interlocuções

do celebrante. O vigário do local, padre Francisco Masure, era um missionário belga, da Ordem do Sagrado Coração de Jesus, que atuou na localidade durante 33 anos, entre 1949 e 1982. Ele demonstrava muito apreço à minha família e muitas vezes dirigiu-se a mim dizendo que eu tinha vocação para o sacerdócio. Por seu intermédio, no final de 1961, chegou em Descanso uma freira de Chapecó, da Congregação das Irmãs de São Vicente de Paulo, para incentivar novas vocações sacerdotais. O vigário e meu pai decidiram que eu seria encaminhado ao seminário. Alguns meses depois, meu pai colocou-me no ônibus com destino a Chapecó, sede da diocese da região do extremo oeste de Santa Catarina e onde se localizava o seminário.

Era março de 1962, e eu tinha 10 anos e 8 meses. Obviamente que se tratou de uma mudança radical em minha vida. Se até então eu me ocupava com aulas pelas manhãs, e pelas tardes, a algum estudo, mas, sobretudo, a muitas e diferentes atividades lúdicas, que incluíam pescarias, jogos e passeios diversos, agora, no seminário, o ritmo era outro, com seus horários rígidos, aplicação nas aulas e dedicação aos estudos, divisões de tarefas diárias segundo a faixa etária, em um ritmo de vida vivida exclusivamente intramuros. Já no tocante à religião, tratou-se de um aprofundamento de reflexões e vivências experienciadas desde a tenra idade.

Foram sete anos de permanência no Seminário Menor de Chapecó, tendo sido os últimos deles bastante difíceis devido a dúvidas e questionamentos de diferentes ordens, surgidas especialmente pelas expectativas criadas em razão das mudanças na igreja resultantes do Concílio Vaticano II (1962-1965). Isso não impediu, porém, que o reitor do seminário me indicasse para o seminário maior em Viamão, RS, onde iniciei o curso de Filosofia. Depois de três anos, desisti do seminário e da carreira sacerdotal.

Em Viamão, encontrei uma estrutura menos rígida do que em Chapecó. Além das atividades diárias de muito incentivo aos estudos, havia espaço e momentos para reflexões e discussões em pequenos grupos. A atenção estava bastante voltada para os documentos conciliares. Aguardávamos uma renovação não somente dos rituais, mas também da eclesiologia. Alguns de nós, então seminaristas da Diocese de Chapecó,

esperávamos, por exemplo, maior atenção e acolhida por parte da hierarquia eclesial das crenças e celebrações populares. Imaginávamos uma igreja mais engajada e comprometida com os pobres e menos com a classe hegemônica, apesar de estarem em evidência naquele período as Comunidades Eclesiais de Base. Mas, jovens que éramos, torcíamos também para que ocorresse a abolição do celibato e a ordenação de mulheres ao sacerdócio. De certo modo, refletíamos na mesma direção das ideias que dez anos mais tarde Leonardo Boff (1981) colocaria no livro *Igreja, Carisma e Poder*. Deixamos o seminário quando concluímos que a maior parte de nossas expectativas de renovação eram utópicas. Assim, éramos 36 crianças que iniciamos o seminário menor em Chapecó, em 1962; éramos seis jovens que fomos para Viamão em 1979, e alguns anos depois, todos abandonamos o ideal sacerdotal.

A pesada estrutura da igreja, de pouca maleabilidade, marcou-me bastante e foi sempre uma das primeiras questões que considerei em minhas pesquisas sobre igrejas e religiões.

## Saindo da religião e reencontrando-a

Deixar o seminário significava também, até certo ponto, deixar em segundo plano a religião. Finalizei o curso de Filosofia em Palmas, Paraná, e em 1974 iniciei o mestrado em Filosofia na PUCRS. Lia com especial dedicação os filósofos existencialistas, entre eles Jean-Paul Sartre, Albert Camus e, sobretudo, Martin Heidegger. Minha atenção estava voltada mais para a existência e a imanência do que para a teodiceia e a transcendência. Porém, a disciplina de Antropologia Cultural, ministrada no mencionado curso de pós-graduação pelo ex-jesuíta Reinholdo Ullmann, constituiu para mim uma virada de chave. Descortinou-me o interesse por novas culturas e novas visões de mundo. Para aprofundar meu conhecimento antropológico, cursei, simultaneamente ao mestrado, entre os anos de 1977 e 1978, o único curso de Antropologia que então existia no Rio Grande do Sul, o Curso de Especialização em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio

Grande do Sul.<sup>1</sup> Tive o privilégio de ter como professores Claudia Fonseca, Ruben Oliven, Pedro Ignacio Schmitz, Silvio Coelho dos Santos e Sergio Teixeira. Os ensinamentos desses mestres produziram em mim o desejo de conhecer e viver *in loco* a experiência da alteridade cultural. A oportunidade apareceu quando, na condição de professor da PUCRS, fui convidado para lecionar no Alto Solimões, no *campus* avançado que então essa instituição tinha na cidade de Benjamin Constant, a disciplina de Geografia Humana para professores locais que, por sua vez, atuavam em escolas primárias ribeirinhas.

O Alto Solimões é também o território dos índios Tikuna, hoje com cerca de 15 mil habitantes distribuídos em dezenas de comunidades. Na época, aproveitei os momentos de folga da docência para visitar algumas aldeias, fazer algumas entrevistas e coletar material etnográfico. Não demorou para eu assumir esse campo etnográfico como objeto de minha dissertação de mestrado. Retornei mais duas vezes junto aos Tikuna na condição de pesquisador para ampliar a etnografia que culminou com a defesa da dissertação, defendida em 1977 e publicada com o título “Tukuna, vida ou morte” (Oro, 1978). A perspectiva analítica seguia a teoria da fricção interétnica proposta por Roberto Cardoso de Oliveira a partir de suas pesquisas realizadas nos anos 1960 justamente sobre os Tikuna (Oliveira, 1972).

O último capítulo da dissertação versou sobre um movimento messiânico então em desenvolvimento entre os Tikuna e demais habitantes da região. Embora não fosse minha intenção inicial ater-me ao estudo da religião, não havia como ignorá-la e, então, retornei mais cinco vezes ao Alto Solimões para coletar material sobre o chamado Movimento da Santa Cruz, ou Irmandade da Santa Cruz, que foi objeto de minha tese de doutorado defendida em Paris, em 1985, na Universidade de Paris III, e publicada posteriormente com o título “Na Amazônia, um messias de índios e brancos” (Oro, 1989).

---

1 Lembro que o mestrado em Antropologia Social foi criado nessa instituição em 1979, e o doutorado, em 1991.



Pessoalmente, ouvir os relatos dos membros desse movimento messiânico sobre seu fundador, chamado Irmão José Francisco da Cruz, enquanto enviado divino, um personagem extraordinário, destituído das necessidades comuns dos mortais, um fazedor de milagres, provocou-me questionamentos e até mesmo momentos de crise sobre minhas próprias crenças religiosas. Esse foi um dos efeitos de minha experiência da alteridade religiosa.

Em Paris, Jean Séguy, meu orientador do doutorado, era um especialista em messianismos e do campo evangélico e reconhecido entre os maiores cientistas sociais da religião. Cursei seus seminários na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales durante os cinco anos do doutorado. Lembro-me de que, em nosso primeiro encontro, ele desconstruiu um paradigma epistemológico que, então, eu carregava comigo. Ou seja, após ouvir atentamente eu falar sobre o messianismo Tikuna, tomou uma folha em branco e nela escreveu algumas linhas. Ao término, entregou-a a mim dizendo estar ali a relação dos primeiros textos que eu precisaria ler, para iniciar a compreensão do tema da minha tese. Notei que no alto da folha figurava o nome de somente um autor, Max Weber, seguido de cerca de cinco títulos, todos desse sociólogo alemão. Tive uma reação quase impulsiva, dizendo que eu estava em busca de conhecimento antropológico... Foi então que, com muita delicadeza e mostrando argumentos de várias ordens, relativizou a compartimentação e as fronteiras disciplinares que então eu carregava comigo, mostrando como a complexidade dos fatos sociais exige um tratamento metodológico e analítico que vai além das separações disciplinares. Obviamente que, com o passar dos meses, entendi a importância das ideias de Weber não somente para iluminar meu objeto do doutorado no tocante sobretudo ao tema do carisma, mas também para entender, por exemplo, as relações entre religião e modernidade.

Durante o doutorado, segui cursos e seminários de outros importantes nomes das Ciências Sociais francesas que se ocupavam da religião. Destaco alguns deles. Com Henri Desroche, aprendi as principais ideias e teorias de Roger Bastide e de Marcel Mauss. Desroche era íntimo amigo do

primeiro e interagiu pessoalmente com o segundo. Com François Isambert, lemos várias obras de Durkheim, que era considerado um dos maiores especialistas franceses. Com Daniele Hervieu Leger, fui sensibilizado para temas da atualidade como as chamadas “seitas”, a formação de comunidades alternativas, a reconfiguração do cristianismo e, sobretudo, a complexa relação entre religião e modernidade. Todos os nomes citados estavam alocados na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Ali também segui seminários de Jean-Pierre Olivier de Sardan, bem como de René Bureau, este sendo professor no Institut Catholique de Paris. Ambos tratavam dos profetismos, messianismos e novos líderes e igrejas nativas com ênfase na importância das religiões tradicionais na formação dos novos movimentos sociorreligiosos africanos. Com Nathan Wachtel, do Institut des Hautes Etudes de l’Amérique Latine, segui cursos que analisavam a cosmovisão dos “vencidos” pré-colombianos. Com Pierre Bourdieu, no Collège de France, assisti palestras nas quais discorria, entre outros temas, sobre o conceito de campo e de poder simbólico.<sup>2</sup>

Ainda nos anos do doutorado, assisti várias palestras e mantive alguns encontros com outros professores especialistas no tema da religião e que, de alguma forma, contribuíram para minha formação sobre o tema. Refiro-me a Marcel Gauchet, Emile Poulat, Stefania Capone, Andre Mary, Jean-Pierre Chaumeil, Maxime Haubert, entre outros.

## Meus principais campos etnográficos sobre religião

Como informei, minha primeira pesquisa antropológica sobre o tema da religião foi realizada no Alto Solimões. Tratava-se de compreender e explicar a emergência de um movimento messiânico, liderado por um líder carismático não índio considerado, por uns, como enviado divino e, por

---

2 Como se sabe, é comum a circulação em diferentes instituições francesas durante a formação acadêmica em nível de pós-graduação. A ideia é o próprio estudante, sempre em consonância com seu orientador, ir ao encontro de professores e de seminários que agreguem conhecimento ao seu objeto de pesquisa.

outros, majoritariamente Tikuna, como o retorno do seu herói mítico, Djoi. Adotando a observação participante, circulei entre os fiéis de diferentes comunidades Tikuna e de habitantes regionais e, ao mesmo tempo, convivi por duas semanas com o fundador do movimento. Foi dessa forma que captei as percepções e leituras mútuas que o personagem carismático e seus seguidores faziam uns dos outros, o que me permitiu avançar na análise do significado desse movimento messiânico para todos os seus seguidores.

O segundo importante campo etnográfico objeto de minhas pesquisas sobre o tema da religião resultou de uma curiosidade pessoal, a partir de uma pergunta que em sala de aula, durante o doutorado, Jean Séguy me havia formulado acerca da participação de indivíduos brancos nas religiões de matriz africana no Brasil. Como eu desconhecía essa religião, a assumi, bem como a questão, ao mesmo tempo como curiosidade e desafio e, assim sendo, e na época sem me dar conta, a partir de 1986, iniciei um longo período de quase três décadas, com interrupções, evidentemente, de pesquisas em terreiros.

Obviamente que o caráter multiétnico e universal das religiões de matriz africana constitui uma característica geral desse campo religioso, como assinalaram, entre outros, Silva e Amaral (1993) e R. Prandi (1991). Como destaquei em outro lugar (Oro, 1998), minhas pesquisas sobre esse tema reforçaram o que outros autores espalhados pelo Brasil disseram sobre ele. Talvez o aspecto mais original consistiu em perceber que vigora em certos terreiros multiétnicos gaúchos semelhantes discriminações raciais já naturalizadas na sociedade mais ampla. Isto é, embora seja constantemente dito que “o axé não tem cor”, a observação etnográfica mostrou que, em alguns terreiros multiétnicos, no seu cotidiano e mesmo durante os rituais, geralmente cabe aos afrodescendentes a realização dos trabalhos domésticos mais duros, que exigem força física e que são de difícil execução, enquanto que os brancos tendem a ser contemplados com tarefas mais leves e menos cansativas. Porém, quando indagados sobre o tema, sobretudo chefes de terreiros brancos tendem a negar a discriminação racial. E quando o assunto surge, é para apontar práticas de discriminação racial

em outros terreiros, revelando, assim, ser o racismo “bom para acusação” entre pais e mães de santo e entre terreiros.<sup>3</sup>

Se, como disse, este tópico motivou inicialmente meu interesse nesse campo etnográfico, na sequência, quatro outros aspectos me chamaram a atenção e os elegi, ao longo dos anos, como objeto de investigação.

Em primeiro lugar, a expansão da Linha Cruzada, ou Quimbanda, ou seja, o culto a exus e pombagiras, que, com o passar do tempo, assumiu a preeminência entre as demais manifestações afrorreligiosas do Rio Grande do Sul, o Batuque e a Umbanda, constituindo-se, assim, no dizer de Leonardo Almeida e Emerson Giumbelli (2021), no “Enigma da Quimbanda”.

Em segundo lugar, os fluxos afrorreligiosos transnacionais entre o Rio Grande do Sul e os países do Prata, uma dinâmica social que ocorreu sem migração de brasileiros em território argentino e uruguaio, embora alguns indivíduos isoladamente tenham se estabelecido naqueles países na condição de agentes religiosos. Esse fenômeno, como já frisei (Oro, 1999), teve seu apogeu nas décadas de 1980 e 1990, mas arrefeceu a partir dos anos 2000 devido ao falecimento de alguns agentes afrorreligiosos gaúchos e, sobretudo, às várias crises que afetaram a economia argentina.<sup>4</sup>

Em terceiro lugar, um conjunto de mobilizações políticas empreendidas nesse meio religioso gaúcho visando ampliar sua presença no espaço público, reforçar sua legitimidade social e lutar contra a intolerância religiosa. Tratava-se, por exemplo, de acionar os meios de comunicação, como jornais, rádio, televisão e, a partir do final da década de 1990, a mídia digital. Outra estratégia foi aproximar-se da prefeitura de Porto Alegre — que esteve nas mãos do Partido dos Trabalhadores entre os anos de 1989 e 2004 — para obter apoio na realização de seminários e encontros que

---

3 Aprofundei o tema da discriminação racial nos terreiros afro-gaúchos em Oro, 1998

4 Alejandro Frigerio (1997; 2004; 2013), Renzo Pi Hugarte (1997; 1995), Rita Segato (1991), Daniel de Bem (2012), entre outros, são alguns autores que pesquisaram e publicaram vários textos sobre o tema da transnacionalização afro-religiosa entre Brasil, sobretudo o Rio Grande do Sul, e os países do Prata.

mobilizaram as federações afroreligiosas e os membros e simpatizantes do campo afroreligioso. Enfim, foram importantes também as iniciativas do campo religioso para ingressar no político-institucional a partir da busca de cargo eletivo mediante o voto. Todas as tentativas, porém, resultaram em fracasso eleitoral.

Enfim, o ingresso, ou conversão, de membros das religiões afro-riograndenses na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). No final dos anos 1980, tratava-se de uma situação inusitada. Afinal, como entender que líderes e membros afroreligiosos se convertessem para uma igreja que havia declarado uma verdadeira guerra santa contra esse campo religioso? Confesso que não levei em frente essa questão, mas explorei, na sequência, dois aspectos que permitiam estabelecer o diálogo entre o modo de ser religioso da Universal e o campo afroreligioso que me era familiar. O primeiro foi justamente o tema da guerra santa (Oro, 1997), e o segundo foi mostrar a face “macumbeira” dessa igreja neopentecostal, que aparece em vários de seus rituais, sobretudo nas sessões de descarrego (Oro, 2006).<sup>5</sup>

Explorei ao longo dos anos cada um dos quatro tópicos referidos, realizando pesquisas de campo na região metropolitana de Porto Alegre, bem como em Buenos Aires e em Montevideu. Não há aqui espaço para retomar o que divulguei em vários textos. Gostaria unicamente de assinalar dois pontos.

Em primeiro lugar, se na pesquisa anterior eu partia de uma base de conhecimento bíblico e da literatura sobre messianismos como trunfo para melhor entender o fenômeno político-religioso em desenvolvimento no Alto Solimões, agora eu estava diante de um modelo de religião bem diferente daquele que me era familiar. Presenciar a possessão, o sacrifício de animais, interagir com os deuses e as deusas que baixavam nos terreiros, foram, entre outros aspectos, situações que me conduziram a um esforço de relativização de meus pressupostos sobre o que entendia por religião

---

5 Não fui o único a fazer semelhante observação. Vide, por exemplo, Ronaldo de Almeida, 2009.

para melhor compreender a lógica e os fundamentos presentes nas religiões afro-brasileiras.

Em segundo lugar, minha compreensão e entendimento do campo afrorreligioso não teria sido possível sem os vários contatos pessoais e muitas leituras de textos de colegas e amigos especialistas no tema. Refiro-me sobretudo a Reginaldo Prandi, sempre um inspirador e competente analista de diferentes aspectos do campo afrorreligioso brasileiro; Alejandro Frigerio, um dos maiores estudiosos das religiões afro-americanas e especialmente dos fluxos transnacionais que movem esse campo religioso nas relações entre Argentina, Uruguai e Brasil, notadamente o Rio Grande do Sul; Stefania Capone, detentora de um amplo conhecimento da religião dos orixás em suas especificidades locais e nacionais e suas circulações transnacionais; e Norton Figueiredo Correa, o maior conhecedor do campo afrorreligioso do Rio Grande do Sul, sobretudo o Batuque, com quem compartilhei muitas horas de pesquisas de campo nos terreiros desse Estado.

Portanto, foi por meio dos terreiros que cheguei na Igreja Universal, na busca de entendimento da adesão ou conversão de membros afrorreligiosos àquela igreja. Eu então não fazia ideia de que, ao colocar os pés nos templos da Universal, estava abrindo um novo campo etnográfico que me ocupou durante anos.

Tratou-se, de longe, do campo etnográfico mais difícil de ser realizado, se comparado ao que eu havia experienciado no Alto Solimões e no meio afrorreligioso. Criava-se uma situação pessoal difícil a cada entrada nas igrejas, posto que, se eu me apresentava como pesquisador, geralmente as portas se fechavam; se dizia querer participar do culto, era alvo de assédio dos obreiros e pastores visando minha conversão. Vali-me inúmeras vezes de uma estratégia metodológica que deu certo, sobretudo quando desejava entrevistar algum pastor. Eu havia concedido uma entrevista para a *Folha Universal*. De posse do recorte desse jornal, onde constava a entrevista, comparecia à igreja, apresentava-me como professor e pesquisador e argumentava que desejava obter uma entrevista da mesma forma como eu mesmo também havia concedido uma entrevista para a *Folha Universal*.

Geralmente, a ação era exitosa. Aquele recorte da *Folha Universal* com minha entrevista serviu como uma espécie de passaporte para poder pesquisar nessa igreja.

Entre os objetos de interesse antropológico que me mobilizaram, inicialmente na Igreja Universal e depois em outras igrejas evangélicas, sobretudo pentecostais e neopentecostais, destaco suas relações com a política institucional e sua abertura transnacional.

Com efeito, observei desde o início de minhas entradas nos templos da Universal como essa igreja se organizava e atuava nos períodos anteriores aos pleitos eleitorais. Não se tratava de um tema do qual ela ficava distanciada. Ao contrário, a política e a eleição, visando sobretudo eleger representantes indicados pela própria igreja, mobilizava os membros antes e durante os cultos. Por um lado, observei uma verdadeira engenharia política nessa igreja, feita de cálculos do número de potenciais fiéis eleitores presentes nas cidades, ou nos bairros e o número de votos necessários para eleger um ou mais vereadores ou deputados estaduais ou federais. Por outro lado, a motivação para conduzir os fiéis a votar nos candidatos indicados pela cúpula da igreja era geralmente de ordem prática e de ordem simbólica. Ou seja, a necessidade de ter seus representantes nos parlamentos para defender os interesses da igreja e, especialmente, para defender os valores e os princípios cristãos.

Outro tema sobre o qual me debrucei surgiu pelo fato de ele ter sido fortemente mobilizado na Universal, especialmente durante os cultos. Tratava-se de sua presença internacional, que crescia sempre mais, conquistando novos países e novos continentes. A partir de um determinado momento, o discurso concentrou-se sobretudo na presença da igreja nos países europeus. Observei que semelhante discurso movia outras igrejas renovadas, pentecostais e neopentecostais de Porto Alegre, todas enaltecendo que, com o avanço da modernidade e a conseqüente secularização, a Europa encontrava-se “fria” espiritualmente e, nesse sentido, caberia às igrejas do sul enviar missionários para a Europa, dentro da lógica da “missão invertida”, ou seja, de retorno do cristianismo aos países que um dia

enviaram missionários para a o Brasil. Essa retórica era apresentada com orgulho, tanto pelos dirigentes quanto pelos fiéis, enquanto um poderoso recurso simbólico de status e de prestígio das igrejas que, assim, distinguiram-se das demais que geralmente restringiam suas atividades ao território regional e nacional. Em determinado momento de minha pesquisa sobre esse tema, resolvi observar e analisar a transnacionalização em ato, ou seja, observar *in loco*, em alguns países europeus, como a Universal e outras igrejas renovadas e neopentecostais atuavam naqueles países, qual era sua membresia e como adaptavam sua retórica às culturas locais.

Faço aqui uma observação para registrar que, ao realizar pesquisas no campo evangélico, retornei também ao campo católico, posto que ainda nos anos 1990 fui convidado, em diversas ocasiões, a participar de encontros promovidos por organizações e agentes católicos, especialmente pela sucursal da CNBB Sul 3, que, na ocasião, considerava um problema o avanço crescente do pentecostalismo. Esses encontros oportunizaram-me entrevistar bispos, sacerdotes e agentes de pastorais, cujo resultado foi a publicação do livro *Avanço pentecostal e reação católica* (Oro, 1996), no qual analiso as reações institucionais e pessoais católicas frente ao avanço do pentecostalismo no país.

Finalizo este tópico registrando que contei com a bolsa produtividade do CNPq para realizar a maioria das pesquisas referidas.

## Parcerias e grupos de pesquisa

Olhando pelo retrovisor, dou-me conta de como foram importantes para o aprofundamento das análises acerca dos vários objetos de pesquisa sobre o tema da religião, as parcerias, formais e informais, firmadas com colegas e instituições nacionais e estrangeiras, bem como fazer parte de grupos de pesquisa. Passo a referir algumas dessas situações.

Andre Corten, da Universidade de Quebec, em Montreal, era um especialista do campo evangélico, especialmente dos pentecostalismos. Seu livro *Os pobres e o Espírito Santo* (Corten, 1996) é hoje um clássico sobre o



pentecostalismo no Brasil. Uma vez por ano, ele circulava por vários países da América Latina realizando suas pesquisas, fazendo, obrigatoriamente, uma parada em Porto Alegre. Era a ocasião para sentarmos e conversarmos, trocarmos informações e análises sobre nossas pesquisas sobre o campo evangélico. No início dos anos 2000, Corten fez-me dois convites: integrar formalmente o Groupe de Recherche sur les Imaginaires Politiques en Amérique Latine (GRIPAL), um grupo interdisciplinar por ele coordenado, e, em segundo lugar, atuar como organizador, juntamente com ele e com Jean-Pierre Dozon, de um livro consagrado à Igreja Universal do Reino de Deus. Sobre este último projeto, juntos fizemos algumas reuniões, convidamos quinze autores de diferentes países e lançamos em 2003 um livro na França e no Brasil sobre a Igreja Universal (Oro, Corten, Dozon, 2003).

Também no início dos anos 2000, participei de outro projeto coletivo, intitulado Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo, apoiado pelo CNPQ/Pronex, coordenado por José Jorge de Carvalho, da Universidade de Brasília, e do qual participaram renomados antropólogos, entre eles, Rita Segato, Otavio Velho, Patrícia Birman, Regina Novaes e Carlos Alberto Steil. O grupo reuniu-se em diferentes momentos e lugares e produziu uma coleção composta de seis volumes. Organizei um deles, consagrado ao tema religião e política no Cone Sul. Nele, escrevi o capítulo sobre religião e política no Brasil (Oro, 2006).

Entre os anos de 2008 e 2011, participei de dois grandes projetos internacionais de pesquisa combinados, o primeiro, intitulado “Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation”, coordenado por Kali Argyriadis, da Ecole des Hautes Etudes, e o segundo “Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afro-americanas”, coordenado por Renée de la Torre, do CIESAS, Guadalajara. Em ambos os projetos, participaram quase vinte antropólogos de diferentes países, entre eles Alejandro Frigerio, Stefania Capone, Cristina Zuñiga, Nahuayeilli Huet, Andre Mary, Sandra Fancello, Nathalie Luca, Damien Mottier, Joseph Tonda e Pierre-Joseph Laurent. O principal produto final de ambos os projetos foram dois livros (Argyriadis, Capone,

De La Torre e Mary, 2012a; 2012b). Neles, escrevi, com Damien Mottier, o capítulo “*Entrepreneuriat charismatique et dynamiques transatlantiques de reconquête spirituelle (Amérique du Sud/Afrique/Europe)*”.

Entre os anos de 2009 e 2015, participei de um projeto de pesquisa sobre transnacionalização religiosa por meio de um convênio com a Universidade Livre de Amsterdam, com financiamento da CAPES/NUFFIC. O projeto incluiu intercâmbio de professores, estudantes, cotutela de doutorado e o desenvolvimento de pesquisas e publicações conjuntas, entre as quais o livro *Transnacionalização religiosa, fluxos e redes*, organizado por Ari Pedro Oro, Carlos Alberto Steil e João Rickli (2012), que reuniu textos de autores brasileiros e holandeses que participaram do referido projeto.

Entre 2012 e 2015, participei do projeto “A religião no espaço público no Brasil e na Itália”, celebrado com a Università di Roma Tre. Reuniões científicas foram realizadas na Itália e no Brasil e dois livros foram publicados, no Brasil (Oro, Steil, Cipriani e Giumbelli (2012) e na Itália (Roldán, 2015). Esse projeto representou a continuidade de ótimas relações científicas que havia anos eu mantinha com colegas italianos, como Enzo Pace, da Universidade de Padova e Roberto Cipriani, da Università di Roma Tre.

Entre os anos de 2019 e 2023, também participei do projeto “Transformações da laicidade: Estado, Religião e Sociedade em Relação”, no âmbito do Programa CAPES-COFECUB, coordenado no Brasil por Emerson Giumbelli e na França por Philippe Portier. Além de colegas do PPGAS/UFRGS, estiveram envolvidos no projeto os professores Marcelo Camurça (Universidade Federal de Juiz de Fora), Isabel Carvalho (UFMG), Ronaldo Almeida (UNICAMP) e Carly Machado (UFRRJ). O livro, com o mesmo nome do projeto, organizado por E. Giumbelli e M. Camurça, foi publicado em 2024, e minha contribuição foi o capítulo “Bolsonaro e a laicidade brasileira”.

E, por fim, o mais importante. Todas as minhas participações em parcerias e projetos nacionais e internacionais foram possíveis graças ao apoio e suporte institucional do Núcleo de Estudos da Religião (NER), do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), da Universidade

Federal do Rio Grande do Sul. O NER foi fundado em 1996 por estudantes do PPGAS, por Carlos Alberto Steil e por mim mesmo, e na sequência, outros colegas do PPGAS integraram-se a ele, a saber: Bernardo Lewgoy, no ano 2000; Emerson Giumbelli, em 2010; Eduardo Dullo, em 2016; e Vitor Queiroz, em 2020. Todos chegaram ao PPGAS e ao NER com experiência e bagagem da cultura acadêmica e científica e foram importantes para o NER conquistar um lugar de destaque no país e no exterior. Além dos docentes do PPGAS mencionados, dois outros colegas, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS, também tiveram participação ativa no NER. José Carlos dos Anjos contribuiu em diferentes momentos em que os debates e projetos diziam respeito especialmente à intolerância religiosa envolvendo as religiões afro-americanas. Juntos, publicamos o livro consagrado à Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre (Oro e Anjos, 2009). Da mesma forma, Raquel Weiss, em diferentes momentos do NER, enriqueceu os debates com sua expertise sobre Durkheim e sociologia da moral. Além de ter participado do projeto “A religião no espaço público no Brasil e na Itália”, já referido, coordena, com Rafael Benthien (da Universidade Federal do Paraná), a coleção “Biblioteca Durkheimiana”, editada pela Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). Juntos, organizamos o volume 4 da referida coleção com o livro de Mauss sobre a origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas (Benthien, Weiss, Oro, 2017).

A dedicação de todos os professores e pesquisadores mencionados, além de pós-doutorandos e estudantes dos diferentes níveis, graduação, mestrado e doutorado, foi decisiva para o NER ter firmado-se como um espaço de encontros e debates, de promoção, fomento e produção de pesquisas e trabalhos sobre religião, um laboratório de produção individual e coletiva de trabalhos científicos, sempre alimentado pelo espírito de colaboração mútua e de aproximação entre professores e alunos.

## Meus destaques como contribuições para a Antropologia da Religião

Olhando novamente pelo retrovisor, gostaria de destacar dois tópicos que considero mais relevantes em minhas pesquisas sobre religião. Trata-se da Igreja Universal do Reino de Deus e de uma tipologia acerca da transnacionalização religiosa.

Com efeito, na minha percepção, a igreja fundada por Edir Macedo em 1977 consiste em um marco não somente na história do protestantismo, mas do campo religioso brasileiro. Resumindo o que repeti várias vezes, trata-se de uma igreja que menos inovou e mais exacerbou, ressignificando o que já vigorava no meio evangélico, mas não somente.

Assim, por exemplo, quando a IURD surgiu, havia, evidentemente, a presença religiosa nas mídias, mas essa igreja surgiu midiática, inicialmente alugando espaços em emissoras de rádio e televisão e, na sequência, adquirindo dezenas de emissoras de rádio e, especialmente, a TV Record, em 1999, além de um jornal com milhares de tiragens semanais e forte presença nas mídias digitais. Igualmente, a presença evangélica e religiosa na política era uma realidade, mas tímida. Já a Universal investiu desde a sua origem na política institucional, indicando seus próprios representantes a cargos eletivos e acionando toda sua potencialidade eleitoral para elegê-los a partir de um rigoroso planejamento do capital político detido pela igreja em cada município ou estado da federação. A organização eclesiástica é indispensável a toda igreja, mas a Universal surgiu como uma organização empresarial atuando em diferentes áreas, além da religiosa, como na engenharia, turismo, finanças, jurídica, tendo em cada um desses setores pessoas altamente qualificadas. Também o trabalho missionário religioso no exterior era uma realidade antes da IURD, mas com ela, a abertura e a expansão internacionais tornaram-se um empreendimento planejado para conquistar novos mercados religiosos, cujo efeito foi a presença em mais de

uma centena de países. Outro aspecto a destacar é que, até o final da década de 1970, as igrejas pentecostais fixavam-se especialmente nas periferias das cidades. Já a Universal privilegiou o aluguel e depois a compra de grandes espaços nos centros urbanos, sejam eles cinemas, teatros ou outros. Na sequência, a IURD iniciou uma verdadeira monumentalização do religioso com a edificação das chamadas catedrais da fé. Enfim, a IURD elevou à condição de centralidade duas teologias já existentes, mas que com ela alcançaram novo patamar e adquiriram novo significado, ou seja, a teologia da prosperidade e da guerra espiritual.

O mais importante de toda essa exacerbação e conseqüente sucesso da Universal foi a produção de um mimetismo de conduta por parte de outras igrejas visando buscar o mesmo êxito. René Girard (1972), e a sua teoria da produção do desejo, foi para mim uma inspiração para mostrar como outros líderes religiosos, embora negassem, passassem a alimentar o desejo do mesmo sucesso adquirido pela Universal imitando seu *modus operandi* nas várias áreas antes referidas.<sup>6</sup>

Outro tópico que considero relevante resultou da pesquisa sobre a transnacionalização evangélica brasileira para a Europa, quando, após ter pesquisado diferentes igrejas em atuação na Itália, em Portugal e na Espanha, propus uma tipologia de seis diferentes modelos ou possibilidades de transnacionalização. O primeiro consiste em um movimento unidirecional e unilateral de igrejas brasileiras autossuficientes (fechadas em si mesmas) e exclusivistas (não ecumênicas) que se exportam no exterior e ali instalam filiais após realizarem um minucioso estudo de mercado religioso. O segundo modelo corresponde a uma parceria inicial firmada entre igrejas ou dirigentes religiosos de ambos os lados do Atlântico, a qual, no entanto, após um período de colaboração mútua, é rompida, e tudo volta ao estágio anterior. O terceiro consiste em uma parceria entre igrejas transatlânticas que é rompida, mas cujos missionários brasileiros implantam em

---

6 Especialmente a análise da relação da Universal com a política e seus efeitos nos campos político e religioso brasileiros pode ser encontrada em Oro, 2003.

solo europeu a própria igreja brasileira, embora isso não figurasse no início como projeto transnacional. O quarto consiste em uma parceria inicial entre a igreja brasileira e a igreja europeia, que é duplamente rompida pelos missionários brasileiros, que, então, fundam uma nova igreja em território europeu. O quinto consiste em parcerias que perduram ao longo do tempo. Enfim, o sexto consiste na circulação transnacional de agentes religiosos — sejam eles pastores, pregadores, missionários ou apóstolos — que integram redes personalizadas e que geralmente se deslocam internacionalmente para participar de grandes eventos religiosos, como conferências, cruzadas, campanhas, congressos, seminários, encontros de fé etc.

Vale destacar que nesse modelo ideal-típico, somente o primeiro não ocorre por meio de parceria. Todos os demais se baseiam em alianças pessoais ou institucionais.<sup>7</sup>

## Considerações finais

Do relato feito acerca de minha trajetória no campo da Antropologia da Religião, gostaria de frisar dois pontos. O primeiro, de fundo epistemológico, mostra que, contrariamente a uma perspectiva linear, minha trajetória consistiu em passagens por diferentes campos etnográficos e questões de pesquisa resultantes somente em parte de um planejamento cognitivo prévio. Neste particular, concordo com Geertz, o qual, após discorrer sobre suas pesquisas de campo, sentenciou: “Tudo é uma questão de uma coisa levar a outra, essa a uma terceira, e essa última a uma outra que mal se sabe o que é” (Geertz, 2012, p. 10 e 24). Em outras palavras, não há como não considerar a presença do “acaso”, ou de uma certa “irracionalidade”, nas idas e vindas nas pesquisas de campo, sendo isso, aliás, recorrente nas Ciências Sociais, como relataram, por exemplo, Max Weber (2011), Lévi-Strauss (1980), Laraia (2014) e Peirano (1992). Esta última, aliás, após

---

7 Para mais detalhes sobre o tema da transnacionalização evangélica para a Europa e a tipologia referida, ver Oro, 2014; 2019; Oro e Alves, 2015.

entrevistar alguns renomados cientistas sociais brasileiros sobre suas carreiras (Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Antônio Cândido e Roberto Cardoso de Oliveira) e ouvir deles expressões como “foi por acaso” ou “traiu-se de um fenômeno ocasional”, afirma, acertadamente, que o “acaso” e os “imponderáveis da vida real” não invalidam, mas, ao contrário, “enriquecem e dão aquela dimensão humana essencial à compreensão dos fenômenos sociológicos” (Peirano, 1992, p. 19).

O segundo ponto é de ordem subjetiva. Aprendi, ao estudar religiões, que muitas vezes, e ingenuamente, imaginamos que os espaços sagrados constituem locais de harmonia, fraternidade, compreensão, entendimento, tolerância etc. Embora assim sejam, mais em alguns espaços do que em outros, em praticamente todos eles ocorrem também animosidades, tensões, conflitos, disputas de poder, rivalidades, preconceitos, discriminações etc. Isso mostra que os espaços sagrados podem ser considerados moradas dos deuses, mas são também locais de encontro de humanos, e estes, como sabemos, são também egoístas, orgulhosos, arrogantes, narcisistas, interesseiros. Daí as contradições e os paradoxos, além de eficácia, bem-estar, sentido, conforto e paz, encontrados, como foi no meu caso, tanto na religião experienciada quanto nas estudadas.

## Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Leonardo Oliveira; GIUMBELLI, Emerson. O enigma da Quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. *Revista de Antropologia*, v. 64, p. 1-22, 2021.

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania.; DE LA TORRE, Renée.; MARY, André. *Religions transnationales des Suds: Afrique, Europe, Amériques*. Paris, L’Harmattan/Louvain-la-Neuve, 2012a.

-----; -----; -----; ----- (Eds.). *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas*. México: CIESAS/IRD, 2012b.

BEM, Daniel Francisco de. *Tecendo o Axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afroreligiosa nos países do Cone Sul*. Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Tese de doutorado defendida no PPGAS, 2012.

BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.

CORTEN, Andre. *Os pobres e o Espírito Santo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

FRIGERIO, Alejandro. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. (Orgs.). *Religião e globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 153-178.

----- . Re-africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion. In: *Civilisations*, 51, p. 39-60, 2004.

----- . A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. *Debates do NER*, n. 23, 2013, p. 15-60.

GEERTZ, Clifford. *Atrás dos fatos. Dois países, quatro décadas, um antropólogo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris: Editions Bernard Grasset, 1972.

GIUMBELLI, Emerson; CAMURÇA, Marcelo (Orgs.). *Transformações da laicidade: estado, religião e sociedade em relação*. Brasília: ABA Publicações, 2024.

LARAIA, Roque de Barros. O legado da Antropologia Brasileira: relato de Roque de Barros Laraia. Conferência pronunciada no PPGAS da UFRGS, em Porto Alegre, em 11/3/2014.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira, 1972.



ORO, Ari Pedro. *Tukuna: vida ou morte*. Porto Alegre: UCS/EST/Vozes, 1978.

\_\_\_\_\_. Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *comunicações do ISER*, n. 28, p. 33–54, 1988.

\_\_\_\_\_. *Na Amazônia, um messias de índios e brancos*. Petrópolis: Vozes, 1989.

\_\_\_\_\_. *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, . 1, n. 1, p. 10–37, 1997.

\_\_\_\_\_. As relações raciais no batuque do Rio Grande do Sul. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 33, p. 75–89, 1998.

\_\_\_\_\_. *Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n. 53, p. 53–69, 2003.

\_\_\_\_\_; CORTEN, André. DOZON, J. P. *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: CNPq/Pronex, Attar Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. O neopentecostalismo macumbeiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 319–332, 2006.

\_\_\_\_\_; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (Orgs.). *Transnacionalização religiosa, fluxos e redes*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

\_\_\_\_\_; STEIL, C. A.; CIPRIANI, R.; GIUMBELLI, E. (Orgs.). *A religião no espaço público. Atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome. 2012.

\_\_\_\_\_. South American Evangelicals' Re-conquest of Europe. *Journal of Contemporary Religion*, Londres, v. 29, p. 219–232, 2014.

\_\_\_\_\_; ALVES, Daniel. Encontros globais e confrontos culturais: o pentecostalismo brasileiro à conquista da Europa. *Dados*, v. 568, p. 951–980, 2015.

----- . Transnacionalização evangélica brasileira para a Europa: significados, tipologia e acomodações. *Etnográfica*, Lisboa, v. 23, p. 525, 2019.

PEIRANO, Mariza. Artimanhas do acaso. In: *Anuário Antropológico/89*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

PI HUGARTE, Renzo. Umbanda, Quimbanda y Batuque: cambios recientes en la cultura de Uruguay. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 3, 1995.

----- . Transnacionalização da religião no Cone-sul. O caso do Uruguai. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. (Orgs.). *Religião e Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 201-218.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1991.

ROLDAN, Veronica (Org.). *Religione e spazio pubblico in Itália e in America Latina*. Roma: Borla, 2015.

SEGATO, Rita Laura. Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnicização. *Dados*, Rio de Janeiro, IUPERJ, p. 240-278, 1991.

SILVA, Vagner Gonçalves da; AMARAL, Rita de Cassia. A cor do axé — brancos e negros no candomblé de São Paulo. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 25, p. 99-124, 1993.

Weber, Max. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2011.

# Percursos em relação: religião e política em contextos do Rio de Janeiro

**Patricia Birman**  
**Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ**

## Primeiros passos

A imagem mais forte da minha experiência religiosa foi a da primeira comunhão. Estava morando com a família em Natal, RN, e estudava em um colégio de freiras, bem conservador, aliás. A freira explicava para nós as escolhas de vida que teríamos: casar ou servir a Deus, como ela e as irmãs testemunhavam. Ainda que levasse a sério o que diziam com uma certa perplexidade, aliás, francamente, não me senti concernida. No dia da minha primeira comunhão, estava vestida de branco, com um pequeno véu na cabeça, e, através do olhar sorridente e um tanto irônico de meu pai, distante da religião, vivi um sentimento de adesão feliz ao catolicismo. Pois bem, essa bagagem perdeu o seu valor como alimento religioso quando voltei a morar no Rio de Janeiro.

Do lado paterno, com efeito, herdei os vínculos que, no passado, seus irmãos tiveram com o partido comunista. Meu pai, que sempre se posicionou como um “progressista” ateu, não seguiu o mesmo percurso, mas foi solidário, ainda que crítico, a esses irmãos excessivamente apaixonados e depois profundamente desapontados com o comunismo, a partir do relatório Krushev, responsável pela desestalinização da antiga União Soviética. Do lado materno, fui educada convivendo com o valor positivo da racionalidade científica. Minha mãe matizou a sua formação católica de origem

pelo trabalho como professora de matemática. Deus, um dia ela explicou-me, só existiria como “arquiteto” do universo — o que mais tarde entendi como sendo o sistema estruturante do mundo que as ciências da física e da matemática poderiam, talvez, deslindar. Na adolescência, interessei-me pelo marxismo e participei de um grupo de estudo com meus jovens amigos. Olhava os integrantes masculinos do grupo com grande admiração. Eles usufruíam de uma liberdade de afirmar, de oferecer certezas que me embasbacavam. Não tive na juventude nenhum suspiro feminista.

## Elos e pessoas

E a religião? Como vocês podem perceber, no meu passado, essa não chegou a existir a não ser como contraponto às luzes em uma visão, digamos, “clássica”, da modernidade. No Programa de Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS), tive a minha iniciação e formação em Antropologia, o que resultou, como era de se esperar, em um aprendizado do relativismo inseparável das matrizes teóricas da Antropologia.

A participação no Grupo de Estudos sobre o Catolicismo, do ISER, sob a coordenação de Pierre Sanchis, permitiu-me ter contato com os grandes antropólogos e sociólogos da religião no Brasil. Pierre criou uma dinâmica de trocas baseada em conversas que incentivavam a expressão de uma multiplicidade de interesses e de formações nos estudos da religião. Em 1992, publicou uma coletânea, *Catolicismo: modernidade e tradição*, em três volumes que expressava, a me ver, o *estado das artes* dos estudos da religião no Brasil.

No início dos anos 1990, não se considerava a presença, em solo nacional, de fraturas religiosas significativas, embora estas já se revelassem em muitos setores populares. O crescimento dos evangélicos não foi, de modo geral, percebido como uma fonte de ruptura, por vezes violenta, com

a hegemonia católica, como posteriormente constatou-se.<sup>1</sup> Uma das discussões mais envolventes nesse grupo versou sobre o sincretismo, questão candente na antevéspera das rupturas pentecostais naquele que foi considerado “o maior país católico do mundo”. *O chute na Santa*, evento televisivo de grande repercussão, analisado na excelente tese de Emerson Giumbelli (2002), fez parte da nossa compreensão de um momento chave na transformação do campo religioso.

Nos anos 1990, configurou-se o que, hoje, se encontra consolidado: os *evangélicos* encontram-se disseminados na sociedade e com forte presença no Congresso Nacional e na mídia. Chamo a atenção para o que seria inconcebível no final do século passado: articulações políticas e midiáticas dos evangélicos como uma força política decisiva nos rumos do país.

A minha trajetória naturalmente não se dissocia desses contextos, com *Fazer estilo, criando gêneros*, tese de doutorado defendida em 1988, orientada por Peter Fry, que produziu textos seminais comparando os cultos umbandistas ao protestantismo além de seus trabalhos sobre homossexualidade no Brasil (1977; 1982; 1991). Creio que seria mais difícil – mas não impossível – iniciá-la nessa segunda década do século XXI, considerando o “campo minado” (Menezes, 2023 ) das favelas e periferias urbanas, bem como as tensões políticas e religiosas que atravessam esses territórios.

## O religioso e suas tramas

Os meus trabalhos de pesquisa tenderam a explorar a religião como um tema *em relação*. Observo que essa perspectiva já se encontrava na tese de doutorado, onde relaciono religião e gênero, e afirmou-se em outros trabalhos de pesquisa que articulam religião a territorialidades periféricas.

---

1 Chamo a atenção para o trabalho pioneiro de Regina Novaes (1985), *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*.

Na coletânea *Religião e espaço público*, que organizei, meu intuito foi explorar o religioso em relação com outros domínios sociais. Como escrevi na sua apresentação (2003, p. 11):

A nossa ambição neste livro não se esgota no estudo dos religiosos, ou das religiões nelas próprias, mas no diálogo, na dinâmica e nos confrontos em que temas, procedimentos e identidades considerados como tais se integram na configuração tanto do que se designa como “religião” na sociedade quanto do espaço público em que essas dinâmicas acontecem.

Foi em 2004 que Marcia da Silva Pereira Leite e eu, com base em uma pesquisa que realizamos juntas, organizamos a coletânea *Mural para a dor*, editada pela UFRGS. Esse livro, bem diverso do anterior, tomou como eixo as manifestações de protesto contra a violência e as mortes nas favelas, promovidas pela política de extermínio do governo do estado. Não é uma coletânea sobre “religião”, mas esta integrou de formas variadas o *Mural para a dor*: como rituais, como homenagens aos mortos, como orações e velas acesas e por meio da diversidade de igrejas presentes, como a preeminência da Igreja Católica. Mas sobretudo por meio da articulação entre projetos de pacificação, violência e política na cidade do Rio de Janeiro (Birman, 2003)

Os estudos da religião foram, assim, vinculados à análise de situações conflitivas, particularmente aquelas que atingem os moradores das “margens” (Das; Poole, 2004). Relações de poder, violência, soberania e Estado foram exploradas em diferentes trabalhos de campo. Na Ilha Grande, em uma comunidade evangélica, pude explorar a existência de um vilarejo que se constituía por meio de um governo religioso, articulado ao município, o que possibilitava à Igreja Evangélica exercer um amplo controle sobre o conjunto de moradores (Birman, 2003).<sup>2</sup> Esse caso é significativo para pensar as articulações as mais inesperadas que dão lugar a certas formas de

---

2 Agradeço à equipe de estudantes que participou dessa pesquisa: André Bakker, Vicente Cretton e Natânia Lopes. Conteí com imensa colaboração de Marc Henri Piault.

governabilidade que revelam configurações bem localizadas entre religião e governo. Em lugares no passado que eram descritos associando a Igreja Católica e a sua elite, vê-se uma mudança significativa nessas relações de poder. Essa equação mudou: não se pode supor que seja a mesma composição da elite e tampouco que esta seja do mesmo extrato social quando do domínio católico. As mudanças nas adesões religiosas indicam mudanças fundamentais na sociedade.

## Nas margens do Estado

Certas questões sociais têm estimulado minhas reflexões. Particularmente a situação de violência nas favelas e periferias pobres do Rio de Janeiro opera como uma incitação a ideias e projetos. De fato, estou longe de perder a perplexidade diante de uma cidade que faz do extermínio permanente dos moradores de favela um acontecimento natural e aceitável. Na análise de diferentes situações, procurei, em colaboração com algumas colegas, demonstrar o quanto os contextos sociais e políticos são complexos e difíceis de deslindar. As zonas de poder e seus emaranhados turvam suas fronteiras por meio de figurações diversas em relações ambivalentes. No Rio de Janeiro, exploramos as relações dos moradores das ocupações no Rio de Janeiro e as várias faces do governo dos pobres. Em conjunto com Adriana Fernandes (2020) e Camila Pierobon (2018), exploramos esses lugares de tensão na cidade atravessados por indeterminação e opacidade. Reproduzo aqui uma observação retirada de um artigo coletivo (Birman; Fernandes; Pierobon, 2014):

Emerge da observação e das atividades de nossos interlocutores um emaranhado de práticas, de grupos de atores e de formas de pertencimento que se sobrepõe, se conflita e se associa. Assim, muitas das situações que perfazem esse contexto produzem efeitos que envolvem diferentes graus de opacidade, contradição e indeterminação. A nossa tentativa de clarificar esse emaranhado começa, pois, por reconhecer que não é possível separar as

linhas de uma racionalidade subjacente desses efeitos de opacidade, contradição e indeterminação. Essa trama de forças faz parte das formas de governança que buscamos analisar. Há uma opacidade que engendra, nos termos de Veena Das, uma ilegitimidade (2004) ordinária sobre o que se passa nos planos e nas práticas governamentais.

Continuo, com variações, no âmbito dessa escolha que compreendo como o exercício de uma Antropologia política. Não só busquei as formas de analisar o quanto a religião e as expressões religiosas entremeiam-se com as atividades sociais e governamentais em jogos de poder e de influência, como também tentei explorar o que designamos como *emaranhados*, isto é, dinâmicas que revelam interseções entre diferentes poderes e, assim, apontam para a indeterminação e a ilegitimidade de seus efeitos sociais e políticos na vida das populações urbanas. Foram importantes nessa direção as pesquisas sobre *ocupações urbanas* no Rio de Janeiro, desenvolvidas em conjunto com Adriana Fernandes (2020) e Camila Pierobon (2018). O trabalho de Veena Das (2004) abriu um caminho promissor com a noção de *margens do Estado* que foram articuladas com as suas noções de *ilegitimidade* e *indeterminação* para entendermos os múltiplos fluxos e efeitos das práticas governamentais.

## Mediações e seus horizontes

Um dado pessoal importante: nasci e moro no Rio de Janeiro. Viver em uma cidade que pratica o extermínio sistemático dos moradores de favela tem, para mim, um efeito subjetivo inegável. Não se tratava de “relativizar” esse absurdo, mas de considerá-lo como uma questão que me envolvia e me provocava uma indignação permanente, que, aliás, não cessou. Foi aqui que o combate ao tráfico de drogas transformou-se em uma “guerra” de alto poder mortífero, atingindo os moradores dos morros da cidade. O Rio de Janeiro tem feito da repressão ao tráfico de drogas uma política de permanente produção de mortes nas suas favelas (Machado da Silva, 2008;



Leite, 2008). É de alguma forma surpreendente para mim e, na verdade, não canso de me espantar com o fato de sua população conviver de modo naturalizado com o extermínio cotidiano provocado nessa “guerra” (Birman, 2008; Menezes, 2023). Quais são os dispositivos políticos, sociais e morais que elaboram um certo apagamento dessa tragédia, dando um lugar a uma percepção particularmente seletiva da vida urbana? Exploramos o processo de violência sobre a população das favelas e periferias do Rio de Janeiro. Chamamos a atenção para a ideia de *cercos* (Birman; Leite, 2018). A ideia de *cercos* (Machado, 2008) sugere uma forma de contenção violenta das possibilidades de vida que limita gravemente a vida dos pobres urbanos no Rio.

Tenho dedicado-me, sobretudo, a perceber a positividade que emana dessas políticas estatais. Em suma, parece-me fundamental estudar a elaboração de certos *personagens de fronteira*, de certas formas de hierarquia social e política e de modos de subjetivação que acompanham as condutas tanto de atores do Estado quanto de moradores dessas zonas dos “indesejáveis” na cidade. As tentativas de melhor compreender operações de fronteira levaram-me a pesquisar práticas institucionais de *mediação*. No meu projeto atual, direcionei a investigação sobre instituições que fazem mediações entre famílias, crianças e governo do estado. Enfatizei em um trabalho de equipe<sup>3</sup> o papel dos conselheiros tutelares, responsáveis por zelar pelas crianças como *sujeitos de direitos*. Trata-se da instituição encarregada de mediar os serviços da burocracia estatal e as famílias oriundas, principalmente, das periferias e favelas das cidades. Entre serviços públicos ineficazes e situações sociais precárias, estão situados os diretores de escolas, os conselheiros tutelares, um conjunto de *funcionários públicos* sujeitos a formas variadas de pressão. A análise de suas dificuldades e de seus testemunhos está possibilitando-nos compreender melhor os dispositivos de regulação do Estado relativos à pobreza urbana.

---

3 Agradeço aos estudantes e colegas que participam e/ou já participaram dessa pesquisa: Adriana Fernandes, Thiago Rabelo, Cleiton Maia, Jade Novaes, João Pedro Dutra.

Fazer esse pequeno quadro da minha trajetória mostrou-se um tanto difícil porque, com esta narrativa, “amarrei” diferentes momentos sem me deter às hesitações e dúvidas que me acompanharam. Preferi aqui as linhas com poucas curvas e embaraços. Nuançá-las, e abrir espaço para os descaminhos e crises pessoais, no entanto, seria apresentar mais a vida e seus imensos percalços do que privilegiar alguns temas de interesse mais claramente acadêmicos.

A grande maioria dos meus trabalhos foi produzida em equipe. Destaco aqui uma rede/grupo de pesquisa que tem sido uma referência fundamental ao longo dos anos, Distúrbio (Dispositivos, tramas urbanas, ordens e resistências), coordenado em conjunto com Carly Machado.<sup>4</sup> Pude contar com excelentes companhias. Sou muito grata às pessoas com as quais compartilhei os momentos mais significativos desse percurso.

## Referências Bibliográficas

BIRMAN, Patricia. Modos periféricos de crença. In: SANCHIS, P. (Org.). *Catolicismo: Unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

----- . *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003.

----- . Imagens religiosas e projetos para o futuro. In: (org) BIRMAN, P. (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003.

----- . Movimentos cívico-religiosos no Rio de Janeiro. In: BIRMAN, P.; LEITE, M. *Um mural para a dor*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004.

-----; LEITE, Márcia Pereira (Orgs.). *Um mural para a dor. Movimentos cívico-religiosos por justiça e paz*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2004.

---

4 A rede Distúrbio nasceu inicialmente da participação em um GT sobre periferias da ANPOCS. Foram muitos os nossos encontros, sempre direcionados às questões relacionadas às periferias urbanas, suas práticas e transformações. A participação de Cibele Risek, Edson Miagusko, Márcia Leite, Adriana Fernandes, Joana Barros, Sandra de Sá Carneiro e Mariana Côrtes tem sido fundamental.

\_\_\_\_\_. Favela é comunidade? In: MACHADO da SILVA, L. A. (Org.). *Vidas sob cerco*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

\_\_\_\_\_. Memória, política e gestão religiosa do espaço. In: MAFRA, C.; ALMEIDA, R. (Orgs). *Religiões e cidades*. Rio de Janeiro; São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

\_\_\_\_\_; MACHADO, Carly. A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, 2012.

\_\_\_\_\_; FERNANDES, Adriana; PIEROBON, Camila. Um emaranhado de casos: tráfico de drogas, Estado e precariedades em moradias populares. *Mana*, 20 (3), 2014.

\_\_\_\_\_. Ocupações e territórios em disputa, gêneros e a construção de espaços comuns. In: BIRMAN, P; LEITE, M.; MACHADO, C.; CARNEIRO, S. (Orgs.) *Dispositivos urbanos e trama dos viventes*. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

\_\_\_\_\_; LEITE, Márcia Pereira. Rio e São Paulo: categorias emaranhadas e relativização de seus sentidos nos estudos sobre (as chamadas) periferias. In: BARROS, J.; BÓ da COSTA; RIZEK, C. (Orgs.). *Os limites da acumulação, movimentos e resistências nos territórios*. USP/IAU, 2018.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. (Orgs). *Anthropology in the Margins of the State*. School of American Research Press, 2004.

FERNANDES, Adriana. *Escuta Ocupação: uma etnografia*. São Paulo: Alameda, 2020.

FRY, Peter; HOW, Gary. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, 6, p. 75–94, 1975.

\_\_\_\_\_. Mediunidade e sexualidade. *Religião e Sociedade*, n. 1, p. 105–24, 1977.

\_\_\_\_\_. *Para inglês ver: identidade e política na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_; e MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Primeiros Passos, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar, 2002.

MACHADO, Carly. É muita mistura. Projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, v. 33, 2013.

LEITE, Márcia Pereira. Violência, risco e sociabilidade nas margens da cidade. In: Machado da Silva, L. A. (Org.). *Vidas sob cerco*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio (Org.). *Vidas sob cerco*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MENEZES, Palloma. *Entre o “fogo cruzado” e o “campo minado”: a “pacificação” nas favelas cariocas*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2023.

NOVAES, Regina Reyes. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

PIEROBON, Camila. *Tempos que duram, lutas que não acabam: o cotidiano de Leonor e sua ética de combate*. Tese de doutoramento em Ciências Sociais, PPCIS/ UERJ, Rio de Janeiro, 2018.

Sanchis, Pierre. (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER. São Paulo: Loyola, 1992.

# Religião e Política: trajetórias e mutações nos tempos e nos espaços

**Regina Novaes**

**Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO**

Começo agradecendo aos colegas Carlos Alberto Steil e Ari Pedro Oro pelo convite para estar nesse livro que nos incentiva a buscar conexões entre nossas trajetórias de pesquisadores e a configuração do campo da Antropologia da religião no Brasil. Uma oportunidade e tanto.

Entretanto, as várias perguntas enviadas pelos organizadores aos autores do livro não favorecem respostas fáceis. Por um lado, temos indagações que valorizam percursos individuais, atizam a memória, indagam sobre “experiência de vida”, “início da formação” e vivências pessoais no mundo acadêmico (“instituições, grupos e redes de pesquisa e/ou colegas”; bibliografias preferidas). Por outro lado, temos demandas de explicitação de configurações sociais, perguntas sobre quais “aspectos ou momentos das conjunturas política, social e acadêmica” seriam “fundamentais na configuração do campo dos estudos da religião no Brasil.”

Situadas na encruzilhada entre o pessoal, o conjuntural e o histórico, tais perguntas trazem consigo as complexas (e pendulares) relações entre indivíduo e sociedade. Sendo assim, é preciso escolher um caminho e assumir seus limites e suas possibilidades. Para tentar dar conta dessa empreitada, minha escolha aciona a memória afetiva e retoma alguns de meus próprios textos nos quais há informações que remetem à minha história de vida e às conjunturas em que foram escritos. Voltar a esses trabalhos oferece um recorte e um caminho para rastrear continuidades e mudanças não

só do meu interesse pelo estudo das religiões, mas também na sociedade brasileira onde as instituições religiosas estão inseridas.

Lá na cidade de São Carlos...

Nasci em uma família totalmente católica. Estudei em colégio católico, onde, por volta dos 17 anos, por meio de uma professora — a saudosa Irmã Jeanne D'Arc — conheci o humanismo de Teilhard de Chardin. A essa leitura, somei algumas ideias questionadoras trazidas por meu irmão mais velho que, naquele momento, participava do movimento estudantil em São Paulo. Desde então, de diferentes maneiras e intensidades, comecei a buscar aproximações entre religião e política.

Em 1968, ainda no Colégio, como presidente do Grêmio Estudantil São Bernardo, coordenei um jogral em homenagem ao jovem Edson Luis, estudante assassinado por policiais militares no Rio de Janeiro. Em seguida, entre os anos de 1969 e 1970, no âmbito do movimento católico conservador Cursilho da Cristandade (MCC), participei do Treinamento de Líderes Cristãos (TLC). Ali, após os dias de retiro, formamos um grupo jovem e, por nossa conta, começamos a ler os escritos de Camilo Torres, sacerdote católico, sociólogo e guerrilheiro, assassinado em 1966. Nossas leituras causaram preocupações nos adultos que nos supervisionavam. Com a vigilância estabelecida, aos poucos o grupo foi se dissolvendo.

No Rio de Janeiro, início dos anos de 1970

Em 1969, iniciei o curso de Ciências Sociais em Araraquara e, em 1971, pedi transferência para o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Já no Rio de Janeiro, aproximei-me da Ação Popular, organização política que rompe com o catolicismo, nos meados dos anos de 1960. Nessa ocasião, eu ainda me sentia católica e buscava juntar na minha cabeça (e no meu coração) valores cristãos com os ensinamentos de Marx, Lenin e Mao Tsé Tung. Entretanto, posteriormente, ainda no decorrer do curso de Ciências Sociais, ampliando meus

conhecimentos de Antropologia, deixei de me preocupar com a aproximação entre cristianismo e marxismo.

Para explicar melhor o clima que encontrei no IFCS nos anos de 1970, retomo algumas ideias contidas em um artigo que escrevi posteriormente (Novaes, 1994). Conforme minha memória – certamente seletiva (Pollak, 1992) – no IFCS respirava-se política. A direção do IFCS estava nas mãos de quem gozava de confiança do governo militar. Cada vez que tinham oportunidade, jovens professores referiam-se a professores mais velhos, dali afastados por questões políticas. Minha turma era composta por sucessores imediatos da famosa geração de 1968. Também eram frequentes as alusões e lembranças de alunos também afastados por participação política.

Com tal pano de fundo, como que “remando contra a corrente”, buscava-se seguir fazendo Ciências Sociais nos chamados “anos de chumbo”. Naquele cenário de incertezas, havia a expectativa de que “pelo menos” os/as futuros/as cientistas sociais rompessem com a “ideologia dominante” e, como consequência, questionassem seu pertencimento às suas religiões de origem. Tal ruptura poderia se dar por dois caminhos: por meio da adesão ao “materialismo histórico” e/ou por meio do exercício do “relativismo cultural”.

Na primeira vertente, havia um pressuposto: era preciso “voltar à teoria”. De acordo com essa perspectiva, a falta de compreensão teórica adequada teria sido a causa dos fracassos das esquerdas brasileiras. Fracassos esses evidenciados pelo golpe militar de 1964 e pela intensificação da repressão após 1968. Por isso mesmo era preciso reler os clássicos e se atualizar sobre o debate entre as diferentes correntes acadêmicas que mundialmente definiam-se como marxistas. Concordando com essas ideias, uma parte dos estudantes do IFCS fazia sua adesão ao “materialismo histórico” e – questionando a ideologia capitalista e o cristianismo colonizador – rompia com a religião de família. E, assim, – deixando suas crenças de lado – optavam pelo agnosticismo ou aproximavam-se do ateísmo. Nesse cenário, como objeto de estudo a religião ocupava um lugar pouco prestigiado na hierarquia dos temas de pesquisa.

Na segunda vertente, estava a “conversão” ao olhar antropológico, onde o pressuposto era o combate ao “etnocentrismo” e a adesão ao

exercício do “relativismo cultural”. O aprendizado sobre a “lógica do outro” trazia consigo a exigência do estranhamento de suas próprias crenças. Abraçar essa perspectiva significava reconhecer todas as cosmologias e todas as religiões como verdadeiras, como dimensões constitutivas da vida social. Por outro lado, ao mesmo tempo, a própria história da Antropologia – transpassada pelas disputas de dominação territorial – provocava a crítica ao cristianismo com suas intenções colonizadoras, missionárias, brancas e ocidentais. Desse modo, seja evocando a alteridade seja pela experiência histórica, a disciplina produzia imediata relativização e questionamento ao pertencimento a uma religião específica, à religião de família.

Em resumo, nos anos de 1970, considerando as duas vertentes citadas, era difícil “ver” religião entre alunos/as de Ciências Sociais do IFCS. O que não quer dizer que todos/as eram ateus, agnósticos ou relativistas. Talvez existissem pertencimentos silenciados. A verdade é que pouco se perguntava sobre o assunto. O pertencimento religioso fazia parte do indizível naquele espaço de Ciências Sociais.

No meu caso, foi durante a graduação que definitivamente deixei de “ser católica” bem como deixei de buscar elos entre marxismo e cristianismo. Fui tocada pelo “relativismo antropológico”. A partir daí, meu interesse passou a ser compreender as inúmeras maneiras que diferentes culturas e diferentes grupos sociais inventam para viver e para dar sentido à vida.

Em Pernambuco, o batismo do “trabalho de campo”

Terminei minha graduação no final de 1973<sup>1</sup> e, com um importante incentivo de Gilberto Velho, com quem fiz vários cursos na graduação, comecei, em 1974, meu mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia

---

1 No início de 1972, meu irmão Lauri Reyes foi assassinado aos 26 anos pelo regime militar. No final do mesmo ano, com Beto Novaes, fui ao Chile governado pelo socialista Salvador Allende. Pensava em tentar uma transferência para acabar a graduação por lá. Mas, em setembro, veio o golpe de estado. Conseguimos voltar. Agradeço às colegas Sandra Carneiro e Cristina Lira e aos professores Neide Esterci e Gilberto Velho, que me deram acolhida na volta do Chile, o que me permitiu terminar a graduação no mesmo ano.



no Museu Nacional (PPGAS/ UFRJ). No primeiro semestre, fiz as três disciplinas obrigatórias.

Com Gilberto, fiz a disciplina Antropologia Urbana, onde encontrei referências bibliográficas para pensar a constituição da antropologia nas chamadas “sociedades complexas”. Com Roberto da Matta, cursei a disciplina Teoria Antropológica e apresentei como trabalho final uma etnografia sobre a “sala dos milagres”, em Aparecida do Norte, onde examinei o simbolismo contido nos ex-votos, vistos como “objetos fora do lugar”, nos termos de Victor Turner. Posso dizer que foi a partir desse trabalho, de final de disciplina, que a religião começou a se tornar meu “objeto de estudo”.

Orientanda de Gilberto Velho, pensei em fazer uma dissertação de mestrado na área de Antropologia Urbana, a partir de grupos de moradores da Zona Sul do Rio de Janeiro que, anualmente, organizavam romarias rumo à Aparecida do Norte. Considerando a religião como uma das fontes fornecedoras de sentido para a vida, o objetivo seria desvendar significados, símbolos e dimensões do catolicismo vivido naquele território de fé, situado entre duas grandes metrópoles: São Paulo e Rio de Janeiro.

Mas, mudanças aconteceram. A terceira disciplina que cursei, naquele primeiro semestre, foi “Sociedades Camponesas”, ministrada por Moacir Palmeira e Otávio Velho. Ao propor releituras de textos clássicos da corrente marxista e estabelecer diálogo com uma literatura de inspiração antropológica, essa disciplina proporcionou o aprendizado de conteúdos (confesso que não sabia nada sobre os “rurais”), mas também me convenceu de que não precisava ter, *a priori e/ou a posteriori*, uma “filiação teórica”. Não se tratava mais de “ser ou não ser marxista”. Tratava-se de buscar interlocuções com autores e teorias que contribuíssem para a compreensão do objeto de estudo a ser construído.

Com Moacir e Otávio, fui aprendendo a ler; a contextualizar textos e autores; a buscar os fios da história; a analisar conjunturas e configurações sociais. No mestrado, também fui aprendendo a renunciar a “profetismos sociológicos” (expressão utilizada por Pierre Bourdieu). Tendo como base investigações empíricas, tratava-se de levantar hipóteses e mapear

diferentes virtualidades dos processos sociais em curso. Mas, ainda, me faltava algo.

Como “aprendiz de feiticeira”, eu ansiava por fazer um “trabalho de campo”. Queria passar por uma espécie de batismo antropológico: fazer um campo mais longo que associasse deslocamento cultural e geográfico. Foi quando Alfredo Wagner, também aluno do PPGAS, me contou que os professores Moacir Palmeira e Lygia Sigaud estavam formando uma equipe para ir ao Nordeste, para pesquisar na zona da mata canavieira de Pernambuco. Consegui entrar para a equipe.

O objetivo da viagem era fazer um levantamento das condições de vida e de trabalho do grupo estudado, considerando suas categorias de pensamento e representações sociais<sup>2</sup>. Estávamos em 1974 e, sob o regime militar, vivia-se uma conjuntura marcada pela desmobilização e pelo cerceamento de canais de participação política. A conjuntura exigia cuidado sobre o que dizer e como abordar questões ligadas à exploração econômica e dominação política. Nem preciso dizer que esse “campo” foi um divisor de águas em minha vida profissional. Com Moacir e Lygia, vivemos um mutirão (teórico e prático) de aprendizado antropológico.<sup>3</sup>

Nosso trabalho era fazer observações e entrevistas nas feiras e nas “pontas de rua” (periferias de pequenas e médias cidades), onde viviam muitos trabalhadores expulsos de suas moradias nas usinas e engenhos da zona canavieira. E, foi naquelas “pontas de rua” que os “crentes” chamaram minha atenção. Ao se relacionarem com “pesquisadores do Rio de Janeiro”, visivelmente de outra condição social, sua postura traduzia uma intrigante altivez. Apesar da precariedade visível de suas condições de vida, havia neles algo peculiar, um olhar olho no olho, o que os tornava diferentes de outros entrevistados, que não haviam passado pela experiência

---

2 Retomo a partir daqui algumas informações que estão presentes na apresentação e na introdução de minha dissertação de Mestrado, defendida em 1979 e publicada em 1985 (Novaes, 1985).

3 Leilah Landim, Silvana Miccelli e Denis Basterd, alunos do PPGAS, faziam parte desse grupo.

da conversão. Parecia haver entre as famílias convertidas uma espécie de dignidade restaurada.

Como se sabe, nos anos de 1970, vivíamos em um país onde “ser católico e ser brasileiro” ainda era uma equação natural. Na ocasião, eu mesma não sabia nada sobre protestantes, crentes, evangélicos no Brasil. Voltei intrigada para o Rio de Janeiro e procurei Jether Ramalho, que havia sido meu professor no IFCS. Jether — pai de meu amigo e colega de graduação José Ricardo Ramalho — era o único sociólogo que eu sabia ser protestante. Mas, até então, nunca tínhamos falado sobre o assunto.

Jether me “alfabetizou” no assunto e me ajudou a entender as diferenças entre protestantismo histórico, de migração e pentecostal. Assim, aprendi que as “denominações” dos trabalhadores rurais, que eu havia encontrado em Pernambuco, eram “pentecostais” cujas principais denominações haviam chegado ao Brasil no início do século passado, proliferando a partir dos anos de 1960, sobretudo nas camadas populares. Entretanto, a literatura disponível indicada por Jether sobre “pentecostalismo” no Brasil, trouxe poucas respostas para minhas interrogações.

O “pentecostal”, registrado na literatura, era “o migrante nordestino perdido na cidade grande”, visto por vezes como “conservador” e, por outras vezes, como “alienado”. Ou seja, de modo geral, a conversão de trabalhadores ao pentecostalismo foi interpretada ora como mecanismo de reprodução da “dominação na sociedade tradicional” ora como “adaptação à sociedade moderna, industrial e urbanizada”. Tal interpretação não me ajudou a compreender o que gerava aquela altivez, percebida entre os “crentes” nas “pontas de rua” das cidades da zona da mata de Pernambuco.

Com efeito, a experiência de campo naquelas “pontas de rua” abria a possibilidade de pensar outras repercussões da conversão religiosa. No (então) “maior país católico do mundo”, a conversão religiosa entre trabalhadores poderia produzir um espaço para o questionamento da lógica da dominação tradicional, legitimada pelo catolicismo? Perguntas como essa ficavam ressoando na minha cabeça e exigindo que viessem outras costuras explicativas.

Gilberto Velho entendeu essa mudança de curiosidade intelectual e me liberou da Romaria à Aparecida do Norte, da área de Antropologia Urbana e, também, de sua orientação. Passei, então, a fazer parte dos “rurais” do PPGAS/MN e a ser orientanda por Lygia Sigaud.

Os escolhidos de Santa Maria,  
um caso particular do possível?<sup>4</sup>

Nos anos de 1976 e 1977, voltei a fazer trabalhos de campo em Pernambuco, desta vez na região agreste, com dois objetivos. O primeiro era realizar uma etnografia sobre a produção de cenoura entre pequenos produtores agrícolas para compor o painel coletivo de “situações tipo”, que compunham o Projeto Mudanças Sociais no Nordeste, coordenado por Moacir Palmeira.<sup>5</sup> O segundo objetivo era levar adiante minha pesquisa individual sobre a conversão de pequenos produtores rurais às igrejas evangélicas pentecostais na mesma região.

Para preparar o trabalho de campo, afastando-me da “monogamia teórica” (para usar uma expressão inspirada em Pierre Bourdieu), busquei apoios em autores de diferentes escolas e correntes de pensamento. Por exemplo: apelei simultaneamente para Max Weber e para Antonio Gramsci. Em Weber, para dizer que meu interesse não estava na “essência” da religião, e sim nas suas condições e em seus efeitos concretos na vida social. Em Gramsci, para justificar o recorte de meu estudo como uma realização particular do pentecostalismo. Explico: em seus estudos, esse pensador italiano constatara que — apesar da “unidade aparente” — a Igreja Católica continha dentro de si diferentes catolicismos vividos por classes e grupos sociais concretos. Então pensei: se essas (re)apropriações aconteciam na

---

4 A expressão “um caso particular do possível” está entre as contribuições de Pierre Bourdieu.

5 Além de Moacir Palmeira, faziam parte desse projeto: Lygia Sigaud, José Sergio Leite Lopes, Rosilene Alvim, Afrânio Garcia Jr., Marie France Garcia, Neide Esterici, Leilah Landim, Eliane Cantarino, entre outros.

Igreja Católica, hierarquicamente centralizada, certamente seriam maiores ainda no fragmentado mundo evangélico, repleto de denominações independentes entre si.

Em resumo, tratava-se de compreender o significado da adesão à doutrina pentecostal para um grupo social específico, envolvido em um sistema específico de relações econômicas e sociais em um determinado momento histórico. Ou seja, não pretendia que as conclusões do estudo fossem generalizadas para todo o “pentecostalismo”. Sendo assim, tratava-se de buscar inspiração e diálogo com diferentes autores que descreviam diferentes apropriações de uma mesma doutrina religiosa e assim buscar compreender suas repercussões na vida social.

Entre os historiadores ingleses, foram importantes as análises de E. Thompson, (escrevendo sobre o protestantismo na formação da classe operária inglesa) e de Eric Hobsbawm (com as seitas operárias incluídas entre os “rebeldes primitivos” por ele estudados). Entre os estudos contemporâneos, mais próximos no tempo e no espaço, destacaram-se aqueles de Sidney Mintz, (fornecendo informações sobre trabalhadores evangélicos da cana-de-açúcar de Porto Rico) e de Juan Tennekes (que analisou o comportamento político de determinadas associações pentecostais no Chile em apoio ao governo de Salvador Allende).

No jogo das diferenças e semelhanças, esses e outros autores forneceram subsídios comparativos para maior compreensão do significado de “ser agricultor crente da Assembleia de Deus”. Já, com os textos e as aulas de Moacir Palmeira e de Lygia Sigaud, aprendi a construir um objeto de pesquisa e a me beneficiar da sociologia reflexiva de Pierre Bourdieu. Com essas “armas e bagagens”, cheguei em Santa Maria, nome fictício para um município do agreste pernambucano.

Comecei a pesquisa pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais, e foi lá onde encontrei Dona Dé: filha de agricultores, secretária do Sindicato e “irmã congregada” na Assembleia de Deus local. Foi ela quem tornou possíveis minhas idas aos sítios de seus “irmãos de fé”. De início, fui proibida de usar o gravador. Mas, com o passar do tempo, as desconfianças foram

diminuindo, gravei entrevistas e fui interagindo-me da vida cotidiana dos agricultores crentes.

Atentando para suas práticas e argumentações, fui observando que seria impossível compreender o que é “ser crente” em Santa Maria sem compreender o que ali significava ser católico, xangozeiro, espírita ou evangélico de uma denominação histórica. Mapear o campo religioso pelo qual se moviam as famílias dos agricultores foi fundamental para – por meio de uma perspectiva relacional e comparativa – compreender os argumentos utilizados em torno da oposição “a lei dos pais” X “lei dos crentes”.

O catolicismo dominante era visto como a “lei dos pais”. Romper ou não romper com a “lei dos pais”? Essa era uma pergunta constante no debate entre todas as famílias entrevistadas. Os convertidos/as diziam que a salvação era de cada um, que não havia “salvação de família”, mas não rompiam com parentes, compadres, comadres e vizinhos que permaneciam na “lei dos pais”. Até mesmo porque era justamente no interior dessas redes de sociabilidade pré-existentes que os convertidos faziam – em linguagem simples e direta – sua militância religiosa a favor da “lei dos crentes”.

Ao mesmo tempo, quem passava a viver sob a “lei dos crentes” experimentava a intensificação de uma convivência religiosa horizontalizada entre os pobres, pois tanto os “irmãos na fé” quanto os pastores eram agricultores vizinhos, parentes ou conhecidos. Para ter acesso direto à Bíblia, pastores e fiéis aprendiam a ler. Em suas igrejas, aprendiam a “pregar a palavra”, a falar em público. “Até parece que tem estudo”, comentou um agricultor católico, que completou: “até parece cidadão”. Com efeito, a conversão contribuía para romper com inibições advindas da dominação de classe. Nesse processo, como consequência, em determinadas circunstâncias, pude observar agricultores transferindo suas certezas e determinações religiosas para uma participação destacada no sindicato, nas lutas por terra e/ou por direitos trabalhistas.

No mesmo sentido, também pude constatar que o pertencimento religioso poderia funcionar como um fator facilitador para a migração. Lembro ao leitor que parte da literatura apontava os crentes como

“migrantes perdidos na cidade grande” que acabavam por substituir a submissão ao patrão/coronel, no campo, pela proteção de um pastor conservador, na cidade. Contudo, recolhi relatos de agricultores que, no ponto de partida, já eram crentes e que usavam a rede “irmãos na fé” para apoio no ponto de chegada. Quando iam para o sul, em busca de oportunidades de trabalho, levavam a “carta dos apóstolos”, o que ampliava a possibilidade de arrumar moradia e emprego.

Depois de já ter concluído os trabalhos de campo, um artigo de Rubem Cesar Fernandes – intitulado “*O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais*” (Cadernos do ISER, número 6, 1977) – teve um lugar importante para a análise que pude desenvolver. Dizia o autor: “várias análises confirmam o veredicto: ‘conservador’. Mas, a explicação desse conservadorismo nos confunde, pois ela remete a interpretações contraditórias no sentido global do pentecostalismo. Alguns o apresentam como uma reprodução nostálgica da ordem senhorial pré-capitalista, outros o descrevem como a expressão mais típica do capitalismo. Que o fenômeno possa ser interpretado de maneira tão contraditória é indicativo do quanto falta para relacionar convincentemente as descrições etnográficas com as explicações totalizantes” (p. 57). Em seguida, Fernandes conclui: “antes de responder com noções gerais sobre a ‘natureza’ social de uma ou outra religião, deveríamos ser capazes de mencionar dados empíricos que documentassem esta comparação.” Foi o que tentei fazer.

A defesa da minha dissertação de mestrado, intitulada “*Os escolhidos de Deus. Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania*”, sob a orientação de Lygia Sigaud, aconteceu no ano de 1979. Rubem César não pode vir para a Banca no Museu Nacional, mas em seguida me chamou para participar de uma mesa redonda, organizada por ele na SBPC, que, no ano de 1980, aconteceu no Rio de Janeiro.<sup>6</sup> Na ocasião, falei sobre as conclusões da minha

---

6 No mesmo ano, passei a fazer parte da Comissão Editorial da revista *Religião & Sociedade* (fundada em 1977). Esse convite resultou em uma aproximação acadêmica e afetiva das antropólogas Rosane Prado, Patricia Mont-Mor e Patricia Birman.

dissertação, sempre evitando cair na armadilha de substituir a equação pentecostalismo = conservadorismo/alienação por outra equação oposta, tão generalizante quanto: pentecostalismo = progressista/participação política. O que apresentei era apenas uma realização na composição de um conjunto maior que se tornara socialmente possível.

## De corpo e alma: militâncias político-religiosas e os possíveis distanciamentos analíticos

Durante o mestrado, dei aulas de Antropologia na PUC- RJ e, quando terminei os créditos e os trabalhos de campo, fui contratada pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia Rural da Universidade Federal da Paraíba, *campus* Campina Grande, onde também tive uma significativa experiência de extensão universitária por meio do acompanhamento e assessoria sindical aos movimentos sociais locais.<sup>7</sup>

Meu interesse de pesquisa continuava a ser sobre as relações entre religião e política. E a pergunta agora era: qual o lugar ocupado pela religião no processo de construção de identidades políticas entre os trabalhadores do campo, que se mobilizavam para ter acesso ao uso, posse e propriedade da terra? Foi com essa pergunta, e na condição de professora universitária, que iniciei meu doutorado, em 1982, na USP, sob a orientação da professora Ruth Cardoso.

Por questões familiares, ficamos morando no Rio de Janeiro e viajando, semanalmente, para São Paulo, para fazer os cursos de Ruth Cardoso, sobre movimentos sociais, de José de Souza Martins, sobre questão agrária, e de Leôncio Martins, sobre sindicalismo. Cursos que foram importantes para a tese, mas que não tratavam de religião. De fato, meu espaço de

---

7 Além de participar de um grupo de extensão universitária na UFPb, ainda morando na Paraíba, eu participava de assessoria aos movimentos sociais no campo, coordenada pela antropóloga Neide Esterici, realizada no âmbito do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) fundado por protestantes progressistas.



aprendizado sobre religião foi o ISER,<sup>8</sup> que, em 1980, havia se mudado de Campinas para o Rio de Janeiro, sob a liderança de Rubem César Fernandes, então professor do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

No ISER, o “Grupo de Catolicismo”, coordenado por Pierre Sanchis, composto por um conjunto de pesquisadores (com diferentes vinculações acadêmicas, políticas e religiosas), dedicou-se “a compreender a natureza, as dimensões e significação da presença do catolicismo — e de sua igreja — na atual sociedade brasileira com toda a complexidade permitida, hoje, pelas Ciências Sociais das Religiões” (Sanchis, 1992). Desse trabalho, surgiram três livros, publicados pelas edições Loyola, assim denominados: *Catolicismo: modernidade e tradição*; *Catolicismo: cotidiano e movimentos* e *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural* (Sanchis, 1992).

Nesse cenário plural de posições e oposições, fui delimitando meu objeto de pesquisa e, também, construindo o possível “distanciamento analítico” para não resumir o meu trabalho à pergunta do momento: você é contra ou a favor da presença política da Igreja Católica progressista no campo? Importante lembrar que, desde no início dos anos de 1980, existiam polêmicas sobre as repercussões políticas das ações do setor progressista da Igreja Católica — por meio da categoria “povo de Deus” — em uma sociedade que se declarava laica e republicana.

Por um lado, havia quem afirmasse que, por meio da Teologia da Libertação, estaria havendo uma efetiva e irreversível “caminhada” da igreja em direção aos “pobre e oprimidos”. Do lado oposto, havia quem

---

8 Nos quarenta anos seguintes, joguei em muitas posições no ISER. Fui presidente, fui editora da revista *Religião & Sociedade* por dez anos (sempre contando com a forte presença de Patrícia Birman), fui secretária-executiva adjunta, coordenadora de área, professora de cursos, pesquisadora. Participei de disputas, celebrações, desavenças, avaliações e reconstruções. Paralelamente, fui por muitos anos presidente do Conselho do ISER-Assessoria, que — após uma grande negociação entre sócios e equipes — tornou-se uma ONG independente voltada particularmente a responder demandas de pesquisa e de consultorias a dioceses e pastorais católicas. Entre idas e vindas, hoje sou coordenadora acadêmica do ISER.

considerasse tal atuação como uma usurpação religiosa do campo político, que só servia aos interesses da própria igreja, instituição milenar sempre interessada em garantir sua própria reprodução.

Tentei sair dessas explicações polares e excludentes. Passei a trabalhar com a ideia de identificar “conjugação de fatores”<sup>9</sup> que explicassem os acontecimentos. Com essa abordagem, os conflitos foram vistos “como componentes de um campo de forças, no qual se modificam sincrônica e diacronicamente atores, organizações e palavras de ordem” (Novaes, 1997).<sup>10</sup> Nesse caminhar, “ênfatizando as noções de processo e de experiência social”, destaca-se a importância da dimensão cultural, da qual a religião é parte constitutiva. Tratava-se, portanto, de reunir material para compreender como fatores econômicos e culturais, bem como elementos da religiosidade popular e da “igreja povo de Deus”, combinavam-se para motivar a participação política.

Explicando melhor, lembrando que o catolicismo no Brasil perpassava todas as classes sociais, o desafio passou a ser compreender *como, quando e por que* a Igreja/Instituição ofereceu matéria-prima (crenças, referências bíblicas e símbolos religiosos) para a construção de identidades que motivam e respaldam as lutas sociais de grupos subalternos. Ou, ainda, como explicar que bispos e arcebispos — que representam a hierarquia de uma igreja que se apresenta como una, universal e de todos — pudessem se envolver em lutas que opunham partes de seu rebanho? Para entender as mudanças nas “conjunturas eclesiásticas”, tornou-se importante ir além da “unidade aparente” da igreja e compreender suas históricas divisões internas e seus movimentos pastorais em uma sociedade dividida. Aprendi

---

9 Ruth Cardoso dialogava comigo sobre as características dos “novos movimentos sociais” Com Pierre Sanchis, aprendi muito sobre a história, a estrutura e as movimentações internas da Igreja Católica. Com Lygia Sigaud e Moacir Palmeira, as discussões eram sobre as tensões entre as lideranças do movimento sindical dos trabalhadores rurais e as novas lideranças formadas pela ótica da teologia da libertação.

10 Para esse item, estou revisitando informações contidas na Introdução de minha tese de doutorado, defendida em 1988 e publicada em 1997 (ver Novaes, 1997)

que a história dessa igreja é feita de tensões contínuas entre a rememoração da utopia e a manutenção da instituição.

Mais tarde, a tese foi publicada em um livro (Novaes, 1994) e contou com duas generosas e cuidadosas resenhas. Leonilde Medeiros (1995), reconhecida estudiosa do tema “movimentos sociais no campo”, enfatizou a discussão sobre o uso do conceito de classe e valorizou a pesquisa histórica que também trazia a dimensão religiosa na configuração das Ligas Camponesas na Paraíba, já que João Pedro Teixeira, seu maior líder, era “crente”. Como crente, ele aprendeu a ler, lia a Bíblia e inspirava confiança entre os associados, de maioria católica. A resenha de Leonilde muito contribuiu para que meu livro ficasse conhecido entre estudiosos de movimentos sociais e da questão agrária.

Já a resenha de Carlos Steil — enfatizando as várias facetas da dimensão religiosa — motivou a leitura do livro entre pesquisadores das religiões, entre estudiosos da Igreja Católica no Brasil e, ainda, entre assessores e agentes de pastoral, dedicados ao trabalho religioso-político junto às “comunidades eclesiais de base”. Nessa resenha, Steil (1999) escreveu: “religião e política são temas que envolvem paixão e, por isso mesmo, pressupõem engajamento de ‘corpo e alma’. Este lembrete, deixado no último parágrafo do seu livro, resume, com densidade, o sentido que Regina Novaes quis dar ao título que escolheu para este trabalho, no qual ela mesma está presente de ‘corpo e alma’.”

Sem dúvida, com vários desafios acadêmicos e políticos, estive ali presente de “corpo e alma”. Estávamos ainda no regime militar. Mas já se iniciara o período que ficou conhecido como “abertura política”. A chamada Igreja Progressista ainda funcionava como um grande guarda-chuva da resistência política que vinha da sociedade civil. Ao mesmo tempo, apostava-se no fortalecimento dos sindicatos e dos movimentos sociais. Ou seja, havia certa delicadeza no ar. Por um lado, não era possível ignorar as correntes e as disputas que se davam, naquele momento, em espaços de

intersecção entre o campo político e religioso. E por outro, o desafio era pensar o que o trabalho acadêmico podia oferecer de específico para qualificar o debate.

Naquela conjuntura, parecia não haver sentido fazer uma tese que não observasse a diferença entre o documento político (que se alimenta de denúncias e de “tomadas de posição” ditadas por razões conjunturais) e o trabalho acadêmico (que deve obedecer a claras regras de argumentação e demonstração que ultrapassem conjunturas). Se era preciso escapar da ideia da “neutralidade científica” e da “camisa de força da crença da ciência como realidade exterior” (Cardoso, 1986, p. 105), também não se tratava de negar a contribuição específica da pesquisa acadêmica. Daí o meu esforço de construir um certo distanciamento analítico que permitisse ampliar a compreensão das lutas sociais e, ainda que indiretamente, pudesse contribuir para o fortalecimento das lutas com as quais eu mesma estava subjetivamente identificada.<sup>11</sup>

Por esses caminhos, tentei retratar a complexa trama das relações sociais e pessoais num lugar e tempo determinados: Paraíba agrária, entre os anos de 1950 e 1980. Evitei substancializações de categorias e atores, questionando a visão estática, substantivista e economicista do conceito de classe social (Thompson, 1968). E, a partir da memória social, construí uma periodização para as lutas pela terra na região.

Sobre essa periodização, baseada nas narrativas dos entrevistados, apresento aqui um rápido resumo: no passado só existia a “lei da chibata”, como era caracterizada a dominação dos senhores de engenho e usineiros

---

11 Estava “subjetivamente identificada” com o PT, fundado em 1980 e, ao mesmo tempo, com o trabalho desenvolvido pelo setor de educação popular da Diocese de Guarabira, na Paraíba, sob a coordenação de bispo Dom Marcelo Cavalheira e da Irmã Valéria Rezende. Além disso, no Rio de Janeiro, aprendi muito com o trabalho do grupo de assessoria do ISER, onde convivi com lideranças católicas como Solange Rodrigues, Lucia Ribeiro, Pedro Ribeiro, Faustino (Dudu) Teixeira, Carlos Steil, Clodovis Boff, Ivo Lesbaupin, Carlos Fernando. Mais tarde, a antropóloga Renata Menezes também fez parte desse grupo.

da região. Depois, no início dos anos de 1960, chegaram a “lei da nação” e a “lei do sindicato”, que — em contraposição ao poder privado dos patrões — marcaram a presença do poder público na vida dos assalariados e pequenos agricultores locais. Finalmente, nos anos de 1980 e 1990, “chegou a lei da necessidade”, que justificava o acampamento em praças e ocupações de terras improdutivas. A “lei da necessidade” combinava elementos da linguagem política (gramática dos direitos) com as categorias religiosas disseminadas pelos agentes de pastoral. Ou seja, a luta pela terra tinha respaldo na “lei da nação”, mas sua motivação também estava respaldada pela “necessidade” do “povo, humilhado e oprimido”, pois, antes de tudo, a terra é “um dom de Deus”.

Tais representações alertavam para a necessidade de não opor, automaticamente, o político (como domínio exclusivo do pensamento racionalmente construído) ao religioso (como domínio exclusivo do simbólico e do profético). A religião tem suas razões, e não há política sem símbolos. Assim sendo, sem negar que a modernidade se apresenta por meio do processo de secularização (em que a religião e a política conformam-se como espaços sociais distintos com instituições, finalidades e inserções temporais diversas), as pesquisas permitem-nos observar que, na vida social e nos processos históricos, tais fronteiras movimentam-se.

Nesse sentido, vale indagar: até que ponto a religião pode ser “boa para pensar” a política e vice-versa? Com essa pergunta, onde parecia haver só ruptura, oposição ou usurpação de finalidade, a pesquisa pode iluminar outros feixes de relações sociais, tensões e complementaridades que se modificam no tempo e entre gerações. Nesse sentido, olhadas em uma perspectiva histórica, são as novas gerações que revelam com maior nitidez as mudanças no campo religioso.

## Juventude(s): continuidades e mudanças na religião e na política

Em 1988, já estava feita a transição democrática e promulgada a uma nova Constituição Federal. Foi naquele ano que deixei Campina Grande e me desliguei da Universidade Federal da Paraíba. Voltei para o Rio de Janeiro, onde me tornei professora do IFCS/UFRJ. Por meio do CEDI, com a coordenação de Neide Esterci, colega que também coordenava o NUER (Núcleo de Estudos Rurais), no IFCS, continuei a participar de pesquisas e assessorias ao sindicalismo e movimentos sociais no mundo rural.

Já, por meio do Grupo de Catolicismo do ISER, sempre sob a coordenação de Pierre Sanchis, demos continuidade aos nossos estudos, trazendo, agora, para o centro do debate a noção de “sincretismo” como instrumento analítico para entender esse país que saíra da ditadura militar e experimentava mudanças, não só na política, mas também no campo religioso. Naquele momento, evidenciavam-se o declínio do catolicismo, o crescimento das igrejas evangélicas, novas aproximações entre as perseguições às religiões de matriz africana e o combate ao racismo.

Com a aceleração dos processos de globalização, também surgiam ofertas alternativas religiosas esotéricas ou de origem oriental. E o chamado “campo religioso” também passou a ser habitado por pessoas que diziam “tenho fé, mas não tenho religião”. Agora, marcando sua desvinculação institucional (temporária ou definitiva), pessoas “sem religião” não se viam como ateias ou agnósticas. Nessa abordagem, a noção de “sincretismo” não foi retomada pela chave da “falta” de compreensão dos fiéis ou “falha” das instituições evangelizadoras, e sim como resultado de encontros constantes e múltiplos entre expressões religiosas e culturais.

Mudanças podiam ser notadas no Censo do IBGE; nas pesquisas qualitativas; nas novas igrejas e lojas de produtos religiosos que mudavam a paisagem urbana. Como se refletiriam em espaços acadêmicos?

Particularmente, entre alunos de Ciências Sociais? Como tais mudanças se apresentariam entre alunos do IFCS, onde eu havia sido estudante e para onde eu voltava como professora? Com várias perguntas na cabeça e contando com outras perguntas trazidas por meus alunos de iniciação científica, iniciamos uma pesquisa.<sup>12</sup>

Para falar sobre os alunos dos anos de 1990, recorro novamente ao mesmo artigo – intitulado “*Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais*” – já anteriormente citado. Passados vinte anos do meu tempo de estudante, a religião no IFCS não era tão invisível quanto naqueles anos marcados pelo regime militar, pela resistência do movimento estudantil e por certas fronteiras teóricas. A equação “ter religião e ser politicamente alienado” não ressoava da mesma forma. Não havia a mesma expectativa de que um cientista social se declarasse ateu ou agnóstico. Em comparação com a sociedade envolvente, naquele momento, os alunos entrevistados eram menos católicos e evangélicos e mais espíritas, afro e “sem religião”. Mas entre eles também encontramos novos “sincretismos”, isto é, combinações inéditas entre elementos de tradição cristã, afro, orientais e esotéricos (New Age).

Entretanto, o que a pesquisa registrou de mais interessante foram pertencas religiosas não congeladas e não lineares. Como exemplo, cito um aluno negro que contou que era ateu quando chegou ao IFCS e que se tornou católico quando começou a participar como agente pastoral negro (APN). Esse e outros exemplos apontavam para a possibilidade de busca e experimentação religiosa no interior daquele espaço de formação universitária em Ciências Sociais. O tema despertou o interesse de outros pesquisadores.

---

12 A pesquisa dos anos de 1990 foi realizada por mim e pelos alunos de iniciação científica Alexandre Brasil, Guilherme Ferreira e Rosiclea Nascimento e pela mestranda Ludmila Catela. Uma segunda pesquisa, realizada anos depois, também contou com Ludmila Catela – naquele momento, docente no IFCS – e seus orientandos de iniciação científica. Nos estudos posteriores sobre juventude, contei com a parceria da Cecília Melo, aluna da graduação e da mestranda Christina Vital, parceira de muitos trabalhos.

E quando Tavares e Camurça (2010) fizeram um inédito balanço da produção acadêmica sobre *juventude e religião*, generosamente, assim intitularam um de seus tópicos: “Abordagem pioneira de Novaes: juventude e religião dentro do enfoque do sincretismo e dos marcos geracionais.” Isso porque, como lembram os mesmos autores, a pesquisa no IFCS gerou desdobramentos e outras análises antropológicas, pois vários colegas a replicaram, ajustando o recorte do objeto, a metodologia e questionários aplicados.

No mesmo balanço, Tavares e Camurça (2010) registram o projeto coordenado por Carlos Steil, por meio do Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS), que — dando seguimento àquela iniciativa de 1994 — articulou pesquisas sobre estudantes de cursos de Ciências Sociais, envolvendo as seguintes universidades: UFRGS, UNISINOS, PUC-RS, UFMG, UFJF e UFRJ. Os autores do balanço também observam que, no conjunto, os artigos resultantes daquela pesquisa coletiva podem ser inseridos no campo de reflexões sobre religião e modernidade, sendo o segmento universitário apenas uma “entrada” empírica para se auferir dinâmicas sociais mais amplas.

De fato, no meu caso, a juventude universitária foi a “porta de entrada” para iniciar a observação sobre religiões entre as juventudes brasileiras, sobretudo sobre a autointitulada “juventude periférica”. Dessa vez, a dimensão cultural foi observada enquanto produção artística realizada por jovens no âmbito do movimento hip hop. A observação se deu a partir de longas letras musicais que articulavam os temas juventude e violência, trazendo referências religiosas. Novamente, tratava-se de examinar novas intercessões entre universos religiosos e políticos.

Analisando um conjunto de letras de rap (ritmo e poesia) produzidas por jovens moradores de favelas e conjuntos habitacionais, pude distinguir três modalidades: o rap gospel, o rap sincrético e o rap feito de salmos. O *rap gospel*, de maneira geral, expressava a pertença confessional evangélica, que naquele momento crescia no Brasil e entre jovens. Já o *rap*



*sincrético* trazia consigo combinações do universo católico e do universo afro-brasileiro, o que lembrava o duplo pertencimento que historicamente marcou o campo religioso do país. Por fim, o *rap feito de salmos* poderia ser aproximado da alternativa “religioso sem religião”, pois, mesmo incluindo referências bíblicas e símbolos religiosos, se apresentavam como desvinculados de autoridades e instituições religiosas.

De certa forma, ainda que de maneira indireta, tal mapeamento de letras de rap expressava mudanças no campo religioso brasileiro e evidenciava mudanças ocorridas no campo político. Se não, vejamos. Aqui é importante lembrar que, nos anos de 1960/70, era principalmente o movimento estudantil que inseria a juventude de classe média na política. Naquele contexto, as manifestações culturais eram vistas como meio auxiliar para incrementar ações políticas, como por exemplo o Centro Popular de Cultura (CPC) ligado à União Nacional de Estudantes (UNE). Quanto às religiões, embora a participação política tenha desligado muitos jovens de suas religiões de origem, sabemos que jovens de classe média iniciaram suas militâncias estudantis por meio de motivações religiosas despertadas em espaços progressistas no interior de suas igrejas (como por exemplo a Juventude Universitária Católica – JUC – e a União Cristã dos Estudantes do Brasil– Uceb, que reunia jovens evangélicos. Porém, naqueles anos, na conformação do espaço público, prevaleciam as regras do campo político.

Já nos anos de 1990, destacamos o surgimento de grupos culturais juvenis em espaços periféricos, cuja produção artística passou a questionar as desigualdades sociais, a denunciar o racismo e a descrever a violência cotidiana que afeta suas vidas. Muitas dessas ações culturais incorporaram alusões bíblicas, símbolos e referências religiosas (sobretudo não institucionais). Mesmo se realizando fora dos espaços usuais da política (movimento estudantil, associações, sindicatos e partidos), contando com o surgimento das novas tecnologias de comunicação e informação (TICS), muitos desses movimentos culturais tem contribuído para ampliação de atores e causas presentes na construção do espaço público. Não por acaso, em situações de

crise e violência, a contestação pública exhibe uma intersecção entre regras e lógicas dos campos político, cultural e religioso.

## Juventude e diversidade: batalhas políticas e religiosas nos territórios e nas redes

Devo lembrar aqui, também, que, concomitantemente às pesquisas qualitativas (realizadas nos territórios e nas redes), coordenei e/ou participei de algumas pesquisas quantitativas sobre juventude no Rio de Janeiro e no Brasil. Certamente, os números não eram (e não são) minha seara. Mas venho me esforçando para buscar nos *surveys* as relativizações ou as confirmações das pistas encontradas nas quali. E, vice-versa, encontrar, nas porcentagens das quanti, novas questões que possam ser aprofundadas nas quali. Alguns artigos sobre jovens católicos, evangélicos, afro e, particularmente, sobre os “sem religião” foram escritos baseados nessa complementariedade de técnicas de pesquisa.

Em 2005, após ter participado de uma ampla pesquisa nacional, com abordagens quantitativa e qualitativa (que serviu de base para a implantação da Política Nacional de Juventude do primeiro governo Lula), aceitei mudar-me para Brasília para ser secretária nacional de Juventude-Adjunta e presidente do Conselho Nacional de Juventude (CONJUVE). A essa altura, o tema “políticas públicas de juventude” já havia entrado no meu radar de reflexão. Fiquei no cargo por cerca de dois anos. Depois disso, até os dias de hoje, continuo atuando como consultora nessa área.

No entanto, posso dizer que o tema *juventude, religião e política* continuou sempre presente em minhas reflexões.<sup>13</sup> No decorrer do tempo, fui renovando as questões por meio dos projetos que fui sucessivamente realizando como pesquisadora de produtividade do CNPq. Nesse percurso,

---

13 Na composição da primeira gestão do CONJUVE — ao lado de representações do movimento estudantil, sindical e de grupos culturais —, participaram jovens da Pastoral de Juventude, de movimentos evangélicos e jovens de axé, por meio do movimento hip hop.

a noção de “sincretismo” foi perdendo espaço, e as disputas teóricas e políticas em torno da noção de “diversidade” foram ganhando centralidade nos meus trabalhos.

Com efeito, no mundo conectado e encolhido, a noção de “diversidade cultural” saiu da seara circunscrita da Antropologia e ingressou na macropolítica e na dinâmica do campo religioso global. Partindo da constatação de que estamos vivendo em um mundo marcado pelos processos que a globalização promove, em que se faz mais intensa a exposição das diferenças e mais complexa a diferenciação social, comecei a indagar: quais foram, são e serão as apropriações da noção de “diversidade” nas disputas políticas e religiosas vivenciadas pela juventude brasileira com suas diferenças e desigualdades?

De início, foi importante marcar as várias apropriações da noção de “diversidade”. Seus usos não são unívocos. Podem ser apenas retóricos e ineficazes, bem como podem contribuir para garantir a reprodução da excludente ordem global. Mas também podem ser úteis na contestação de preconceitos e discriminações. Em outras palavras, por um lado, não há como negar que o uso dessa noção favoreceu a desterritorialização do capital, favorecendo seus pousos “multiculturais”, que resultaram na implementação de velhas e novíssimas formas de exploração econômica e subordinação cultural. Por outro lado, a partir das pressões, surgidas no espaço público, o Estado laico tem criado canais jurídicos para a denúncia de discriminação, garantia de “liberdade de culto”, afirmando o “direito à diversidade religiosa”.

Com essas questões no horizonte, continuei pesquisando diferentes dimensões das relações entre *religião e política*. Um dossiê na revista *Intercessões*, organizada por Cecília Mariz, bem como as coletâneas, organizadas por Faustino Teixeira e Renata Menezes, sobre religiões no Brasil, ofertaram-me várias oportunidades para escrever sobre resultados de pesquisa, sobre o que se pode observar de continuidades e mudanças entre jovens brasileiros, sobretudo entre aqueles que fazem uso político/religioso das categorias “diversidade” e “periferia”.

De maneira geral, nesses textos, lembro que os jovens brasileiros de hoje já foram socializados em um campo religioso mutante, em constante movimento, no qual a Igreja Católica não tem mais a hegemonia anterior. Boa parte dos jovens de hoje cresceu em famílias plurirreligiosas. Além disso, nestes tempos de rápidas e constantes mudanças tecnológicas, o pertencimento religioso da juventude faz-se na articulação entre territórios e redes. O que – em determinadas circunstâncias – implica no enfraquecimento do controle institucional e no fortalecimento de escolhas individuais. Sendo assim, a religião não é mais a principal fonte de sentido de vida passada por autoridades religiosas de geração em geração.

Vejam. Hoje a Igreja Católica encontra maior dificuldade de manter sua “unidade aparente” frente a uma parcela da juventude que – a um só tempo – a questiona e a revitaliza. Entre jovens evangélicos, registramos tanto os “desigrejados” (que questionam o pertencimento a suas igrejas e obediência a seus pastores) como novos movimentos que criam igrejas alternativas. Entre jovens de terreiros, encontramos aqueles que, mesmo reconhecendo a sabedoria dos mais velhos, inovam suas imagens nas redes sociais, fazendo novas conexões midiáticas entre a causa racial e a adesão religiosa.

Na verdade, tenho trabalhado com “minorias ativistas religiosamente motivadas”, registrando situações de tensão intergeracional e inovações nas maneiras de atuar no espaço público. Entre jovens que compõem tais minorias, evoca-se a valorização da *diversidade* para fazer frente aos preconceitos e para denunciar discriminações de raça, gênero, orientação sexual, religião, origem e local de moradia. Bem como, por essa mesma via, também se fazem alianças religiosas e políticas contra as manifestações de machismo, racismo, xenofobia, homofobia.

Nesse amplo conjunto, identifico alguns pontos de intercessão e de fluxos convergentes entre grupos de jovens de diferentes religiões, que se articulam, sobretudo, por meios digitais. Entre todos, em uma espécie de “experimento ecumênico”, o denominador comum se tece por meio de ações contra o racismo e do combate aos efeitos das mudanças climáticas.

Entretanto, nem tudo são flores. Acompanhar esses grupos tem me permitido perceber que a “valorização da diversidade” (como “categoria nativa” que ameaça privilégios de classe, de raça e do gênero masculino) também provoca a explicitação de fundamentalismos e a existência de movimentos religiosos juvenis conservadores. Velhas fissuras e novas contradições a serem enfrentadas.

Enfim, a noção de diversidade – como categoria de análise – não se submete a um mapa de essências fixas e está sempre a desafiar classificações estáticas. Dialogando com o legado da literatura sociológica e antropológica – que identificou clássicos pares de oposição (sagrado/profano; religioso/civil; público/privado; individual/coletivo) –, trata-se agora de identificar os fluxos comunicacionais entre esses polos. Ou seja, trata-se de buscar outras categorias e costuras explicativas que nos aproximem um pouco mais da experiência social dos jovens desta geração.

## Nota final

Em resumo, posso dizer que – no balanço final – o que tenho escrito sobre as delicadas relações entre *religião e política* revela uma contínua atração por exceções e paradoxos. Sem desprezar as maiorias estatísticas, acredito que são os casos, as trajetórias, as contradições, as configurações inéditas que têm o efeito de complexificação da realidade que se quer conhecer. Do meu ponto de vista, o importante é mapear as diferentes virtualidades dos processos sociais em curso. Ou seja, como aprendi com meus mestres, sigo tentando não dar muito espaço para retificações, repetições acríticas, profetismos... (ainda que, ao mesmo tempo, estejamos sempre – teimosamente – atijando resistências e buscando dar visibilidade a algum tipo de solidariedade.)

Ilusão biográfica? O texto de Pierre Bourdieu intitulado “A ilusão biográfica” é provocativo e logo denuncia a “ficção de si” que está presente na atribuição de sentidos e na busca de coerência nos acontecimentos considerados, pelo narrador, como os mais significativos de sua história de

vida. Pensando nesse texto, concluo que, neste meu relato, faltam muitas emboscadas e várias encruzilhadas. Porém, correndo o risco da parcialidade, que fique aqui registrada minha vontade de estar nesse livro.

## Referências Bibliográficas

BIRMAN, Patricia. (Org.). *Religião e espaço público*. [S. l.]: CNPq/Pronex Attar Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. de Moraes; FIGUEREDO, J. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

CARDOSO, Ruth. “Duas faces de uma experiência. In: *Novos Estudos CEBRAP*, v. 1, n. 2, São Paulo, 1982.

FERNANDES, Rubem C. O debate entre sociólogos a propósito de pentecostais. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, 1977.

HOBBSBAWN, Eric. As seitas operárias. In: *Rebeldes primitivos – Estudos sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais dos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

NOVAES, Regina Os escolhidos de Deus. Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania. *Cadernos do ISER*, 19, Marco Zero, Rio de Janeiro, 1985.

\_\_\_\_\_. Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais. *Comunicações do ISER*, 45, ano 13, 1994.

\_\_\_\_\_. *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. Rio de Janeiro: Graphia, 1997. 238p.

\_\_\_\_\_. Juventude, religião e espaço público. Exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(1), p. 184–208, 201.

MEDEIROS, Leonilde S. Catolicismo e política. In: *Estudos, Sociedade e Agricultura*, v. 10, p. 190-194, abr. 1998.

MINTZ, Sidney. *Worker in the Cane. A Puerto Rican Life History*. New York: The Norton Library, 1964.

PALMEIRA, Moacir. *Projeto Emprego e Mudança Socioeconômica no Nordeste*. Anuário Antropológico, 1976.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. In: *Estudos Históricos*, v. 3, p. 3–15, 1989.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci et la question religieuse*. Paris: Editions Anthropos, 1974.

TAVARES, Fátima R.; e CAMURÇA, Marcelo A. “Juventudes” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. *Numen: revista de estudos e pesquisas da religião*, Juiz de Fora, v. 7, n. 1, p. 11–46, 2010.

SANCHIS, Pierre. Uma identidade católica? In: *Comunicações do ISER*, Ano 3, 22, Rio de Janeiro, 1980.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Catolicismo no Brasil atual* (volumes 1, 2 e 3). São Paulo: Loyola, 1992.

SIGAUD, Lygia. *Os clandestinos e os direitos*. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

STEIL, Carlos A. NOVAES, Regina Reyes. *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. Rio de Janeiro: Graphia, 1997. 238p. (resenha) *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 289–296, maio 1999

TENNEKES, Juan. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena – La vida nueva*, (mimeo), 1973.

THOMPSON, Edward P. *The Making of the English Working Classe*. England: Penguin Books, 1968.

WEBER, Max. *Economia e Sociedad*. Vol 1. México: Fondo de Cultura Economica, 1944.

# Estudando práticas de movimento e convivência em meio a entidades: uma trajetória de pesquisa (quase sempre) no campo da antropologia das religiões afro-brasileiras

**Miriam Rabelo**  
**Universidade Federal da Bahia – UFBA**

## Introdução

Falar de minha trajetória de pesquisa na área da religião é aparentemente descrever um percurso linear, sem grandes rupturas ou sobressaltos. Sempre me interessei pelo tema da religião, e boa parte de minha produção acadêmica versa sobre experiências na e com a religião. Aprendi, entretanto, com as histórias que me foram contadas e que acompanhei ao longo de muitos anos de pesquisa, que, quando nos debruçarmos com atenção sobre uma trajetória, a imagem de uma sequência linear sem qualidades tende a ser desfeita pela proliferação de pequenos desvios, mudanças de tempo e de ritmo, reenquadramentos e retomadas. É dessas alterações mais modestas de curso que tratarei. Também dos muitos e variados outros que me mobilizaram e seguem me mobilizando em direções sempre um pouco diferentes

## Primeiras incursões em campo

Logo cedo, durante o curso de graduação em Ciências Sociais, na UFBA (1982–1985), definiu-se meu interesse em pesquisar religião. Fui bolsista



de iniciação científica em um projeto de sociologia do trabalho, mas não escolhi esse campo para a monografia de conclusão do bacharelado. Havia lido *Os deuses do povo* (1980), de Carlos Brandão, e *Os cavaleiros do Bom Jesus* (1982), de Rubem César Fernandes. Estava fascinada pelo tema da religião popular e pelos debates em torno da fertilidade analítica desse recorte. Também me atraía a apropriação que nossos pesquisadores da religião faziam de autores como Weber, Marx, Gramsci e Bourdieu.

Com essa discussão em vista, desenvolvi, com duas colegas, um projeto sobre a participação de mulheres, moradoras de um bairro popular de Salvador, em um templo recém-aberto da Igreja Universal. A monografia foi fortemente influenciada pelo debate sobre religiões populares. Mas nossa preocupação foi menos situar a forma religiosa que estudamos em um quadro que opõe o popular ao erudito do que descrever o modo como as fiéis interpretavam a mensagem sagrada e apropriavam-se dela em suas vidas. A imagem do Cristo exultante em um folheto distribuído na igreja e seu contraste com o Cristo sofredor do catolicismo forneceu-nos uma pista nessa direção. Havíamos lido os textos sobre religião que Geertz publicara em *A interpretação da culturas* e a ideia de compreender os significados das mensagens e práticas religiosas forneceu uma orientação importante para nosso primeiro ensaio de pesquisa

Segui com o tema da religião no doutorado, realizado na Universidade de Liverpool, Inglaterra. Chegamos a Liverpool, eu e meu companheiro, por meio de Colin Henfrey, antropólogo inglês que conhecemos em Salvador. Fortemente influenciado pelo marxismo de E.P. Thompson, nos anos 1980, Colin desenvolvia pesquisa junto a comunidades camponesas do Vale do Paraguaçu. Na década de 1970, havia estudado o candomblé de caboclo em Salvador, mas de seu trabalho de campo resultou apenas um belo artigo com o sugestivo título “The Hungry Imagination”, de 1981. Colin era professor do Instituto de Estudos Latino-Americanos (ILAS) desta universidade, instituição que reunia uma diversificada equipe de sociólogos, antropólogos, cientistas políticos e historiadores, com foco especial no Brasil, Peru e Chile.

Meu orientador na Universidade de Liverpool não era estudioso da Americana Latina, mas um antropólogo africanista que pesquisava religião na Nigéria — John D. Y. Peel. Ele estudava a entrada de missões protestantes entre os yorubá e o processo de conversão de praticantes da religião dos orixás ao cristianismo. Em finais da década de 1960, pesquisara um movimento religioso independente chamado *Aladura*, de caráter profético e que, à semelhança de tantos outros surgidos no continente africano com a entrada das missões, representava uma resposta nativa à religião trazida pelos missionários estrangeiros.

O trabalho de Peel tinha forte influência da sociologia da religião de Weber. Dois pontos revelam seu diálogo com as ideias de Weber. Primeiro, uma preocupação em abordar os processos de conversão e formação de movimentos religiosos independentes como encontro entre diferentes tipos de agentes religiosos e seus seguidores. Tratava-se, para ele, de evitar tomar os atores como meros representantes de forças econômicas, sociais ou políticas. Segundo, a orientação histórica de suas pesquisas sobre religião: interessava a Peel abordar a religião como resultado do trabalho religioso de portadores e das sempre complexas (e mutáveis) relações entre diferentes tipos de agentes religiosos e entre estes e seus efetivos (ou potenciais) seguidores. Enquanto em finais dos anos 1980 debatiam-se as possibilidades e os perigos de uma aproximação entre Antropologia e História, John Peel praticava um gênero de pesquisa em que Antropologia e História dialogavam ativamente, sem qualquer necessidade de justificação ou apologia.<sup>1</sup>

Sob a orientação de Peel, estudei com afinco a Sociologia da Religião de Weber e tive contato mais sistemático com desenvolvimentos na Antropologia da Religião.<sup>2</sup> Também li etnografias sobre religião na África

---

1 Ver Peel, 1987.

2 Fui particularmente atraída pelas etnografias e debates sobre ritual. Entre essas leituras, destaco Turner (1973), Tambiah (1979), G. Lewis (1980) e Kapferer (1979), autores que me ajudaram a pensar o ritual como performance e experiência.

e familiarizei-me com trabalhos sobre movimentos religiosos africanos.<sup>3</sup> Duas questões levantadas por esses estudos contribuíram para dar forma aos meus interesses de pesquisa. Primeiro, o debate em torno do papel das religiões tradicionais na formação dos novos movimentos religiosos africanos. Embora muitos desses movimentos tivessem origem no contato das populações nativas com o cristianismo das missões, as etnografias chamavam a atenção para a força do idioma tradicional da aflição e cura para abrir, no presente, um campo de ação para pessoas que experimentavam, desde a colonização europeia, profundas e perturbadoras mudanças em suas vidas.

A segunda questão tinha um caráter mais metodológico – alguns autores questionavam estratégias analíticas centradas em tipologias generalizantes e alheias ao mundo que se propunham a descrever. Insistiam na importância de se atentar para as categorias pelas quais lideranças e participantes desses movimentos expressavam sua condição existencial e sua relação com o sagrado. Nessa direção, atraiu-me a sugestão de James Fernandez (1986) de que, em muitos desses movimentos, a produção de sentido desenrolava-se por meio de um complexo argumento de imagens, em que a força dramática das imagens tinha precedência sobre seu conteúdo proposicional.

Em Liverpool, eu combinava essas leituras com uma pesquisa bibliográfica sobre religiões no Brasil, valendo-me do excelente acervo sobre América Latina da Biblioteca de Ciências Humanas da universidade. Li estudos sobre catolicismo e sobre religiões afro-brasileiras e acompanhei com curiosidade alguns trabalhos sobre o pentecostalismo.<sup>4</sup> Como resultado de um período de um ano e meio de estudo, desenvolvi um interesse especial pelas situações de confluência de diferentes tradições religiosas e pelos modos de apropriação e recomposição de elementos dessas tradições. Com

---

3 Peel (1968), Jules-Rosette (1975), Comarrof (1985), MacGaffey (1986), Fernandez (1986), entre outros.

4 Para citar apenas alguns, com quem dialoguei na tese: Zaluar (1983), Monteiro (1974), Bastide (1973a; 1978; 1985), Elbein dos Santos (1975), Dantas (1988) e Senna (1984). A tese de Senna, sobre o jarê, foi guia fundamental para meu trabalho.

essas ideias, escrevi um projeto de pesquisa que apresentava uma discussão crítica em torno do conceito de religião popular, notas sobre a formação do campo religioso brasileiro e algumas direções metodológicas para seu estudo e uma indefinição quanto ao campo empírico a ser abordado.

Em 1987, regressei ao Brasil para realizar trabalho de campo e devo dizer que não tinha muita clareza nem do que encontraria nem das questões específicas que perseguiria. Nesse aspecto, não diferia muito de meus colegas ingleses e talvez possa mesmo dizer que acompanhava o entendimento corrente de que o pesquisador deveria aguardar a experiência de campo para definir os rumos de sua pesquisa. Seguindo sugestão de Colin Henfrey e por meio de alguns de seus contatos, decidimos fazer o trabalho de campo na Chapada Diamantina, mais especificamente no distrito de Nova Redenção. Não demorou muito para que minha indefinição inicial se resolvesse.

Redenção era a área de atuação de curadores de jarê, cujos terreiros, situados nas comunidades rurais que cercavam a vila, eram lugar de chegada das *entidades*.<sup>5</sup> O jarê pode ser definido como um candomblé de caboclo: todas as *entidades* aí cultuadas, mesmo os orixás, são consideradas caboclos, guias ou encantados (termos usados como sinônimos). Desenvolveu-se em uma região com forte presença de africanos e seus descendentes — zona que concentrou mão de obra escravizada para atividade de mineração e que abrigou experiências de liberdade nos quilombos. Originado na Chapada Diamantina, o jarê espalhou-se pelas áreas circundantes de agricultura camponesa, adquirindo, nesse processo, novos adeptos e também novas características; entre elas, uma maior aproximação às práticas católicas.

Ao pesquisar o jarê de Redenção, eu estava justamente afastando-me do que me parecia à época uma predileção dos pesquisadores das religiões

---

5 Uso a palavra *entidades* em itálico no sentido que lhe é atribuído pelos praticantes das religiões afro-brasileiras para falar dos diversos tipos de seres espirituais que marcam presença em seus terreiros (orixás, caboclos, exus, erês etc.)

afro-brasileiras pelas modalidades de culto mais próximas à tradição africana. Para mim, a importância de estudar o jarê estava justamente no fato de poder descrever processos criativos de apropriação de diferentes tradições religiosas do ponto de vista das histórias e práticas dos sujeitos — lideranças e participantes.

Como os demais habitantes da região, os curadores de jarê tinham uma longa história de migração em busca de terra: muitos haviam dado início a suas atividades de cura na sessão, provavelmente uma variante dos catimbós de origem indígena, e mantinham fortes vínculos com o catolicismo rural. Quando se estabeleceram na Chapada Diamantina, aproximaram-se do jarê e aos poucos trocaram a sessão de mesa branca pelo couro — como eram conhecidos os atabaques que davam o tom das festas. Aqueles que viveram em São Paulo durante um período em que muitas famílias sem-terra migraram para o Sudeste vincularam-se à umbanda. Voltaram com algumas economias e a carteira de membros da Federação Umbandista.

As festas de jarê começavam com uma longa sessão de rezas em latim. Finda a reza, tocavam-se os atabaques para a “brincadeira” dos caboclos. Algum tempo depois, a “brincadeira” era suspensa, para dar lugar ao “trabalho” — as atividades de cura conduzidas pelo caboclo principal do curador. O trabalho servia para fechar o corpo, retirando-lhe do estado de fraqueza em que se encontrava. Mas a proteção garantida não tinha duração ilimitada, precisava ser cuidadosamente mantida pelo cliente por meio da prática do resguardo. Este envolvia um conjunto de proibições comportamentais e alimentares de durações diversas. A cura era, assim, construída como um processo nunca terminado, sempre em curso e dependente da memória. Esquecer era perder força.

Conheci diversas casas de jarê, assisti e fiz o registro de muitas cerimônias. Gravei as histórias de vida de alguns dos curadores mais conhecidos da região e acompanhei suas atividades e interações com clientes. Mas não queria tratar exclusivamente do jarê na tese. Interessava-me descrever

a experiência religiosa dos moradores do distrito, e isso incluía o catolicismo. As fronteiras entre catolicismo e jarê eram porosas.

Resolvi estudar as comunidades eclesiais de base, parte de um movimento de renovação da Igreja Católica sob a liderança de setores progressistas e inspiração da Teologia da Libertação. No início da década de 1980, as CEBs expandiram-se na zona rural de Redenção. Contavam com a participação de muitos clientes e frequentadores assíduos do jarê. Como o jarê, eram organizações fluidas, definidas em larga medida pela participação. E como o jarê, estavam localizadas nas comunidades rurais, distante da vila e dos olhos da elite. As CEBs congregavam vizinhos, muitos também parentes e compadres que se encontravam para ler a bíblia e refletir sobre a vida. No estilo de interpretação cultivado, os textos bíblicos e os problemas vividos pelo grupo eram usados, cada um, como chave para o entendimento do outro. A categoria de pobre, tão presente nos evangelhos, sobrepunha-se, assim, à categoria local de “fraco” (como os moradores do distrito identificavam-se) e permitia aos participantes não só se perceber a partir de um passado compartilhado, mas se mobilizar em favor de um futuro comum. Nas CEBs de Redenção, práticas católicas tradicionais como rezas, procissões e cuidado aos doentes combinavam-se com modalidades de ação política como mutirões, caminhadas de protesto, assembleias. Em finais dos anos 1980, entretanto, o movimento já exibia sinais de desgaste: o acesso a verbas do estado destinadas diretamente aos pequenos produtores levou muitas famílias a afastar-se do projeto radical dos padres italianos e leigos engajados e substituir o confronto pela negociação.

Concluí o doutorado em 1990 com uma tese intitulada “Play and Struggle: Dimensions of the Religious Experience of Peasants in Nova Redenção – Bahia” sobre a experiência religiosa dos camponeses locais. Dois elementos sobressaíram-se nesse trabalho: primeiro, uma preocupação com as trajetórias de vida – e movimento – dos participantes; segundo, uma atenção às modalidades de experiência que cada prática circunscrevia. Na tese e nos trabalhos que foram produzidos a partir dela, apresentei, segundo um viés comparativo, características gerais da história, organização

e imaginário do jarê e do catolicismo das CEBs. Conforme procurei mostrar, ambos os grupos delimitavam um espaço de prática criativa e relativamente autônoma em que os praticantes podiam confrontar e explorar diferentes aspectos de sua história e identidade. Por meio da brincadeira dos caboclos, participantes do jarê descobriam e recriavam dramaticamente sua história como descendentes de indígenas e africanos, encontrando nela também um poder para cura; por meio da leitura e interpretação conjunta da Bíblia, participantes das CEBs retomavam, em novas bases, sua história como pobres, privados do acesso à riqueza, mas confrontados com a força de sua união.

## Entre a Antropologia da Religião e a Antropologia da Saúde

Em 1991, estava de volta a Salvador. Meus interesses de pesquisa gravitavam em torno do conjunto de questões que havia trabalhado na tese, e à época não teria qualquer problema em defini-los como situados no campo da Antropologia da Religião. Mas a oferta de uma bolsa de pós-doutorado para atuar em uma investigação sediada no Departamento de Saúde Preventiva da UFBA faria com que me voltasse para o campo da Antropologia da Saúde. Assim, nos primeiros anos de minha carreira como pesquisadora e docente da UFBA, as questões que enderecei às formas religiosas que estudava diziam respeito a sua interface com processos de busca e transformação de experiências de aflição.

Vale notar que havia à época — início dos anos 1990 — uma diferença marcante entre os campos da Antropologia da Religião e da Saúde. Enquanto o primeiro já era um campo consolidado no Brasil — contava com uma história de pesquisa e produção acadêmica, além de redes de pesquisadores e espaços de interlocução —, o segundo era ainda um campo em formação. Havia poucos grupos de pesquisa que definiam sua área de atuação como Antropologia da Saúde, e boa parte do debate sobre as relações entre cultura e saúde ainda se desenrolava no âmbito de escolas e departamentos de saúde coletiva e medicina preventiva.

Intitulado “Social and Cultural Landmarks for Community Mental Health” e sob a coordenação geral de dois antropólogos canadenses, Ellen Corin e Gilles Bibeau,<sup>6</sup> o projeto em que me inseri após o doutorado tinha como objetivo identificar signos, significados e práticas relativos à saúde mental em diferentes contextos socioculturais. Metodologicamente, estava centrado na coleta de narrativas sobre casos conhecidos de pessoas “doentes” (identificados a partir das categorias locais de nomeação). Segundo os coordenadores gerais do projeto, o recurso às narrativas visava recuperar o elo entre conhecimento e contextos de prática, fatalmente perdido em modalidades como questionário ou entrevistas baseadas em questões genéricas.

Integrei a equipe que desenvolveu a pesquisa em um dos bairros populares mais densamente habitados de Salvador. À medida que percorríamos o bairro, também nos aproximávamos dos dramas daqueles que tinham diante de si a difícil tarefa de cuidar de pessoas com problemas relativos à saúde mental. Por um lado, seguíamos o protocolo geral da investigação: coletávamos narrativas em terceira pessoa sobre casos conhecidos de doença e analisávamos o material, recolhendo nas narrativas informações referentes à signos, causas, escolha e avaliação de tratamento. Por outro, buscávamos reconstituir histórias vividas de aflição (tanto com os doentes mesmos quanto com seus cuidadores), acompanhar trajetórias de busca de ajuda e processos de tratamento em diferentes espaços terapêuticos. Às narrativas em terceira pessoa acrescentávamos, aos poucos, os relatos pessoais. À análise de conteúdo, que tratava os relatos como fontes de informação, acrescentávamos modalidades de análise que atentavam para a construção mesma das narrativas, enquanto esforço de retomada do passado.<sup>7</sup>

---

6 Tratava-se de um projeto internacional. A coordenação brasileira estava a cargo de Naomar de Almeida-Filho, do Departamento de Medicina Preventiva da UFBA.

7 Felizmente, pudemos perseguir nossos interesses específicos de pesquisa em projetos individuais, aprovados pelo CNPq, cujo desenvolvimento deu-se em paralelo ao projeto “Social and Cultural Landmarks”.



Um dos resultados desses “desvios” com relação ao projeto internacional foi o artigo que publiquei no Cadernos de Saúde Pública em 1993. Intitulado “Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes trabalhadoras urbanas”, apresentava a trajetória de Adelice, uma jovem moradora do bairro conhecida como Maluca Mexe-Mexe. Sempre acompanhada por sua mãe, ela havia transitado por diversos grupos religiosos – terreiros de candomblé, Igreja Universal, centros espíritas – em busca, se não de uma cura, ao menos de uma explicação e um alívio para seu sofrimento. Alguns anos depois, quando a mãe já abdicara da esperança de ver a filha curada, Adelice começou a frequentar a Assembleia de Deus, conduzida por algumas irmãs da igreja: aprendia os cantos, vestia-se com o recato próprio às mulheres evangélicas e tinha um prazer especial em acompanhar as irmãs em tarefas de evangelização pelo bairro (que pareciam substituir suas andanças solitárias e perigosas pelos arredores, sob o ataque constante das crianças). O caso de Adelice (que durante todo esse tempo jamais havia abandonado o tratamento médico) apontava para a importância das trajetórias como chave para a compreensão das práticas de saúde populares. O artigo que escrevi sobre sua trajetória antecipou vários dos temas sobre os quais me ocuparia mais tarde: a relação entre religião e tratamento, o estudo comparado de diferentes abordagens religiosas à saúde e à doença, o trânsito religioso.

A pesquisa “Social and Cultural Landmarks” produziu muitos efeitos sobre minha prática acadêmica. Foi uma experiência de trabalho coletivo em um sentido forte e serviu de base para a criação de um grupo que já tem mais de trinta anos – o Núcleo de Estudos em Ciências Sociais e Saúde (ECSAS). Embora o ECSAS não seja mais definido por uma temática comum,<sup>8</sup> segue ligado por um estilo próprio de colocar e abordar os problemas de pesquisa. Durante muito tempo, esse estilo foi definido pela

---

8 Para dar conta da diversificação dos temas de pesquisa de seus integrantes, em 2014, mudamos o nome Grupo de Estudos em Corporalidades, Sociabilidades e Ambientes, mas mantivemos a sigla.

fenomenologia – corrente teórica que, em certa medida, já inspirava o projeto “Social and Cultural Landmarks” e que, muito cedo durante a pesquisa, passou a orientar nossos esforços para articular um entendimento acerca das experiências que acompanhávamos em campo.

Inspirados por nossas leituras em fenomenologia, os trabalhos que produzimos a partir da pesquisa<sup>9</sup> constituem um esforço para refletir sobre a experiência da doença em sua dimensão situada e intersubjetiva, enquanto experiência que altera a vida cotidiana daqueles diretamente tocados pela aflição, que mobiliza diversos agentes e frequentemente engata o doente (e seus cuidadores) em novos circuitos de relação pelo bairro e fora dele. Também refletimos sobre a relação entre a experiência da doença e as narrativas pelas quais ela é articulada.

## Estudando experiências de aflição e cura na religião

As histórias que nos eram contadas por doentes e cuidadores na pesquisa revelavam complexos itinerários de busca de cura, em que diferentes alternativas terapêuticas ora se combinavam, ora se sucediam. Quase sempre, o tratamento médico era associado a algum tipo de tratamento religioso. Em um conjunto de pesquisas que se sucederam ao projeto Social and Cultural Landmarks, voltei-me para um estudo dos espaços religiosos a que muitos doentes acorriam em busca de uma solução para seus problemas. A essa altura, já contava com bolsa de pesquisador do CNPq e com minha própria equipe de orientandos de graduação e pós-graduação – ambos, sem dúvida, fundamentais.

Os projetos que desenvolvi nesse período envolveram tanto caracterizar os diferentes enquadramentos pelos quais a doença e a cura eram construídas na religião – igrejas evangélicas, terreiros de candomblé e

---

9 Entre eles, destaca-se o livro, publicado em 1999 pela Editora Fiocruz, *Experiência de doença e narrativa*, que reúne textos escritos por mim, Paulo César Alves e Lara Souza. Em um dos capítulos do livro, trato, a partir de material da pesquisa, dos caminhos oferecidos por diferentes religiões para a transformação de experiências de aflição.

centros espíritas — quanto acompanhar a experiência das pessoas nesses espaços. A questão central era compreender os modos de transformação da experiência na religião. O conceito fenomenológico de experiência e, em particular, a fenomenologia do corpo de Merleau-Ponty forneceram um caminho para escapar da ideia, na época bastante em voga na Antropologia da Saúde, de que, enquanto os médicos tratam da dimensão objetiva, física ou biológica da doença, os terapeutas populares e religiosos, em particular, tratam de seus aspectos ideacionais e/ou subjetivos — isto é, atuam para modificar as percepções e os entendimentos dos doentes. A reflexão sobre corporeidade (*embodiment*), iniciada nos anos 1990 por antropólogos inspirados em Merleau-Ponty (como Michael Jackson, Thomas Csordas e Paul Stoller), teve forte influência na construção de meu argumento. A partir da noção de uma compreensão prática, corporal, propus que a transformação da experiência operada nas religiões e, em particular, em contextos que mobilizam o corpo e apelam aos sentidos pode conduzir ao desenvolvimento de novas sensibilidades e hábitos e, assim fazendo, contribuir para uma dilatação da existência de participantes e clientes.

Aos poucos, meu interesse pela fenomenologia do corpo apurou meu olhar sobre uma modalidade de experiência que se destacava nos contextos religiosos e terapêuticos que estudava — a “possessão espiritual”. Desejava, por um lado, avançar no entendimento da possessão como experiência corporal sensível e, por outro, entender as trajetórias por meio das quais a interação com espíritos tornava-se parte importante da vida das pessoas. Se o tratamento dessa primeira questão foi fortemente influenciado pelo debate sobre *embodiment* na Antropologia, a segunda questão veio a adquirir maior importância em meu trabalho com o pós-doutorado na Universidade de Toronto em 2002–2003. No Departamento de Antropologia, beneficiei-me da interlocução com Michael Lambek, meu supervisor, que à época pesquisava a convivência dos habitantes de Mayotte com espíritos, explorando os efeitos ético-políticos dessa convivência efeitos que se estendiam para além das dinâmicas religiosas e familiares e faziam-se sentir também nos modos de apropriação e relação com o passado.

O pós-doutorado contribuiu também para uma primeira tentativa de síntese de um extenso material produzido durante quase cinco anos de pesquisa, que consiste em histórias de vida e entrevistas semiabertas com evangélicos e candomblecistas. As entrevistas tinham uma mesma estrutura, cobrindo os seguintes campos: trajetória religiosa, inserção e modos de participação na religião, trajetórias de doença e tratamento religioso, relação com as *entidades* e as experiências sensíveis associadas a essa relação, mudanças operadas na vida das pessoas com o envolvimento na religião. As questões e a terminologia, entretanto, eram adaptadas às especificidades de cada contexto religioso.

Com base nesse material, escrevi um artigo que apresentei no Encontro da Society for the Anthropology of Religion realizado em Providence, Rhode Island, em 2003, e depois, em formato ampliado e revisado, na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia em 2004. Intitulado “Rodando com o santo e queimando com o espírito: possessão e a dinâmica de lugar no Candomblé e Pentecostalismo”, foi publicado em 2005 na revista *Ciencias Sociales y Religión*. Esse artigo tem um significado especial em minha trajetória de pesquisa. Nele, descrevi e comparei as experiências sensíveis em jogo nas relações das pessoas com orixás e caboclos no candomblé e com o Espírito Santo no pentecostalismo, procurando situar essas experiências no âmbito dos estilos de engajamento com o lugar que elas contribuía para forjar. Argumentei que, se dermos a devida atenção à maneira pela qual os eventos de possessão são descritos por aqueles cujo corpo tornou-se veículo do sagrado e conectam-se com certas práticas espaciais, podemos entender melhor as diferentes sensibilidades em jogo nesses eventos e sua conexão com áreas mais amplas da experiência social de seus adeptos.

À medida que essas questões delineavam-se, eu afastava-me da Antropologia da Saúde – ou, mais precisamente, de um enquadramento que privilegiava a dimensão terapêutica das práticas religiosas, para explorar mais livremente as experiências que eram cuidadosamente construídas nos diferentes espaços religiosos que eu estudava.

## Pesquisadora e equede

Em 1998, comecei a fazer pesquisa em um terreiro de candomblé de nação ketu, o Ilê Logundé Alakey Koysan, liderado pela Iyalorixá Maria Beatriz Moreira dos Santos, ou Mãe Beata, como ela é conhecida. Durante um longo período, converti-me em presença mais ou menos constante no terreiro, ia lá tanto para fazer entrevistas quanto para assistir às festas. E como acontece com muitos outros pesquisadores do candomblé, logo me vi transitando entre a posição de pesquisadora e a de cliente: fui consultar-me com a mãe de santo (um jogo de búzios), fiz um *ebó* de limpeza e ganhei as contas de meu orixá. E finalmente, em uma sessão de caboclo, fui “suspensa” pelo caboclo de Mãe Beata, escolhida para ocupar o cargo de *ekede* no terreiro. A escolha do caboclo precisava ser confirmada — caberia a mim tomar o passo seguinte e concordar com minha iniciação. Em 2009, depois de aproximadamente oito anos nessa condição, fui confirmada *ekede*.

Ekedes são filhas de santo que não recebem orixá e que, no terreiro, têm como função cuidar dos santos dos outros adeptos “rodantes”. Desde que fui confirmada *ekede*, tenho acesso a situações e experiências que são vetadas aos de fora — clientes, visitantes e pesquisadores. Mas se por um lado meu campo de visão ampliou-se em termos de profundidade e riqueza de detalhe, por outro, reduziu-se o campo daquilo que consigo e posso tornar visível aos outros — que leem meus trabalhos. Em parte, porque frequentemente estou tão absorvida na ação e mobilizada pelas demandas de minha posição no terreiro, que tenho dificuldade de manter a distância necessária do pesquisador/observador. Mas também porque ver e tornar visível no candomblé são ações cercadas de restrições e cuidados: se algumas práticas precisam ser exibidas com um máximo de elaboração, outras devem permanecer a meia-luz, apenas sugeridas, ou mesmo totalmente ocultas. Em outras palavras: os compromissos que assumi no terreiro orientam minhas possibilidades de ver e mostrar o que vejo. Afinal, ver e tornar visível são também práticas éticas.

Minha vinculação ao candomblé produziu, ainda, dois outros efeitos em minha atividade de pesquisa. Primeiro, contribui para refinar minha observação e descrição do cotidiano do terreiro: do ritmo das atividades do dia a dia, das conversas e afetos que circulam através delas, da construção e quebra dos laços, das questões que importam a filhas e filhos de santo e dos problemas éticos que lhes mobilizam (tratarei disso mais adiante).

Em segundo lugar, tornou-me menos dependente de uma agenda fechada — e rígida — de pesquisa. Muitas vezes, situações interessantes — aquelas que me fazem pensar, mas, acima de tudo, que também fazem pensar meus irmãos de santo — acontecem e despertam minha atenção sem que eu tenha previamente inquirido ou esperado por elas — bastando-me estar aberta para seus efeitos. É bem verdade que todo trabalho etnográfico comporta e acolhe a possibilidade da surpresa, da experiência que quebra com as expectativas e surpreende. Mas no meu caso, parece ter se instaurado uma situação em que a agenda prévia de pesquisa — que obviamente não deixei de ter — é continuamente atravessada pelas questões que são próprias ao mundo do terreiro — e que por vezes me levam em direções bem diferentes daquela que pretendia seguir.

Com meu envolvimento crescente no candomblé, o estudo das religiões de matriz-africana veio a ocupar lugar central em meu trabalho de pesquisa. Embora não tenha abandonado de todo o interesse pelas experiências que se desenrolam nas igrejas pentecostais, presença marcante nos bairros populares de Salvador, minha aproximação a essas experiências tendia a ser indireta, por meio da orientação de estudantes de graduação e pós-graduação e, em alguns casos, acompanhamento de entrevistas e visitas a campo. Meu interesse pelas trajetórias religiosas e mais especificamente pelo movimento de pessoas entre espaços religiosos diferentes — despertado no período em que estudei itinerários terapêuticos — manteve minha atenção de algum modo instigada por aquilo que se passava nos espaços de prática evangélica.

Quando me afastei da Antropologia da Saúde nos 2000, passei a inserir-me em novos espaços de interlocução acadêmica. Inicialmente,

particpei de eventos e grupos de trabalho que reuniam pesquisadores de diferentes modalidades religiosas em torno de questões mais gerais, muitas de cunho teórico. Em 2006, organizei na UFBA, junto com meu colega Edward McRae, o seminário “Novas e Velhas Modalidades de Transe no Tempo e no Espaço”. Em 2007, iniciei parceria com Raymundo Maués (UFPA) e Bartolomeu Tito Figueroa (UFPE) na coordenação do GT “Religiões e Percursos de Saúde”, primeiro no Encontro de Ciências Sociais Norte e Nordeste daquele ano, e depois, em duas reuniões da ABA (Associação Brasileira de Antropologia), em 2008 e 2010. Em 2014, coordenei, na RBA, o GT “Materialidades do Sagrado” com Renata Menezes, do Museu Nacional, e em 2015, organizamos um dossiê na *Revista Religião e Sociedade* com esse mesmo título, em que foram incluídos alguns dos trabalhos apresentados no GT.

A partir de 2009, minha interlocução com pesquisadores das religiões de matriz africana intensificou-se, bem como minha inserção em debates em torno de questões próprias ao mundo dessas religiões. Assim, participei de GTs organizados por Márcio Goldman (Museu Nacional) na ANPOCS, coordenei com Gabriel Banaggia e com Clara Flaksman GTs na ABA e, com esta última, desenvolvi uma proposta de pesquisa e organizei um dossiê temático no Debates do NER sobre os caboclos. Nesses espaços, também me aproximei dos trabalhos de Vânia Cardoso (UFSC) e José Carlos dos Anjos (UFRGS). Tenho dialogado — ora direta, ora indiretamente — com as ideias desses colegas e encontrado nelas questões que me fazem pensar.

Em 2011, tive oportunidade de fazer um pós-doutorado com Tim Ingold, e durante o período na Universidade de Aberdeen, sistematizei melhor o material para o livro autoral *Enredos, feitura e modos de cuidado* e para a coletânea do ECSAS (organizada com Paulo Alves e Iara Souza) *Trajelórias, sensibilidades e materialidades*, ambos publicados pela EDUFBA. O interesse pela Antropologia de Ingold aproximou-me também de pesquisadores brasileiros que dialogam com suas ideias, como Carlos Steil (UFRGS) e Ana Gomes (UFMG).

Não tenho dúvida de que essas interlocuções contribuíram para sedimentar afinidades teóricas e dar forma a certas questões. Mas foi nos espaços mais restritos de trocas com colegas e estudantes que meu estilo de pesquisa definiu-se. Além de minha inserção no ECSAS, mantenho encontros de estudo e orientação com um grupo de orientandos e bolsistas, que desde os anos 2000 agrega jovens do candomblé – estudantes que mantêm vínculos com terreiros e cujos interesses de pesquisa estão diretamente associados à sua trajetória no candomblé. Esse grupo que coordeno com minha colega de pesquisa e publicação, Luciana Duccini, é hoje formado quase que inteiramente por pesquisadores que são também de candomblé. Acredito que essa conformação dá um tom muito próprio a nossas reuniões. Nelas, relatos pessoais de experiência funcionam menos como interrupções que aliviam o peso da conversa acadêmica do que como formas muito próprias de nos aproximarmos dos autores que estudamos e testarmos a fertilidade de suas ideias.

## Novas questões

Em finais de 2008, as sessões de estudo do ECSAS voltaram-se para autores situados fora do eixo da reflexão fenomenológica, mas que tocavam em questões muito caras a essa tradição, ainda que, muitas vezes, para criticá-la. Em um certo sentido, essas novas leituras e discussões no grupo coincidiram com meu interesse crescente pelo modo como fluíam as relações entre humanos e *entidades* como orixás e caboclos no candomblé. A percepção dos limites da antropologia fenomenológica para tratar de aspectos centrais dessa convivência certamente contribuiu para o modo como absorvi as propostas desses autores. Ou talvez seja mais correto dizer que houve uma influência recíproca entre aquilo que aprendia com o candomblé e aquilo que aprendia em minhas novas leituras e no debate com os colegas do ECSAS.

O contato com o pragmatismo (de autores como William James e John Dewey, mas também de alguns de seus leitores contemporâneos, como



Bruno Latour e Isabelle Stengers) contribuiu para consolidar uma postura metodológica que tinha certa afinidade com a orientação fenomenológica que adotávamos. No centro dessa postura está a substituição de uma busca por origens ou causas por uma atenção aguçada aos efeitos e desdobramentos daquilo que estudamos e produzimos (experiências, práticas, ideias etc.): às possibilidades para as quais elas abrem. Ou ainda, a substituição de modelos que medem o sucesso de uma pesquisa pela sua capacidade de reduzir a diversidade concreta do mundo a uns poucos fatores gerais por modelos que valorizam justamente as muitas mediações e reverberações de uma prática. E um esforço para evitar empobrecer ou nivelar as práticas que estudamos pelo recurso a conceitos gerais, conceitos que retiram das situações concretas o poder de fazer diferença e que retiram das práticas mesmas o poder de definir aquilo que lhes importa — o que Stengers (2005) chama de maneira de cada prática diferir. A seguir, retomo caminhos e algumas contribuições do trabalho de pesquisa que desenvolvi a partir dessa postura metodológica.

Os trajetos que vinculam humanos e *entidades* como orixás, caboclos, exus e erês são objeto de atenção e elaboração cuidadosa no candomblé. Sob o risco de simplificar demais, diria que os trabalhos que escrevi a partir de 2008 exploram aspectos diferentes desses trajetos.

## Trânsitos

Em um artigo de 2008, “Entre a casa e a roça”, examinei os percursos pelos quais moradores de bairros populares de Salvador vinculam-se ao candomblé. Minha intenção era tanto evidenciar a riqueza desses percursos quanto mostrar sua importância para o estudo do candomblé, caminhos bastante intrincados. As histórias que me foram contadas falavam de largas extensões percorridas pelas pessoas em busca do lugar certo para se cuidar, das passagens frequentes pela umbanda e pelo espiritismo de mesa branca e das idas e vindas entre terreiros. Chamou-me a atenção o papel das *entidades*, especialmente os caboclos, na indicação de caminhos a serem

seguidos, de práticas e terreiros a serem procurados, de pais ou mães de santo a serem consultados. Também pude perceber o sentido (direção) de retorno que muitas trajetórias assumiam para as pessoas, enquanto movimento de retomar uma herança ou reassumir uma obrigação familiar. Ampliei essa discussão no livro *Enredos*.

Mais tarde, em um texto de 2015,<sup>10</sup> problematizei o conceito de espaço para discutir o trânsito religioso. Experimentei com uma abordagem topológica que toma o espaço como múltiplo e emergente das práticas (seguindo a trilha de Annemarie Mol e John Law) para examinar três trajetórias de trânsito religioso. Desenvolvi o argumento de que, se prestamos a devida atenção ao modo como as trajetórias fazem (ou performam) as religiões enquanto tipos espaciais, estamos mais bem posicionados tanto para integrar o estudo do trânsito religioso ao estudo da mudança religiosa quanto para questionar a dicotomia entre interior e exterior que marca muitos estudos sobre religião. Uma vez que dispensamos essa dicotomia — que levamos a sério a ideia de que dentro e fora não são nem localidades fixas nem o resultado necessário de todas as práticas espaciais —, o principal desafio no estudo das trajetórias religiosas não é alcançar um equilíbrio entre uma preocupação com os aspectos internos da religião e uma atenção ao seu contexto externo. Tampouco é identificar onde as pessoas estão com respeito a uma religião, se dentro ou fora do espaço delimitado por suas fronteiras. É, antes, descrever as atividades, entidades e modos de conexão que performam um possível espaço de encontro entre religiões.

#### CORPOS E SENSIBILIDADES

Como já observei, a partir dos anos 2000, a discussão sobre corpo e sensibilidade ganhou relevo em meu trabalho de pesquisa. Seguindo uma orientação fenomenológica, abordei a possessão no candomblé como

---

10 Trata-se do artigo “Moving between Religions in Brazil”, publicado na revista *Current Anthropology* e que contou com os comentários de Tim Ingold, Márcio Goldman e Carlos Steil.

prática e explorei algumas implicações teórico-metodológicas dessa posição (Rabelo, 2008); discuti práticas de modelagem do corpo e dos sentidos entre mulheres evangélicas examinando seus efeitos no cotidiano das fiéis (Rabelo; Mota; Almeida, 2009) e procurei sintetizar o conjunto de questões abertas por uma abordagem à religião que partisse da experiência do corpo móvel e sensível (Rabelo, 2011).

A Antropologia Fenomenológica investiu contra a ideia de que o corpo não seria mais que suporte de representações e, ao propor um corpo maleável e sensível ao entorno, abriu um caminho fértil para a pesquisa empírica. Mas seria esse redirecionamento satisfatório para abordar as experiências que procurava descrever? Quando tratamos do corpo que “vira no santo” no candomblé e o corpo que é preenchido pelo Espírito Santo no pentecostalismo, estamos falando de um mesmo corpo?

A leitura e discussão, no ECSAS, de autores como Latour e Mol ajudou-me a recolocar a questão. No lugar do que entendem como o corpo universal e autoevidente da fenomenologia, estes autores preferem falar de corpos que aprendem a ser afetados ao serem articulados por diferentes entidades – corpos situados e emergentes de práticas. A injunção metodológica de manter a análise firmemente ancorada na prática obriga a pesquisadora a exercitar uma posição é facilmente abandonada quando não convertida em matéria explícita de atenção e cultivo. Evita que se possa responder de antemão o que é um corpo – onde se localiza ou que pode um corpo. Ou ainda: evita que se interrompa o trabalho de pesquisa pelo recurso fácil a conceitos gerais.

Dei-me conta de que possessão é justamente um desses conceitos gerais que usamos para “cortar caminho”, que, ao invés de treinar nossa atenção para as muitas entidades que articulam um corpo capaz de sentir e dar lugar à presença espíritos, reduz o campo do que deve ser notado a um conjunto mais ou menos fixo de traços. Procurei explorar a trajetória pela qual se faz, no candomblé, um corpo afetado pela presença de orixás – um corpo que roda com santo ou que vira no santo (Rabelo, 2014). Por um lado, chamei a atenção para a centralidade do movimento nessa trajetória,

sugerindo que, na experiência da iaô (noviça) que vira, o santo chega como modulação de movimento. Também tratei do aprendizado que é requerido tanto da iaô quanto do santo de quem ela é filha e envolve um conjunto complexo de mediadores e procedimentos. Em dois outros textos que escrevi depois da publicação do livro (2015b; 2015c), argumentei que tanto as práticas de exibição e ocultamento que se entrelaçam na vida do terreiro quanto as práticas visuais que aí são cultivadas (e que incluem a experiência de não ver ou de ter a visão bloqueada) — práticas que permitem seguir a superfície visível dos eventos até aquilo que eles protegem e ocultam — produzem corpos articulados e mundos ricamente habitados de diferenças.

#### FEITURAS

Outra questão que reorientou meu trabalho colocava-se da seguinte maneira: como tratar a partir do enquadramento fenomenológico clássico, assentado na relação de cumplicidade entre existência humana e mundo, de *entidades* como exus, erês, caboclos e orixás que povoam o candomblé? Substituir a ideia de que não passam de crenças (ou representações) pela versão alternativa de que constituem modalidades de engajamento corporal sensível ainda nos deixa muito distantes das trajetórias pelas quais as pessoas vinculam-se a elas e dos compromissos e afetos que modulam suas relações no terreiro. Seria possível falar de seres como orixás e caboclos sem reduzi-los a funções da dinâmica existencial do humano?

O conceito de “instauração”, do filósofo Étienne Souriau, acenou-me com caminho fértil para responder essa questão. Souriau (2009) propõe pensar a existência enquanto projeto sempre inacabado: envoltos por uma nuvem de potencialidades ou apelos para existir mais plenamente ou de outro modo, todos os seres são esboços de uma existência mais plena, mais forte, mais bem acabada. A instauração é o percurso pelo qual uma existência, que é ainda lampejo fraco, vem a se realizar, a ganhar solidez e estabilidade. Souriau chama esse processo de fazer instaurativo, ressaltando

que não se dá sem a intervenção de outros sensíveis e responsivos a apelos para existir ainda apenas sugeridos ou esboçados.

O conceito de instauração reverbera diretamente no mundo do candomblé — um mundo em que, como mostrou Bastide (1973b), a existência declina-se em graus: pode ser expandida e fortalecida ou diminuída e enfraquecida a depender do poder acumulado. Sugeri que a feitura do santo no candomblé é um trajeto instaurativo, por meio do qual uma pessoa e um santo podem emergir como existência conjunta e converter-se em matéria de cuidado explícito no terreiro. Procurei mostrar também que, apesar de os terreiros contarem com um conjunto de técnicas para produzir esse enredamento — *técnicas que a um só tempo provocam as entidades* a pronunciar-se de modo cada vez mais definido e produzem corpos sensíveis a sua presença —, a feitura é sempre um trajeto arriscado para aqueles que a conduzem, cercado pela possibilidade do fracasso. Quando negligenciamos essa dimensão, transformarmos em uma questão de simples aplicação de procedimentos padronizados aquilo que para os praticantes é cercado de apreensão e cuidado redobrado.

## ÉTICA

A atenção às formas de envolvimento sensível cultivadas no candomblé conduziu-me a colocar em relevo uma dimensão da vida no candomblé que tendia a receber pouca atenção nos estudos sobre religiões de matriz africana — o cuidado com o santo, que, nos terreiros, desdobra-se, em grande medida, por meio de práticas de alimentação, repouso e limpeza.

Ao tratar do cuidado, procurava de certa forma deslocar ligeiramente o debate no campo da Antropologia das religiões de matriz africana, de uma reflexão sobre a noção de pessoa em direção a uma preocupação com as práticas, procedimentos e experiências pelas quais são instaurados e cultivados vínculos entre as pessoas e as *entidades* que as acompanham e às quais elas são obrigadas. Stengers (2005) usa o termo “obrigação” para

falar daquilo que define uma prática, dos vínculos que importam aos praticantes. No candomblé, a palavra obrigação também fala de vínculos e ressalta a trajetória trabalhosa pela qual eles são cultivados. É palavra que conecta feitura e cuidado, *ética e ontologia: fazer e cultivar vínculos no candomblé é agregar força à existência*.

Tenho insistido que parte da dificuldade de se entender a ética no candomblé está ligada a uma concepção de ética como conjunto de princípios, valores ou normas gerais explicitamente articulados em torno de definições trans-situacionais de bem e mal. Seguindo as pistas de autores como Dewey, James e, mais recentemente, Lambek (2010), tenho procurado entender a ética do candomblé em sua conexão com a prática.<sup>11</sup> Isso tem me levado a colocar em evidência a montagem ética do terreiro: os arranjos heterogêneos que sustentam a prática moral e que permitem perscrutar os corpos e as situações, formar sensibilidades e julgamentos morais. Mais importante ainda, tem me feito refletir a partir (ou junto a) de situações que colocam seus participantes frente a problemas éticos, que os fazem hesitar quanto ao modo de proceder e, por vezes, também quanto aos critérios pelos quais avaliar o problema e que, em vez da aplicação de princípios gerais, exigem sensibilidade ao contexto e experimentação ativa. Embora algumas dessas situações envolvam conflito aberto, tenho mantido distância da estratégia de explicá-las como disputas de poder entre humanos interessados em acumular capital religioso. Não porque deseje minimizar a presença do conflito nos terreiros, mas porque considero essa estratégia redutora: ao apelar para uma espécie de lógica universal, conduz ao apagamento daquilo que para o povo de santo define sua prática e o obriga. No lugar de apresentar atores guiados por interesses que existem independentemente de seus envolvimento práticos, procuro explicitar os vínculos que estão em jogo nas situações descritas e que mobilizam diferentes participantes (alguns dos quais dependentes de porta-vozes humanos para se fazer ouvir).

---

11 Embora desde 2014 tenho refletido sobre a questão da ética em quase todos os meus trabalhos, trato explicitamente do tema em Rabelo (2016; 2020).

Observei que a *ética no candomblé* não está apenas estreitamente ligada à ontologia (a feitura e o cuidado são dimensões de uma mesma trajetória), mas é também indissociável da estética (talvez, por isso mesmo, sendo “invisível” ao observador externo, acostumado com o traçado de fronteiras bem definidas entre estes dois campos). Dar de comer aos santos, ocultar eventos para preservar o segredo (fundamento) da casa, instruir quem chega no respeito aos mais velhos são práticas éticas que, no terreiro, não se separam de práticas estéticas de composição de materiais no preparo de oferendas, de exibição e deleite frente as superfícies adornadas, de forte visibilização das diferenças entre os seres.

Também sugeri que a montagem ética do candomblé no lugar de promover distinções absolutas e princípios inarredáveis conduz a atenção dos praticantes às nuances das situações e diferenças entre os seres que estão atuando nelas. No lugar de uma ética enquanto sistema abstrato de valores absolutos, oferece uma complexa economia de gestos, posturas, vestimentas e adereços que modula não só as relações entre pessoas, como também as relações com as *entidades* e entre as *entidades*. A etiqueta remete ao vínculo estreito entre ética e estética — dá máxima visibilidade às diferenças e dependências entre os seres, tornando-as matéria de fruição intensa. Treina a atenção para as diferenças e oferece meios para se conviver com elas.

## Juntando os fios

Comecei este texto observando que, à primeira vista, minha trajetória parece bastante uniforme. Queria concluir em outra chave. Não é fácil juntar os fios de uma trajetória: alguns seguem adiante em muitas ramificações, enquanto outros que, em algum momento, pareciam cruciais são esquecidos e seu rendimento é relativizado. Nem todos convergem, e a convergência nem sempre é duradoura ou mesmo feliz: às vezes precisamos nos desfazer de velhos hábitos para deixar que novas questões, mais interessantes, possam vingar, ou simplesmente para que questões que começamos a esboçar no passado possam ser reencontradas e refeitas.

Diria, para concluir, que uma das questões que formulei inicialmente de maneira tímida e que tenho retomado em trabalhos mais recentes diz respeito às possibilidades de coexistência que são abertas pelas práticas de terreiro — dos experimentos, das narrativas e das figuras de coexistência que se gestam nessas práticas e que são testados em diferentes situações. Essa questão percorre e conecta muitos dos temas que tenho endereçado — as práticas de cuidado e sua relação com a feitura, o movimento de entidades e pessoas, a instauração de existências conjuntas e os problemas éticos que suscitam no cotidiano dos terreiros e de seus filhos. Também exige que a ética seja estudada não apenas em sua relação com a ontologia, mas também com a política, e que o estudo das práticas e dos problemas ético-políticos dos coletivos de terreiro leve a sério as diferentes situações (e participantes) em que esses problemas desenrolam-se. Tenho pensado bastante nesses desdobramentos.

## Referências Bibliográficas

BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973a.

\_\_\_\_\_. Le Príncipe de Individuation (contribution à une philosophie africaine). *La Notion de Personne em Afrique Noire: Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, 544. Paris: Éditions du CNRS, 1973b.

\_\_\_\_\_. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1978

\_\_\_\_\_. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

DANTAS, Beatriz G. *Vovó Nagô. Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal Ltda., 1988.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1975.



FERNANDES, Rubem C. *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERNANDEZ, James. *Persuasions and Performances: the Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

HENFREY, Colin. The Hungry Imagination: Social Formation, Popular Culture and Ideology in Bahia. In: S. MITCHELL (Org.). *The Logic of Poverty*. Londres: Routledge, 1981.

JULES-ROSETTE, Benneta. African Apostles. Ritual and Conversion in the Church of Church of John Maranke. Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1975.

KAPFERER, Bruce. Introduction: Ritual Process and the Transformation of Context. *Social Analysis*, 1, p. 3-19, 1979a.

----- . Entertaining Demons. *Social Analysis*, 1, p. 108-152, 1979b.

LAMBEK, Michael (Org.). *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action*. New York: Fordham University Press, 2010a.

LEWIS, Gylbert. *Day of Shining Red: an Essay on Understanding Ritual*. New York: Cambridge University Press, 1980.

MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século*. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

PEEL, John D. Y. *Aladura: A Religious Movement Among the Yoruba*. London: Oxford University Press for International African Institute, 1968.

----- . History, Culture and the Comparative Method: A West-African puzzle. In: L. HOLY (Org.). *Comparative Anthropology*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

RABELO, Miriam. Rodando com o santo e queimando no espírito: possessão e a dinâmica de lugar no Candomblé e Pentecostalismo. *Ciências Sociais e Religião*, v. 7, n. 7, p. 11-37, 2005.

----- . A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*, v. 14, p. 87-118, 2008.

----- . Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *Cadernos CRH*, v. 24, p. 15–28, 2011.

----- . *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2014.

----- . Moving between Religions in Brazil. *Current Anthropology*, v. 56, p. 848–864, 2015a.

----- . O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé. *Religião & Sociedade*, v. 35, p. 237–255, 2015b.

----- . Aprender a ver no candomblé. *Horizontes Antropológicos*, v. 21, p. 229–251, 2015c.

----- . Considerações sobre a ética no candomblé. *Revista de Antropologia*, v. 59, p. 109–130, 2016.

----- . Obrigações e a construção de vínculos no candomblé. *Mana*, v. 26, p. 1–31, 2020.

RABELO, Miriam; ALVES, Paulo César; SOUZA, Iara Maria. *Experiência de doença e narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

----- ; MOTA, Sueli; ALMEIDA, Cláudio. Cultivating the Senses and Giving in to the Sacred: Notes on Body and Experience among Pentecostal Women in Salvador, Brazil. *Journal of Contemporary Religion*, v. 24, p. 1–18, 2009.

SENNÁ, Ronaldo. *Jarê: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1984.

SOURIAU, Étienne. *Les différents modes d'existence*. Paris, PUF. 2009.

STENGERS, Isabelle. Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*, v.11, n.1, p. 183–196, 2005.

TAMBIAH, STANLEY J. A Performative Approach to Ritual. In: *Proceedings of the British Academy*, LXV, p. 113–169, 1979.

TURNER, Victor. *The Forest of Symbols*. Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1973

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

# Uma trajetória na Antropologia da Religião “extramuros”: interdisciplinaridade, inter-religioso, fluxos e política

**Marcelo Camurça**  
**Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF**

## Minha inserção na Antropologia da Religião e primeiros passos no percurso da pesquisa

Tive uma forma singular de inserção no campo dos estudos antropológicos da religião: cheguei à Antropologia da Religião por meio da Antropologia da Política, em particular durante meu doutorado na década de 1990, quando estudei e pesquisei o simbólico, o ritual e o imaginário em um estudo de caso de um grupo da esquerda brasileira, o MR-8 (Camurça, 2015). Isso de certa forma, implicava pensar o perfil da política (de esquerda) quase como uma religiosidade secular.

De todos os orientandos e de todas as orientandas de Otávio Velho que ingressaram no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional no final dos anos 1980 e início dos 1990, estes foram meus colegas que pesquisaram a área da religião: Carlos Steil, Emerson Giumbelli, Clara Mafra, Leila Amaral, Pablo Semán, Eloísa Martin. Todas elas e todos eles fizeram um caminho direto a esse campo da antropologia, apenas eu fiz esse “contorno”.

A partir dessa experiência, de vislumbrar uma “religiosidade” na política, fiquei estimulado a estudar as próprias religiões *tout court*. Exemplificando essa transição, destaco um artigo meu, “Imaginário,

simbólico e ritual numa organização comunista: o caso do MR8”, sintomaticamente publicado na revista *Religião e Sociedade* (Camurça,1998), considerada uma das mais importantes revistas de estudos sociológicos e antropológicos da religião no Brasil, com a qual eu vim posteriormente a colaborar com outros artigos, estes diretamente sobre o tema da religião.

Durante o período de 1989 a 1995, trabalhei em uma conhecida ONG situada no Rio de Janeiro, o Instituto de Estudos da Religião (ISER) – entidade que sediava a revista *Religião e Sociedade*, já mencionada – experiência que me proporcionou um contato e uma imersão no universo religioso da cidade (e do Brasil), singularmente antropológico. Lá, coordenei um programa inter-religioso de encontros, diálogos e celebrações.

Em 1995, ingressei na Universidade Federal de Juiz de Fora, até então a única universidade pública do país que possuía um Departamento de estudos da religião e uma pós-graduação com o mesmo perfil, classificado na nomenclatura deste campo acadêmico, de Ciência(s) da Religião, a(s) chamada(s) *religionswissenschaft*. Foram, então, 25 anos de ensino, orientação e pesquisa primeiramente na pós-graduação e, depois, na graduação, quando esse curso foi criado em 2009. De fato, uma experiência desafiadora para mim trabalhar em um ambiente interdisciplinar, a partir de minha formação em antropologia, convivendo com a Teologia, a Psicologia, a Filosofia, todas as disciplinas de origem de meus colegas.

Dessa forma, as discussões sobre como compreender a religião em seu aspecto empírico e histórico ou no aspecto fenomenológico mobilizaram-me no debate com esses meus pares no Departamento e Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Teria a religião uma “essência”, uma “originalidade irreduzível” vivida na “experiência religiosa”, como defendiam teólogos e fenomenólogos? Ou esta seria uma derivação de dimensões sociais, culturais, históricas, psicológicas, tal como postulam as Ciências Humanas e Sociais? Esse debate levou-me a uma reflexão sobre a necessidade de se encontrar mediações entre essas duas facetas do fenômeno, por um lado, nas condições sociais, culturais e históricas que constroem o objeto da religião, e por outro, na experiência dos seguidores

dessas religiões e seus significados. Ambas as facetas em uma condição de complementariedade. Em 2008, escrevi o livro *Ciências Sociais e Ciências Religiosas: interlocuções e controvérsias*, que procurava estabelecer esse debate, suas nuances e alternativas (Camurça, 2008).

No Departamento de Ciência da Religião da UFJF, elaborei os programas e ementas da disciplina de Antropologia da Religião. A partir dela, busquei analisar o estatuto da Antropologia da Religião no âmbito geral da Antropologia. Nesse particular, cheguei à conclusão de que, para a Antropologia, a religião é menos uma realidade dada sobre a qual o enfoque antropológico busca estabelecer conhecimento e mais um domínio construído artificialmente para abrigar teorias e autores que tratam de fenômenos, estes, sim, reconhecidos enquanto tais como o mito, o ritual e a magia. A despeito da Antropologia da Religião ter tido êxito em obter um reconhecimento formal enquanto “especialização” no campo antropológico em geral, o tratamento dispensado pela disciplina à dimensão da religião do ponto de vista teórico-epistemológico parece desconhecer nela uma realidade própria. Prefere centrar-se no conteúdo dos *rituais*, *simbolismo* e *mitos*, que as religiões reivindicam como cativas de seu universo, mas que para a Antropologia estão espalhados em vários domínios da realidade social.

Também nesse período, estabeleci um esquema para abordar e investigar as religiões no Brasil contemporâneo baseado em dois eixos: o campo religioso brasileiro e o lugar da religião no espaço público.

O primeiro eixo do campo religioso brasileiro visava dar conta das relações estabelecidas das religiões entre si no Brasil, de um lado, seus empréstimos, porosidades e sincretismos, e, de outro, suas competições e seus confrontos. O segundo eixo buscava examinar o papel da religião no espaço público, contemplando as interações da religião fora dos muros de um campo específico: com a política, os meios de comunicação, a ciência, o quadro jurídico, o lazer e o consumo etc. Esse arranjo metodológico permitiu-me, durante anos, pesquisar, produzir textos e orientar trabalhos de pós-graduação com relativa eficácia nos resultados.

Porém, mais recentemente, inspirado nos trabalhos do antropólogo Tim Ingold (2015) e em sua formulação de “fluxos de vida” (2012, p. 25–44), passei ao entendimento de descompartimentar a análise do fenômeno religioso nesses dois campos e ir atrás dos trânsitos, ou seja, dos fluxos dos adeptos, dos seres, das entidades, dos objetos rituais, enfim, de tudo o que pudesse ser articulado em torno da ideia de religião. Por exemplo, os fenômenos de manifestações espirituais e de transformações corporais (transes, incorporações, mediunidades, “batismos no Espírito”, visões, profecias, estados alterados de consciência) em ambientes públicos, terapêuticos, redes sociais, convertidos em práticas políticas, podem ser abordados da perspectiva do trânsito de corpos, objetos, ambientes e materiais que estão dinamicamente conectados nesses processos.

## Minha percepção dos temas que mobilizaram a Antropologia da Religião nos anos 1990–2000

Na década de 1990, quando iniciei meu trabalho como professor e pesquisador, vi nossa área de Ciências Sociais da Religião atravessada por uma divisão que tinha, de um lado, a escola de sociólogos da Universidade de São Paulo — Reginaldo Prandi, Antonio Flávio Pierucci — e o aluno deles que despontava como um sucessor — Ricardo Mariano —, que defendiam que era uma “razão prática” que organizava a lógica das ações das principais instituições religiosas, e de outro, uma antropologia praticada no Rio de Janeiro que defendia que o que presidia o modo de ser religioso era uma “razão simbólica”.

Para os sociólogos paulistas, intuo, influenciados pela teoria do mercado religioso e da “escolha racional” de Rodney Stark e William Bainbridge (2008), tendo como pano de fundo a teoria da secularização de Weber, a religião deveria ser analisada sociologicamente como um bem de serviço, um elemento de produção e consumo. Dentre seus trabalhos, são ilustrativos os seguintes títulos: “religião paga, conversão e serviço”, “liberdade de cultos na sociedade de serviços”, que remetiam à ideia de mercado religioso por

meio de uma oferta e procura da religião como um bem a ser consumido (Pierucci; Prandi, 1996, p. 257-285).

Para a antropologia carioca, recorrendo também a Weber e a uma perspectiva antropológica, a chave para a compreensão do fenômeno religioso seria a busca de sentido e significado colocado pelos praticantes em suas ações. Em destaque, a compreensão da lógica interna que rege o comportamento dos atores religiosos, da eficácia simbólica que gera autoestima e empoderamento naqueles que assumem uma crença. Nesse caso, estudos sobre o papel da religião no protagonismo feminino, na superação do alcoolismo, na resistência às situações de pobreza (Birman, 1992; 1996; Mariz, 1994a; 1994b; Machado, 1996).

Como pano de fundo dos debates daquela época nas Ciências Sociais da Religião que se expressava nessa clivagem entre Sociologia e Antropologia da Religião, estava a polarização de interpretações sobre se o Brasil vivia uma situação de *secularização* ou de *(re)encantamento*. E parece-me que Flávio Pierucci estava plenamente consciente do que estava em jogo, entre a Sociologia da Religião que defendia, balizada pela “razão prática” compreendida dentro do processo secularizador (Pierucci, 1997a; 1997b; 1999) em relação ao olhar interpretativista e hermenêutico da Antropologia da Religião sobre vários episódios da diversidade religiosa que irrompiam. Tanto que vocalizou seu incômodo, dando “nome aos bois”:

Mas o que é isto, me pergunto a toda hora que leio ou escuto algo assim, que síndrome é esta? Pós-modernismo? **Boa vontade cultural? Influência do “olhar antropológico”? Geertzismo desenfreado?** (destaque meu, Pierucci, 1997a, p. 108)

No que concerne a essa polêmica, eu entrei no debate, tendo a oportunidade de escrever dois textos, um artigo e um capítulo. O artigo em tela, intitulado “Da boa e da má vontade para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros” (2001a), procurava ser um comentário crítico à análise de Antônio Flávio Pieruci sobre a produção acadêmica da Sociologia

da Religião no Brasil (1997b). Na oportunidade, eu criticava a argumentação central de Pierucci, para quem o “caráter impuramente acadêmico” em que se via relegada a Sociologia da Religião devia-se à presença em seu meio de “religiosos praticantes”, “profissionais da religião”, que, movidos por “interesses religiosos” (pastorais, eclesiais), comprometiam a “esfera intelectual autônoma” do campo científico. Também, eu procurava mostrar que muito da crítica que fez Pierucci a uma pretensa “boa vontade” para com a religião entre seus estudiosos estava ligada à posição teórica dele, partidário que era da teoria da “secularização”, logo, crítico à ideia de uma permanência da religião na sociedade contemporânea. Por fim, utilizei Pierre Bourdieu, o autor base de Pierucci em sua análise, mas em uma direção inversa (e complementar) para dizer que, na acepção bourdieana, o prejuízo que uma “sociologia interessada” pode acarretar a uma boa interpretação da realidade não necessariamente se dá por uma afinidade, mas também por um pré-juízo ou preconceito do pesquisador em relação ao tema estudado. Ou seja, não apenas a “boa” vontade, mas também a “má” vontade pode ser tão prejudicial quanto a primeira para uma análise isenta e distanciada do fenômeno religioso contemporâneo.

Já o capítulo em que procurei nuançar a polarização entre secularização e (re)encantamento apareceu em um livro sobre autores e teorias das Ciências Sociais da Religião (Camurça, 2003). Nele, recuperei o pensamento da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, para quem as sociedades contemporâneas vivenciam em seu seio uma tensão entre tendências secularizantes e dessecularizantes ao mesmo tempo. Nessa dinâmica agonística, a modernidade mina as estruturas de plausibilidade do sistema religioso, mas ao mesmo tempo dá origem a novas formas de acreditar.

Outro movimento acadêmico interessante dos anos 1990 foi o envolvimento da Antropologia (da Religião) com pesquisas quantitativas para além do nosso *métier* do trabalho de campo e da etnografia.

Creio que uma das influências disso veio do Núcleo de Pesquisas do ISER, que, com financiamento de agências de fomento (nacionais e



estrangeiras), queria dados e diagnósticos sobre a realidade religiosas para o estabelecimento de políticas públicas. Destaco entre essas pesquisas o censo institucional evangélico “Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política”, que reuniu antropólogos como Rubem César Fernandes, Pierre Sanchis, Otávio Velho Cecília Mariz e Clara Mafra (1998).

Também os métodos quantitativos (surveys, estatísticas, tabelas) foram empregados na pesquisa pioneira de Regina Novaes sobre religião e política entre os alunos do curso de CS do IFCS/UFRJ (Novaes, 1994). Essa pesquisa ensejou uma outra, realizada em uma escala maior e coordenada por Carlos Steil envolvendo um *pool* de universidades no Brasil onde foram pesquisados indicadores de religião e política nos estudantes de Ciências Sociais da UFRGS, UFMG, Unisinos, PUC-RS e UFJF. Nesta última universidade, eu coordenei a pesquisa, com resultados publicados em Debates do NER (Camurça, 2001b). Por fim, em uma pesquisa coordenada por mim junto das colegas Fátima Tavares, então na UFJF, e Léa Perez, da UFMG, com financiamento do CNPQ, pesquisou-se índices de religião e política nos estudantes da rede pública de MG, publicada em livro pela Argvmentun editora (Camurça; Perez; Tavares, 2009).

## Minha percepção dos temas urgentes na Antropologia da Religião nos anos 2010 até os anos 2020

Voltando à ideia de fluxos, que ganhou proeminência nos anos 2010, penso que as imbricações da religião com as dimensões da ciência, do meio ambiente, da corporeidade, do consumo, do lazer, que ocorrem nessa dinâmica de velocidade crescente, tiveram sérias implicações para a definição do que é secular e laico e religioso e sagrado. Tudo ficando muito impreciso, como os chamados “gêneros borrados” (*blurred genders*), de noção de Geertz (1998). E aqui recupero até o próprio Bourdieu, em uma crítica à compartimentação que a noção de “campos” gera, pois em *Coisas ditas* já havia falado sobre a dissolução desses campos, e no caso do campo religioso, trouxe o exemplo do padre psicólogo ou do *personal trainer* e *coach*

espiritual *new age*, com a pergunta: seriam eles sacerdotes/religiosos ou profissionais laicos? Ou os dois ao mesmo tempo? (Bourdieu,1988). Aqui, um exemplo palpável da ideia de “*blurred genders*” de Geertz.

Além disso, nessa época, cresceram as críticas a uma visão reducionista da religião, como se esta fosse apenas uma metáfora para realidades realmente existentes, como a política, o social e a economia. Então, dentro dessa nova perspectiva que emergia, a religião deixava de ser tratada como alegoria de um fato realmente existente ou como compartimentada dentro de um campo, passando a ser interpretada como algo que afeta, mobiliza e incorpora pessoas, artefatos, materiais em redes e fluxos. Em um de seus últimos escritos, nossa colega Clara Mafra falou de uma perspectiva multidimensional, diferente da cartográfica, para perceber as dinâmicas religiosas (Mafra, 2014). Para ela, a representação do holograma parecia captar melhor os constantes movimentos de seus agentes e de seus materiais que correm por circuitos e ramificações.

Por outro lado, nessa mesma década, a antropologia do fenômeno religioso no Brasil foi desafiada ao exercício de compreensão de uma onda conservadora, fundamentalista e reacionária que irrompeu nos anos 2010 no campo dos costumes e da moral (contra o aborto em qualquer circunstância, contra a homossexualidade, a estabilidade das uniões homoafetivas, o ensino da sexualidade nas escolas públicas etc.), mas também que avançou contra a ciência (recentemente no caso da pandemia da Covid-19, quando justificaram reuniões em templos asseguradas pela proteção divina), até à justificação da Terra plana.

Neste momento difícil da história de nossa nação e de nossa sociedade, seria necessário refinar a análise antropológica para compreender como eclodiu todo esse hiperconservadorismo e obscurantismo? Algumas pesquisas recorrem ao “longo curso” de nossa história para verificar a permanência dessas mentalidades tradicionalistas ocultas diante do estabelecimento da modernidade; outras procuram examinar as “invenções de tradições” quando se apropria de uma tradição conservadora, reconfigurando-a a partir dos meios de comunicação e das práticas performativas

que surgiram hoje; outras, ainda, tentam trabalhar no campo das representações, de como se constroem as “categorias de acusação” e os “pânicos morais” que se estabelecem em tempos de pós-relativismo, sendo, de fato, classificadas de “pós-verdades”. Neste momento dramático da vida social brasileira, em que a religião desempenha um papel importante nos retrocessos políticos que vivemos, cresceram os estudos antropológicos sobre a articulação entre religião e conservadorismo e direita/extrema direita (Almeida; Toniol, 2018).

Esse acompanhamento por antropólogos (da religião) da emergência de forças cristãs de extrema direita na política no Brasil desde 2016 como fiadoras e subsidiárias de um projeto de poder levou a uma modalidade diferente de reflexão. Em relação a estudos anteriores assentados em formulações mais estruturais e grandes painéis, as mudanças aceleradas que o país viveu desde o *impeachment* da presidenta Dilma levou a pesquisas de cunho *conjuntural*, procurando contemplar “o calor da hora” da sequência dos momentos vividos. Vivenciou-se também no quadro social e político do país tendências político-sociais-culturais antagônicas, quase antípodas, mas que mantinham implicações entre si.

Por um lado, o surgimento de uma rica discussão sobre gênero e religião, que derivou em consagração de mulheres sacerdotes, nas igrejas inclusivas e homoafetivas. A religião e a religiosidade como base para experiências de respeito ao bioma; surgimento de um clima favorável e de iniciativas de pluralismo religioso. Mas por outro lado, o surgimento de concepções ultraconservadoras e reacionárias, como a valorização do armamento por parte dos cristãos, rejeição belicosa da diversidade religiosa, de gênero e étnica, visão conservadora e patriarcal da família, e condenação do aborto em qualquer circunstância, mesmo em caso de violação e em perigo de vida da mãe.

## Minha percepção da Antropologia da Religião no Brasil contemporâneo como antropologia feita “no calor da hora”

A partir de um olhar retrospectivo sobre minha produção, admito aqui que muito de minha percepção e abordagem antropológica da presença pública das religiões no Brasil esteve diretamente ligada e influenciada pelas conjunturas e pelos quadros político-sociais mais gerais. Isso tendo relação com o estilo mais “compreensivo” que empreendi para o período de 2010/2014--2018 e mais “crítico” para o período de 2019–2021.

Dá a ideia de que meus textos nesses dois períodos correspondem a modalidades com ênfases diferentes no tratamento do papel da religião no espaço público e da laicidade do Estado, onde prevalece, no primeiro período, uma postura hermenêutica/compreensiva, e no segundo, uma maior valorização do exercício crítico, de acordo com os conceitos *Verstehen* (compreensão) e o *Erklären* (explicação) do filósofo Dilthey.

### MINHA REFLEXÃO SOBRE A ANTROPOLOGIA PÚBLICA DA RELIGIÃO NO PERÍODO DE 2014–2018

Nesse período, que correspondeu, na minha avaliação, a um ciclo mais virtuoso e democrático da sociedade brasileira, como informei anteriormente, olhando agora com a distância do tempo, meus textos expressaram um tom mais interpretativo do papel público e da presença na esfera estatal e política das religiões no país (Camurça, 2017; 2018a; 2018b; 2019a).

Minha postura interpretativa do Estado laico — como mediador da garantia da diversidade e liberdade de crença e assegurador dos critérios não religiosos para lidar com a “coisa pública” —, ao contrário de seguir um modelo abstrato e normativo por meio do qual as situações concretas são avaliadas positiva ou negativamente por aproximação ou distanciamento desse modelo, foi a de buscar o “ponto de vista nativo” do que era considerado laicidade pelos próprios agentes (religiosos e laicos). Em vez de o que a laicidade *deve ser* segundo paradigmas jurídicos, constitucionais

e programáticos, seria de bom alvitre contemplar como os atores sociais contextualizados apropriam-se dessas normas consagradas como “regime laico” em função de seus interesses e projetos.

Aqui, uma perspectiva, à maneira antropológica, não de oferecer uma resolução sobre o que é “normativamente correto” no que tange à questão da laicidade e a relação das religiões com a esfera pública, mas de compor um mosaico de distintos cenários onde pontos de vista diversos expressam-se. Fiz isso na tentativa de alcançar um quadro mais complexo, ainda que multifacetado e desigual, algo como uma colcha de retalhos (Camurça, 2017).

Dessa forma, a relação entre Estado, esfera pública e religiões no Brasil não foi vista como um processo unilateral e unívoco, mas, sim, como uma dinâmica que contém movimentos opostos, relações de força de expansão ou de retração da religião no espaço público.

Ela comporta tanto iniciativas de forças laicas no sentido de reverter presenças religiosas no Estado consolidadas ao longo dos anos, quanto de novas ações provenientes das religiões de se apropriar de espaços ainda não ocupados no domínio público, ambos ao mesmo tempo e de forma contraditória. Também de um lado, ações de determinadas religiões no campo moral, por meio de instrumentos do Estado no sentido de frear e coibir intervenções de agentes estatais promovidas enquanto políticas públicas ou sanitárias; e, de outro lado, a intervenção do Estado e de agentes públicos aliados com religiões minoritárias no sentido de salvaguardar a liberdade de existência destas diante da intolerância de outras religiões majoritárias (Camurça, 2017; 2018a; 2018b; 2019a).

Na busca de capturar, ainda que parcialmente, esse complexo, assimétrico e contraditório quadro, criei a figura de um mosaico de posições que, a meu ver, expressam espaços onde diversos atores sociais (laicos e religiosos) investem discursos, dispositivos legais, midiáticos e políticos para estabelecer uma configuração do que compreendem como o lugar do religioso no espaço público, enfim, do que seja um regime de laicidade (Camurça, 2017).

Para construir, então, um esquema para a compreensão do panorama da presença pública das religiões no Brasil, devido ao seu caráter contraditório e fluido, inspirei-me e apropriei-me, ainda que de forma livre, de três noções: de Philippe Portier, incorporei a expressão “mosaico” para explicitar o caráter multifacetado do catolicismo francês, fragmentado entre a hierarquia eclesiástica, a subjetivação e comunitarização dos fiéis (Portier, 2002). De Emerson Giumbelli, a noção de “configuração” a que ele recorre para compor um esboço de um plano de estudos sobre a “regulação do religioso” no Brasil. Para esse autor, “formas de configuração da diversidade religiosa” (Giumbelli, 2013, p. 63) são produtos das posições assumidas pelos atores sociais (religiosos e laicos) em disputa, que se materializam nos “arranjos políticos”, assumindo “formas variáveis e heteróclitas”, de acordo com a situação e o peso das forças em confronto (Giumbelli, 2013, p. 48). Por fim, dos autores Eade e Sallnow, a ideia da “arena”, forma pela qual estes viram o fenômeno das peregrinações religiosas enquanto lugares onde se confrontam de forma simultânea discursos religiosos e laicos, hierarquias religiosas e religiosidades populares a partir de uma mesma tradição e pertença em um sentido alargado ao catolicismo (Eade; Sallnow, 1991, p. 5-10).

#### MINHA REFLEXÃO SOBRE A ANTROPOLOGIA PÚBLICA DA RELIGIÃO NO PERÍODO DE 2019-2021

No conjunto de reflexões que se expressaram nos textos de 2019-2021, no que diz respeito à intervenção das religiões no espaço público, passei a dar mais destaque e levar em conta a intenção consciente em relação a obtenção de poder, ação com respeito aos fins a partir de um cálculo (Camurça, 2019b; 2020a; 2020b; 2020c; Camurça e Zaquieu, 2021). Isso de certa forma estava relacionado ao avanço sem precedentes da extrema-direita religiosa na ocupação do espaço público brasileiro e a necessidade de os pesquisadores enquanto figuras públicas dirigirem seus esforços para a compreensão e o posicionamento diante desse fato.

A problemática considerada aqui passou a ser a das estratégias de ocupação do poder político pelas forças evangélico-pentecostais e reconfigurações no Estado brasileiro diante dessa presença. Tratava-se de analisar o *modus operandi* das forças religiosas-evangélicas de se fazer política.

Não cabe discutir agora os meandros dessas táticas/estratégias que explicitarei nesses textos. Mas como uma contextualização sucinta, o que abordei neles foram as formas de utilizar a estrutura eclesiástica, sua capacidade de influenciar os fiéis, como máquina eleitoral.

Invocando a condição da maioria (religiosa) no seio da população brasileira, as instituições evangélicas somadas aos setores conservadores da Igreja Católica reivindicam um papel na definição das políticas de Estado com relação à educação, saúde, ciência. Foi, então, instaurada uma clivagem sobre o que seria o “bem comum” que coloca em campos distintos concepções religiosas e laicas. Cada uma delas acionando sentidos divergentes sobre o caráter laico do Estado. “O Brasil é um país laico”, diziam setores seculares que querem garantir a autonomia pedagógica, científica, jurídico-normativa como forma de gestão do bem público. “O Brasil é um país laico, mas não ateu”, replicavam os setores evangélicos pentecostais secundados por católicos tradicionais, que desejam que valores religiosos venham influir nas decisões de Estado com relação à sociedade, devido ao que julgam ser o peso da presença religiosa nessa sociedade.

Aqui, o que eu tinha caracterizado como *mosaico* no primeiro conjunto de textos de 2014–2018 (Camurça, 2017; 2018a; 2018b; 2019) transformou-se, nesse segundo bloco de textos de 2019–2021 (Camurça, 2019b; 2020a; 2020b; 2020c; Camurça e Zaquieu, 2021), mais em um *confronto de duas linhas grandes linhas de força*, como se cada segmento da *configuração* dos primeiros textos se aglutinasse em torno de um lado e de outro, ambos opostos, nestes segundos.

No que tange à interferência do religioso no secular, tomei do sociólogo José Casanova a ideia de secularização como diferenciação entre a esfera religiosa e as esferas seculares, como na definição clássica weberiana, mas também como um processo de interferência e interação entre os domínios religioso e secular (Casanova, 1994; 2006). Dentro dessa perspectiva,

expus que no Brasil contemporâneo a relação entre religião e política/gestão do Estado obedece essas duas modalidades e dinâmicas (diferenciação, ou interferência) opostas e em disputa.

Uma primeira que incorpora valores religiosos dentro de suas narrativas simbólicas, enquanto pressupostos éticos morais que são convertidos a uma linguagem processual e universal do debate público. Aqui, uma ideia secundada na formulação de Jurgens Habermas (2011), de que os valores éticos, morais religiosos podem ser apropriados na cultura política e instituições democráticas, mas, desde que passem por um processo de tradução de seu discurso religioso para o idioma secular, instrumento das deliberações formais nos corpos parlamentares e da burocracia administrativa estatal. Nesse caso, a adesão a projetos onde a religião aceita e tem uma abertura para a transformação dos costumes, da ética e dos estilos comportamentais (feminismo, LGBTQIA+), da defesa do meio ambiente, da igualdade racial, dos povos originários e das questões sociais, como trabalho e direito à moradia

E outra segunda, que é marcada pela crescente interferência da religião no espaço público a partir da organização dos grupos religiosos em estruturas políticas efetivas (como partidos, governos) com fins de aprovar medidas materiais e morais do interesse dessas igrejas e de seus membros. Aqui se trata de imprimir uma marca religiosa de forma direta na esfera pública. Nesse particular, o interesse é viabilizar um projeto organizado sob uma concepção hierárquico-autoritária da família, da moral, dos costumes, com incidência nas políticas públicas de educação, saúde, ambientais e da relação com os indígenas. Essas forças congregaram-se naquilo que se passou a nomear de “bolsonarismo”.

## O desafio de conjugar as duas perspectivas

Ao deparar-me, quando da elaboração de meu artigo “Um poder evangélico no Estado brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro” (2020a), com a questão de como a mensagem evangélica pode ao mesmo tempo produzir sentido para a vida e o



empoderamento em populações periféricas e também torna-las base de sustentação para projetos conservadores, pude pensar no desafio de se chegar em um nível mais complexo de formulação.

Ou seja, a importância de combinar o “ponto de vista nativo”, a produção de sentido por meio do simbólico (próprios de uma antropologia interpretativa da religião) com a reprodução de uma intolerância religiosa, imposição de uma lógica exclusivista em cima de uma moral que nega a diferença; com projetos de poder (próprios de uma sociologia crítica da religião).

A utilização e a “eficácia simbólica” do imaginário bélico do Antigo Testamento, das batalhas, dos Trono e do Leão, a percepção do Monoteísmo = Bem e do “politeísmo” enquanto mal, articulada à ideia do “desafio” no qual o fiel é lançado para superar seu quadro adverso de vida, mediante ao “sacrifício” que ele oferta. A “fé” que propicia o engajamento pela mudança de vida (observem que os quadros políticos evangélicos são os que mais vieram das camadas populares), mas também a “ideologia” que não questiona, não aceita mediações, contradições e o contraditório ao “reto” e “sagrado”, “caminho”, pois contém a “verdade dos dons do Espírito”

Um olhar retrospectivo para os dois conjuntos de textos e para minhas perspectivas de elucidar a presença do religioso no espaço público nesses dois períodos da vida social e política brasileira, 2010/2014–2018 e 2019–2021, faz-me refletir sobre a tentativa de articular ambos.

Considero ser este um dos maiores desafios para as Ciências Sociais da Religião e particularmente para a Antropologia da Religião brasileira na atualidade, se quisermos entender em todos os seus meandros os processos de presença (mediada ou direta) e a interferência da religião no espaço público de nosso país. Como sugestão de percurso provisório de pesquisa, que estou passando a adotar eu mesmo, penso que, para se compreender esse panorama bipolar da atualidade (laicidade x religião), mas com múltiplas mediações de ambos os lados, precisar-se-ia do instrumental da *hermenêutica* e da *crítica* conjugadas.

## Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo. *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2018.

BIRMAN, Patrícia. “Modos Periféricos de Crença”. In: Pierre Sanchis (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992, p.167–196.

\_\_\_\_\_. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*, 17/1-2, Rio de Janeiro: ISER, 1996, p. 90–109.

BOURDIEU, Pierre. “La dissolución de lo religioso”. In: *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, 1988, p. 102–107.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Imaginário, símbolos e rituais nos movimentos de esquerda e organizações comunistas: por uma Antropologia da esquerda. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 29–58, 1998.

\_\_\_\_\_. Da boa e da má vontade para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. *Religião & Sociedade*, v. 21, n. 1, p. 67–86, 2001a.

\_\_\_\_\_. Religiosidade moderna e esclarecida entre os universitários das Ciências Sociais de Juiz de Fora — MG. *Debates do NER (UFRGS)*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, 2001b, p. 37–64.

\_\_\_\_\_. A sociologia da religião de Danièle Hervieu-Léger: entre a memória e a emoção. In: Faustino Teixeira (Org.). *Sociologia da religião. Enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 7–270.

\_\_\_\_\_. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.

\_\_\_\_\_; PEREZ, L. F. ; TAVARES, Fátima Regina Gomes (Orgs.). *Ser jovem em Minas Gerais: religião, cultura e política*. 1.ed. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009, p. 191–200.

\_\_\_\_\_. *Os “Melhores Filhos do Povo”: um estudo do ritual e do simbólico no Movimento Revolucionário Oito de Outubro (MR8)*. Curitiba: Appris, 2015.

\_\_\_\_\_. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. In: *Horizonte: revista de estudos de teologia e ciências da religião*, Belo Horizonte, v. 15, p. 855–886, 2017.

\_\_\_\_\_. Laicidad a la brasileña. In: BLANCARTE, Roberto Pimentel. (Org.). *Diccionario de religiones en America Latina*. Ciudad de Mexico: Editorial: Fondo de cultura económica, 2018a, p. 293–303.

\_\_\_\_\_. Espiritualidades, redes religiosas New Age no Brasil: a linguagem franca das terapias, oriente, esoterismo e energias. In: ESQUIVEL, Juan Cruz; BÈLIVEAU, Verónica. (Orgs.). *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*. Buenos Aires: Fundación CICCUS, 2018b, p. 237–252.

\_\_\_\_\_. La Laïcité à la bresiliénne: la présence des symboles religieux dans l'espace public. In: *La sécularisation em question: religions et laïcités au prisme des sciences sociales*. Paris: Classiques Garnier, 2019a, p. 177–187.

\_\_\_\_\_. Religião, política e espaço público no Brasil: perspectiva histórico/sociológica e a conjuntura das eleições presidenciais de 2018. *Estudos de Sociologia (UFPE)*, Recife, v. 2, n. 25, p. 125–159, 2019b.

\_\_\_\_\_. Um poder evangélico no Estado brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. *Revista do NUPEM*, Campo Mourão, v. 12, p. 82–104, 2020a.

\_\_\_\_\_. Igreja Universal do Reino de Deus: entre o plano de poder e a lógica de minoria perseguida? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 40/1, p. 43–66, 2020b.

\_\_\_\_\_. Religião, política e laicidade no Brasil atual (2014–2019). In: LELLIS, Nelson; RODRIGUES, Donizete. (Orgs.). *Religião e política: o contexto da lusofonia*. 1. ed. São Paulo: Recriar, 2020c, p. 193–212.

\_\_\_\_\_; ZAQUIEU-HIGINO, Paulo Victor. Entre a articulação e a desproporcionalidade: relações do governo Bolsonaro com as forças conservadoras católicas e evangélicas. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 13, p. 207–232, 2021.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

\_\_\_\_\_. Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective. *The Hedgehog Review*, Charlottesville, v. 8, n. 1/2, p. 7–22, 2006.

EADE, J.; SALLNOW, M. J. *Contesting the Sacred: the Anthropology of Christian Pilgrimage*. London, New York: Routledge, 1991.

FERNANDES, Rubem César *et al.* *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

GEERTZ, Clifford. Mistura de gêneros e reconfiguração do pensamento social. In: *O saber local*. Petropolis: Vozes, 1998, p. 33–56.

GIUMBELLI, Emerson. Para estudar a laicidade, procure o religioso. In: Verónica Giménez Béliveau; Emerson Giumbelli (Orgs.). *Religión, cultura e política en las Sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires: Biblos, 2013, p. 43–68.

HABERMAS, Jürgen. The “Political”: the Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”. In: MENDIETTA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 15–33.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, n. 37, p. 25–44, 2012.

----- . *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: ANPOCS, 1996.

MAFRA, Clara. Números e narrativas. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 24, p.13–25, 2014.

MARIZ, Cecília Loreto. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. *Religião e Sociedade*, 16/3, p. 80–93, 1994a.

----- . Libertação e Ética: uma análise do discurso dos pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: *Nem Anjos nem Demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994b, p. 204–224.

NOVAES, Regina Reyes. Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais. *Comunicações do ISER*, n. 45: 62–74, 1994.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização. a propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudo CEBRAP*, n. 49, p. 99–117, 1997a.

----- . Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: Ari P. Oro; Carlos A. Steil (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997b, p. 249–262.

----- . Sociologia da religião – Área impuramente acadêmica. In: Sérgio Miceli (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995) Vol. 2, Sociologia*. São Paulo: Editora Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999, p. 237–286.

PIERUCCI, Antonio Flávio; PRANDI, Reginaldo. “Religião paga, conversão e serviço”, “Liberdade de cultos na sociedade de serviços”. In: *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 257–285.

PORTIER, Philippe. “*Introduction – Une Église Mosaïque*”. *Le mouvement catholique à l’épreuve de la pluralité : enquêtes autour d’une militance éclatée*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2002.

STARK, Rodney ; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

# Múltiplas reencarnações em uma única vida: de religioso a antropólogo

**Carlos Alberto Steil**  
**Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP**

## A primeira encarnação: seminarista, padre e teólogo

Acredito em reencarnações. Nesta vida, já passei por três. De cada uma delas, carrego reminiscências e vestígios indeléveis. Traçar esse percurso de reencarnações não é uma tarefa fácil para um septuagenário que atravessou fronteiras minadas e habitou mundos diversos. Às vezes, antagônicos. Em cada um deles, foi necessário aprender códigos implícitos de convivência, tornar-se fluente em seu idioma, corporificar regras de conduta e assumir performances condizentes com a expectativa das respectivas comunidades de práticas e crenças. Ao mesmo tempo, foi preciso estar alerta em relação a hábitos e jeitos que denunciavam pertencimentos a vidas passadas, deixando escapar do próprio controle a condição de estrangeiro.

A lembrança mais remota da primeira encarnação é de quando tinha 10 anos. Estava sentado, com minha mãe, na escada da porta de entrada de nossa casa, em Brusque, Santa Catarina, quando anunciei que queria ser padre. A reação foi de incredulidade e espanto. Minha família era católica, mas pouco afeita às práticas religiosas. Um filho padre não estava no seu horizonte. O que minha mãe havia imaginado para seus três filhos homens era que seríamos médicos, engenheiros, advogados. A educação era o caminho que ela vislumbrava, como professora primária, de ascensão social para uma família de classe média baixa. Ser padre soou, aos seus ouvidos,

como um delírio infantil do filho caçula. No entanto, contra a sua expectativa, poucos meses depois, em fevereiro de 1964, embarquei na carroceria de um caminhão que me levaria a Rio Negrinho, uma pequena cidade ao norte do estado de Santa Catarina, a 200 quilômetros de casa. Éramos 20 meninos, da cidade e das colônias próximas, que se juntariam a mais 100, vindos de outras localidades dos estados do Sul do país, para iniciar uma jornada que teria como ápice a ordenação sacerdotal, 14 anos depois.

A jornada foi longa. Contou com muitas etapas. Vencido o primeiro ano, retornei à família, de férias. No início do ano seguinte, voltei para o seminário, mas agora para Corupá, SC, onde cursei as séries seguintes do ginásio. Éramos mais de 200 garotos vivendo em um ambiente idílico. O seminário era quase autossuficiente, com suas roças, hortas, orquidário, criação de galinhas, porcos e gado, lagoas e rio para banho, campos de futebol etc. Longe da cidade, tínhamos muito pouco contato com o mundo externo. A rotina tornava os dias muito parecidos. Às seis horas tocava o sino para despertar. Após a higiene pessoal, dirigíamos-nos, em silêncio, à capela, para as orações da manhã e a missa. Em seguida, tomávamos café e fazíamos o serviço de casa, que consistia em varrer os corredores e as áreas comuns. Ao chamado do sino, éramos convocados para as aulas, ministradas pelos padres. O currículo era comum ao das escolas públicas, com acréscimo do latim e do canto orfeônico. As tardes eram ocupadas com horas fixas de estudo, alternadas com lazer e trabalho externo, entre as turmas de maiores, médios e menores. O dia terminava com a oração da noite e o recolhimento nos dormitórios, onde o silêncio era a regra absoluta. Essa rotina era quebrada uma vez por mês, quando saíamos para um passeio nas montanhas, povoadas de cachoeiras, que circundavam o seminário.

Três anos depois, estava de volta a Rio Negrinho, para cursar o ensino médio. Os ventos de 1968, que sopravam pelas frestas do regime militar no Brasil, tiveram algum efeito sobre a vida nos seminários. O curso, embora acontecesse no prédio do seminário, foi aberto para estudantes da cidade, inclusive moças, ao mesmo tempo em que incorporava, em seu quadro de professores, não sacerdotes. A rotina do dia a dia era muito semelhante

àquela à qual estávamos habituados. Mas havia alguma liberdade em relação ao controle dos padres sobre nossa vida e consciência. A presença feminina, em sala de aula e nos corredores do seminário, imprimia uma outra paisagem ao nosso cotidiano. Aos domingos, era-nos facultado ir ao cinema e visitar alguma família na cidade. A política que, nos centros urbanos, mobilizava estudantes secundaristas católicos em movimentos como a Juventude Estudantil Católica passara ao largo de nossa vida. A libertação que vivíamos nesse momento era bem mais prosaica e pessoal. O que se abria para nós era o mundo para além dos muros do seminário.

A etapa seguinte foi o noviciado e a filosofia. Um ano de formação religiosa, em preparação para os votos de pobreza, castidade e obediência, com os quais ingressaria oficialmente na Congregação. Antes, contudo, fiz o vestibular para a faculdade de Letras da Fundação Universitária Regional de Blumenau – FURB, que teria sua primeira turma no *campus* de Brusque. Para nós, seminaristas, no entanto, o curso só se iniciaria um ano depois, quando concluído o período do noviciado. Então, por dois anos, estudei Letras, ao mesmo tempo que fazia o curso seminarístico de Filosofia. Mais uma vez, inaugurávamos um momento de abertura. Pela primeira vez, os seminaristas dehonianos frequentariam um curso superior laico. Éramos nove. Os outros haviam ficado pelo caminho. O diploma de curso superior seria obtido, anos mais tarde, na Universidade Federal de Santa Catarina, por meio de um exame de revalidação do curso seminarístico de Filosofia.

A formação completou-se em Taubaté, SP. Foram quatro anos, cursados no âmbito da Congregação, tendo como professores teólogos formados em Roma. A abertura que se produziu aqui foi a de incluir alunos de dioceses e de outras congregações religiosas em um curso que até então era exclusivo para seminaristas dehonianos. Essa abertura acabou desdobrando-se na filiação da Teologia de Taubaté à PUC-Rio, conferindo ao meu diploma de graduação o status de faculdade pontifícia. No entanto, os ares da Teologia da Libertação, que sopravam na teologia da PUC-Rio, não chegavam a Taubaté. A aproximação com a Teologia da Libertação aconteceu anos depois, quando cursei o mestrado em Teologia da PUC-Rio (1981–1984). A



dissertação versou sobre a atuação da Igreja Católica nas favelas do Rio, por meio de três organismos, que se sucedem no tempo, ao longo do século XX: a Fundação Leão XIII (1947), a Cruzada São Sebastião (1955) e a Pastoral de Favelas (1980). Nesse período, ao mesmo tempo em que cursava o mestrado, atuei como padre na Paróquia Bom Jesus da Penha. Duas frentes de ação mobilizavam-me, para além do trabalho paroquial: a coordenação da Pastoral de Favelas na região da Leopoldina e o engajamento nas associações de bairro e de favelas.

O clima que se respirava, na época, era o da abertura política. As eleições de 1982 elegeram Leonel Brizola governador do Rio de Janeiro. Um ano depois da chegada ao Rio, em um processo de radicalização da “opção preferencial pelos pobres”, passei a morar em um barraco, na favela do Parque Proletário do Grotão, da qual havia participado da ocupação. Assumi a coordenação da Pastoral da Favelas do Vicariato da Leopoldina, que compreendia uma vasta região do Rio de Janeiro, onde se situavam alguns complexos de favelas que ganharam notoriedade nacional: Morro do Alemão, Maré, Vigário Geral Parada de Lucas etc. A mudança para a favela coincidiu com o meu ingresso na Universidade Santa Úrsula (USU) como professor de teologia (1982).

## Segunda encarnação: educador popular e assessor

A segunda encarnação tem como marco o rompimento com a vida religiosa. Os eventos que levaram a essa ruptura são muitos. Retrospectivamente, vejo neles um sentido comum, que resultou em um paulatino processo de desidentificação com o *ethos* clerical. Se, da minha parte, instaurou-se um estranhamento e incômodo em relação ao pertencimento ao clero, da parte da instituição, eu já não era mais reconhecido como um deles. Esgotara-se a possibilidade de continuar habitando o mundo no qual entrara aos 10 anos. Ao qual pertenci até os 33 anos. Para onde ir? Em que novo porto atracar meu barco? A lembrança do vivido, naquela encruzilhada, é a de que me

debatia entre duas ordens: a do desejo e a da realidade. Na ordem do desejo, a Antropologia surgiu como um horizonte a guiar os meus passos futuros.

Na ordem da realidade, três caminhos apresentaram-se: cursar um outro mestrado, em Filosofia da Educação, no Instituto de Estudos Avançados em Educação (IESAE), da Fundação Getúlio Vargas (FGV-Rio), onde ingressei em 1986. No início de 1990, defendi a dissertação sobre o conceito de alienação em Karl Marx, a questão que me mobilizava o uso do conceito de conscientização pelos educadores. Incomodava-me, sobretudo, a divisão das pessoas em alienadas e conscientizadas, assim como a ideia de que a transformação política aconteceria apenas quando todos fossem conscientizados. A dissertação faz uma crítica a esse tipo de visão a partir da leitura e interpretação dos textos do jovem Marx. Enfim, na época, Marx era a grande referência para a academia brasileira.

O segundo caminho foi manter o vínculo com a Universidade Santa Úrsula. Proibido de lecionar teologia, fui contratado como assessor da direção da Universidade, função que exerci por cinco anos e que acumulei, nos últimos três, com o ensino na Faculdade de Educação. Deixei Santa Úrsula quando ingressei na Universidade Federal Fluminense, no Departamento de Educação, para a vaga de Educação e Movimentos Sociais. O Instituto de Estudos da Religião (ISER) foi o terceiro caminho. O convite foi feito por Pedro Ribeiro de Oliveira, que havia sido meu professor na PUC-Rio. Na época, ele era secretário executivo do ISER. Coube-me, então, criar e coordenar o Programa de Assessoria às Igrejas e Organizações Populares, ISER/Assessoria. A equipe era formada por sociólogos, teólogos e educadores vinculados à ala progressista da Igreja Católica, ao lado de outros programas, voltados para temas como: cidadania, segurança pública, prostituição, AIDS, negritude e meio ambiente; e de grupos de pesquisa, como: catolicismo e protestantismo. O ISER/Assessoria atuava especialmente em duas frentes: a avaliação da ação pastoral das dioceses e a formação de agentes pastorais locais e de lideranças dos movimentos populares, vinculados à Igreja Católica.

O ISER proporcionou a oportunidade de interagir com intelectuais e acadêmicos fora do universo católico. Alguns deles tornar-se-iam referências fundamentais para a minha aproximação com a antropologia. Entre todos, dois nomes merecem destaque: Otávio Velho e Ruben César Fernandes, na época, presidente e secretário executivo do ISER, respectivamente. Eles abriram o caminho que me conduziu ao Museu Nacional, onde irei encontrá-los como professores. E Otávio, além de professor, como orientador. Ainda, da geração deles, destaco dois antropólogos, do Grupo Catolicismo, que foram referências incontornáveis na minha formação: Pierre Sanchis e Carlos Rodrigues Brandão. Das pessoas que encontrava com frequência nos corredores do ISER, duas colegas precisam ser mencionadas: Regina Novaes e Patrícia Birman, que se tornaram amigas e parceiras em projetos e publicações até os dias de hoje. Além dessas pessoas, assinalo a importância das publicações do ISER, especialmente as revistas *Religião e Sociedade* e *Comunicações do ISER*, que tiveram um papel agregador fundamental na constituição do campo acadêmico de pesquisadores da religião no Brasil. Os primeiros textos que publiquei como antropólogo saíram em *Comunicações do ISER* (Steil, 1993) e *Religião e Sociedade* (Steil, 1994).<sup>1</sup> Enfim, o ISER imprimiu um modo de fazer pesquisa e de interpretar a realidade que foi estruturante de minha formação. O trabalho em equipe, baseado no diálogo com os interlocutores no campo, característico do *modus operandi* do ISER, tornou-se uma marca em minha trajetória, a qual acabei transpondo para o espaço acadêmico.

---

1 Os dois artigos resultaram de trabalhos que apresentei nas disciplinas ministradas por Ruben César Fernandes e Otávio Velho. O primeiro, intitulado "Viagens à Terra Prometida", faz uma análise dos depoimentos e relatos um tanto deslumbrantes e eufóricos de teólogos e sociólogos, ligados à Teologia da Libertação, que viajaram para a União Soviética, para a República Democrática Alemã (RDA) e para a Polônia pouco antes do colapso do socialismo real na Europa. O segundo é uma apresentação crítica do livro de Marcel Gauchet, *Désenchantement du Monde*, que foi a principal referência na disciplina ministrada por Otávio Velho.

## Terceira encarnação: antropólogo e acadêmico

### O MUSEU NACIONAL: O INÍCIO DE UM CAMINHO

O ano de 1990 é um divisor de águas em minha trajetória. As eleições diretas de 1989, em um primeiro momento, representaram um alento de esperança. Acreditávamos que os votos dos rincões do Brasil, que conduziram Lula ao segundo turno, resultavam, em alguma medida, do trabalho de base das CEBs e das pastorais sociais, ao qual a nossa contribuição, como assessores, somava-se. A derrota no segundo turno, no entanto, foi um desalento, não apenas em relação ao futuro do país, mas também em termos pessoal. Impunha-se, então, uma nova ruptura no meu percurso profissional. No primeiro momento, tentei uma saída sem deixar o mundo das ONGs. Candidatei-me a uma vaga, aberta por uma ONG dos Estados Unidos, para trabalhar em Washington, D.C. Fiquei em segundo lugar, em um empate que se definiu, por razão de gênero, a favor da candidata das Filipinas. A segunda opção era trilhar o caminho em direção à vida acadêmica *tout court*. Então, no primeiro semestre de 1990, fiz a seleção para o doutorado no Museu Nacional, iniciando, assim, minha formação como antropólogo.

Não foi um início fácil. Logo dei-me conta de que não detinha a bagagem teórica prévia de quem havia frequentado a graduação em ciências sociais ou cursado o mestrado em antropologia. As questões formuladas a partir da minha formação em Filosofia, Teologia e Educação, ao serem enunciadas em sala de aula, soavam deslocadas. Era preciso dar saltos, preencher lacunas, apropriar-me de um *ethos* e de um *logos* específicos, que se apresentavam de forma caótica e desarticulada para um neófito no terreno. No entanto, com teimosia e resiliência, com avanços e retrocessos, dei os primeiros passos em um caminho que continuo a trilhar até os dias de hoje. Ávido da novidade que a antropologia representava, fui me apropriando, ainda que de forma desordenada e confusa, das teorias e dos

conceitos que transitavam nos debates em sala de aula e nas inúmeras páginas de leituras para as disciplinas cursadas.

Além de Otávio Velho e Ruben César Fernandes, outros professores lançaram os fundamentos sobre os quais construí a minha formação como antropólogo. Entre eles, destaco as contribuições de Giralda Seyferth e Afrânio Gracia, que me ensinaram a desmistificar as teorias e a tratar os autores clássicos e contemporâneos como seres humanos, de carne e osso, juntando, de modo indissociável, vida e obra. Ao lado deles, Moacyr Palmeira e José Sérgio Leite Lopes, nas disciplinas Antropologia da Política e Movimentos Sindicais, proporcionaram-me outro olhar sobre a política e os processos sociais. Diferente daquele, balizado pelos marcos da minha formação e pela militância. O trabalho final da disciplina versou sobre os católicos sociais, com foco na experiência de uma indústria têxtil, que funcionou como uma instituição total, em Camaragibe, Pernambuco (Steil, 1994b). A escolha do tema apresentou-se como um desafio, que consistia em tratar, sob a ótica da Antropologia, uma memória que tinha como inspiração o carisma do padre João León Dehon, fundador da Congregação do Sagrado Coração de Jesus, e a participação direta dos padres dehonianos.

Mas não aprendi somente com os professores. Os colegas também foram mestres no aprendizado da Antropologia. A solidariedade e os afetos de tantos colegas, com os quais compartilhei angústias, dúvidas e medos, mas também alegrias, festas e conquistas, fez parte do meu cotidiano no Museu Nacional. Alguns, como Marcelo Camurça e Emerson Giumbelli, tornaram-se amigos e parceiros de pesquisa por toda uma vida. Neste rol, não posso deixar de nomear Daisy Barcellos, que me fizera o convite para ir para a UFRGS.

#### O INGRESSO NA UNIVERSIDADE PÚBLICA: DA UFF À UFRGS

É um fim de tarde de dezembro de 1991. Estou na barca Rio-Niterói. A última sessão do concurso para professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF) havia acabado de encerrar. Passei

em primeiro lugar. O sentimento que me toma é o de que valeu a pena cada momento de minha vida. As escolhas foram acertadas. O trabalho na pastoral de favelas, os anos que morei na favela do Grotão, a militância política nas associações de favela e de bairros, na saúde, com a juventude, os mestrados em Teologia e em Educação, a experiência como professor na USU, o trabalho de assessoria no ISER, a entrada no doutorado etc. Tudo convergia para este evento. Cada etapa de minha trajetória juntava-se, de forma articulada, no concurso que selecionou um professor para a disciplina Movimentos Sociais e Educação. Assim, em janeiro de 1992, ingressei na UFF.

Ao escrever, neste momento, sobre este evento, desvenda-se outro significado, imperceptível, até então, na trama que tece a minha trajetória. Hoje, percebo que, com o ingresso na universidade pública, completava-se o movimento de desclericalização e saída da Igreja Católica. O regime de dedicação exclusiva, ao mesmo tempo em que exigia a rescisão do contrato empregatício com a Santa Úrsula, também relativizava o meu vínculo com o Programa de Assessoria do ISER. Esses espaços liminares, situados entre o religioso e o laico, deixaram de ter a importância vital para mim. Pela primeira vez, minha sobrevivência e meu horizonte profissional não dependiam mais da Igreja Católica. Ainda que um certo *habitus* clerical persista em meu modo de estar no mundo, o fato de assumir um cargo público foi decisivo para que eu pudesse incorporar uma identidade laica.

A perspectiva profissional que se divisava, então, era a de ser um antropólogo na educação. Esse caminho parecia estar dado até o final do doutorado. Contudo, em julho de 1995, quando defendi a tese, surgiu a possibilidade de pleitear uma transferência para o departamento de Antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Havia uma vaga em aberto, e apresentei-me. Depois de passar por um processo de avaliação interno no departamento, encaminhei a documentação às duas instituições, solicitando a transferência. E em janeiro de 1996, ingressei na UFRGS, onde estive por 28 anos como um antropólogo na Antropologia.

Ao chegar à UFRGS, fui confrontado pelo desafio de colaborar, com Ari Pedro Oro, na organização das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, evento oficial da Associação de Cientistas da Religião da América Latina (ACSRAL), que deveria acontecer, naquele ano, em Porto Alegre. No processo de organização das Jornadas, reunimos um grupo de estudantes, que nos auxiliou nesta tarefa. Com eles, ao término das Jornadas, fundamos o Núcleo de Estudos da Religião (NER). No ano seguinte, criamos a revista *Debates do NER*. E em 1999, criamos a revista *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, órgão oficial da Associação, editorada na UFRGS até 2019, quando passou a ser publicada na Unicamp.

O NER também serviu de base institucional para uma sequência de parcerias e intercâmbios nacionais e internacionais que estabeleceram redes de pesquisadores da religião no Brasil e no exterior. Cito aqui o projeto de pesquisa “Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo”, financiado pelo Programa de Excelência – Pronex/CNPq, coordenado por José Jorge de Carvalho, com a participação de Rita Segato, Otávio Velho, Patrícia Birman, Clara Mafra, Emerson Giumbelli e tantos outros. Por cinco anos, compartilhamos processos de pesquisa e publicamos uma série de livros e de coletâneas pelas Editoras da UFRGS e pela Attar. Enfim, o NER alargava suas fronteiras para além do Sul por meio de um projeto interinstitucional de abrangência nacional.

Ao retornar do pós-doutorado (2007), a interface entre religião e ecologia impõe-se como uma nova agenda de pesquisa. Ao estudar a Nova Era, deparei-me com novos modelos de peregrinações, que se transmutam em caminhadas na natureza. Dou-me conta, então, do atravessamento desse campo por um ideário ecológico, que se aproxima da espiritualidade. Trata-se, na minha interpretação, de uma nova gnose, que desafia as religiões da transcendência, ao mesmo tempo em que situa o sagrado na imanência deste mundo, produzindo um movimento de mão dupla: de

sacralização da natureza e de naturalização do sagrado. Então, em uma parceria com Isabel Carvalho, criamos o Grupo de Pesquisa SobreNaturezas. Esse grupo produziu, no decorrer de dez anos, um vasto acervo de artigos, livros, teses, dissertações e monografias, assim como parcerias nacionais e internacionais.

#### PARCERIAS COM EUROPA E ESTADOS UNIDOS

No diálogo institucional com Europa e Estados Unidos, alguns intercâmbios marcam a minha trajetória. O primeiro foi o Programa Paulo Freire, coordenado por mim, pelo Brasil, e por Marjo de Theije, pela Holanda. Firmado entre a Universidade Livre de Amsterdã (VUA) e as universidades brasileiras UFRGS, UERJ, UFPE e UFMG, o Programa contou com o financiamento do Edital Capes/Nuffic (2009). Por quinze anos, mantive um intenso intercâmbio de pesquisa no âmbito desse Programa, envolvendo missões de trabalho de pesquisadores, mobilidades estudantis, cotutelas, estágios de doutorado e pós-doutorados, intercâmbios de professores, publicações de livros e artigos científicos na Holanda e no Brasil.

Capes/Fipse foi outro intercâmbio que pavimentou, na década de 2000, as relações com os Estados Unidos. As universidades que participaram do Programa foram UFRGS e UFBA, pelo Brasil, e Universidade da Califórnia San Diego (UCSD) e Fisk, pelos Estados Unidos. O projeto, coordenado por mim, pelo Brasil, e por Thomas Csordas, pelos Estados Unidos, culminou com o meu estágio sênior, em 2006–2007, na UCSD. O diálogo com Csordas, ao mesmo tempo em que desvendou um novo horizonte teórico, também abriu o caminho para uma longa parceria de publicações e intercâmbios de professores e estudantes entre os dois países.

Outros dois projetos dos quais participei, menciono aqui. O primeiro, “Religião e espaço público”, em parceria com Università di Roma Tre, coordenado por Ari Oro, pelo Brasil, e Roberto Cipriani, pela Itália. O projeto contou com financiamento conjunto, por meio de edital público, do CNPq/Brasil e CNRS/Itália (2010). No âmbito desse projeto, desenvolvi



pesquisas sobre direitos humanos e Igreja Católica, publicadas em artigos (Steil; Toniol, 2013) e capítulos de livro (Steil; Toniol, 2012; 2015). O segundo, “Transformações da laicidade: novas relações entre Estado, sociedade e religião”, foi realizado no âmbito do Programa Capes/Cofecub. Teve como coordenadores Emerson Giumbelli, pelo Brasil, e Philipe Portier, pela França. Todos esses projetos possibilitaram debates produtivos e publicações que ampliaram significativamente o meu horizonte de compreensão da religião.

#### PARCERIAS LATINO-AMERICANAS

Lembro-me de uma fala de Otávio Velho, em uma das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, em que ele lembrava do intenso fluxo de interações que existiu entre pesquisadores latino-americanos nos anos 1950 e 1960. E de como os regimes militares interromperam esse fluxo. Diria que coube a nós, no contexto da redemocratização na América do Sul, restabelecer o fluxo que havia sido interrompido. Na área das Ciências Sociais da Religião, teve papel decisivo e protagonista a Associação dos Cientistas Sociais da Religião da América Latina, que, por meio das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina e da Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, aproximou pesquisadores da Argentina, do Brasil, Chile e Uruguai. A Associação tem sido o espaço privilegiado de articulação, debates, pesquisas, intercâmbios de estudantes e produção científica. A minha formação e trajetória está marcada pelos colegas e estudantes latino-americanos que compartilharam comigo esse espaço acadêmico.

Na esteira do movimento de aproximação com a América Latina, foi importante, ainda, a participação nos grupos de pesquisa do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO): *Religión y Cultura* (2015–2018) e *Religión, Neoliberalismo y Poscolonialidad* (2019–2022). Assim como a parceria com CIESAS/Guadalajara, que resultou em projetos

comuns, publicações e intercâmbios de professores e estudantes entre Brasil e México.<sup>2</sup>

#### INCURSÕES PELAS POLÍTICAS PÚBLICAS E PELA ANTROPOLOGIA DO TURISMO

Embora as encarnações tendam a produzir o esquecimento das vidas pregressas, estas permanecem latentes. Assim, ao ingressar na UFRGS, ao mesmo tempo em que buscava firmar a minha identidade como antropólogo, também me senti compelido a trazer para o ambiente acadêmico a experiência acumulada, por dez anos, nas ONGs. Criei, então, no âmbito, o curso de extensão para a formação de lideranças para as ONGs e o Terceiro Setor (Steil, 2001; Steil e Carvalho, 2001).<sup>3</sup> Esse curso desdobrou-se nos cursos de graduação e pós-graduação, mestrado e doutorado, em políticas públicas, no âmbito do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, envolvendo os departamentos de Antropologia, Ciência Política e Sociologia.

A incursão pela Antropologia do Turismo impôs-se a partir do estudo das peregrinações. As fronteiras borradas entre o peregrino e o turista esteve presente desde a pesquisa em Bom Jesus da Lapa. E na tentativa de amarrar uma ponta solta que ficara da tese, em 2003, publiquei o artigo “Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa” (Steil, 2003). Por outro lado, a ausência de estudos sobre turismo na antropologia brasileira levou a aproximar-me de pesquisadores da religião e de outras temas que se deparavam com o turismo, em seus trabalhos de campo, como uma questão urgente, que precisava ser refletida e aprofundada. O que acabou ensejando a criação, no Diretório de Grupos de Pesquisa do CNPq, do GT “Cultura e Turismo” (CultTus), que coordenei por vinte anos. No decorrer desse

---

2 Dessa parceria, destaco o estágio como pesquisadora e professora visitante de Renée de La Torre na UFRGS e a publicação da coletânea *Entre trópicos*, organizada por mim, Renée de La Torre e Rodrigo Toniol, publicada no México (2018) e no Brasil (2022).

3 Esses dois artigos fazem um balanço, na forma de uma reflexão crítica, sobre a experiência de dez anos de trabalho no ISER, no meu caso, e no IBASE, no caso da Isabel Carvalho.

período, organizei GTs, mesas-redondas e simpósios em eventos nacionais e internacionais das Ciências Sociais e da Antropologia (IUAES World Congress, Anpocs, RBA, RAM etc.), assim como publicações de livros e artigos sobre as interfaces do turismo com a religião.<sup>4</sup> Como desdobramento desse processo, em 2007, recebi, no PPGAS/UFRGS, como professor visitante estrangeiro PVE/Capes, Nelson Graburn (UC Berkeley), um dos pioneiros e referência internacional dos estudos do turismo na antropologia.

## Contribuições para os estudos da religião

Um olhar retrospectivo sobre a minha produção acadêmica mostra que as principais contribuições advieram de pesquisas de campo, na sua maioria realizadas com colegas e estudantes e levados a cabo por equipes de diversas regiões do país e do exterior. No intuito de apresentar essas contribuições de forma sucinta, destacarei, em primeiro lugar, alguns pontos que foram centrais na tese de doutorado, que deu origem ao livro *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – BA* (Steil, 1996). Em seguida, comentarei dois outros livros, que organizei com colegas, em que foram registrados aspectos que considero inovadores para o debate dos temas em questão. São: *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnográficas sobre aparições marianas no Brasil* (Steil; Mariz; Reesink, 2003) e *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião* (Steil; Carneiro 2011).

### O SERTÃO DAS ROMARIAS

Bom Jesus da Lapa surge no meu horizonte em 1990, quando o ISER foi contratado para assessorar o processo de avaliação da Diocese. O contato com o clero e as freias locais, com os agentes de pastoral leigos, com os moradores e com os romeiros abriu algumas portas para que, dois anos depois,

---

4 Da pesquisa sobre turismo, destaco as seguintes publicações: Steil, 2001b; Steil; Graburn; Barretto, 2002; Steil, 2006; 2009; 2011.

pudesse retornar para fazer a pesquisa de campo para a tese. Nesse retorno, refiz, como aprendiz de etnógrafo, os caminhos trilhados anteriormente e, ao mesmo tempo, abri novos, em direção aos romeiros. Um processo intenso de aprendizagem de um novo ofício, que impunha adquirir outras habilidades, diferentes daquelas que me eram demandadas enquanto assessor. Já não me cabia auxiliar na elaboração de um plano diocesano de pastoral que refletisse o ideário da teologia da libertação. Ou seja, ao me colocar em campo como etnógrafo, fui, pouco a pouco, dando-me conta de que o devir antropológico exigia incorporar, no meu olhar sobre a peregrinação, o ponto de vista dos romeiros.

O ciclo das romarias na Lapa ocorre de 24 de julho, festa de São João, a 15 de setembro, dia de Nossa Senhora da Soledade. Durante três anos, acompanhei os romeiros em seus deslocamentos para o santuário. O trabalho de campo consistia em contatar algum chefe de romaria, que viria para a Lapa, com seu grupo de romeiros, e ir para o local de onde eles sairiam, para conhecê-los e entrevistá-los durante a semana que antecedia a partida. No dia da romaria, juntava-me ao grupo de romeiros e viajava para a Lapa na carroceria de um caminhão pau de arara ou de um ônibus fretado. Durante três dias, permanecia com os romeiros na Lapa, acompanhando-os nas visitas às grutas, nas caminhadas pelas trilhas do monte santo, nos rituais, compartilhando com eles os espaços de convívio nas hospedarias e nas praças e ruas da cidade, por onde transitavam multidões de romeiros em meio ao intenso movimento de comércio ambulante instalado no período da romaria. Depois, retornava com os romeiros para o local de origem, onde permanecia por quinze dias, visitando-os em suas casas e recolhendo seus depoimentos, que eram transcritos, à mão, ao final do dia.

Há quem diga que toda tese é um acerto de contas com o passado. E acrescentaria, também, um meio para abrir portas para o futuro. Ao escrever sobre Bom Jesus da Lapa, com certeza, alguns interlocutores, aos quais me dirijo, compartilharam comigo mundos passados que habitei. Outros adentravam o texto como novos interlocutores, habitantes de outros mundos, nos quais pretendia ingressar e ser reconhecido, tendo a tese como

salvo conduto. No diálogo com o passado, um primeiro ponto que assinalo é que a romaria não se constitui tão somente em uma forma de resistência do catolicismo popular ao catolicismo erudito ou das classes subalternas às classes dominantes. Nem um protesto das classes subalternas ao projeto de modernização capitalista das elites brasileiras. Ao contrário, as andanças pela Lapa mostram a romaria menos como uma trincheira de resistência e mais como uma arena de disputas entre múltiplas modalidades de catolicismos que convivem, se tensionam, entram em conflito e fazem alianças no espaço do santuário durante a romaria.<sup>5</sup>

Com o conceito de arena, abre-se uma cunha no conceito de *communitas*, proposto por Victor Turner (1978) e aplicado às peregrinações no livro *Image and Pilgrimage* (Turner; Turner, 1978). Ou seja, se, por um lado, a romaria apresenta-se como um momento de *communitas*, estabelecendo um espaço de suspensão das normas e hierarquias, próprias da estrutura, por outro, quando vista de dentro, ela surge como um campo estrutural de disputas e distinções. E nesse sentido, recupero, para a compreensão da romaria, outro conceito de Turner, que é o de performance. A romaria cria, então, um palco onde os diversos atores encenam suas crenças, seus ritos, suas concepções de mundo. Assim, entre os católicos que convergem para o santuário de Bom Jesus da Lapa, fazem-se presentes: romeiros do sertão e da cidade, paroquianos e participantes das CEBs, católicos ultramontanos e não praticantes, militantes dos movimentos religiosos e das pastorais sociais, o clero e as freiras etc. Da sociedade em geral, comparecem: moradores católicos e não católicos, políticos locais e estaduais, comerciantes estabelecidos e ambulantes etc. Esses atores, e tantos outros que atuam nesse drama social, são como fios que se entrelaçam e tecem a romaria como um fato social total.

---

5 A aplicação do conceito de arena às peregrinações tem como principal referência a coletânea, organizada por John Eade e Michael Sallnow, *Constesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, publicada em 1991.

Outra visão, recorrente nas análises das romarias, é a de que elas representariam uma expressão local de uma religiosidade genuinamente brasileira, forjada no isolamento das populações dos sertões. Na contramão dessa visão, chamo a atenção para a origem do santuário como parte de um movimento de espiritualidade penitencial de recusa à vida na cidade e retorno à natureza, associado à reconquista da Península Ibérica pelos católicos. A percepção dessa dimensão universal tornou-se possível a partir do diálogo com o historiador William Christian, que, ao se debruçar sobre o culto às imagens na Península Ibérica, nos séculos XVI–XVIII, estabelece uma linha de continuidade entre o catolicismo devocional do Velho e o do Novo Mundo.<sup>6</sup> Em ambos, o culto às imagens, descobertas em locais ermos, junto à natureza e longe das cidades, é estruturante do catolicismo.

Talvez a contribuição mais importante, que apporto no livro, seja a formulação do conceito de “cultura bíblico-católica”, e o seu uso como recurso heurístico, para compreender a experiência, vivida pelos romeiros em uma sociedade em mudança. Essa formulação teve sua inspiração nas reflexões de dois mestres, que marcaram minha formação como antropólogo. De Otávio Velho, aproprio-me do conceito de “cultura bíblica”, central no artigo “O cativo da besta-fera” (Velho, 1987). Na obra de Pierre Sanchis, pesquei o conceito de “cultura católico-brasileira” (Sanchis, 1983; 1994). Em diálogo com esses autores, organizei os meus dados de campo, primeiramente a partir da ideia de que os romeiros estavam emaranhados em um sistema de práticas e de significados que se assentava sobre uma base bíblica. Ou um pré-texto, como escreve Velho, no horizonte da hermenêutica de Paul Ricoeur. Depois, procurei chamar a atenção para a especificidade católica dessa cultura bíblica, que se enraíza na história de longa duração do catolicismo como um elemento incontornável da formação da nação brasileira e na geografia local, onde mitos e narrativas bíblicas

---

6 Dois livros de William Christian foram fundamentais para compreender a devoção ao Bom Jesus da Lapa em uma perspectiva histórica (Christian, 1972; 1981).

entrelaçam-se com os eventos e os feitos de homens e mulheres, reais e imaginários, santos e pecadores, que habitam o sertão brasileiro.

#### MARIA ENTRE OS VIVOS

Entre os anos 1980 e 2000, aparições de Nossa Senhora ganharam destaque nas franjas do catolicismo, com repercussão na mídia e nas redes sociais. Embora ignoradas, inicialmente, pela Igreja Católica, as aparições marianas difundiram-se em nível nacional e internacional, graças ao acolhimento que tiveram junto à Renovação Carismática Católica (RCC). Diante desses eventos, uma equipe de pesquisadores articulou-se para fazer um mapeamento das aparições que ocorriam no país. Inserimo-nos, então, como observadores, nos locais das aparições e nas redes que elas ensejavam. Passamos, assim, a seguir esses atores em suas peregrinações pelas paróquias e pelos grupos de oração carismáticos que os acolhiam.

Observamos, então, que as aparições atuais, diferentemente das tradicionais, ainda que ocorram em lugares geográficos específicos, logo os transcendem, dando origem a um processo de desterritorialização que transforma os videntes em mensageiros. Assim, ao invés de o devoto peregrinar para o lugar da aparição para ouvir, *in loco*, a mensagem de Maria, é o vidente que se desloca, como mensageiro, em direção aos devotos. Esse trânsito passa pelos grupos de oração carismáticos e pelas paroquiais.

Por fim, ao situar as aparições marianas em um tempo de longa duração, as etnografias apontam para o deslocamento da mensagem de Maria, como um conteúdo externo, que é canalizado pela intermediação do vidente, para a sua manifestação interna, nos corpos dos mensageiros. Assim, a presença de Maria entre os vivos desliza da comunicação de um outro, fora do indivíduo, para a voz de um *self sagrado* que se expressa na própria consciência dos mensageiros. Uma experiência que já não pode ser nomeada como uma vidência, e, por isso mesmo, denominamos com a categoria nativa de “locução interior”. Nesse processo de afirmação da “locução interior” em detrimento da vidência, aferimos uma tendência mais

geral da religião na condição pós-moderna, como parte do movimento de destradicionalização, pelo qual as religiões da transcendência incorporam a subjetividade e a reflexividade moderna em sua cosmologia.

#### DOS CAMINHOS DE SANTIAGO NO BRASIL ÀS ESPIRITUALIDADES ECOLÓGICAS

A virada do ano 2000 demarca uma mudança significativa nos movimentos das peregrinações no Ocidente e, particularmente, no Brasil. Mobilizado pelo modelo do Caminho de Santiago, na Espanha, um número expressivo de pessoas tem se deslocado, desde então, de diferentes pontos do país, em peregrinações, atraídas pelo ideário de transformação interior e aperfeiçoamento pessoal. O acompanhamento desse movimento, por meio de etnografias sobre essas novas rotas de peregrinação, resultou no livro *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre peregrinação e turismo*. Esse projeto coletivo, de abrangência nacional, contou com a colaboração de colegas pesquisadores de diferentes instituições acadêmicas e com a participação de estudantes associados ao NER. Os estudos mostram uma inflexão importante na reconfiguração das peregrinações, em que os Caminhos de Santiago no Brasil revelam-se como reinvenções no curso de uma tradição católica de longa duração que, ao se imiscuírem com o ideário Nova Era, incorporam agentes do mercado turístico e Estado na sua realização.

As etnografias reunidas na coletânea apontam para uma conformação mais plural e diversa das peregrinações em relação ao contexto católico que as forjou. Os Caminhos de Santiago no Brasil entrelaçam perspectivas, experiências e narrativas que remetem a contextos de diversas ordens: turísticos, religiosos, econômicos, governamentais, étnicos, culturais, desportivos etc. Os contornos dessa pluralidade nem sempre podem ser nitidamente delineados, na medida em que se misturam nos processos de sua configuração, embaralhando a visão da religião como uma esfera delimitada do social. A modalidade de peregrinação, que performa os Caminhos de Santiago no Brasil, borra as fronteiras entre religião e mercado, entre



Igreja e Estado, transcendência e imanência, sacrifício e lazer, catolicismo e Nova Era etc. Nesse sentido, os Caminhos de Santiago no Brasil revelam-se como um *locus* privilegiado, onde se pode perceber um novo *habitus* religioso que os distingue tanto das peregrinações tradicionais, centradas nas devoções do catolicismo popular, quanto das modernas, modeladas pelo catolicismo clerical romanizado.

O resultado desse movimento é a tendência da secularização da espiritualidade, que resulta na perda do monopólio da Igreja Católica no gerenciamento e controle das peregrinações, sendo substituída por instituições não religiosas, agências de turismo e organismos de Estado. O que se inscreve em um processo mais geral de mudança na gramática religiosa contemporânea, que passa a articular o discurso da espiritualidade com o da ecologia (Carvalho; Steil, 2008). Embora essa gramática seja a pedra de toque das espiritualidades de Nova Era, ela permeia e atravessa o campo religioso como uma agência disruptora que emerge nas franjas das religiões estabelecidas.

Nessa reflexão, foi fundamental o diálogo com dois autores em especial: Merleau-Ponty e Gregory Bateson. Em relação ao pensamento do primeiro, faço um deslizamento do conceito de *corpo*, central para o paradigma da corporeidade, para o de *carne do mundo*, que passo a utilizar como referente para as espiritualidades ecológicas (Merleau-Ponty, 1984).<sup>7</sup> De Gregory Bateson, recupero seus escritos de 1970 e 1980, nos quais reivindica a urgência da ciência em reconhecer a presença de uma esfera espiritual como inerente ao mundo empírico. Então, a partir de Bateson, entro no debate sobre o retorno do sagrado, afirmando que o “Deus” que retorna com as espiritualidades ecológicas vem transfigurado como energia e potência. Um “Deus” imanente, como afirma Bateson, sem nada de divino, que se distancia totalmente da concepção cristã da transcendência (Bateson, 1972, p. 267-468).

---

7 A reflexão sobre Merleau-Ponty é levada a cabo no interior da teoria da corporeidade (embodiment) em diálogo com Thomas Csordas.

Encaminhando-me para o final do capítulo, permitam-me indicar dois temas que têm me ocupado no presente. O primeiro é a ênfase na dimensão material da religião e das espiritualidades. O segundo tem a ver com a aprendizagem como um processo inerente aos diferentes modos de habitar o mundo e a cultura. Assim, se no projeto de pesquisa “Religião e materialidades no horizonte das epistemologias ecológicas” (2015–2019) procurei compreender os processos de incorporação de um idioma ambiental pelos movimentos e pelas instituições religiosas, no segundo, direcionei o olhar para os materiais e as coisas que estão presentes nos rituais e nas práticas religiosas como mediadores de experiências com o sagrado. Seguindo os fluxos e as trajetórias desses materiais, procuro entender como eles tornam-se mediadores do sagrado, ao mesmo tempo em que tecem laços sociais que dão origem a coletivos que se reconhecem como pertencentes a comunidades rituais e de crenças.

No projeto “Cultura, religião e aprendizagem” (2020–2013), enfatizo a questão da aprendizagem, com foco nos processos de formação das lideranças espirituais, reconhecidas pelos coletivos e/ou simpatizantes da Nova Era, como “especialistas do sagrado”. Para isso, sigo as trajetórias de líderes religiosos, especialmente de indígenas, que performam rituais e vivências em espaços urbanos de grupos. Busco, ao mesmo tempo, seguir as *plantas de poder* e das *medicinas da floresta*, acionadas nesses rituais (Steil; Carvalho; Gonzaga, 2020). Nesse sentido, tem sido possível perceber uma inversão pedagógica, que acontece nesses contextos, em que as plantas se tornam mestres dos sujeitos humanos por meio de um processo alucinógeno que possibilita aos seus usuários acessar outras dimensões da realidade para além daquelas que estão dadas à consciência e à razão.

## Conclusão

Ao chegar a este ponto, o leitor terá notado que a minha trajetória é estreada. As dobras e os deslizamentos do caminho forjaram uma existência nada

linear. As sucessivas encarnações deixaram vestígios de vivências, saberes e conhecimentos que modulam minha subjetividade e sedimentam minha formação. Aos 70 anos, vejo-me como um artesão que tece sua existência com as reminiscências de múltiplas vidas. Que não param de se sobrepor. E, como incessante aprendiz, percebo que o olhar com que interpreto o mundo transcende a circunscrição da Antropologia como disciplina e método.

Os trânsitos acompanham-me desde sempre. Da família ao seminário. Da vida protegida, como vigário, em uma pequena cidade, no interior de Santa Catarina, à exposição da metrópole, no Rio de Janeiro. Do convívio diário com os filhos das elites cariocas, que ocupam as salas e os corredores da PUC-Rio, onde faço mestrado, à imersão no cotidiano das classes populares, na favela do Parque Proletário da Penha, onde morava por opção. Da vida clerical celibatária ao casamento. Da pastoral à militância política. Do trabalho de base, como agente religioso e social nas favelas, à assessoria no ISER, como educador popular, junto às instituições eclesiais e organizações sociais. Da Universidade Santa Úrsula, onde ensino por dez anos, à Universidade Federal Fluminense, onde ingresso por concurso público no Departamento de Educação. Do Rio de Janeiro para Porto Alegre, onde vou trabalhar na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, no Departamento de Antropologia. E, finalmente, de Porto Alegre para São Paulo, para onde me mudo depois de aposentado, passando a trabalhar primeiramente como professor visitante, na Universidade Federal de São Paulo, com vínculo temporário de dois anos, e depois, como professor visitante convidado na Universidade Estadual de Campinas.

Esses trânsitos geográficos e institucionais foram acompanhados de outros de ordem vocacional e disciplinar. O primeiro, da filosofia para a teologia, transcorreu como um requisito da formação para a vida sacerdotal. Contudo, com uma inflexão que se deu com a minha ida para o Rio de Janeiro, para fazer o mestrado, onde se consolidou a aderência à Teologia da Libertação. Da Teologia para a Educação, coincide com minha saída da vida clerical e a oportunidade que se abriu de fazer um segundo mestrado, em Filosofia da Educação, em uma instituição laica, de grande prestígio e

reconhecimento. A passagem da Educação para a Antropologia, se, de um lado, esteve associada ao trabalho no ISER, por outro, se impôs como uma vocação.

Ao vasculhar os papéis, guardados na minha pasta de lembranças, encontro a carta que escrevi para o superior dos dehonianos, datada de dezembro de 1985, comunicando minha decisão de deixar a vida religiosa. Nela, deixo-o saber que meu plano, para essa nova vida que inicio, é tornar-me antropólogo. Dez anos depois, após trilhar um caminho nada linear, defendo minha tese de doutorado em Antropologia.

## Referências Bibliográficas

BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. New York: Ballantine Books, 1972.

CARVALHO, Isabel; STEIL, Carlos Alberto. A sacralização da natureza e a naturalização do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Ambiente & Sociedade*, v. 11, n. 2, 2008, p. 289–305.

CHRISTIAN, Willian. *Person and God in a Spanish Valley*. New York: Seminar Press, 1972.

\_\_\_\_\_. *Local Religion in Sixteenth-century Spain*. Princeton: Univ. Press, 1981.

EADE, John.; SALLNOW, Michael. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London;New York: Routledge, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

\_\_\_\_\_. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. *Revista de Antropologia da USP*, São Paulo, v. 37, 1994, 145–181.

STEIL, Carlos Alberto. Viagens à terra prometida – Uma análise dos relatos de viagem dos teólogos da libertação aos países socialistas. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 44, p. 31–41, 1993.

\_\_\_\_\_. Para ler Gauchet. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n.3, p. 24–49, 1994.

\_\_\_\_\_. Os católicos sociais nas origens da modernização da Igreja Católica no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 54, n.213, p. 62–80., 1994b.

\_\_\_\_\_. *O Sertão das Romarias: Um estudo antropológico da Romaria de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. Estado, movimentos sociais e ONGs: a Guerra-Fria e a globalização como cenários de compreensão da realidade social. *Humanas*, Porto Alegre, v. 24, n. 1/2, p. 9–16, 2001.

\_\_\_\_\_; CARVALHO, Isabel. ONGs no Brasil: elementos para uma narrativa política. *Humanas*, Porto Alegre, v. 24, n. 1/2, p. 36–55, 2001.

\_\_\_\_\_. Peregrinación y turismo. Navidad en Gramado y Canela, Brasil. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, Buenos Aires, v. 11, n. 1, p. 27–39, 2001b.

\_\_\_\_\_. O turismo como objeto de estudos no campo das ciências sociais. In: RIEDL, Mário; ALMEIDA, Joaquim; VIANA, Andyara. (Orgs.). *Turismo rural: tendências e sustentabilidade*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2002, p. 51–80.

\_\_\_\_\_. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 249–261, 2003.

\_\_\_\_\_; MARIZ, Cecília.; REESINK, Mísia. (Orgs.). *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

\_\_\_\_\_. Antropologia do turismo: comunidade e desterritorialização. In: PERALTA, Elsa; ANICO, Marta. (Orgs.). *Patrimónios e identidades: ficções contemporâneas*. Oeiras: Celta, 2006, p. 163–170.

\_\_\_\_\_. Peregrinação e turismo religioso: sujeitos, objetos e perspectivas. In: STEIL, Carlos Alberto; GRABURN, Nelson; BARRETTO, Margarita. (Orgs.). *Turismo e Antropologia: Novas abordagens*. Campinas: Papirus, 2009, p. 67–95.

-----; CARNEIRO, Sandra de Sá. *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

-----; TONIOL, Rodrigo. Direitos humanos e Igreja Católica no contexto das eleições para presidência do Brasil em 2010. In: AMEIGEIRAS, Aldo. (Org.). *Cruces, intersecciones, conflictos: relaciones político religiosas en Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO, 2012, p. 79–108.

-----; ----- . Além dos humanos: reflexões sobre o processo de incorporação dos direitos ambientais como direitos humanos nas conferências das Nações Unidas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, p. 283–309, 2013.

-----; ----- . Diritti umani e chiesa cattolica in Brasile: dal discorso politico a quello morale. In: ROLDÁN, Verónica (Org.). *Religione e spazio pubblico in Italia e in America Latina*. Roma, Edizione Borla, 2015, p. 209–223.

----- . Para ler Gauchet 20 anos depois. Belo Horizonte, *Horizonte*, v. 15, n. 46, 2017, p. 364–375.

-----; DE LA TORRE, Renée; TONIOL, Rodrigo. *Entre trópicos: diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018.

-----; CARVALHO, Isabel; GONZAGA, Francisco. Learning from a More-than-Human Perspective. Plants as teachers. *The Journal of Environmental Education*, v. 51, 2020, p. 144–155.

-----; DE LA TORRE, Renée; TONIOL, Rodrigo. *Entre trópicos: diálogos de estudos sobre a Nova Era no Brasil e no México*. Brasília: ABA Publicações, 2022.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor; TURNER, Edith. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.

VELHO, Otávio. O cativo da besta-fera. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, 1987, p. 4–27.

# Religião, hibridismos e margens na vida e na pesquisa

**Fátima Tavares**  
**Universidade Federal da Bahia – UFBA**

Refazer minha trajetória de pesquisa na antropologia da religião é algo que está irremediavelmente conectado aos lugares onde vivi.<sup>1</sup> São os entrelaçamentos que as coisas da vida nos oportunizam e que transformam o percurso profissional. Dessas coisas que importam, falarei com uma espécie de “vigilância libertária”, para buscar um relato honesto da minha trajetória como professora, orientadora e pesquisadora da religião em conexão com outras dimensões da vida. É inspirada nesse movimento que separo minha vida em “tempos” marcados por descontinuidades de lugares, amigos, casamentos e trabalhos: nas Ciências Sociais; nas Ciências da Religião; na Antropologia. Começamos com o Rio de Janeiro, onde percorri toda minha formação acadêmica.

Sou carioca da Penha, filha única de quatro irmãos, e sempre estudei em escola pública. De formação católica, no final da adolescência, fui convertida aos movimentos católicos de esquerda, da pastoral de saúde e da pastoral de favelas na Penha, onde fui catequista em meados dos anos

---

1 Este texto tem como ponto de partida o Memorial para progressão de professora titular, em 2017. Naquela ocasião, inspirei-me no Memorial de Moacir Palmeira (2014) para fazer uma narrativa-comentário, dizendo e redizendo coisas escritas e faladas, na universidade e para além dela. Continuarei esse trajeto, revisitando e atualizando aquelas reflexões, sabendo da impossibilidade de refazer com precisão os traçados de uma rota que necessariamente apresenta muitos pontos cegos e linhas soltas.

de 1980.<sup>2</sup> O silêncio imposto a Leonardo Boff em 1985 desencadeou protestos organizados pelo grande grupo de jovens ligados a essas atividades (de que eu participava), tendo como consequência a perseguição de lideranças e a deslegitimação de nosso trabalho pastoral pelo pároco local e outras autoridades eclesiais. A desmobilização desse movimento foi inevitável, redefinindo trajetórias, não somente de jovens leigos, como também de diáconos e padres que viviam nas comunidades periféricas da paróquia e que estavam conosco, orientando-nos e partilhando momentos do cotidiano nessas comunidades. Essa experiência foi um divisor de águas, afastando-me “da religião” e levando-me às Ciências Sociais e ao estudo das religiões. Iniciei minha graduação em Ciências Sociais no Instituto de Filosofia de Ciências Sociais (IFCS) da UFRJ, em 1985. Estudava pela manhã, e à tarde seguia para meu trabalho como servidora da UFRJ na Ilha do Fundão. Em 1986, solicitei transferência para o IFCS, para participar da implantação do Laboratório de Pesquisa Social (LPS), vinculando-me como servidora técnica-administrativa e graduanda nesse empreendimento coletivo de pesquisa. Com financiamento da Fundação Ford, o LPS constituiu um projeto decisivo para o amadurecimento acadêmico das gerações de estudantes dos anos de 1980 e 1990 no IFCS, formando muitos cientistas sociais por meio dos vários núcleos de pesquisa lá sediados. Dentre eles, estive ligada durante alguns anos ao Arquivo de Memória Operária do Rio de Janeiro (AMORJ), coordenado por minha queridíssima orientadora de iniciação científica e de mestrado, Elina Pessanha, realizando atividades ligadas à pesquisa, documentação e orientação de alunos de graduação.

---

2 A catequese acontecia no Morro da Penha, localidade contígua à igreja de mesmo nome, na “casa das irmãs”, uma casa antiga, de fachada verde, com quintal na frente e nos fundos do terreno, na Comunidade Santo Antônio, como era conhecida a casa em que moravam as quatro irmãs (irmã São Francisco, irmã São Gabriel, irmã Joana e irmã Luiza) da Congregação das Religiosas Missionárias de Nossa Senhora das Dores, que desenvolviam atividades religiosas (círculo bíblico, missas e celebrações) e assistenciais (visitas e auxílio na construção de casas) na localidade.



O trabalho no LPS (e mais especificamente no AMORJ) vinculava-me às investigações sobre as condições de vida e política das classes operárias cariocas. Minha experiência de iniciação científica com Elina levou-me ao Sindicato dos Metalúrgicos do Rio de Janeiro (onde ajudamos na organização da documentação do sindicato, que estava dispersa e mal preservada), o que me possibilitou desenvolver o projeto de mestrado em Ciências Sociais no IFCS/UFRJ, cujo tema era a memória dos círculos operários católicos do pré-64 no Rio de Janeiro. No entanto, apesar de já haver passado pela qualificação, esse projeto não foi adiante: algum tempo após essa etapa, alterei radialmente meu objeto de pesquisa, que passou a ser sobre o processo de iniciação ao mundo do tarô no contexto carioca.<sup>3</sup>

A pesquisa do mestrado realizada no início dos anos de 1990 sobre o aprendizado no tarô entre as camadas médias urbanas foi um desafio, dado seu caráter precursor em um campo de estudos ainda incipiente no Brasil<sup>4</sup> e que me levou ao interesse nas confluências entre terapêuticas e religiosidades alternativas, que me orienta até hoje. Iniciei o doutorado no ano seguinte ao término do mestrado, sob a orientação de Regina Novaes, antropóloga instigante, parceira e amiga, sobre as terapêuticas alternativas do tipo Nova Era, tema ainda incipiente naquele momento no Brasil. A tese apresenta as(os) práticas e orientações das(os) terapeutas alternativos do Rio de Janeiro e Niterói (autoidentificados como terapeutas holísticos),

---

3 No início de 1992, a situação em que eu me encontrava era de total desestímulo com a pesquisa sobre círculos operários católicos. Nessa ocasião, iniciava um curso de formação em tarô que me abriu novas possibilidades intelectuais e experienciais, culminado com a “escolha” do tarô como objeto da dissertação de mestrado, concluída no ano seguinte. Foi uma “escolha” bem distante do ideário moderno do termo, que supõe autonomia, decisão e liberdade. Comento na introdução da dissertação que, de certa forma, o tarô é quem se impôs como projeto viável para a conclusão do trabalho, já que em todos os jogos em que eu perguntava sobre a finalização do mestrado, este “respondia” afirmativamente, indicando que o tema do trabalho seria alterado.

4 O trabalho inaugural de Luís Rodolfo Vilhena (1990) sobre o aprendizado e a prática da astrologia no Rio de Janeiro foi decisivo na pesquisa.

redefinindo a espiritualidade da Nova Era em um processo de especialização profissional que designei por “espiritualidade terapêutica”.

No início da pesquisa, vi-me com o mesmo problema da “falta” de referências bibliográficas brasileiras que marcou a pesquisa do mestrado. Até o início dos anos de 1990, minhas principais referências tangenciavam o campo de pesquisa sobre as terapêuticas Nova Era. Destaco algumas: Loyola (1984), sobre a pluralidade terapêutica em uma localidade da Baixada Fluminense; Paula Montero (1985), sobre terapêutica na umbanda; Laplantine e Rabeyron (1989), sobre medicinas paralelas, envolvendo um universo heterogêneo e mais amplo que o das práticas alternativas da Nova Era; Jane Russo (1991), sobre as terapêuticas corporais do “campo psi”; e Madel Luz, sobre as racionalidades médicas alternativas.

A oportunidade de fazer o doutorado sanduíche na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), em 1996–1997, teve grande impacto na pesquisa: o curso de Sociologia da Religião com Danièle Hervieu-Léger e a pesquisa bibliográfica em diferentes instituições (em um tempo em que se requeria um deslocamento real, e não virtual) criaram as condições efetivas para o amadurecimento intelectual nesse tema. Foi na biblioteca da École que tomei conhecimento da tese de Sônia Maluf, defendida na instituição, sobre as terapêuticas alternativas da Nova Era no sul do Brasil (Maluf, 1996), que me ajudou a situar as características do movimento carioca em relação às experiências do sul. As abordagens de Danièle Hervieu-Léger e Françoise Champion foram centrais na formulação do problema da pesquisa: da primeira, a questão da autoridade da tradição legítima na configuração do mundo moderno, de desregulação do religioso (Hervieu-Léger, 1993); da segunda, o conceito de *nébuleuse mystique-ésotérique* (Champion, 1989; 1990) para lidar com os fluxos de práticas terapêuticas e religiosas da Nova Era que atravessavam diferentes tradições do campo religioso brasileiro.<sup>5</sup>

---

5 Além da tese de Maluf, importante destacar a pesquisa seminal de doutorado de Leila Amaral (2000) sobre o movimento Nova Era, mas que foi concluída após minha defesa.

## Ciências da Religião, sociologia e antropologia

Concluí o doutorado em 1998 e no ano seguinte iniciei a atividade docente na UFJF e uma nova vida, distante do cotidiano carioca.<sup>6</sup> Apoio, acolhimento e amizade marcaram o tempo passado no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PPCIR),<sup>7</sup> mas que também envolveram alguma dificuldade. Única mulher (e carioca) até a chegada de Vitória, em 2002, tive discussões com alguns colegas teólogos “sulistas” (que também exerciam atividades pastorais) em seminários e aulas conjuntas sobre a pluralidade metodológica *versus* a fenomenologia como “o” método adequado à Ciência da Religião. Considerando o pluralismo teórico-metodológico das Ciências Sociais, era uma “diferença ruim” essa ortodoxia metodológica, por mais justificada que fosse.

Juntamente com Marcelo Camurça, buscamos consolidar a área de Ciências Sociais da Religião do PPCIR (que contou posteriormente com a contribuição de Francisco Pereira Neto). Antes de minha chegada, Marcelo literalmente “segurava nas costas” a área, e na divisão de trabalho que fizemos, encarreguei-me da subárea da Sociologia da Religião (com disciplinas de “teoria e de “campo religioso brasileiro”.”<sup>8</sup>

---

6 A entrada para a UFJF implicou em mudança de residência em duas ocasiões: na primeira, uma curta tentativa (malsucedida) de me adaptar à cidade, em 2001; na segunda, em razão de minha separação conjugal, residi em Juiz de Fora entre 2004 e 2008.

7 Tomei conhecimento do PPCIR por meio de Regina Novaes, quando da montagem da banca de defesa do doutorado. Naquela ocasião, Regina sugeriu-me convidar Marcelo Camurça, antropólogo e professor do programa, que se tornou parceiro de pesquisa e grande amigo. Importante lembrar de amigos queridos como Faustino Teixeira, fomentador do diálogo interreligioso e da mística comparada, que coordenou o PPCIR por cerca de uma década; o saudoso Zwinglio Mota; Volney Berkenbrock; Vitória Peres de Oliveira, “pessoa interdisciplinar” (acadêmica e existencialmente), falecida tragicamente em acidente rodoviário; Wilmar Barbosa, filósofo, e Francisco Pereira Neto, antropólogo.

8 Além das disciplinas no PPCIR, tínhamos um acordo com o departamento de serviço social da UFJF, oferecendo “antropologia da religião” para o curso de graduação de serviço social (disciplina que foi ministrada por vários professores do PPCIR).

Uma primeira contribuição que marcou a área de Ciências Sociais da Religião foi a organização do livro *Minas das devoções: diversidade religiosa em Juiz de Fora* (Tavares e Camurça, 2003), que deu visibilidade à produção dos estudantes do PPCIR (e de outros programas que pesquisavam a diversidade religiosa na cidade na perspectiva das Ciências Sociais). Com trabalhos sobre catolicismos (romanizado, brasileiro, renovação carismática), protestantismos (luteranos, metodistas, presbiterianos, batistas), pentecostalismos (história do pentecostalismo e IURD), espiritismos e religiões afro-brasileiras (diversidade identitária espírita, umbandistas, candomblecistas) e novas religiosidades (espaços holísticos, Nova Era, religiões orientais), o livro descortinou uma paisagem eclética e dinâmica do campo religioso juizforano na contemporaneidade.

Nesse livro, contribuí, em parceria com Graça Floriano, com o capítulo que abordou a antiguidade da umbanda na cidade (o “canjerê”, como era conhecido pelos mais velhos), e histórias sobre Dona Mindoca, famosa umbandista local na primeira metade do século XX. Na pesquisa, também investigamos a “passagem” da umbanda ao candomblé, realizada por várias lideranças religiosas nos anos de 1990, que apresentava especificidades quando comparada aos processos vivenciados por umbandistas cariocas e paulistanos. Prandi (1991) e Capone (1999) indicavam a perda de legitimidade da umbanda (com o “controle” de caboclos e outras entidades) e a busca por mais força e reconhecimento no candomblé. Mas, em Juiz de Fora, “fazer a cabeça” no candomblé implicava na convivência com caboclos, pretos-velhos, exus e pombasgiras, fosse construindo um barracão exclusivo ou alternando as festas das entidades da umbanda com os orixás no mesmo barracão. Diziam os afrorreligiosos que a umbanda era o fundamento daquela região (a cidade, a Zona da Mata, o estado, a amplitude variava). Como sugere o título de uma dissertação daquela época, nossos interlocutores eram “umbandistas de cabeça feita” (Beloti, 2004).

Concomitante à pesquisa com umbandistas, continuei investigando as interfaces das religiosidades Nova Era: a) com outros contextos religiosos, buscando observar processos de ressignificação dos estilos de

espiritualidade; b) nos diferentes contextos terapêutico-religiosos, das relações com a medicina oficial, especialmente no que se refere à formação de seus quadros profissionais. A partir desses projetos, ampliei a investigação sobre o campo terapêutico alternativo, desenvolvida no doutorado, articulando-o às religiosidades terapêuticas afro-brasileiras (no trabalho sobre a umbanda em Juiz de Fora) e outras dimensões do conflito nesse campo, como as relações com o saber psicológico e biomédico (Tavares, 2003).

Juntamente com Marcelo Camurça e Léa Perez, iniciamos em 2003 uma experiência interinstitucional de pesquisa sobre juventude e religião em Minas Gerais.<sup>9</sup> A partir de um convite de Rubem Barboza (do departamento de Ciências Sociais da UFJF), foi firmada uma parceria com o Centro de Avaliação em Políticas Públicas em Educação (CAED) da UFJF para a pesquisa sobre religião com estudantes secundaristas de escolas públicas do estado. O CAED supervisionou a aplicação de um *survey* a 11.481 estudantes, como parte das atividades do SIMAVE (Sistema Mineiro de Avaliação da Educação Pública). Nossa contribuição envolveu a análise desse material, além da realização de grupos focais em Juiz de Fora e Belo Horizonte, construindo dados qualitativos para cotejar com os resultados obtidos no *survey*.

Investigar identidades religiosas da juventude mineira em articulação com sociabilidade e cultura política foi um desafio teórico e metodológico. Tivemos como inspiração os trabalhos seminais de Novaes (1994),<sup>10</sup> com estudantes de Ciências Sociais do IFCS, e de Carlos Steil (2001), com estudantes de Ciências Sociais de várias universidades. Como já observara Pierre Bourdieu (1983), a juventude enquanto “categoria” socialmente reconhecida é sujeita a manipulações de toda a ordem. Ao abordar o “problema da juventude” na contemporaneidade, o primeiro desafio que os cientistas sociais têm pela frente é o de compreender como os jovens

---

9 Financiada pela FAPEMIG e pelo programa BIC-PIBIC na UFJF entre 2003 e 2006.

10 Além de precursora no tema, Regina Novaes publicou vários trabalhos posteriores, consolidando-se como uma pesquisadora de referência no campo.

experenciavam essa condição social (a “moratória” da juventude, na abordagem de Margulis e Urresti, 1996). Mas a abordagem socioantropológica da juventude entrelaça-se intimamente com a própria construção social da categoria, ao mesmo tempo em que tem contribuído para sua problematização, iluminando faces de uma experiência polissêmica. Assim, a discussão em torno da abordagem mais adequada da “questão da juventude”, se por meio do recorte geracional ou a partir de outros vetores que qualificariam essa experiência, como, por exemplo, a experiência classista (como na abordagem de Paes, 1993), só faz evidenciar as ambiguidades e os dilemas de que se reveste essa categoria.<sup>11</sup>

Naqueles anos, na área de Ciências Sociais da Religião, estivemos muito envolvidos com discussões sobre o campo religioso brasileiro.<sup>12</sup> Desde os anos de 1990, pesquisadores das Ciências Sociais da Religião têm abordado as dimensões contraditórias de sua atual configuração, com o crescente pluralismo institucional, por um lado, e a desregulação e privatização religiosa, por outro (Mariz; Machado, 1998). Os censos demográficos de 2000 e 2010, que apontaram um recrudescimento do catolicismo e o crescimento dos pentecostais e dos “sem religião”, ancoram as interpretações sobre o caráter plural e de intenso trânsito religioso que atravessa a modernidade das identidades religiosas. Por outro lado, a diminuição dos

---

11 Juntamente com as possibilidades analíticas do tratamento da juventude e religião, a pesquisa também se debruçou sobre o desafio metodológico de articular dados quantitativos e qualitativos, por meio da triangulação de resultados. O trabalho com grupos focais em Juiz de Fora e Belo Horizonte trouxe novas questões e possibilitou desdobramentos imprevistos dos resultados do *survey*, com os resultados publicados em artigos e em livro conjunto (Perez; Tavares; Camurça, 2009).

12 A chegada de Francisco Pereira Neto consolidou a área de Ciências Sociais da Religião, reestruturando-a por meio da criação de três linhas de pesquisa: a) campo religioso brasileiro (mapeamento das características e dinâmicas das religiões e religiosidades na relação com a sociedade brasileira); b) história social e cultural da religião (investigação das transformações ocorridas na interface entre religião, sociedade e cultura na sociedade brasileira ou na sua comparação com outros contextos); c) religião e espaço público (compreensão do fenômeno religioso para além de seus limites institucionais, contemplando processos de transversalidade no âmbito do espaço público).

católicos não nos autoriza a minimizar seu prestígio simbólico e poder de influência no espaço público brasileiro. Os desafios do catolicismo situam uma arena onde novos agentes, sobretudo pentecostais e afrorreligiosos, reivindicam legitimidade pública (Teixeira; Menezes, 2014).

Mas o pluralismo religioso também pode ser problematizado em sua “modernidade”. Como observou Pierre Sanchis (1997), o Brasil já teria “nascido” plural (na confluência das tradições religiosas formadoras da nação), em uma capacidade de construir equivalências simbólicas que atravessa a história do país. Caberia, então, rastrear as diferentes configurações que essa pluralidade vai assumindo, observando-se também as inflexões desse processo (Sanchis, 1997; Brandão, 1994; Carvalho, 1994). Os limites dessa pluralidade secularizada ganham, ainda, relevância nos estudos que enfocam o campo da “religiosidade popular” (Negrão, 1979; Duarte, 1988; Birman, 1992).

Transformações do campo religioso também emergem no âmbito da experiência religiosa, que se torna mais individualizada, no sentido há tempos apontado por Cândido Procópio Camargo (1961), que identificou um movimento de internalização religiosa (envolvendo escolhas conscientes), confluyente com os valores da sociedade moderna. O “afrouxamento” da adesão do tipo “igreja” (nossa religião “de nascença”) tem implicado em uma mediação mais reflexiva de pertencimento institucional (o pertencimento exclusivo seria, nesse caso, uma opção do adepto), incrementando diferentes modalidades de trânsitos transversais à diversidade religiosa. Por outro lado, a experimentação religiosa também mobiliza novos experimentos emocionais de descentramento do sujeito que se imbricam com as liberdades individuais, como os observados no âmbito dos avivamentos religiosos cristãos (católico e evangélico) e nas religiosidades Nova Era.

O pluralismo religioso brasileiro manifesta os limites de uma experiência religiosa subjetivada, cujos efeitos nem sempre se estendem à transformação das estruturas secularizadas da sociedade mais ampla (o incremento dos emocionalismos religiosos e os movimentos Nova Era). Pode, ainda, apresentar interrupções na universalidade de seus efeitos

secularizantes, marcando a visão de mundo “tradicional”, partilhada pelas camadas mais pobres da população (Duarte, 1988; Birman, 1992; 1995). Essas advertências já são antigas, e acho que continuam valendo na investigação das religiões em suas interfaces com a cura, o corpo (Latour, 2008) e a condição do sujeito na tensão entre indivíduo e pessoa (Duarte, 2003).

Desde o doutorado, tenho investigado experiências heterodoxas que tensionam o ideário religioso cristão, de identidades mais ou menos demarcadas (do protestantismo, pentecostalismo e catolicismo). As experiências religiosas alternativas também têm de lidar com as formas estigmatizadas da “magia”. Temos uma vasta literatura que trata da perseguição aos candomblés no Brasil a partir da abjeção à magia e, ambigualmente, compartilhando do reconhecimento de seu poder como no “medo do feitiço”, de Yvonne Maggie (1992). Por outro lado, como já destacou Gilberto Velho (1991), transe, mediunidade e possessão constituem experiências sociais bastante familiares, indicando a popularidade que a crença em espíritos e em sua manifestação adquire no código cultural brasileiro. E se isso vale para o universo religioso que se convencionou designar por Brasil “arcaico”, rural, apegado às tradições dos portugueses, indígenas e africanos (com as experiências da mediunidade e possessão), não soa menos verdadeiro sua intensificação no campo religioso contemporâneo, espalhando-se pela vertente emocional dos carismáticos e pentecostais, além das religiosidades Nova Era. Apesar das formas científica e religiosa de regulação da magia que teve lugar até meados do século passado (Montero, 1994; 2006), sua vitalidade presentifica-se no Brasil contemporâneo.

Considerando essas controvérsias, também me interessava saber como nos aproximar das religiosidades mágicas, antigas e novas, no Brasil contemporâneo. Como contraface da crise de uma religiosidade secularizada (por exemplo, Pierucci e Prandi, 1996; Prandi, 1998)? Ou como visibilização das heterodoxias religiosas, que, afinal, nunca desapareceram? As interpretações decorrem de uma certa compreensão da natureza e dos efeitos do processo de secularização em sociedades como as nossas, marcadas por forte desigualdade no acesso às promessas da modernidade. Mas



também podem visibilizar, como aponta Paula Montero (2006, p. 48) os “usos e abusos do conceito de secularização”, que fazem emergir “identidades” religiosas como desdobramentos das lutas por reconhecimento social de práticas que não eram consideradas como tal. Enfim, pesquisar os desdobramentos terapêuticos de religiosidades mágicas (umbanda e nova era, dentre outras) foi minha contribuição às discussões sobre o campo religioso brasileiro com meus colegas antropólogos nos tempos das ciências da religião em Juiz de Fora.

A aproximação com as Ciências Sociais da UFJF<sup>13</sup> possibilitou novas parcerias e interesses de pesquisa sobre religiões e cura. Em 2005, estabeleci com Octávio Bonet (do departamento de Ciências Sociais) uma parceria de amizade e de pesquisa sobre pluralidade terapêutica no contexto da Saúde da Família. Nossa questão naquele momento referia-se aos dilemas e desafios implicados no âmbito do PSF (atualmente Estratégia Saúde da Família – ESF), programa federal pensado para reformular o contexto das relações de cuidado entre usuário e profissionais de saúde. Queríamos saber em que medida essa política pública poderia realizar seu ideário e como se processavam as interações com outras abordagens terapêuticas não médicas (“medicina popular” e terapêuticas religiosas). A pesquisa foi realizada no âmbito dos módulos do então PSF de Juiz de Fora, incorporando os profissionais da saúde, a população-alvo e os agentes religiosos da cura situados dentro dos limites da área programática desse programa.

Em 2007, juntamente com Octávio, Marcelo e Francisco, ampliamos o escopo da investigação sobre saúde e religião para as dimensões da sociabilidade e participação política.<sup>14</sup> Nossa intenção foi a de perseguir os processos de confecção das redes a partir da noção mais ampla de “cuidado”, visto aqui como práticas que apontam para a elaboração de vínculos

---

13 Que se deu em razão criação do mestrado, quando fui convidada (junto com Marcelo) a contribuir na elaboração do APCN, em 2004, enquanto antropólogos, já que naquela ocasião o departamento de Ciências Sociais estava carente de profissionais da área.

14 Entre 2007 e 2009, desenvolvemos a pesquisa com financiamento do CNPq e como projeto no edital BIC-PIBIC da UFJF.

com o “outro” em múltiplas dimensões (Latour, 2012): ações de proteção, ajuda mútua, novos sentidos de cidadania. Considerando a amplitude de situações no trabalho de campo, focamos duas dimensões de confecção das redes de cuidado: a interpenetração de práticas e saberes terapêuticos-religiosos que se associam aos usos distintivos do corpo e a uma diferente economia das emoções; e os contextos de sociabilidades, mobilizados por motivações religiosas que apontam para uma concepção de reconhecimento mútuo em processos de proteção e ajuda. Essas duas dimensões não configuravam redes distintas (“micro” e “macro”), mas pontos de observação, ou perspectivas, da rede de cuidados.

A essa altura, o grupo de antropologia do mestrado em Ciências Sociais já se encontrava consolidado com a chegada de novos colegas e com a criação do núcleo de pesquisa “Antropologia das fronteiras conceituais”, que reunia antropólogas(os) dos dois departamentos (Ciências da Religião e Ciências Sociais), focando em novas abordagens teóricas a partir de nossos temas de pesquisa.

## Bahia, religião e antropologia

A vinda para a Bahia foi vivida como um “acontecimento” no sentido de-leuziano, que não é apenas da ordem da linguagem, mas também do devir no mundo, um paradoxo que “exprime” e ao mesmo tempo “é” atributo do mundo. O que se pode falar sobre esse devir, estando eu lançada na vida naquele setembro de 2008, quando conheci meu atual companheiro e colega de departamento? Esse acontecimento apaixonante foi uma nova encruzilhada de vida. O fato é que em dezembro daquele mesmo ano, mudei-me para Salvador, meu filho foi morar com o pai no Rio de Janeiro e minha redistribuição para o departamento de antropologia da UFBA já estava resolvida.

A passagem “profissional” da Ciências da Religião para a Antropologia não apenas ampliou meu leque de interesse de pesquisas articuladas aos estudos de religião e as parcerias, mas também transformou minha

abordagem teórica e empírica na antropologia da religião. No Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) da UFBA, estou vinculada a duas linhas de pesquisa, “Religião, corpo e saúde” e “Patrimônio, imagens e memória”, articulando, em ambas as linhas, minhas pesquisas e os desdobramentos de parceria com comunidades quilombolas e de terreiro na Bahia, que serão detalhadas adiante. Na passagem pela coordenação do programa (2010–2011) viabilizei o Programa de Cooperação–PROCAD, com o PPGAS/UFRGS, sendo uma das publicações conjuntas organizadas por mim e Emerson Giumbelli sobre religiões e desafios contemporâneos, reunindo trabalhos dos estudantes das duas universidades (Tavares; Giumbelli, 2015). A orientação na UFBA foi mais diversificada do que na UFJF, incluindo a graduação, além da pós-graduação, orientando trabalhos sobre gênero, cuidado, cura e festa em interface com diversas religiões (anglicanos, evangélicos, espíritas, católicos, candomblecistas, Nova Era); a experiência de coorientação (Universidade de Lyon II) de doutorado com o tema da iniciação ao candomblé; a supervisão de estágio de pós-doutorado com pesquisa sobre eficácia ritual e terapêutica no candomblé.<sup>15</sup>

A partir de um convite de Carlos Caroso para organizar o livro *Baía de Todos os Santos: aspectos humanos*, uma publicação de referência sobre essa ampla região que compreende Salvador e o Recôncavo Baiano (Caroso; Tavares; Pereira, 2011), aproximei-me desse campo de pesquisa em parceira com colegas da UFBA.<sup>16</sup> Iniciamos a pesquisa em alguns municípios, concentrando posteriormente em Itaparica, em explícita continuidade com as questões teóricas problematizadas nos tempos de Juiz de Fora, com o foco nas relações entre a Estratégia Saúde da Família (ESF) e as redes

---

15 Um resultado do trabalho de supervisão e parceria com Francesca Bassi foi a organização da coletânea *Para além da eficácia simbólica: estudo em ritual, religião e saúde*, reunindo trabalhos de importantes pesquisadores nacionais e estrangeiros em três seções: discussões teóricas sobre o conceito de eficácia, a questão da eficácia em contexto ritual/religioso e a eficácia terapêutica (Tavares; Bassi, 2013).

16 Nesse livro, colaborei com o capítulo sobre vida religiosa e dimensão pública na Baía de Todos os Santos (Tavares; Pereira; Caroso, 2011).

terapêutico-religiosas. Essa análise ancorou-se na noção mais ampla de redes de cuidado, que articulam práticas comunitárias e o setor profissional contemporâneo, considerando a heterogeneidade de suas mediações práticas, em que humanos e não humanos são mobilizados (Latour, 2012). Em Itaparica, buscamos compreender os processos de conflito, assimilação e/ou ressignificação que caracterizam as mediações no trabalho dos agentes comunitários de saúde, terapeutas religiosos e clientela no âmbito da ESF (Tavares; Caroso; Santana, 2015).<sup>17</sup> A partir de 2015, deixei de realizar pesquisa em âmbito municipal, voltando-me para setores específicos da Baía de Todos os Santos, sobretudo com comunidades de terreiros e quilombolas, investigando dimensões do cuidado na relação com serviços públicos de saúde, que serão detalhadas adiante.

Em 2012, após mais de uma década da defesa de doutorado, pude, enfim, publicar minha tese de doutorado pela Edufba (Tavares, 2012),<sup>18</sup> um pouco modificada em relação à versão original, com a retirada do capítulo inicial (com discussão teórica mais ampla) e a inclusão de artigo publicado posteriormente à defesa, sobre os desafios da regulamentação da profissão de “terapeuta alternativo”, ainda incipiente no final dos anos de 1990 e início dos 2000. A publicação da tese incrementou sua visibilidade e fez-me rever, nos anos seguintes à minha pesquisa, as transformações pelas quais vinham passando as terapêuticas alternativas da Nova Era. A partir de um convite de Rodrigo Toniol e Carlos Steil para colaborar em uma coletânea sobre Nova Era no Brasil e no México, pude, juntamente com Caroso, retomar as relações entre terapêuticas alternativas e religiosidades Nova Era (Tavares; Caroso, 2018a). Buscamos contornar armadilhas essencialistas na “forma” – que reconhecem as transformações das terapêuticas, mas não das religiosidades –, abordando a Nova Era como uma cosmologia ou um “estilo” (atemporal) de hibridismos. Não podíamos compreender as terapêuticas alternativas a partir da maior ou menor proximidade com a Nova

---

17 Pesquisa financiada pelo CNPq (Edital Universal) e editais do Pibic/UFBA.

18 Com financiamento da Fapesb.

Era, diagnosticando mais hibridismos em novos contextos; ao contrário, as terapêuticas alternativas precisavam ser compreendidas em sua positividade, sem a métrica implícita do “desvio” em relação aos referenciais Nova Era de origem.

Essa discussão foi retomada em artigo (Tavares; Caroso, 2018b), com a pergunta provocativa do título: “Ainda é possível falar em religiosidades terapêuticas da nova era?” A inspiração veio da coletânea organizada por De La torre e colaboradores (2013), que trata das ambiguidades do processo de disseminação das culturas Nova Era em novos contextos, por um lado; e sua “indigenização” envolvendo o crescimento das práticas “tradicionais” (étnicas e/ou religiosas), por outro. No artigo queríamos perseguir as relações entremeadas das terapêuticas e religiosidades Nova Era sem cair em historicismos ou tipologias sobre as transformações de um lado a outro, implodindo com a ideia de um referente Nova Era que se propaga sem transformação pelos campos da cultura. Para isso, seria preciso considerar ambos os movimentos nas itinações terapêuticas da Nova Era: transformações em contextos religiosos, populares e/ou étnicos, nos quais se verifica uma indigenização da cultura; em contextos médicos e de políticas públicas, que apresentam uma legitimação social de uma cultura Nova Era.

Rever características e tendências apontadas na tese a partir de uma visada *a posteriori* (duas décadas depois) só foi possível a partir do trabalho de Rodrigo Toniol sobre as terapias alternativas e complementares nos serviços públicos de saúde (Toniol, 2015a; 2015b). Ele aponta como a diversidade terapêutica e outros mediadores intervêm nesse processo que tem como um de seus desaguadouros a “oficialização” no âmbito do SUS, isto é, o processo de transformação (formatação) das terapêuticas alternativas em políticas de saúde (PICs), a partir de 2006. Ao tratar da “profissionalização” das terapêuticas alternativas da Nova Era, Toniol vai rastreando desdobramentos de um movimento que era muito incipiente à época de minha pesquisa, na década de 1990, e que me possibilitou, como em uma série televisiva, conhecer o próximo capítulo dessa história. Finalmente, destaco a problematização, feita por Toniol (2016), da relação naturalizada entre

terapias alternativas e movimento Nova Era, que dificulta a compreensão das transformações das terapêuticas alternativas para além desse universo. Sua menção ao meu trabalho como exceção a essa tendência ajudou-me a dissolver um certo mal-estar por me situar nas margens de uma identidade profissional de “antropóloga da religião que estuda religiosidades Nova Era”. Pois não se tratava de estar na, por vezes, incomoda posição “entre” a antropologia da religião e da saúde, mas reconhecer que meu “objeto” de pesquisa levava-me para fora da religião.<sup>19</sup>

Concomitante às investigações sobre religiões e saúde, iniciei pesquisas na relação entre religião, patrimônio e sociabilidade festiva. Essas conexões seguem de perto o deslocamento da “festa-fato” para a “festa-questão” proposto por Léa Perez (2012). Como ela observa, a perspectiva da festa-fato acaba levando à ideia da festa como um epifenômeno de algo que lhe é exterior (a cultura, a sociedade, a religião etc.) e do qual seria sua expressão. A festa-questão busca ultrapassar o empírico, fenomênico e autoevidente conteúdo da festa, abrindo-se um campo de possibilidades sobre o que a festa pode fazer, deixando “de ser um fato sociológico para se tornar uma virtualidade antropológica” (Perez, 2012, p. 35).

Pesquisar as festas na Baía de Todos os Santos<sup>20</sup> implicou em contornar assimetrias midiáticas, pois encontramos um panorama muito rico e diversificado, como o carnaval de Salvador e a Lavagem do Bonfim, ou a Festa da Boa Morte, em Cachoeira, até as festas em pequenas localidades, em terreiros, em quilombos, nos espaços domésticos. Entre as festas católicas, afroreligiosas e evangélicas elencadas, temos: festas de largo (de santos católicos sincretizados com orixás, com exceção de Yemanjá, que

---

19 Recentemente, em artigo com duas orientandas de doutorado, pude aprofundar as questões dos hibridismos e as interrupções ou cortes nas transformações das religiosidades nova era a partir do caso empírico dos “Círculos de Mulheres” (Tavares; Ribeiro; Silvera, 2023).

20 Entre 2013 e 2016, coordenei a pesquisa “Lazer, festividades e patrimônio cultural na Baía de Todos os Santos”, financiada pela FAPESB, no Edital Baías da Bahia (uma articulação de pesquisadores em rede, objetivando a produção de resultados interdisciplinares).

tem festa exclusiva), com procissões (terrestres e marítimas) e lavagens; presentes de Yemanjá; peditórios (festas preparatórias às dos santos); sambas de caruru (em homenagem aos santos gêmeos sincretizados nos ibejis, quando também se manifestam entidades e orixás); festas de terreiro; festas do ciclo natalino (reisados, ternos e “queimada da palhinha”), da semana santa e do ciclo junino; “Marcha para Jesus” (Tavares; Bassi, 2015; Tavares e colaboradores, 2019a). As festas dessa região ambientam-se nas novas lógicas econômicas e midiáticas, tanto abrindo-se às formas festivas mais conhecidas e visíveis (“tradições” festivas patrocinadas pelas prefeituras) quanto mantendo uma performance identitária que demarca a comunidade em sua própria prática festiva (festas em quilombos).

Nas incursões da festa, busco tornar visíveis outras mediações entre religião e cidade: a festa “fazendo” religião e cultura. Por meio da patrimonialização das festas, também se pode perceber as transformações que marcam o panorama religioso de uma cidade como Salvador. No cenário contemporâneo, as festas baianas traduzem com intensidade a imbricação entre os aspectos religiosos e laicos da cultura, produzindo deslizamentos, zonas de superposição e sombra, resultando em fronteiras borradas entre os fenômenos, transformando essas expressões religiosas em ícones da cultura local (Sansi, 2003). É religião transformando-se em cultura por meio da patrimonialização dos espaços, estéticas, passando pelas comidas, corpos e ambientes.<sup>21</sup>

Inicialmente na festa, mas não apenas, interessa-me compreender os desafios que as religiões colocam para as configurações contemporâneas do espaço público, considerando as redefinições dos termos dessa relação.

---

21 Por outro lado, a ideia de que o candomblé está em todos os lugares não significa uma indistinção entre os circuitos e nem desconsiderar as assimetrias (a intolerância religiosa), ou seja, é preciso reconhecer os diferentes agenciamentos que o candomblé opera. Considerar o candomblé como “banco de símbolos” apenas é deixar de fora a especificidade da mediação operada pela religião, que compreende modos de agenciamento que transformam as práticas, e não apenas símbolos estabilizados que circulam por diferentes contextos do espaço público.

Isso também implica em problematizar o então suposto (ou desejado) confinamento da religião à esfera privada implicado no(s) paradigma(s) da secularização. Sair dessa armadilha implica em “descontaminar” um terreno há muito habitado por pesquisadores das religiões, como sugere Paula Montero (2016, p. 129): “[...] uma nova abordagem na qual as ‘religiões públicas’ não sejam mais tomadas como a presença (indevida) das religiões na esfera pública, mas sim como diferentes formas de produção de públicos e de publicidade [...]” (p. 129–130).

Não é meu objetivo aqui retomar as questões de secularização, já abordadas, mas indicar as premissas que vêm orientando minhas pesquisas e que apontam outro ponto de partida: mais do que saber se religião e sociedade são ou não compatíveis, pode-se suspeitar dessas essências. Fazendo essa torção, podemos considerar os conceitos de religião e sociedade como domínios relacionais, compreendendo as circularidades e os deslizamentos que fazem emergir diferentes configurações nas relações entre religiões e espaço público (Birman, 2003). Esse movimento implica, então, reconhecer que tanto o conceito de religião como de espaço público não estão “dados”, mas configuram campos de forças que somente *a posteriori* emergem como “realidades” autoatribuídas. São ideias que configuram um movimento compartilhado na antropologia da religião brasileira (Giumbelli, 2002; Birman, 2003; Montero, 2006).

Garantir a permeabilidade desses conceitos tem possibilitado compreender as religiões de forma aberta, em processo, fazendo desconfiar dos lugares canônicos que possam produzir definições legítimas sobre o que seria a verdadeira religião. Enquanto pesquisadores, temos de contornar esse caminho perigoso das teorias que produzem definições sobre as coisas do mundo, trazendo também as religiões para o contexto das controvérsias que reconfiguram seus mediadores legítimos e delineiam os contornos de um debate público (Giumbelli, 2002). Pode-se, então, dizer que aquilo que uma sociedade considera como “religião” aparece como um terreno provisório, movido e sujeito permanentemente a ambiguidades e reconfigurações.



Essa abordagem também se estende para as transformações da religião em cultura patrimonializada, um dos espriamentos do candomblé em Salvador (Tavares; Caroso; Bassi, 2014). Meu interesse é saber como nós, pesquisadores, podemos tornar produtivo um traçado de cartografias planas, no sentido de Latour (2012), por onde circulam as “modalidades” de se fazer o candomblé sem abraçar essencialismos, sem advogar versões mais ou menos autênticas, sem deixar de fora da investigação os interesses que são mobilizados nos diferentes circuitos por onde circula o candomblé, como sugere Matthijs van de Port (2012). Podemos compreender a circularidade das religiões de matriz africana na sociedade baiana por meio da fluidez das fronteiras entre os terreiros e outros circuitos da cidade, mas sem perder de vista as especificidades desses agenciamentos religiosos?

Em Salvador, a visibilização do candomblé passa fortemente (mas não apenas) por sua transformação em “banco de símbolos” (Van de Port, 2012) e em “patrimônio material”, com o tombamento de terreiros pelo IPHAN, IPAC e pelo município de Salvador. Mas a circularidade do candomblé de Salvador (e no Recôncavo Baiano) também é publicizada no que atualmente é reconhecido como “patrimônio imaterial”, expressando-se na plenitude do evento festivo ou em seus inúmeros “vazamentos” simbólicos, como a culinária, as danças, a estética das imagens. A marcada presença de elementos reconhecidos como patrimônio cultural afrocatólico, mimetizado em patrimônio da cultura local soteropolitana aparece, por exemplo, na regulamentação da autenticidade do acarajé. Ser reconhecido como autêntico implica na observância de várias dimensões da atividade, dentre estas o uso da indumentária que evoca os arquétipos atribuídos e reconhecidos como deidades do candomblé, mas também no pertencimento religioso. Os sinais externos (questões de indumentária, dentre outras) e as experiências religiosas de algumas ou “bairras do acarajé”, ou, simplesmente

“bairanas”<sup>22</sup> convertidas a religiões evangélicas, fornece elementos para fortes controvérsias em torno da patrimonialização da cultura em suas relações com a religião (Évora, 2015). O candomblé também dissemina-se como cultura afrocatólica nas festas “de Largo” do verão soteropolitano (e de outros municípios da região), gerando polémicas que se visibilizam no espaço público, especialmente durante a Festa do Bonfim, com a presença marcante de católicos e adeptos de religiões de matriz africana no cortejo da Lavagem (e de evangélicos situados nas margens do cortejo). Situações assemelhadas estão presentes na festa de Santa Bárbara, que comporta procissão e caruru, e na festa de Iemanjá (também patrimonializada), para destacar apenas as mais conhecidas.<sup>23</sup>

Aqui as questões da patrimonialização e da festa imbricam-se em uma reflexão mais recente que venho realizando e que busca problematizar as fronteiras entre o material e o imaterial como domínios da cultura, conforme aponta Ingold (2015). Festa e religião fazem vida produzindo dobraduras, como etnicidade e patrimônio. Na festa de São Roque, no quilombo do Engenho da Ponte, em Cachoeira, pudemos abordar o reflorescimento da devoção afrocatólica na tensão com a recente conversão evangélica de parte dos moradores. A festa propiciou a rememoração das conexões entre a devoção ao santo, a presença das entidades e orixás e as lutas pelo reconhecimento da cultura quilombola como identidade étnica (Bassi; Tavares, 2017). As políticas do IPHAN (Instituto do Patrimônio Artístico Nacional) e IPAC (Instituto do Patrimônio Artístico Cultural da Bahia) de “registro”

---

22 Baianas do acarajé é a forma comum para referir-se às pessoas que preparam e vendem acarajé e outros alimentos que compõem o “tabuleiro das bairanas” nas ruas da “Baía”. Contudo, esta não é uma atividade exclusivamente feminina, mas as mulheres preponderam nos “pontos” de venda, muitas vezes auxiliadas por homens que desempenham funções complementares a eles atribuídas.

23 Também ocorrem festas menos midiáticas, como a de São Lázaro (no mês de janeiro) e de São Roque (no mês de agosto), que mobilizam mais intensamente as referências afroreligiosas.

dos bens intangíveis ou imateriais têm contribuído para a valorização da diversidade das formas de viver e de celebrar as devoções religiosas.<sup>24</sup>

No final de 2013, iniciei a aproximação com as comunidades quilombolas de Cachoeira, município do Recôncavo Baiano, organizadas politicamente no Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape. Nessa ocasião, Caroso e eu apresentamos nossa intenção de realizar pesquisa na área e solicitamos autorização junto ao Conselho, processo que se desenrolou por mais duas reuniões (janeiro e fevereiro de 2014).<sup>25</sup>

Inicialmente interessada em questões de saúde e religião, juntamente com orientandos e colegas, fomos nos envolvendo com outras dimensões da vida de nossos interlocutores. Acompanhamos reuniões e realização de laudos na FIOCRUZ (Salvador) sobre o problema dermatológico das marisqueiras e pescadores da Resex do Iguape; realizamos projeto de financiamento para a festa de São Roque na comunidade do Engenho da Ponte; desde 2015, fazemos assessoria nos encontros anuais de lideranças das comunidades quilombolas do território do Recôncavo, atividade política articulada ao “Festival Cultural e Gastronômico da Ostra” que acontece no quilombo Kaonge.

Durante esse processo, a demanda pela realização de relatórios antropológicos (instrumento que compõe o processo de regularização das terras) foi se intensificando, de modo que nos comprometemos com essa

---

24 Mas essas políticas trazem consigo novos desafios ao direcionar e inspecionar as festas de Largo, como na festa de Santa Bárbara, quando uma equipe do IPAC esteve *in loco* para verificar se havia alguma “descharacterização” do evento (Ramos; Tavares, 2021).

25 As lideranças viam como necessário que as comunidades envolvidas se posicionassem sobre o interesse em ter mais pesquisadores “invadindo” suas terras, já que experiências recentes com outros antropólogos haviam causado constrangimento e indignação entre muitos deles. Esse processo contou com a solicitação de informações sobre nossas intenções, bem como com a comprovação da origem do nosso financiamento, com a clara advertência de que se fosse financiamento de “empresa” a pesquisa não poderia ser realizada. A autorização, por parte do Conselho, só se materializou após a negociação e formulação de um contrato de pesquisa, assinado por ambas as partes em uma das reuniões mensais, no qual se encontram discriminadas as responsabilidades dos pesquisadores em relação ao trabalho de campo

tarefa. A entrega do Relatório Antropológico de três comunidades, em 2018, configurou uma “devolutiva” junto ao Conselho Quilombola, momento em que iniciamos o mapeamento social das rezadeiras e rezadores das comunidades quilombolas dessa região, projeto igualmente solicitado pelo Conselho Quilombola.<sup>26</sup>

Considerando as características dos relatórios, que abarcam diferentes dimensões da vida nas comunidades, pude conhecer de perto as dinâmicas religiosas de três quilombos que envolvem as transformações recentes da conversão evangélica; o retraimento da dimensão festiva decorrente da diminuição dos católicos; o fechamento de candomblés e terreiros sincretizados (“espiritistas”, como mencionam), com o falecimento das antigas lideranças e a ausência de sucessores.<sup>27</sup> Rezadeiras e rezadores reconhecidos na região já eram bem idosos (os dois mais famosos faleceram pouco depois da pesquisa), e as agentes de saúde eram evangélicas e não estimulavam as práticas terapêuticas tradicionais (Tavares; Caroso, 2024).

Abarcando todos os quilombos da região, no mapeamento das rezadeiras e rezadores, pude observar outras características e processos que não estavam presentes nos quilombos do relatório (Tavares e colaboradores, 2019b). Mapeamos as redes de cuidado desses “praticantes terapêuticos”<sup>28</sup> para problematizar pressupostos como as clivagens entre “sistema tradicional” *versus* biomedicina e da eficácia empírica (fitoterápica) das “ervas”

---

26 Estive na coordenação do relatório e do mapeamento social dos terapeutas tradicionais. O relatório abrangeu os quilombos da Imbiara, Kalolé, Tombo e Palmeira/Desterro. Essas comunidades fazem parte do Conselho Quilombola da Bacia e Vale do Iguape, tendo sido certificadas como quilombos pela Fundação Cultural Palmares em 2004.

27 Esses são movimentos disseminados por muitos quilombos. Será publicado em breve um artigo meu e de Caroso sobre os dilemas em torno da tradição e conversão religiosa em quilombos no Brasil.

28 Utilizamos esse termo em contraponto ao conceito de terapeutas tradicionais, problematizando a ideia de que esses conhecimentos estão concentrados em especialistas. Nos quilombos, as práticas e os saberes terapêuticos estão disseminados por um conjunto mais amplo de pessoas que não se reconhecem como rezadores, incluindo homens e mulheres jovens.

*versus* eficácia simbólica das rezas. Os agenciamentos terapêuticos-religiosos fazem-se em imbricamento com outras modalidades de vínculo e de crescimento nesses territórios. Tomar esse caminho de pesquisa implicou em considerar que essas práticas não estão contidas apenas nos processos curativos de transformação da experiência subjetiva (Tavares, 2017), mas se estendem a formas de atenção espalhadas no ambiente, nas socialidades e nos processos de produção de pessoas em experiências de coabitação que, “[...] muito mais que simples ajuda, é “participação” interpessoal — algo que nunca mais vai sair dessas pessoas, lhes é constitutivo enquanto pessoas” (Pina Cabral; Godoi, 2014, p. 14). Assim, tem sido objeto de minha investigação compreender os agenciamentos terapêuticos em seus imbricamentos com outras dimensões da vida cotidiana que “vazam” de seus contextos específicos e contribuem para as transformações na qualidade de vida (Ingold, 2015).

As redes de cuidado quilombolas mobilizam agenciamentos terapêuticos que se estendem às coisas, no sentido de Ingold (2012a), no ambiente vivido (de plantas, animais, minerais, coisas industrializadas; marés, mato, quintais, estradas, encruzilhadas, movimentos do Sol e da Lua; entidades, orixás, espíritos, irradiações etc.), em uma relação de continuidade, problematizando as correspondências que estabilizam inapropriadamente a eficácia curativa apenas nas propriedades fitoterápicas (ervas para chá e para banho, lambedores, xaropes, garrafadas, remédios etc.). As terapêuticas quilombolas conectam e interrompem práticas em pontos que não coincidem com abordagens apriorísticas que separam cuidados “terapêuticos” de “religiosos”, “fitoterápicos” de “rezas”, “especialistas” de “cliente” (Bassi; Sá; Tavares, 2021).

A realização do relatório e do mapeamento social das rezadeiras e dos rezadores propiciou o amadurecimento de nossas relações com as comunidades, ao mesmo tempo em que transformou minha abordagem sobre a “vulnerabilidade” de comunidades etnicamente diferenciadas. O surgimento de novas dinâmicas de promoção e revalorização do autoreconhecimento étnico ou etnogênese, como destaca José Maurício Arruti (2008),

vem renomeando e qualificando especificidades culturais entre segmentos que anteriormente eram vistos como indistintos (como os índios do Nordeste, por um bom tempo tidos como “desaparecidos”). A emergência de um largo espectro de grupos étnicos e populações tradicionais (outro conceito recente, como apontam Pacheco de Oliveira, 1998; Little, 2002; Almeida, 2011; Cunha e Almeida, 2012) ativa o (re)surgimento de “novas” etnias indígenas e comunidades tradicionais. Destaque-se também o incremento, por parte dos diferentes grupos, de estratégias de politização dos conflitos “por fora” das instâncias jurídicas tradicionais, mobilizando fóruns e organizações internacionais, promovendo uma visibilidade social ampliada e que repercuta no contexto nacional mais eficazmente para o incremento da legitimidade de seus pleitos.

Penso que o conceito de vulnerabilidade é somente o começo da conversa, pois precisamos de algo mais do que fazer “dialogar” dados objetivos sobre as condições de vida. Em vez da vulnerabilidade, pode emergir o “habitar” do mundo com suas incertezas (Ingold, 2015) e sofrimentos, extraindo dessas experiências imagens “traduzíveis” (Das, 2023).

Os agenciamentos quilombolas também nos levam para as margens. No entanto, não se trata de tomar as margens por oposição ou contraste a algum centro, acepção que poderia nos levar a uma compreensão restrita desses territórios como “vulneráveis”, dada sua posição periférica. A ideia de “margens” possibilita avivar as alteridades, os lugares não circunscritos aos espaços domesticados (relações intraespecíficas), no sentido de Tsing (2017). As redes de cuidado configuram “lugares familiares”, que não apresentam demarcações rígidas entre espécies “selvagens” e “domesticadas” e prestam atenção à interdependência e coprodução de humanos, vegetais, animais e “ambiente”, fomentando, assim, uma “paisagem multiespécie”, potencializando conexões de ontologias variadas em territórios vividos.

Na minha experiência profissional e pessoal com comunidades quilombolas, tem sido um desafio saber como lidar, teórica e eticamente, com a pesquisa antropológica enquanto “tradução” de culturas. Como sugere Eduardo Viveiros de Castro (2008), pode-se experimentar outras

possibilidades comparativas que não as de nossas “teorias” científicas e as “concepções” deles – investigar e reconhecer as diferenças implica, antes de tudo, em não as congelar no dualismo da tradição *versus* modernidade. Além disso, temos de nos equilibrar diante das transformações a que essas populações vêm sendo submetidas, sem buscar sermos “peritos” ou “porta-vozes” (posição refutada pelos quilombolas) de um processo acelerado de indigenização cultural, considerando a assimetria das dimensões conflituais aí envolvidas (Sahlins, 1997). Rita Segato (2021, p. 16) propõe outra tarefa para a antropologia que não aquelas do relativismo, da reflexividade e da interculturalidade: “[...] que o nosso ‘objeto’ clássico seja aquele que nos interpele, nos diga quem somos e o que espera de nós [...]”.

O convite para integrar a comissão de Laicidade e Democracia da ABA, em 2020, levou-me para questões de intolerância e racismo religioso em Salvador e região metropolitana. Dilemas e ambiguidades envolvendo a cultura patrimonializada das religiões de matriz africana na capital, mencionada anteriormente, deslizaram para o campo das relações conflituosas entre religiões e espaço público.<sup>29</sup> Em Salvador, os conflitos entre afroreligiosos e evangélicos vem tomando novas configurações. Para além das já tradicionais “caminhadas” contra a intolerância e racismo religiosos, a realização de “ebós coletivos” e “xirês patrimoniais” evidenciam novas formas de ocupar o espaço público, ressignificando rituais antes restritos ao terreiro (Tavares, 2021). Chama a atenção o acirramento dos conflitos entre afroreligiosos e evangélicos em torno das “dunas do Abaeté”, no bairro de mesmo nome, território marcado pela presença antiga de rituais religiosos de ambas as religiões. A recente requalificação da área das dunas pela prefeitura levou os evangélicos a demandar a alteração do nome do

---

29 Entre as atividades da comissão, tivemos a organização de alguns dossiês. Juntamente com Christina Vital, organizamos dois dossiês (em 2021 e 2022) na revista *Intolerância Religiosa*, dando conta das notícias sobre o 21 de Janeiro, Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Em 2022, organizei o dossiê “Racismo religioso, cuidado e comunidades negras tradicionais” na revista *OQ*, Observatório Quilombola, da Koinonia.

lugar para “Monte Santo”, indicando que também eles e elas lutam pelo reconhecimento de seus símbolos na cidade (Bradymir; Tavares, 2024).

A investigação das ambiguidades e dos conflitos religiosos no espaço público estendeu-se à minha pesquisa das redes de cuidado na interface com as dinâmicas religiosas em comunidades quilombolas de Cachoeira. Estes envolvem as dimensões de visibilidade pública e do sofrimento cotidiano (Das, 2023) atravessado pela pobreza e pelo racismo, nos embates em torno do que designei por “racismo terapêutico-religioso” – a disposição de tolerar as diferenças terapêuticas apenas como “cultura”, desconsiderando outras premissas de cura que embaralham a agência de humanos e não humanos (Tavares; Caroso, 2022).

O racismo estrutural – institucional e sistêmico – objetifica a “raça” como produto das teorias de hierarquias sociais, tornando-se importante variável na compreensão das diferenças no acesso das comunidades quilombolas aos serviços públicos de saúde, bem como na legitimidade das práticas terapêuticas ali disseminadas. São assimetrias que persistem a despeito das diferenças de organização comunitária entre as comunidades quilombolas e das interseccionalidades (de gênero, classe, idade etc.).

Nesse processo, é preciso incluir o racismo religioso, uma forma de “vazamento” do racismo institucionalizado, pois, embora o princípio da laicidade faça-se presente como ideal, a regulação das relações entre Estado e religiões desde a República sempre envolveu variadas possibilidades na garantia do pluralismo e dos direitos de expressão religiosa.<sup>30</sup> O racismo religioso desdobra-se nos contornos da pluralidade terapêutica das comunidades negras. Assim, do ponto de vista das práticas de cuidado em saúde, tenho observado confluências entre comunidades quilombolas e afroreligiosas (rurais e urbanas), acirrando tensões entre a biomedicina

---

30 Para o contexto brasileiro, conforme observado por Camurça (2017, p. 882), laicidade não significa ausência da religião no espaço público, pelo contrário: “[...] o termo “laicidade” no país parece funcionar mais como uma “referência” utilizada para tratar das relações entre religiões e Estado, referência esta sempre valorizada e adaptada aos interesses de cada um destes segmentos sociais, civil ou religioso.”



e as heterodoxias — populares, alternativas e tradicionais — constituindo apenas uma das dimensões que atravessam a saúde pública, sobretudo a ESF no contexto contemporâneo brasileiro. A percepção da injustiça e as estratégias e enfrentamentos das iniquidades visibilizam muitas faces do racismo terapêutico-religioso, que se espraia para além do campo da saúde, repercutindo nas tradições terapêuticas e religiosas, além de étnicas e políticas.

## Para concluir

Finalizo esta história retomando dois pontos. O primeiro refere-se aos hibridismos e às margens explicitados no título e em partes do texto. São os atravessamentos que caracterizam minha forma de “entrada” nas pesquisas, que possibilitou bons encontros nesse lugar híbrido, com um pé na antropologia da religião e outro na antropologia da saúde (e transversalmente no patrimônio), mas também um tanto incômodo e deslocado das discussões *mainstream* em ambas as áreas. Seguindo na direção contrária, meu interesse tem levado-me aos agenciamentos moleculares de rezadeiras e suas benzeções, às devoções afrocatólicas; aos pequenos terreiros e candomblés rurais da Bahia. Os hibridismos encontram-se nas margens, em uma “deriva” já antiga de interesse nas perceptivas minoritárias, no sentido de Deleuze, das linhas de fuga — na investigação das terapêuticas alternativas e religiosas, dos processos de sofrimento, em vez da medicalização da vida; nas religiões de matriz africana e nas religiosidades Nova Era, com seus corpos e sujeitos porosos; com populações de periferias urbanas e comunidades quilombolas em suas formas de viver.

O segundo ponto, que estruturou as partes do texto nos “tempos” do Rio, de Juiz de Fora e da Bahia, leva-me a refletir sobre o lugar das escolhas e dos destinos na produção intelectual. Mariza Peirano (1995) a isso se refere quando, com certa surpresa, identifica em seus interlocutores-pesquisadores, uma recorrência ao “acaso” para dar conta de certos eventos-en-cruzilhadas, que redefinem trajetórias, mas que, claro, só podem assim ser

vistos *a posteriori*. Desconfiando das dicotomias reeditadas nesse tipo de explicação, ela pondera que o acaso aparece como uma forma “socialmente aceita”, para concluir por sua aproximação aos “imponderáveis da vida” que atravessam as trajetórias profissionais.<sup>31</sup> Acho essa questão crucial, e cada vez mais atual, mas concordo parcialmente com essa explicação. Isso porque as incertezas da vida nos atingem de formas muito diferentes, a depender de nossa abertura e de nosso acolhimento para lidar com as mudanças, com nossa capacidade de “viver atencionalmente com outros”, ao invés de “intencionalmente”, como sugere Ingold (2016, p. 408). No meu caso, a abertura inspirou-me a reposicionar a pesquisa em uma atitude prospectiva “nas vidas” em que me levei e fui levada e que têm constituído minha sensibilidade como antropóloga.

## Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas. Processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 6 (1), p. 9–32, 2011.

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era*. Petrópolis: Vozes, 2000.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: Lívio Sansone e Osmundo Pinho (Orgs.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA; EDUFBA, 2008.

BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima. Preparando o banquete, sonhando a festa: memória e patrimônio nas festas quilombolas (Cachoeira-Bahia). *ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 4, n. 7, p. 15–32, 2017.

---

31 Howard Becker (2007) faz menção a esse trabalho de Peirano, ponderando que as “coincidências” ganham inteligibilidade enquanto processos ou histórias: “uma história bem construída pode nos satisfazer como explicação para um evento” (p. 54).

-----; SÁ, Sílvia Michele Macedo de; TAVARES, Fátima. Terapeutas populares no Recôncavo da Bahia, Brasil: configurações agentivas em ontologias híbridas. *Revista de Antropologia*, v. 64, p. e189651, 2021.

BECKER, Howard S. *Segredos e truques da pesquisa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BELOTI, Stefania. *Umbandistas de cabeça feita: uma análise do trânsito religioso entre umbandistas e candomblecistas em Juiz de Fora*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). ICH, Universidade Federal de Juiz de fora, Juiz de fora, 2004.

BIRMAN, Patrícia. Modos periféricos de crença. In: Pierre Sanchis (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

----- . *Fazer estilo criando gênero*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; EdUERJ, 1995.

----- et al. *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003.

BOURDIEU, Pierre. A juventude é apenas uma palavra. In: BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BRADYMIR, Lídia; TAVARES, Fátima. Conflitos religiosos e espaço público: A disputa pelas Dunas do Abaeté em Salvador. *Anuário Antropológico*, 2024.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: Alberto Moreira e Renée Zicman (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CHAMPION, Françoise. Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique. *Archives de sciences sociales des religions*, p. 155-169, 1989.

-----; HERVIEU-LÉGER, Danièle. *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*. Paris, Centurion, 1990.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro. *Quem são as populações tradicionais?* Disponível em: <<https://uc.socioambiental.org/>

territ%C3%B3rios-de-ocupa%C3%A7%C3%A3o-tradicional/quem-s%C3%A3o-as-popula%C3%A7%C3%B5es-tradicionais#quem-so-as-populaes-tradicionais>. Acesso em: 15/05/2024.

CARVALHO, José Jorge. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: Alberto Moreira e Renée Zicman (Orgs.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DAS, Veena. 2023. *Aflicção: saúde, doença, pobreza*. São Paulo: Unifesp. 296 p. 2023.

DE LA TORRE, Renee. Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. In: De la Torre R, Zúñiga CG, Huet NJ (Eds.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. CIESAS: Ciudad del Mexico, 2013, p. 17-29.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar: CNPq, 1988.

----- . Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência & saúde coletiva*, v. 8, p. 173-183, 2003.

ÉVORA, Lígia. Do acarajé ao bolinho de Jesus. In: TAVARES, Fátiam; GIUMBELLI, Emerson (Orgs.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: ABA-Edufba, 2015, p. 33-52.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Éd. du Cerf, 1993.

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação*, v. 39, n. 3, p. 404-411, 2016.

INGOLD, Tim. *Estar vivo*. Petrópolis: Vozes, 2015.

LAPLANTINE, François; RABEYRON, Paul-Louis. *Medicinas paralelas*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

LATOUR, Bruno. Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre ciência, In: João Arriscado Nunes e Ricardo Roque (Orgs.). *Objectos impuros: experiências em estudos sobre a ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2008. pp. 39-61.

\_\_\_\_\_. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: Edufba, 2012.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia* 322, PPGAS/UnB, 2002.

LOYOLA, Maria Andréia. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel, 1984.

LUZ, Madel. (Org.). *Racionalidades Médicas: III Seminário Projeto UERJ-IMS*, Rio de Janeiro: UERJ, 1993.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MALUF, Sônia Weidner. *Les enfants du Verseau au pays des terreiros. Les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*, Thèse de Doctorat, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996.

MARGULIS, M.; URRESTI, M. *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos, 1996.

MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO, Maria das Dores Campos. Mudanças recentes no campo religioso brasileiro. *Antropolítica*, v. 5, p. 21–39, 1998.

MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. Magia, racionalidade e sujeitos políticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 9, n. 26, p.72–90, 1994.

\_\_\_\_\_. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos CEBRAP* 74, p. 47–65, 2006.

\_\_\_\_\_. “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião & Sociedade*, v. 36, p. 128–150, 2016.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. A umbanda como expressão de religiosidade popular. *Religião e Sociedade*, 4, p. 171–180, 1979.

NOVAES, Regina. Religião e política: sincretismos entre alunos de ciências sociais. *Comunicações do ISER*, 45, p. 62–74, 1994.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4 (1), p. 47-77, 1998.

PAES, José M. *Culturas juvenis*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1993.

PALMEIRA, Moacir. Memorial do candidato. *Mana*, 20 (2), p. 371-409, 2014.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PEREZ, L. Festa para além da festa. In: PEREZ, L.; AMARAL, L.; MESQUITA, V. (Orgs.) *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, p. 21-42.

PEREZ, Lea; TAVARES, Fátima; CAMURÇA, Marcelo. *Ser jovem em Minas Gerais: religião, cultura e política*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do espírito*. São Paulo: Edusp; FAPESP, 1998.

RAMOS, Cleidiana; TAVARES, Fátima. Agenciamentos afrocatólicos: modulações, tensões, transformações nas festas religiosas em Salvador. *Religião & Sociedade*, v. 40, p. 217-240, 2021.

RUSSO, Jane. *O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, 1993.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, 3 (1), p. 41-73, 1997.

----- . O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, 3 (2), p. 103-150, 1997.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, 1 (2), p. 28-43, 1997.

SANSI, Roger. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: Patrícia Birman *et al.* *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003, p. 149-168.

SEGATO, Rita Laura. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

STEIL, Carlos; ALVES, Daniel; HERRERA, Sonia. Religião e política entre os alunos de ciências sociais. *Debates do NER*, n. 2, 2001.

TAVARES, Fátima. *Alquimistas da cura: a rede terapêutica alternativa em contextos urbanos*. Salvador: EDUFBA, 2012.

\_\_\_\_\_; BASSI, Francesca. (Orgs.). *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: EDUFBA, 2012.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_ (Orgs.). *Festas na Baía de Todos os Santos: visibilizando diversidades, territórios, sociabilidades*. Salvador: Edufba, 2015.

\_\_\_\_\_; CAROSO, Carlos; SANTANA, Carolina. Mediações do cuidado no âmbito do Programa Saúde da Família em Itaparica, Brasil. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 19, n. 3, p. 489–513, 2015.

\_\_\_\_\_; GIUMBELLI, Emerson (Orgs.). *Religiões e temas de pesquisa contemporâneos: diálogos antropológicos*. Salvador: ABA – Edufba, 2015.

\_\_\_\_\_. Rediscutindo conceitos na antropologia da saúde: notas sobre os agenciamentos terapêuticos. *Mana*, v. 23, p. 201–228, 2017.

\_\_\_\_\_; CAROSO, Carlos. Espiritualidades Nueva Era y terapias populares: redistribuyendo cuerpos y eficacias. In: Carlos Alberto Steil; Renée de la Torre; Rodrigo Toniol. (Orgs.). *Entre trópicos: diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. 1.ed. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018a, v. 1, p. 143–160.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. Is It Still Possible to Talk About New Age Therapeutic Religiosities? *International Journal of Latin American Religions*, v. 2, p. 1–14, 2018b.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_; BASSI, Francesca. Ambiguidades e conflitos da cultura patrimonializada no espaço público: o caso do candomblé em Salvador. *Religare*, v. 15, n. 2, p. 526, 2018.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_; RAMOS, Cleidiana. *Inventário das festas e eventos na Baía de Todos os Santos*. Salvador: EDUFBA, 2019a.

-----; -----; -----; PENAFORTE, Thais; MORAIS, Fernando. *Fazeres e saberes terapêuticos quilombolas*. Salvador: EDUFBA, 2019b.

----- . Sobre a “Política dos Terreiros” em Salvador: Comentários ao Texto ao Ana Paula Mendes de Miranda. *Debates do NER*, 2021.

-----; RIBEIRO, Thainá; SILVERA, Iacy Pissolato. Religiosidades Nova Era e círculos de mulheres no Brasil: hibridismos, redes e cortes. *Textos e Debates*, v. 29, n. 1, p. e8003–e8003, 2023.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2014.

TONIOL, Rodrigo. *Do espírito na saúde: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015a.

----- . Nova Era e saúde: balanço e perspectivas teóricas. *BIB–Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, n. 80, p. 27–41, 2015b.

VELHO, Gilberto. Indivíduo e religião na cultura brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crença. *Novos Estudos CEBRAP* 31, p. 121–129, 1991.

VILHENA, Luis Rodolfo. *O Mundo da Astrologia: um estudo antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. In: R. Sztutman (Org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008, p. 130–161.



# Três cidades e quatro décadas: pesquisas sobre religião e sociedade

**Emerson Giumbelli**  
**Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS**

Nada mais desafiador do que contar a própria vida, e é com a certeza de suas limitações que teço este relato. O enfoque recai, por conta da natureza deste livro, na minha trajetória enquanto pesquisador. Uma narrativa presa a essa dimensão depende de um recorte artificial que suspende suas relações com outros aspectos da existência. Alguns, no entanto, na medida em que afetaram minhas escolhas acadêmicas, serão mencionados. E desde já destacaria um traço geral que constato em minha personalidade, dentro e fora da atividade de pesquisa: a inquietude. Outro ponto refere-se à nossa capacidade de objetivação, no sentido de ter consciência dos fatores mais amplos que afetam uma trajetória. Acredito que ela é sempre insuficiente, por definição. Assim, embora tenha procurado expor aspectos que sinalizam esses fatores, deixo para outras pessoas a tarefa de produzir uma sociologia da atuação como pesquisador de alguém como eu. São também outras pessoas as mais capazes para avaliar o modo, o valor e a dimensão de minha efetiva contribuição para o campo dos estudos da religião no Brasil. O que me cabe é expor meus propósitos e percursos.<sup>1</sup>

---

1 Expresso meus agradecimentos a Carlos Alberto Steil e Ari Pedro Oro, sabendo do privilégio que é estar na seleção de pessoas que contribuem para este livro, muitas delas fazendo parte das parcerias e interlocuções que me constituíram como pesquisador. Fabíola Rohden leu uma primeira versão de minha narrativa e fez comentários atenciosos que busquei incorporar.

Meu relato está dividido em cinco partes. Início com o período que vivi em Florianópolis, onde fiz minha graduação e comecei a pesquisar religião. Recuo alguns anos para expor meu envolvimento pessoal com o catolicismo durante a adolescência. Seguindo meu percurso acadêmico, trato do período em que estive no Rio de Janeiro, fazendo a pós-graduação em Antropologia e ingressando como docente na UFRJ. A terceira parte está dedicada a Porto Alegre, para onde me mudei depois de um segundo concurso público que me permitiu atuar na UFRGS. Na quarta parte, discorro sobre as referências e as perspectivas que inspiram minha abordagem da religião. Na seção final, retomo a linha cronológica para apresentar meu atual projeto de pesquisa e suas apostas de futuro e para, de certa maneira, refletir como o presente dialoga com o passado.<sup>2</sup>

## Florianópolis, 1985–1992

Meu interesse pelo tema da religião enquanto objeto de pesquisa data do período de minha graduação universitária. Ela ocorreu entre 1988 e 1992, em Florianópolis, no curso de bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina. Até onde consigo me lembrar, e disso me lembro bem, foi a leitura de um texto clássico de Max Weber ([1919] 1993), “A ciência como vocação”, que despertou em mim o que se tornaria depois uma marca de meu trabalho: a reflexão sobre a noção de modernidade. Foi fascinante para mim a possibilidade que essa noção concedia de perceber uma série de características civilizacionais, elas mesmas marcos de transformações históricas, cuja extensão não tinha limites definidos. Incluía-se aí a ideia weberiana do desencantamento e de suas conotações e implicações no terreno da religião.

---

2 Neste texto, retomo e reformulo trechos de publicações anteriores (Giumbelli 2014a; 2014b) e do memorial elaborado, em 2018, para fins de promoção funcional no quadro de servidores públicos do Departamento de Antropologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faço referência a algumas de minhas outras publicações. Uma lista completa delas, assim como outros aspectos de minha trajetória profissional, pode ser acessada no CV Lattes.

Na época em que li esse texto de Weber, em uma disciplina dedicada aos clássicos da Sociologia no terceiro período, não tinha como articulá-lo a um empreendimento de pesquisa. Durante a graduação, atuei como bolsista em um projeto cujo tema era o empresariado financeiro, e minhas primeiras ideias de pesquisa estavam relacionadas mais aos campos da Ciência Política e da Sociologia. Creio que essas atividades e pendores deixaram marcas em meus interesses, mesmo quando eles se voltaram para a Antropologia, o que só aconteceu depois da metade do curso de Ciências Sociais. Nessa virada para a Antropologia, Maria Amélia Dickie, com quem fiz uma disciplina eletiva no quinto período, teve um papel importante, logo antes de se afastar para realizar seu doutorado na USP.

Quando precisei definir um tema para o Trabalho de Conclusão de Curso a ser apresentado ao término de minha graduação, decidi que queria explorar o “esoterismo”. O período era o início dos anos 1990, quando Paulo Coelho tornara-se famoso pelo êxito editorial de *O diário de um mago* (1987) e *O alquimista* (1988). Notícias sobre a nebulosa da “Nova Era” circulavam bastante. Caiu em minhas mãos alguma literatura acadêmica sobre terapias corporais associadas com referências religiosas, sobretudo orientais. Afinal, fiquei com um grupo cujas atividades não eram difíceis de acessar — ofereciam palestras e cursos em instituições públicas. Além disso, um de seus membros era grande amigo meu. Tratava-se do Movimento Cristão Gnóstico Universal na Nova Ordem, grupo com sede na Colômbia, cujo núcleo local conheci em Florianópolis.

Acompanhei por alguns meses as atividades do grupo, entrevistei alguns membros, analisei os livros atribuídos a seus dois “mestres”. Disso resultou uma monografia, orientada por Maria Regina Lisboa, com temas teóricos que giravam em torno do individualismo. Baseei-me sobretudo nas obras de Louis Dumont (1985 [1983]) e Michel Foucault (1991 [1982]); mais especificamente, nas discussões que o primeiro propunha acerca do individualismo como ideologia e que o segundo desenvolvia com a noção de tecnologias do *self*. Mais amplamente, o tema do “esoterismo” e das “novas religiosidades com antigas referências” interessava-me pela conjunção

que se podia nele enxergar entre o individualismo e sua relativização, entre modernidade e tradição.

Em minha trajetória pessoal, o período na universidade reforçou um movimento de afastamento da religião. Cresci em uma família de classe média, branca, que veio do interior de Santa Catarina para a capital quando eu tinha 9 anos. Sou o mais velho de três irmãos, meu pai trabalhava como bancário e minha mãe se ocupava das lides domésticas, ambos sem escolaridade universitária. Estudei em uma escola privada até o fim do ensino fundamental. Nessa família, cultivava-se o que Pedro Ribeiro de Oliveira (1997) caracterizou como um catolicismo de massas privatizado. Após a preparação para a Crisma, ingressei no “grupo de jovens da Catedral”, o Movimento Pólen, fundado em 1971 pelo padre Pedro Adolino Martendal, que ainda era seu diretor espiritual. Reunindo desde adolescentes até jovens casais, o grupo estruturava-se em “comunidades”, nas quais discutíamos textos e organizávamos atividades. O foco recaía sobre a formação pessoal (“espiritualidade”), mas com alguma sensibilidade para questões sociais (“apostolado”).

O interesse pelas questões sociais foi aumentando, o que me fez participar do núcleo local do Movimento Nacional dos Meninos e Meninos de Rua (MNMMR). Foi uma colega do Pólen que me falou sobre a formação desse núcleo, que então se reunia na sede da Ação Social Arquidiocesana. Além da vinculação do espaço à estrutura eclesial católica, havia religiosos no grupo (nesse caso, inspirados pelo que o mesmo texto de Oliveira chama de cristianismo da libertação), mas o Movimento era laico. As experiências que vivi, primeiro no Pólen, depois no MNMMR, foram fundamentais para a opção pelo curso de Ciências Sociais — sobretudo considerando que meu ensino médio foi realizado em uma escola técnica.<sup>3</sup>

---

3 Para explicar a opção pelas Ciências Sociais, teria de discorrer também sobre minha relação com a música, especificamente o rock que abraçara temáticas políticas, algo em voga na segunda metade da década de 1980 no Brasil. Ficará para outra oportunidade.

O envolvimento com o Pólen coincidiu com o período de minha formação no ensino médio (de 1985 a 1987, em instituição pública), e quando ingressei na universidade, com 17 anos, já estava atuando apenas no MNMMR. Desse lugar, acompanhei, por exemplo, discussões que resultaram no Estatuto da Criança e do Adolescente. Conciliei essa atuação com as atividades na graduação, que incluíam a bolsa de iniciação científica concedida desde o final do segundo período. Como indiquei, o vínculo pessoal com a religião ficara no passado, e assim me mantive até o presente (se me perguntam, digo que sou agnóstico). A religião, por assim dizer, acabou “retornando” como objeto de estudo. O grupo que pesquisei não deixava de ser cristão, e isso reforçou um traço de minha formação: o pouco conhecimento sobre universos religiosos não relacionados ao catolicismo.

Rio de Janeiro, 1992–2010

Ao ingressar no curso de mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 1992, levei comigo a intenção de insistir no tema do esoterismo e na sua relação com a modernidade. Comecei a acumular referências sobre a segunda metade do século XIX europeu, especialmente sobre “ocultismo”, uma das fontes em que bebia a “Nova Era” do final do século XX. Na UFSC, o Núcleo de Antropologia das Religiões seria criado apenas em 2000. Cheguei a planejar fazer o mestrado na Universidade de Brasília, por conta da fama da cidade como capital da Nova Era no Brasil. Mas a seleção para o Museu Nacional ocorreu antes, acabei sendo aprovado e, assim, segui para o Rio de Janeiro. Estava com 21 anos e inquietado pela Antropologia.

Tive o privilégio de ser aluno de Luiz Fernando Dias Duarte em duas disciplinas do primeiro semestre. Em uma delas, lemos exclusivamente textos de três autores, dois dos quais me eram conhecidos: Dumont e Foucault. Foi uma excelente oportunidade para aprofundar minhas leituras e ter a certeza de que Luiz Fernando poderia ser meu orientador. Sua companhia permitiu manter e cultivar o interesse na problematização da

modernidade, considerada sobretudo em sua formação, o que impunha a história como terreno de pesquisa e discussão. Um exemplo disso é o texto que junto elaboramos, o qual tem o cristianismo como fio condutor para pensar transformações em diferentes momentos da história ocidental (Duarte e Giumbelli, 1995).

Tive, ainda, outros professores durante o mestrado cujas disciplinas imprimiram em mim marcas fortíssimas. Com Otávio Velho, então já convertido à reflexão acerca da religião (Velho, 1987), lemos a verdadeira odisseia intelectual que é o livro de John Milbank ([1990] 1996), teólogo anglicano que revisa criticamente referências centrais da filosofia e da teoria social ocidentais. Sua narrativa nos impele a repensar as relações entre religião e modernidade, subvertidas pelo seu esforço de crítica. Com Marcio Goldman, que acabara de defender sua tese sobre Levy-Bruhl (Goldman, 1994), aprendi, entre outras coisas, como o tema da religião pode ser bom para pensar a antropologia como empreendimento de compreensão da alteridade. Foi em seu curso de teoria antropológica no segundo semestre de 1992 que conheci o trabalho de Talal Asad ([1983] 2010), que se tornaria um autor fundamental para minhas reflexões. Destacaria também o curso oferecido por Rubem César Fernandes — o último antes de sua aposentadoria na UFRJ —, dedicado igualmente ao tema das relações entre religião e modernização, mas com a preocupação de acompanhar suas variantes. Para isso, discutir as distinções entre catolicismo e protestantismo ocupava lugar de primeiro plano, no estilo que podemos perceber em um de seus textos (Fernandes, 1994).

Rubem César pude reencontrar no Instituto de Estudos da Religião (ISER), onde vim a atuar na mesma época em que cursava o mestrado em Antropologia Social no Rio de Janeiro. No início dos anos 1990, o ISER era uma “ONG” de grandes proporções, que reunia projetos de ativismo social e de geração de dados (Cunha *et al.*, 2021). Rubem César dedicava-se, então, ao Censo Institucional Evangélico, pesquisa que representou um marco na produção de informações sobre um segmento em ascensão (Fernandes, 1992). Ele era também o coordenador do Núcleo de Pesquisas do ISER, que

por um tempo pretendeu concentrar na instituição as atividades de pesquisa em diálogo com a produção acadêmica. Foi nesse núcleo que fui atuar como assistente de pesquisa em um projeto dirigido por Leilah Landim acerca da Ação da Cidadania contra a Miséria e pela Vida. Com o encerramento do projeto, fui chamado para concluir uma pesquisa sobre atividades assistenciais em instituições espíritas, que gerou um desdobramento do qual também me incumbi, ainda sob a coordenação de Leilah (Landim, 1998).

Entre as muitas pessoas que conheci no ISER, destaco Regina Novaes. Além de sua generosidade, Regina me cativou pela desenvoltura com que realizava a conjunção entre agendas acadêmicas e sociais, algo que definia as pretensões do próprio ISER. Fomos colegas no projeto coordenado por Leilah, que tinha como tema as relações entre religião e assistência social. Regina dedicava-se ao catolicismo, sendo a remanescente de um grupo de estudos abrigado no ISER que havia legado grandes contribuições na pesquisa e debate desse tema no Brasil (Sanchis, 1992). Já a discussão sobre assistência social estava vinculada à perspectiva interessada em ampliar o campo de visão. Apostava-se que o tema permitiria compreender não apenas concepções mais politizadas e modernas, mas também práticas com feições e motivações mais tradicionais, incluindo as religiosas. Se a cidadania era o emblema no primeiro caso, a caridade o era no segundo.

O vínculo com pesquisas e discussões no ISER foi muito importante para minha dissertação de mestrado. No segundo ano do curso, em 1993, abandonei o tema do esoterismo na Europa e optei por algo que me parecia mais próximo, ao menos no que diz respeito ao acesso a fontes de dados e à relação com o Brasil. A escolha recaiu sobre o espiritismo. Acerca disso, acumulava leituras desde a época da graduação, na tentativa de entender as “religiosidades alternativas”; como surgira na Europa da segunda metade do século XIX, estava incluído em meus levantamentos exploratórios; e sobre o trajeto inicial do espiritismo no Brasil, havia elaborado o trabalho final em uma disciplina de Gilberto Velho. Decidira, então, trabalhar com a história do espiritismo no Brasil, partindo do final do século

XIX, considerando a literatura existente e fontes disponíveis na Biblioteca Nacional e no Arquivo Nacional. A questão que me interessava discutir: que motivos e que conjunção de forças levaram à consideração do espiritismo como algo socialmente condenável e de que modo e passando por quais transformações esse espiritismo veio a conquistar uma maior legitimidade? A assistência social é um aspecto fundamental dessa legitimação: por essa razão, foi instigante o encontro entre as pesquisas para a dissertação (1993–1995) e para o ISER (1994–1996).

Apesar de o ISER estar voltando-se, nos anos 1990, para a compreensão do mundo evangélico, naquilo que ele tinha de mais dinâmico e efervescente (leia-se: o pentecostalismo), suas interlocuções mais consolidadas davam-se em direção ao universo católico e protestante histórico. O ISER sempre esteve conectado a certo circuito religioso intelectual, que, por sua vez, também cultivava aproximações com instâncias acadêmicas. No período em que cursava o mestrado, tomei conhecimento desse circuito e participei de algumas de suas atividades. Destaco os eventos do IBRADES (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento), vinculado aos jesuítas, que, então, tinha sua sede no Rio de Janeiro. Tais eventos reuniam, por exemplo, antropólogos do Museu Nacional, pesquisadores do ISER e teólogos cristãos. Dentro do próprio ISER, havia um grupo de pessoas dedicadas a projetos de assessorias a instâncias católicas, novamente articulando pesquisa acadêmica e agendas sociais.<sup>4</sup> Carlos Alberto Steil fazia parte desse grupo e era doutorando no Museu Nacional; nessa época, iniciaram-se uma amizade e uma parceria destinadas a serem longas. O mesmo posso afirmar sobre Marcelo Camurça, a quem encontrava no ISER e no Museu Nacional.

Menciono o tal circuito religioso intelectual também porque tem ele a ver com a elaboração do projeto com o qual ingressei no curso de doutorado na mesma UFRJ, iniciado em 1996. Versava sobre o tema do “ecumenismo”. A história do ISER estava diretamente vinculada a esse tema, que mobilizara basicamente iniciativas e preocupações católicas e protestantes

---

4 Em 1995, o grupo se tornaria autônomo, criando outra instituição, o Iser Assessoria.



históricas. Em meados dos anos 1990, a expressão “diálogo interreligioso” procurava traduzir um esforço de ampliação para abranger parcerias não restritas ao universo cristão. Por outro lado, o ideal ecumênico deparava-se com a firme resistência de uma parcela significativa do próprio universo cristão. Lideranças e igrejas pentecostais não apenas se recusavam a integrar o ecumenismo, como vinham associadas a uma postura agressiva e beligerante no campo religioso. Meu projeto de doutorado tentava entender esses dilemas e desafios lançados ao “ecumenismo”.

Otávio Velho havia se tornado meu orientador. Luiz Fernando se voltara para temas da antropologia da saúde e da doença, e já durante o mestrado, eu aprendera a admirar o trabalho de Otávio, admiração que até hoje incensa nossa amizade. No primeiro ano do doutorado, em 1996, acompanhei um curso oferecido por meu orientador no qual lemos vários trabalhos sobre pentecostalismo, em geral pesquisas originais feitas no Brasil. Ampliei a lista de leituras e percebi em muitos desses trabalhos, antropológicos e sociológicos, o mesmo traço levantado por Cecília Mariz (1995) e que eu já encontrara nas referências ecumênicas: um certo mal-estar, um desconcerto diante do pentecostalismo, sobretudo aquele praticado pelas igrejas mais recentes, de que a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) servia como emblema e representação. É preciso lembrar que o ano de 1995 havia sido o ápice da controvérsia acerca dessa igreja, atacada de muitas formas nas telas da maior rede de televisão e nas páginas das principais revistas e jornais brasileiros, além de ser denunciada em processos judiciais. Levantei a hipótese de que haveria uma relação entre o mal-estar acadêmico e a controvérsia mais ampla acerca da IURD. Reformulei, então, meu problema de pesquisa: o que essa controvérsia sobre os evangélicos, no modo como a IURD conduzia a considerá-los, revelava acerca das definições e delimitações sobre religião no Brasil?

Entre março de 1998 e fevereiro de 1999, vivi em Paris, contemplado por uma bolsa sanduíche do CNPq. Graças à mediação de Regina Novaes, vinculei-me ao Centro de Estudos Interdisciplinares dos Fatos Religiosos, sob a orientação da socióloga Danièle Hervieu-Léger, professora da École

des Hautes Études en Sciences Sociales. Um dos motivos de ter escolhido a França como destino da bolsa sanduíche era saber que naquele país desenvolvia-se também uma importante controvérsia social envolvendo grupos religiosos. Tratava-se da controvérsia acerca das “seitas”, termo que lá adquiriu um peso e uma negatividade que não têm correspondência com o vocábulo no Brasil. Causou-me surpresa a pouca quantidade e profundidade da literatura acadêmica sobre o tema na França, e decidi desenvolver uma pesquisa direta sobre como aparatos estatais e sociais concebiam e lidavam com as “seitas”. Voltei ao Brasil convencido de que poderia propor uma comparação, pois o correspondente local das “seitas” que preocupavam o Estado e muitos cidadãos franceses era, considerando a magnitude da controvérsia, a “IURD”.

A coisa não era tão simples, contudo. Compreender adequadamente as implicações do uso da categoria “seita” na França demandou uma incursão pelo tema da laicidade, entendido como um processo histórico que engendrou disjunções e conjunções entre Estado e religiões. Para manter a proposta comparativa, tive de fazer algo semelhante do lado brasileiro, com a desvantagem de que, nesse caso, não podia depender apenas da literatura existente. Em 1999, mergulhei em uma série de fontes para tentar compreender o estatuto jurídico que se reservou aos grupos religiosos no começo do período republicano. Em meados de 2000, concluí a tese de doutorado, que se apresenta como uma comparação do modo como em dois países define-se e delimita-se o que seja o “religioso”, recorrendo a uma análise das controvérsias acerca das “seitas” na França e acerca da IURD no Brasil, consideradas essas controvérsias como desdobramentos históricos dos modos como em cada país relacionam-se Estado, sociedade e religião. A insistência na comparação, envolvendo pesquisa direta em países estrangeiros, também se notava nos trabalhos de colegas, como eu, orientados por Otávio Velho (2003).

No início dos anos 2000, os evangélicos consolidavam-se como o grande tema de interesse nos estudos sobre religião no Brasil. Para descrever minha contribuição a fim de entender sua presença social, adotei a

noção de espaço público. Com ela, não pensava apenas na atuação evangélica em dimensões como política e mídia. Estava convencido de que os evangélicos tornavam-se centrais para a definição mesma do que seria “religião” no Brasil. Mesmo que, naquela altura, isso ocorresse por um modo paradoxal: uma igreja como a IURD era ao mesmo tempo objeto de acusações generalizadas e sujeito de protagonismo simbólico. Em 2008, publiquei um artigo no qual tentava refletir sobre esse lugar dos evangélicos considerando a história da relação de outros segmentos do campo religioso com o Estado e a sociedade no Brasil (Giumbelli, 2008). Mas desde a finalização de minha tese, havia definido minha problemática com as expressões “religião” e “espaço público”, o que nos anos seguintes permitiria entabular diálogos com o trabalho de colegas no Brasil (entre os quais: Birman, 2003; Montero, 2006; Almeida, 2010; Burity, 2015) e inserir-se em uma agenda que está internacionalmente consolidada (por exemplo: Meyer e Moors, 2006; Burchardt, 2020). Também havia decidido tentar dar continuidade a minha trajetória como pesquisador, sabendo que o melhor âmbito para isso era uma universidade pública.

Em 2002, com 31 anos de idade, tornei-me professor do Departamento de Antropologia Cultural do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, onde permaneci até 2010, atuando na graduação em Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Entre 2001 e 2006, estive vinculado ao projeto “Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo”, que reuniu pesquisadores que trabalhavam em centros universitários do Rio de Janeiro, de Brasília e de Porto Alegre. Um de seus resultados foi exatamente a coleção de livros homônima, inaugurada com a publicação de minha tese (Giumbelli, 2002). Minha dissertação já havia se tornado livro graças a um edital do Arquivo Nacional (Giumbelli, 1997). Foi também beneficiada com recursos daquele projeto a revista *Religião & Sociedade*, editada pelo ISER desde 1977 e responsável por outro capítulo de minha trajetória.

Em 1997, eu me tornara assistente editorial na revista, trabalhando ao lado de Regina Novaes. Em 2003, passei a participar da Comissão

Editorial; com a saída de Regina, em 2005, juntamente com Patrícia Birman e Clara Mafra, ambas professoras da UERJ, assumimos a editoria da revista. Patrícia e Clara integravam com outras colegas do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ uma linha de pesquisa chamada “Religião e Movimentos Sociais”, com as quais teci relações que resultaram em muitas colaborações na primeira década de 2000. Junto ao ISER, ajudar a conduzir a principal revista brasileira no campo de estudos da religião foi, para mim, uma forma de contribuir para o desempenho de um papel constitutivo e ao mesmo tempo crítico para aquele campo. Mantive-me até 2020 como um dos editores dessa revista, nos últimos anos ao lado de Christina Vital da Cunha (UFF) e Carly Machado (UFRRJ).

Após 1997, tive envolvimento esporádico com pesquisas e outras atividades do ISER. Destaco os trabalhos sobre ensino religioso em escolas públicas, que se tornou objeto de uma controvérsia no Rio de Janeiro por conta de normas adotadas nesse estado após o ano de 2000 (Giumbelli e Carneiro, 2006). Havia, ainda, conexões óbvias com a noção de laicidade, algo que discutira em minha tese. Sobre o ensino religioso, trata-se de tema a que também me dediquei no âmbito de um projeto de pesquisa contemplado por uma Bolsa de Produtividade do CNPq (2007–2010). Busquei atingir diversas dimensões da questão. Uma delas foi a sala de aula, coordenando o trabalho de bolsistas e orientandos que se dedicaram a etnografar as atividades da disciplina de ensino religioso em escolas públicas na região metropolitana do Rio de Janeiro. Outra foi o material didático dirigido aos professores e alunos dessa disciplina. Por fim, procurei contribuir para o mapeamento da situação do ensino religioso nos estados brasileiros, na mesma linha em que já trabalhava o projeto do ISER, com especial atenção para três dimensões: modelos e definições legais para a disciplina; formação e capacitação de docentes; existência e atuação de conselhos com representantes de diferentes religiões.

Paralelamente à pesquisa sobre ensino religioso, interessei-me pela história do monumento ao Cristo Redentor, situado no Rio de Janeiro. Na verdade, pensei que me ocuparia dele em apenas um texto, atendendo a um

convite de Patrícia Birman. Ao preparar-me para elaborá-lo, descobri tanto que existiam poucos trabalhos acadêmicos sobre o monumento quanto que as fontes para dele tratar estendem-se do século XIX ao XXI. Feitos os primeiros levantamentos, obtive apoio da FAPERJ (2009-2010) para reunir mais material, inclusive visual, parte do qual pude aproveitar para escrever outros textos sobre o tema. Nesse caso, as questões que me motivaram articulam preocupações anteriores (religião e espaço público, secularização e laicidade, relações entre Brasil e França) com novas. Por exemplo, como se integravam dimensões religiosas, tecnológicas e estéticas nos projetos e na concretização do monumento inaugurado em 1931? Ou, ainda, como se deu a passagem, para usar os termos de Sansi (2003), de “imagem religiosa” a “ícone cultural”, considerando que o monumento foi erigido como emblema da neocristandade e tornou-se em seguida um símbolo da cidade e mesmo do país? Tratando do presente, quais seriam os investimentos que disputam a propriedade e os significados do monumento?

Essas novas questões tiveram como inspiração os trabalhos de Bruno Latour (1994; 2008) e outros com os quais eles dialogam. Já os conhecia desde a época de meu doutorado, mas só depois é que pude aprofundar e estender as leituras. Isso rendeu uma aproximação com o campo da Antropologia da Ciência.<sup>5</sup> Em relação à religião, as ideias de Latour acrescentaram recursos para dar continuidade à minha exploração do tema da modernidade. Suas formulações articulando os domínios da religião, da arte e da ciência propiciaram uma perspectiva alargada sobre os dispositivos de definição do religioso. Suas elaborações acerca da agência dos objetos, que fazem a eco a de algumas correntes recentes na antropologia, apontaram a necessidade de dar conta da religião em suas dimensões materiais. Abriam-se novos caminhos de pesquisa no mesmo momento em que decidi, movido pela inquietude, que uma outra fase na minha vida poderia ser iniciada.

---

5 Por conta dessa aproximação, participei de algumas edições da Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia. Mais recentemente, publiquei um texto sobre o trabalho de Latour relacionado com o estudo da religião (Giumbelli, 2023).

Porto Alegre, 2010–2022

Em 2010, ingressei no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Uma das motivações para a mudança para Porto Alegre foi a oportunidade de integrar o Núcleo de Estudos da Religião (NER), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. Assumi quase que imediatamente a coordenação do Núcleo após meu ingresso no PPGAS-UFRGS em 2011. Já conhecia os professores do NER, entre os quais estava Carlos Alberto Steil, amigo que se empenhou na realização da mudança. Ari Pedro Oro e Bernardo Lewgoy estiveram, com Carlos, presentes no Projeto “Movimentos Religiosos no Mundo Contemporâneo”. Pude também conviver com os três nos eventos da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul (ACSRM/ACSRAL),<sup>6</sup> da qual me tornei membro desde 1996. Com a integração ao NER, intensifiquei minha participação na ACSRSM, compondo sua diretoria (vice-presidente em 2011–2013 e presidente em 2013–2015) e contribuindo na editoria da revista *Ciências Sociais e Religião* (entre 2010 e 2013). O NER tem sua própria revista, criada em 1997, que venho acompanhando desde então, com colaborações eventuais. Os atuais editores da *Debates do NER* são Eduardo Dullo, colega que me substituiu na coordenação do Núcleo, e Rodrigo Toniol, amigo cuja formação na pós-graduação pude acompanhar de perto. O NER tem sido um espaço de discussão de ideias e organização de eventos, desempenhando um papel de apoio para as orientações de graduandos (especialmente em iniciação científica) e pós-graduandos (mestrado e doutorado).

O ano de minha transferência para Porto Alegre coincidiu com o período de início do projeto de pesquisa vinculado a uma nova Bolsa de Produtividade do CNPq (2010–2014). No âmbito desse projeto, trabalhei com três temas: as polêmicas recentes sobre a presença de crucifixos em

---

6 Em 2022, houve a alteração do nome da entidade para Associação de Ciências Sociais das Religiões da América Latina (ACSRAL).

recintos estatais, como tribunais e parlamentos; as configurações de espaços religiosos em instituições como hospitais públicos, aeroportos, universidades e shoppings; a incidência e o impacto de políticas de valorização cultural sobre templos religiosos (tombamento de igrejas católicas e terreiros afro-brasileiros). Tais investimentos de pesquisa conjugaram o foco nas relações entre religião e espaço público e em dimensões materiais, bem como a preocupação com o pluralismo religioso. Isso se conectou com interesses que se apresentavam nas atividades do NER e da ACSRAL e em congressos onde o tema da religião era discutido.

A terceira Bolsa de Produtividade do CNPq foi concedida para o projeto “Religião, Cultura e Espaços Públicos” (2014–2018). Sua questão central surgira do último dos temas trabalhados no projeto anterior: que relações se constroem entre “religião” e “cultura”? Mais especificamente, sob que definições esses dois termos articulam-se de forma positiva? Voltei a recorrer a um recorte clássico do campo religioso brasileiro para desenhar os contornos da pesquisa, segundo um enfoque em políticas e práticas culturais. Dessa maneira, três âmbitos puderam ser abordados: no caso das religiões afro-brasileiras, políticas e concepções que dependem de sua etnicização, ou a promovem; no caso do universo evangélico, a caracterização do “gospel” (música cristã de massa e os circuitos que movimenta) como “cultura”; no caso do catolicismo, o “turismo religioso”, tema, considerado como modalidade de “turismo cultural”, em torno do qual se enredam, de um lado, iniciativas estatais (e empresariais), e de outro, lugares e eventos religiosos.

Na sequência, teve lugar a pesquisa que corresponde ao projeto “Arquiteturas monumentais: religião e espaço público”, novamente apoiado por uma Bolsa de Produtividade do CNPq (2018–2022). Nesse caso, o investimento recaiu sobre o universo católico, embora o contraponto com outras religiões não tenha sido desprezado. O motivo tem a ver com a constatação da importância conquistada pelo tema do “turismo religioso” e do que ele mobiliza, no âmbito de concepções e práticas. No plano empírico, propôs-se uma comparação entre duas situações: uma delas em Santa

Catarina, onde fica o Santuário de Santa Paulina; outra em Guadalajara, no México, onde está em construção o Santuário dos Mártires. Além de serem santuários católicos recentes, eles têm em comum o fato de serem planejados para comportar milhares de pessoas, de terem impacto nas regiões onde se situam e de estarem relacionados a projetos e políticas de turismo religioso. O foco nas arquiteturas correspondia a uma abordagem material da religião.

O desenho dessa pesquisa tem a ver não apenas com o projeto anterior relacionado à Bolsa de Produtividade, mas também com outra investigação, viabilizada por um projeto apresentado para um Edital Universal do CNPq. “Religião, Estado e sociedade: regulação do religioso em quatro países latino-americanos” tomou três anos (2012–2015) e teve um desenho comparativo, ainda que as condições propiciassem um acompanhamento privilegiado do caso brasileiro. Os demais três países foram Argentina, México e Uruguai. Buscou-se compreender do que depende a existência jurídica de grupos religiosos, com uma atenção especial para as minorias. A pesquisa dependeu basicamente de fontes documentais e entrevistas, envolvendo visitas às capitais dos países estrangeiros. A escolha daqueles três países específicos decorreu de contatos que foram possibilitados por minha participação na ACSR/ACSRA.<sup>7</sup> A presença de um caso situado no México na pesquisa relacionada à Bolsa de Produtividade é consequência direta do projeto descrito neste parágrafo.

Em se tratando de internacionalização, também participei de iniciativas voltadas ao “norte”. Entre 2016 e 2017, realizei um estágio de pós-doutorado na Universidade Livre de Amsterdam, sob a supervisão de Mattijs Van de Port, antropólogo holandês com várias parcerias no Brasil, inclusive com o NER. Durante aquele ano, tive a oportunidade de manter outros contatos, sobretudo com Birgit Meyer e o grupo que ela coordena na

---

7 Menciono o nome de quatro colegas, entre outros parte dessas redes que possibilitaram uma pesquisa internacional: Alejandro Frigerio, Verónica Béliveau, Néstor da Costa e Renée de la Torre.



Universidade de Utrecht. Meyer é hoje uma das principais antropólogas na Holanda e está situada em um departamento de Religious Studies. O fato de ser uma das principais referências na abordagem material da religião foi o que estimulou minha aproximação. O principal resultado foi a publicação de uma coletânea de textos de Meyer pela Editora da UFRGS. Para esse projeto, reuni-me a dois colegas, Rodrigo Toniol (então na UNICAMP) e João Rickli (UFPR), com os quais escrevi uma alentada introdução para o livro (Giumbelli *et al.*, 2019).

A retomada de um tema recorrente em minha trajetória produziu a outra iniciativa internacional, que foi o projeto “Transformações da laicidade: novas relações entre Estado, sociedade e religião”, apoiado pelo programa CAPES-COFECUB. Tendo como parceiro na França o Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL), vinculado à École Pratique des Hautes Études, o projeto envolveu quatro universidades brasileiras: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com o NER sediando sua coordenação; Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ); e Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Ao longo de cinco anos (de 2019 a 2023), ocorreram várias missões de trabalho e de estudo, além de eventos e publicações, com destaque para o livro que organizei em colaboração com Marcelo Camurça (Giumbelli e Camurça, 2024).

Ao lado do NER e da ACSRAL, destaco minha participação no “MARES – Religião, arte, materialidade e espaço público: Grupo de Antropologia”. O grupo, registrado no Diretório do CNPq, articula professores e estudantes de vários locais, especialmente Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e São Paulo. Textos e obras relacionados ao surrealismo desempenham um papel inspirador. No âmbito do MARES, ou a partir das parcerias nele mantidas, vêm surgindo algumas publicações que expressam os interesses e contribuições do grupo: *Arte e religião: passagens, cruzamentos, embates* (coletânea organizada com Fernanda Arêas Peixoto); *Uma encruzilhada modernista: Victor Brecheret, Mário de Andrade e o Cristo Redentor* (escrito em parceria com Edilson Pereira e Rodrigo Toniol); *Os sentidos da*

*religião* (coletânea organizada com Leonardo Almeida e Rodrigo Toniol). Ao MARES, que coordeno desde sua criação em 2015, estão integrados os ex-orientandos com quem mantive uma relação mais próxima: Edilson Pereira, Paola Lins Oliveira, Leonardo Almeida, Izabella Bosisio, Jorge Scola Gomes, Hermes Veras e Taylor de Aguiar.<sup>8</sup>

## Religião entre aspas

Antes de descrever e caracterizar meu atual projeto de pesquisa, retomo e desenvolvo alguns pontos sobre a forma pela qual venho buscando contribuir para o debate sobre religião. Parto da ideia, elaborada por Talal Asad, de que não existe uma definição de religião independente de seus usos históricos e sociais. Evidentemente, há posições que mantêm a pretensão de estabelecer — ou geralmente pressupor — uma noção universal do que seja religião. No ponto de vista que adoto, tais posições não deixam de fazer parte das situações históricas e sociais em que se inserem. Portanto, trata-se de abordar a religião incluindo os processos que incidem sobre sua definição, levando em consideração todos os agentes que nisso interferem. Entre as consequências dessa abordagem está a de considerar as fronteiras e também as passagens entre esferas sociais. Quando tento explicar como estudo “religião”, costumo dizer que o alvo de meu interesse não são as doutrinas e rituais, e sim o modo como a sociedade relaciona-se com o religioso. Na verdade, doutrinas e rituais — assim como outras características das religiões — são consideradas como parcela dos processos mais amplos por meio dos quais as religiões participam da sociedade.

Parece-me que desde minha pesquisa para o mestrado essa perspectiva foi delineando-se, quando me propus a estudar a história do espiritismo no Brasil buscando entender sua legitimação. Ela ganhou contornos mais consistentes na pesquisa para a tese, com base nas controvérsias que

---

8 Houvesse mais espaço, apresentaria o trabalho de cada uma dessas pessoas, cujas parcerias comigo valorizo imensamente.

encontrei na França e no Brasil em torno de grupos cujo estatuto religioso era socialmente contestado. E posso afirmar que se manteve e se aperfeiçoou nos projetos seguintes sobre ensino religioso, sobre símbolos e espaços religiosos, sobre o estatuto jurídico de grupos religiosos, sobre políticas culturais que incidem sobre universos religiosos e sobre arquiteturas religiosas. Em todos esses projetos, por assim dizer, a religião sempre esteve entre aspas. Minha questão sempre foi saber de que formas e por quais dispositivos, em processos que envolvem múltiplos atores sociais (inclusive os religiosos), as religiões são vistas como tais — para aparecerem na esfera pública como “espiritismo” ou como “evangélica”, para serem ensinadas nas escolas, para estarem objetificadas em espaços como tribunais e hospitais, para adquirirem personalidade jurídica, para serem incluídas ou não em políticas culturais ou para serem vistas ou não como “cultura”, “patrimônio”, “monumentos” ou “turismo”.

Ao longo dos vários projetos de pesquisa descritos até aqui, penso que também sempre estive em pauta o objetivo de discutir as transformações e rearranjos do campo religioso no Brasil. Como sabemos por vários indicadores, o catolicismo tem perdido espaço. Diante disso, meu esforço tem sido o de entender as dimensões simbólicas que, por um lado, acompanham e dramatizam a descatholicização brasileira — um processo que está longe de ser pacífico —, e por outro, conferem novas facetas à presença do catolicismo em resposta aos desafios que vive. A visibilização desses desafios depende, por sua vez, da atenção ao que ocorre em outros universos religiosos, especialmente e por distintas razões, o evangélico e o afro-brasileiro. Contrapondo-me a uma tendência no sentido da atenção específica a um ou outro desses universos, muito do que escrevi aposta no que ganhamos quando vislumbramos conjuntamente esses universos. Isso alimenta um debate sobre as configurações que a diversidade religiosa assume no Brasil e sobre as formas de adoção do pluralismo religioso em diferentes contextos.

A contraface dessa preocupação com a diversidade é a atenção ao tema da intolerância religiosa. Pode-se constatar que desde minhas

pesquisas sobre a história do espiritismo esse tema esteve presente. Ele se reitera quando me voltei para o universo evangélico em minha tese de doutorado. Naquele quadro busquei traçar, sobretudo na análise da abordagem da mídia sobre a Igreja Universal do Reino de Deus, como imagens negativas foram construídas a propósito dos pentecostais. Depois disso, tenho procurado contribuir para caracterizar a intolerância sofrida pelas religiões de matriz africana, muitas vezes em conjunção com o que hoje se conceitua como racismo religioso. Destaco o levantamento que, em parceria com um pesquisador de iniciação científica, realizei sobre registros da Delegacia de Polícia contra a Intolerância de Porto Alegre (Giumbelli e Bernardes, 2024). A maior parte das ocorrências vitimiza adeptos de religiões afro-brasileiras.<sup>9</sup>

Outro tema constante tem sido a compreensão do modo pelo qual a laicidade, concebida como arranjo político, constrói-se no Brasil e na América Latina. Sem deixar de considerar a relevância dos protestos por mais laicidade, o que me interessa, enquanto pesquisador, é propriamente as modalidades de sua existência. Ou seja, não o quanto (não) temos de laicidade, e sim o como ela aponta para distintas configurações de relação entre Estado, religião e sociedade. É isso, a meu ver, que nos permite acompanhar como religioso e secular convivem historicamente; em outros termos, como a forte presença social da religião no Brasil e na América Latina está relacionada com a forma como se adotou e implementou princípios como separação entre Igreja e Estado e liberdade religiosa e como a religião inseriu-se na esfera pública.

Sobre as inflexões que ocorreram dentro de meu trajeto, destaco duas. Desde meados da década de 2000, a questão das imagens suscitou meu interesse, alimentado pelos trabalhos de Bruno Latour. As ocasiões foram várias, como mostram esses exemplos: o Cristo Redentor, os crucifixos

---

9 O tema da intolerância religiosa está também na pauta dos trabalhos da Comissão de Laicidade e Democracia da Associação Brasileira de Antropologia, que integro desde 2021.

que podem ser encontrados em muitos tribunais no Brasil, o modo como se preenche um “espaço inter-religioso” em um hospital. O fato de que essas imagens correspondam a objetos é de muita importância, pois fez-me atentar para algumas das expressões da assim chamada “virada material” na Antropologia contemporânea — especialmente as elaborações de Birgit Meyer. Isso tem, ainda, conexão com um segundo deslocamento, que consistiu em abordar a ideia de “espaço público” em um sentido mais literal. Ou seja, quais são as dimensões espaciais e materiais em processos nos quais as religiões tornam-se públicas? Tal pergunta me permitiu retomar o interesse sobre monumentos, inicialmente restrito ao Cristo Redentor, e elaborar o projeto que versa sobre “arquiteturas monumentais” e tem como objetos dois santuários católicos recentes.

Esses deslocamentos reforçam a possibilidade, que aprecio, de encontrar múltiplas formas de enquadrar meu trabalho. “Antropologia da religião” é certamente uma delas, mas “antropologia dos espaços públicos” também me serve, assim como “antropologia das imagens” e “antropologia dos objetos”. Cultivo essa multiplicidade como maneira de expressar a concepção que recusa uma abordagem “autonomista” da religião e que, ao mesmo tempo, insiste na importância que devemos atribuir à religião como via de acesso para discutirmos outros temas. Essa multiplicidade é também uma forma de lidar com certa visão que assola a religião como objeto de estudo das ciências sociais no Brasil. No período mais recente, a reconfiguração de forças políticas criou uma associação essencializante entre religião e conservadorismo social. Tornou-se comum, sobretudo no debate intelectual, o raciocínio de que a religião não é algo para se estudar, e muito menos algo “bom para pensar”, e sim um obstáculo a se contornar (quando não simplesmente combater) para a visibilização de outras realidades, estas sim dignas de uma pesquisa. Trata-se de um raciocínio que impacta o número e o perfil de pessoas que se interessam pela temática. Sendo essa a situação, é importante que eu possa justificar a pesquisa da religião pela sua relevância para pensarmos outras questões ou pela possibilidade de abordá-la a partir de categorias como “espaço público” ou “antropologia dos objetos”.

Mas essa “saída”, é importante ressaltar, tem também a ver com a “entrada” com a qual defino minha abordagem. Se “religião e espaço público” constitui a expressão chave que resume as preocupações mais gerais que informam meus interesses, não é por “falta de algo melhor”. Como noto na introdução do livro que compila textos publicados entre 2010 e 2013 (Giumbelli, 2014b), estamos referindo-nos a uma discussão que integra a pauta de debates gerais e acadêmicos que se estabeleceu com força nos últimos anos. Refletir sobre a presença e os impactos da religião na esfera pública tornou-se tema que há algumas décadas muitos achariam extemporâneo ou inusitado. Desde os anos 1980, contudo, a partir de várias perspectivas disciplinares, incluindo filosofia e teoria política, parece incontornável.

Para a Antropologia, há nisso o risco de uma armadilha. Pois ela pode ser convocada a participar desse amplo debate com o papel de fornecer uma explicação acerca da persistência de algo tradicional no quadro da modernidade. Penso que a melhor contribuição que a antropologia pode dar — e isso envolve a licença para questionarmos os próprios termos do debate — incide sobre as formas de compreender-se a tal modernidade. Repensar o próprio conceito de secularização, acompanhar o investimento de diversos atores sociais ao se preocuparem em intervir em questões religiosas, observar como as fronteiras entre esferas sociais podem ser transgredidas e mesmo redimensionadas — por essas razões é que o quadro mais abrangente em que inscrevo meus esforços remete a uma antropologia da modernidade.<sup>10</sup>

Concebo os projetos de pesquisa mencionados como experimentos que exploram caminhos possíveis para uma antropologia da modernidade tendo como apoio a problematização da categoria religião. Essa problematização pode ser condensada em um conceito, cuja elaboração comecei a desenvolver em minha tese de doutorado e que continua a ganhar novas

---

<sup>10</sup> A disciplina que propus para constar nas ofertas do PPGAS UFRGS tem como título “Antropologia da Modernidade”. Também assumo a disciplina “Religião e Sociedade”, compartilhada com outros colegas do NER.

formulações em escritos recentes (por exemplo, Giumbelli, 2016; Giumbelli e Camurça, 2024). Refiro-me à noção de regulação do religioso. Ela pretende captar as formas históricas pelas quais a religião é socialmente definida e administrada. Sendo histórica, depende do modo pelo qual princípios como separação entre Estado e religiões, laicidade, liberdade religiosa são concebidos e adotados pelas diversas legislações nacionais. Sendo social, traduz-se em uma série de dispositivos que vão para além da esfera jurídica e mobilizam atores muito variados. Em termos interrogativos: considerando as ocorrências da categoria religião, o que elas revelam sobre o lugar do religioso em uma sociedade e que tipos de dispositivos (inclusive estatais) são acionados para construir suas fronteiras? A relação com uma antropologia da modernidade assenta-se sobre o argumento de que religião, no sentido de uma esfera específica da realidade ou da sociedade, no sentido de um gênero que abrange muitas espécies, é uma construção que acompanha a modernidade. Produzir modernidade é produzir “religião” nesses sentidos; inversamente, onde há essa “religião”, existe modernização. O que me interessa, portanto, é acompanhar os modos, processos, canais e resultados pelos quais a religião é histórica e socialmente estabelecida em distintas articulações com processos de modernização.

Vê-se que a noção de modernidade atravessa toda minha trajetória de pesquisador, desde que um texto de Weber encantou-me. Menos do que um plano, talvez isso tenha sido o mero resultado de uma “ideia fixa”. Tal consideração, contudo, não significa desconhecer as mutações que se expressam nas formas pelas quais sou capaz de formulá-la. O conceito de regulação do religioso está entre os recursos que permitiram que eu desenvolvesse reflexões mais apuradas e que me distanciaram da abordagem weberiana. Uma das intenções desse conceito consiste em recusar as assimetrias pressupostas em enfoques que distinguem modelos (França, Estados Unidos, Europa...) de casos (o resto do mundo). Nesse sentido, ter a América Latina como terreno de investigação e de interlocução desempenhou um papel epistemologicamente descolonizador. Outro recurso é a abordagem material da religião, algo que, no meu caso, dependeu de diálogos em

direções mais remotas e que, em um aparente paradoxo, veio a sugerir um caminho de pesquisa mais localizado.

## Porto Alegre, 2022–presente–futuro–passado

O título do projeto, atualmente em curso, que corresponde à Bolsa de Produtividade CNPq 2022–2026 é “Materialidades religiosas”. As situações enfocadas nesse projeto de pesquisa localizam-se na cidade Porto Alegre, onde continuo a viver. Estão designadas por um templo católico na região central, a igreja de Nossa Senhora do Rosário, que já abrigou uma irmandade predominantemente negra, e pelo Templo Universal da Paz, uma instituição na periferia da cidade cujas origens estão associadas com a “umbanda branca”. A atenção às materialidades, com ênfase em dimensões espaciais e corporais, produzirá resultados baseados na análise de imagens e rituais e na problematização de memórias e territorialidades. Os dois locais onde e a partir dos quais a pesquisa desenvolve-se são abordados por meio de aproximações distintas.

A abordagem da umbanda busca valorizar o modo como, em minha trajetória, com ela deparei-me ao estudar o espiritismo. Em vez de partir de uma disjunção essencial entre essas duas religiões — uma de matriz europeia, outra de matriz africana —, atentei para os processos históricos que ligavam a umbanda, em sua institucionalização, ao espiritismo. Quando isso ocorre no Rio de Janeiro em torno de 1940, seus organizadores escolhem a denominação “espiritismo de umbanda”. Por outro lado, isso não significava que transformações importantes deixassem de ocorrer. Assim, a ideia de evolução foi assimilada, mas na umbanda ela serve para conferir protagonismo a entidades — caboclos e pretos-velhos — que eram marginais no espiritismo, em duplo sentido (pelo seu significado ritual, espíritos a serem “doutrinados”, e por remeterem a certas figuras, povos indígenas e negros escravizados, subalternizados na história brasileira).

As matrizes africanas não desaparecem nessa relação com o espiritismo — ou seja, não estamos falando de um jogo de soma zero. Se aceitamos



que referências banto estão presentes na umbanda, há uma afinidade entre a invocação dos espíritos desencarnados e o culto aos ancestrais. Além disso, os orixás, que remetem às tradições nagô-iorubá, estão incorporados à umbanda. O mais importante deles, do ponto de vista da compreensão de como opera seu sistema ritual, é exu. Embora em suas origens o “espiritismo de umbanda” tenha associado exu com forças de pouca evolução, o fato de tê-lo contemplado estabeleceu possibilidades para que essas forças ganhassem outro papel, podendo ser acionados em determinados casos ou mesmo ser valorizadas para dar origem a variantes históricas.

Desse ponto de vista, o caso de Porto Alegre é muito interessante, por conta do desenvolvimento da modalidade ritual conhecida como quimbanda. A quimbanda diferencia-se da umbanda exatamente por dedicar um culto exclusivo a exus e pombagiras e aproxima-se do batuque (que corresponde no Rio Grande do Sul às tradições jeje-nagô) por necessitar da “feitura” (que envolve rituais com sangue animal). A umbanda “branca” opõe-se à quimbanda. Minha hipótese é a de que não deixa de ser afetada por ela, como pretendo demonstrar analisando os rituais e as imagens do Templo Universal da Paz. Mais especificamente, interessa-me observar e discutir a festa de Santo Antônio, que lá ocorre todos os anos, ocasião em que exus e pombagiras ganham protagonismo. Em suma, o que me instiga é a demanda: o que há de negro na umbanda branca?

A igreja do Rosário tem uma história não menos interessante. O templo atual está no mesmo lugar onde foi construída uma das primeiras igrejas católicas de Porto Alegre, no início do século XIX. A devoção à Nossa Senhora do Rosário inspirara a criação de uma irmandade no final do século anterior. Como em outros lugares no Brasil, sua composição tinha uma marca étnica. Até meados do século XIX, houve anualmente a coroação de um rei e de uma rainha, festividade que remete à história do catolicismo na África banto e que ainda é cultivada nos grupos de congada e reisado. A irmandade teve suas atividades afetadas pelo fato do templo ser também a sede de uma paróquia, o que deu origem a rixas que culminam na transferência de seu patrimônio para a Arquidiocese de Porto Alegre. Isso ocorre

já no século XX, às vésperas do tombamento do edifício pelo IPHAN. As autoridades eclesiais mostram-se descontentes com a permanência do antigo templo e conseguem o seu destombamento. Em meados do século XX, uma nova igreja é construída, preservando bem poucas memórias sobre a irmandade.

Quem visitar atualmente essa igreja do Rosário poderá ter a sorte de presenciar um “passeio”. Esse é o nome dado a um ritual que está associado às “obrigações” realizadas regularmente por adeptos do batuque, especialmente quando ocorrem iniciações. O adepto, acompanhado de pessoas de sua casa religiosa, passa por outros dois pontos no centro da cidade: o Mercado Público, cuja história está marcada por referências negras e africanas, e as margens do Guaíba, onde uma oferenda é depositada. Na igreja do Rosário, o procedimento varia, podendo ser apenas uma reverência ao fundo do templo, indo até um circuito por todos os altares. Além de eventualmente causar atrito com o padre e seus paroquianos, o ritual tornou-se polêmico entre a própria comunidade religiosa de matriz africana — aspectos que serão discutidos na pesquisa. De todo modo, o passeio reativa memórias e territorialidades negras em um templo católico.

Se a investigação sobre a umbanda conecta-se, em minha trajetória, com as pesquisas sobre o espiritismo, o caso da igreja do Rosário aprofunda um interesse que começou na preparação das Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina de 2013. Esse congresso, uma atividade regular da ACSRM/ACSRAL, ocorreu naquele ano em Porto Alegre, sob minha coordenação. Com o engajamento de estudantes do NER, preparamos uma lista de marcos e referências religiosas na região central da cidade. Em 2018, essa lista foi transformada em quatro roteiros que estruturaram a oferta de uma atividade para a comunidade da UFRGS com o título “Circuitos Religiosos na Cidade”. Cada roteiro, cumprido por meio de uma caminhada coletiva, mostrava a presença de diferentes referências religiosas no centro de Porto Alegre. O projeto teve novas edições em 2022, uma das quais com a participação de Vitor Queiroz, atualmente coordenador do NER. Em 2023, o projeto foi desenvolvido junto a turmas de ensino médio de uma escola

pública, com a preocupação central de explorar o tema da diversidade religiosa relacionando-o com formas de ocupação do espaço urbano. Desde o início, a igreja do Rosário, com ênfase sobre sua relação com memórias e territorialidades negras, é parte dos roteiros.<sup>11</sup>

Agrada-me pensar que minha trajetória como pesquisador, sem deixar de apresentar muitas limitações, beneficiou-se de uma ampliação de referências. Como pontuei, minha formação pessoal esteve basicamente vinculada ao catolicismo. Na graduação, tive a chance de conhecer algo da “Nova Era”. No mestrado, dediquei-me ao espiritismo, já entrando em contato com a literatura sobre religiões afro-brasileiras. No doutorado, os evangélicos tornaram-se o foco, e tive de aprender várias coisas sobre o pentecostalismo. Ao longo dos anos seguintes, busquei tirar proveito do conhecimento que acumulara abrangendo as principais linhas de composição do campo religioso no Brasil. Mais recentemente, volto-me para a umbanda e reencontro o catolicismo, mas por meio de uma perspectiva que é nova e que busca estar em sintonia com certas demandas de conhecimento — especificamente, a reação à invisibilização que sofrem as referências negras no sul do Brasil.<sup>12</sup>

Ao encerrar o relato de minha trajetória com a pesquisa atual sobre a Igreja do Rosário de Porto Alegre, percebo que minha vida já havia cruzado por duas vezes com outros templos consagrados a mesma devoção. Em Florianópolis, uma pequena igreja do Rosário existe desde o início do século XIX, muito perto da Catedral que frequentei tantas vezes em minha adolescência. Ela ainda abriga a irmandade que a construiu, embora sua atuação seja discreta. Mas nas escadarias que lhe dão acesso, ocorrem eventos e atividades que intentam valorizar e dar visibilidade à presença negra na

---

11 Rafael Cristaldo, atual orientando de mestrado, realiza sua pesquisa sobre o “passeio”, tendo participado do projeto “Circuitos Religiosos na Cidade” em mais de uma edição.

12 Ver, por exemplo, o projeto Desapaga POA, que visa o “resgate da história das populações negra, indígena e das periferias de Porto Alegre” (<https://www.mataljournalismo.com.br/desapagapoa/>). Menciono, ainda, as interlocuções com Cleiton Rocha, que fez seu mestrado no PPGAS UFRGS sobre raça e pentecostalismo.

Ilha de Santa Catarina. No Rio de Janeiro, o prédio onde trabalhei quando era professor na UFRJ está na vizinhança da igreja construída no início do século XVIII pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. O templo foi bastante alterado após um incêndio em 1967. Na sequência, passou a atrair atenção por ser o foco inicial do culto a Anastácia, negra escravizada que teria vivido no Brasil no século XIX.

Fico me perguntando por que, quando vivi em Florianópolis e no Rio de Janeiro, minhas inquietudes não se voltaram para as igrejas do Rosário. Talvez porque as mobilizações do ativismo negro junto ao templo catariense não tenham mais do que dez anos. Talvez porque foi na década de 1980 que o culto à Santa Anastácia chegou ao auge no templo carioca do Rosário, ao mesmo tempo que já se dispersava por outros lugares enquanto as autoridades católicas recusavam a devoção. Certamente porque minha atenção, por conta de uma subjetividade forjada nas conjunturas políticas, sociais e acadêmicas em que vivi, por conta de minhas inclinações como pesquisador, esteve dedicada aos assuntos que descrevi ao longo deste texto. Seja como for, se nos próximos anos os resultados das pesquisas em que eu estiver envolvido contribuírem para um maior conhecimento de certos aspectos do presente e do passado de Porto Alegre, estarei sossegado.

## Referências Bibliográficas

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 19, p. 263–284, 2010 [1983].

BIRMAN, Patrícia (org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar/PRONEX, 2003.

BURCHARDT, Marian. *Regulating Difference: Religious Diversity and Nationhood in the Secular West*. Ithaca, NY: Rutgers University Press, 2020.

BURITY, Joanildo. A cena da religião pública: contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 102, p. 89–105, 2015.

CUNHA, Christina Vital da; GIUMBELLI, Emerson; NOVAES, Regina. Pluralidade religiosa no Brasil: Uma história do Instituto de Estudos

da Religião (ISER), entre ativismo político e ciência social, in *Bérose – Encyclopédie internationale des histoires de l’anthropologie*, 2021. URL Bérose: [article2403.html](http://article2403.html)

DUARTE, Luiz F. D.; GIUMBELLI, Emerson. As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade. *Anuário Antropológico* 93, 1995.

DUMONT, Louis. *O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1985 [1983].

FERNANDES, Rubem César. *Censo Institucional Evangélico – CIN 1992. Primeiros comentários*. Rio de Janeiro: ISER, 1992.

FERNANDES, Rubem César. “Religiões e modernizações”. In: *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del Yo y Otros Textos Afines*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991 [1982].

GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

\_\_\_\_\_. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar/PRONEX, 2002.

\_\_\_\_\_. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 28(2), p. 80–101, 2008.

\_\_\_\_\_. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. *Esboços (UFSC)*, v. 23, p. 107–118, 2011.

\_\_\_\_\_. O campo religioso brasileiro em suas configurações. In: E. Silveira; F. Sofiati (Orgs.). *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014a, p. 169–194.

\_\_\_\_\_. *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014b.

\_\_\_\_\_. Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos. *Ciencias Sociales y Religión*, v.18, p.14–37, 2016.

----- . Public Spaces and Religion: An Idea to Debate, a Monument to Analyze. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, p. 279–309, 2018.

----- . Latour, pensador da religião na modernidade. In: Faustino Teixeira e Renata Menezes. (Orgs.). *Antropologia da religião: autores e temas*. Petrópolis: Vozes, 2023, p. 124–140.

-----; CAMURCA, Marcelo. (Orgs.). *Transformações da laicidade: Estado, religião e sociedade em relação*. Brasília: ABA Publicações, 2024.

-----; CARNEIRO, Sandra de Sá. Religião nas escolas públicas: questões nacionais e a situação no Rio de Janeiro. *Revista Contemporânea de Educação*, v. 2, 2006.

-----; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. Introdução. Percursos e conceitos de Birgit Meyer. In: *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião. Textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019, p. 11–42.

GIUMBELLI, Emerson; BERNARDES, Iuri. Notas sobre ocorrências registradas pela Delegacia de Polícia de Combate à Intolerância de Porto Alegre (RS, Brasil). *Revista Intolerância Religiosa*, v. 6, 2024, p. 45–59.

GOLDMAN, Marcio. *Razão e diferença*. Rio de Janeiro: Griphos/UFRJ, 1994.

LANDIM, Leilah (Org.). *Ações em sociedade: militância, caridade, assistência, etc.* Rio de Janeiro: NAU, 1998.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

----- . O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes Antropológicos*, 29, p. 111–150, 2008 [2002].

MEYER, Birgit; MOORS, Annelies (Orgs.). *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.

MARIZ, Cecília. Perspectivas sociológicas sobre o pentecostalismo e neopentecostalismo. *Revista de Cultura Teológica*, Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 13, 1995.

MILBANK, John. *Teologia e teoria social*. São Paulo: Loyola, 1996 [1990].

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74: 47–65, 2006.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Adeus à sociologia da religião popular. *Religião & Sociedade*, v. 18 (2), p. 43–62, 1997.

SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992.

SANSI, Roger. De imagens religiosas a ícones culturais: reflexões sobre as transformações históricas de algumas festas públicas na Bahia. In: P. Birman (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar, 2003, p. 149–168.

VELHO, Otávio. O cativo da besta-fera. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 4–27, 1987.

\_\_\_\_\_ (org.). *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2003.

WEBER, Max. Ciência como vocação [1919]. In: *Metodologia das ciências sociais*. Parte II. São Paulo; Campinas: Cortez; Ed. Unicamp, 1993.

# Trajetória de uma antropóloga sem religião<sup>1</sup>

**Roberta Bivar C. Campos**  
**Universidade Federal de Pernambuco – UFPE**

Esta autoapresentação não é de modo algum esboço de uma autoetnografia em busca de razões sociológicas para um percurso acadêmico. Trata-se de uma conversa que inicio neste momento comigo mesma. Deixarei as análises sociológicas consistentes para os leitores.

Aos convites de ex-orientandos e orientandas para conceder-lhes entrevistas biográficas como pesquisadora em revistas de Ciências Sociais, sempre encontrei dificuldades e compromissos que me impediam de travar essa conversa. Era-me difícil pensar o caminho por mim trilhado como uma narrativa lógica, resultado de desejos e sonhos muito bem imaginados e planejados. Articular as escolhas temáticas, os interesses, os debates e as redes em que me inseri academicamente era-me uma tarefa dolorosa simplesmente por não identificar claramente qual foi o fio da meada que me conduziu a tantas pesquisas e discussões. Não sei bem por que dessa fuga, talvez por temer que poderia ter feito diferente e, então, estar noutra lugar. Saber diferente o que eu hoje penso conhecer. Mas aqui estou, tentando tomar fôlego para a aventura sempre adiada a partir do convite dos queridos Carlos e Ari, pronta para revisitar lugares, momentos, pessoas e afetos.

Nasci em uma família de classe média “católica não praticante”, como dizemos academicamente e no senso comum. A religião, o catolicismo, foi isso para mim, “banalmente presente” até eu entrar no curso de

---

<sup>1</sup> Agradeço nominalmente a duas pessoas especiais: Cleonardo Maurício Junior e Anna Raquel Alvarenga, pela leitura e pelos comentários.



bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) em 1989.

Meus pais vieram de famílias católicas, mas sem qualquer ardor religioso, não sustentavam tradições devocionais que se impusessem aos filhos. Minhas avós, Hermínia (Mimi) e Carmem, rezavam o terço e iam à missa, mas não se apresentavam como guardiães das crenças de seus netos e netas e, portanto, não opinavam nem criticavam a nossa falta de educação religiosa. Acredito que fui batizada e fiz o catecismo simplesmente por costume cultural, como uma tradição ritualística não refletida presente na família, algo bem comum entre famílias brasileiras católicas praticantes ou não. Isso não implica que na minha família não houvesse aqueles religiosos propriamente ditos. Minha querida e saudosa tia Pompéia, viúva de meu tio paterno Renato, e o irmão mais velho de meu pai, tio Flávio, e sua esposa, tia Maria Lúcia — meus padrinhos de batismo —, iam à missa frequentemente. Minha avó paterna, Carmem, era religiosa de uma maneira bem brasileira: católica praticante e com crenças espíritas. Vovó, filha única e criada em engenho, ouvia a missa do padre, mas também consultava espíritos — lembro de meu pai falar que o centro que ele visitava era de “espiritismo de mesa branca” —, o que era publicamente desaprovado por meu avô Fernando. Mas ela consultava de todo jeito, do mesmo modo que “inventou” de aprender acordeão, ter aulas de pinturas e escrever para o *Jornal do Comércio* na sessão de receitas, obviamente com pseudônimo, pensava assim evitar atrito com vovô.

Do lado materno, não me lembro de nada marcante quanto à religião, mas me lembro de que vovó Mimi (Hermínia) tinha uma imagem de São Judas Tadeu em seu quarto, e na sala de jantar, na casa em Piedade, tinha a foto do Coração Sagrado de Jesus bem grande. Arriscaria a dizer que todos os seus filhos foram católicos não praticantes. As mulheres, mais que os homens, tinham, e aquelas ainda vivas, minha mãe e tia Leila, mantêm práticas de cultos domésticos, fazem suas orações em privado. Apenas meu saudoso tio Fernando Bivar teria passado, já na meia idade, a frequentar a Igreja Anglicana (antes da cisão), com sua esposa, minha tia Célia. Essa

igreja lhes parecia mais progressista e um espaço de sociabilidade, onde podiam estabelecer reflexões filosóficas interessantes com os membros. Acho que o parente mais religioso e temente a Deus foi meu irmão Ricardo.

Rico ia à missa todos os finais de semana e mantinha um santuário em seu quarto, com imagens que lhe foram presenteadas. Fazia promessas e as cumpria. Lembro-me de várias. Ricardo tinha dificuldades no estudo, pois era portador de uma deficiência mental, mas cursou a escola, chegando até a 6ª série do antigo ginásio. Suas promessas eram para passar de ano, e, para isso, dava voltas de joelhos em torno da nossa casa como penitência todas as vezes que ficava em recuperação. Ele também fez outras promessas por razões que já não me recordo. Em uma dessas ocasiões, já mais velho e fora da escola, foi algumas vezes a pé de Candeias até o Morro da Conceição – uma distância de aproximadamente 22 quilômetros – no seu celebrado dia, 8 de dezembro. A promessa envolvia a peregrinação anual por alguns anos consecutivos. Ricardo sempre arrumava um amigo ou amiga, tinha muitos e alguns com alta escolaridade, um deles um engenheiro do ITA (Instituto Tecnológico de Aeronáutica), Thales, que o acompanhava nessas provas de fé.

Meus pais inicialmente viam com admiração a fé dele e comentavam com certo orgulho. Apesar de não serem praticantes, ter religião, acreditar em Deus, atestava bom caráter e valores morais sólidos. Mas isso mudou com o tempo, em especial em meu pai. A vida não custou a maltratá-lo, e nesse movimento a religião transformou-se de atestado moral em uma grande bobagem – uma ilusão em uma versão marxista-freudiana. Meu pai, nascido e criado no catolicismo, entre missas e festas, morreu ateu. Recentemente, minha mãe, aos 82 anos, uma mulher que vi parte da minha vida rezando antes de dormir, algumas vezes com o santinho do Santo Sudário nas mãos, perguntou-me: “Minha filha, depois da morte, existe alguma coisa? Você acredita em reencarnação?” Antes que eu respondesse, ela disse: “Não tem nada. Morreu, acabou-se.”

A despeito de a religião não ser protagonista das motivações ou suporte do dia a dia, ou das grandes decisões de minha família nuclear, ela

aparecia no meu entorno, na vizinhança. Minha primeira infância foi em um município chamado Igarassu, meu pai assumira a chefia de um posto agropecuário. Área rural, mas ainda parte da Região Metropolitana do Recife. De minhas recordações, a religião aparece como assombrações, como Flávia Pires (2011), em *Quem tem medo de mal-assombro?: religião e infância no semiárido nordestino*, livro com base em sua tese de doutorado, bem observa sobre o lugar da religião entre crianças. Entidades como Comadre Fulôzinha, Mula sem Cabeça, Boitatá, Curupira e tantas outras apareciam nas conversas do dia a dia. De vez em quando, comentava-se sobre um nó no rabo de um cavalo de fulano ou a escuta de um assovio fino. Elas apareciam também nas contações de estórias pelo vigia noturno do posto, embaixo de um poste de iluminação, em frente à nossa casa. Lembro da garotada toda, meus irmãos, eu e os filhos dos funcionários do posto, reunindo-se para ouvir o vigia noturno, menos os filhos de Seu João Guilherme e Dona Maria, pois esta era da Assembleia de Deus e os proibia de participar desses momentos de sociabilidade pagã e de assistir à televisão.

A outra parte da minha infância e da adolescência vivi em Candeias. A mesma Candeias que é mencionada na música cantada por Gal Costa, composição de Edu Lobo. Uma infância de pés descalços, na beira-mar e com incursões nos cajueiros para colher as castanhas e queimá-las em um fogo improvisado. Nessas incursões, nas partes mais adentro desse balneário, passávamos por terreiros e ouvíamos batuques. Nas esquinas e encruzilhadas, víamos os despachos. Estes também estavam na praia à noite, os presentes para Iemanjá, com batuques e manifestação, em especial nas festas de final de ano. Meus pais não proibiam que fôssemos assistir ou faziam qualquer recomendação, mesmo assim, íamos com reservas, acautelados, o medo era-nos passado por outras pessoas, o vigia da rua, a minha babá e a moça que trabalhava na cozinha. Apesar de muita admoestação, a curiosidade era maior, e o ritual sempre encantava pela beleza. No outro dia, quando íamos tomar banho de mar, ficávamos atentos para não pisar nos resíduos dos despachos, e se achássemos um presente, pulávamos para evitar o contato, considerado contagioso e perigosíssimo.

O contexto sociocultural da minha relação com a religião é esse, aquele bem caracterizado por Danièle Hervieu-Léger (2015) pela metáfora de movimento. A religião, segundo a autora, seria marcada na contemporaneidade por uma “bricolagem de crenças” e uma religiosidade centrada no indivíduo. A modernidade não levaria ao desaparecimento da religião, mas sim a uma transformação em que as identidades religiosas são constantemente reconstruídas e adaptadas. A crença já não é compulsória, tornou-se uma possibilidade dentro de tantas outras, como Charles Taylor e Peter Berger enfatizam, e inclusive de não crer.

Comento tudo isso para falar da “não importância” da religião no meu background, do seu lugar anódino na minha educação. Talvez o mais correto, não estou muito certa, de sua presença banal no sentido aproximado e não estrito daquele usado por Elayne Oliphant (2022). Em seu livro *The Privilege of Being Banal: Art, Secularism, and Catholicism in Paris*, argumenta, por meio de Hannah Arendt, que a presença católica nas artes e no patrimônio histórico-cultural na França faz-se como um privilégio não refletido, naturalizado, banalizado. Dessa forma, então, o catolicismo talvez tenha tido essa presença banal na minha infância e adolescência. Mas como então me tornei uma pesquisadora da religião? E como esse background marca os meus interesses, minhas pesquisas? À medida que faço essas perguntas, inicio uma conversa comigo mesma e ensaio minhas respostas, é bom considerar a fragilidade delas.

Desde garota, era chegada a uma crise existencial, já muito cedo li Thomas Mann, *A montanha mágica* (1924), e Fernando Pessoa, *Mensagem* (1934) e *Livro do desassossego* (1982). Estava sempre filosofando interna e silenciosamente sobre a falta de sentido da vida. Ao longo da maturidade, comecei a achar graça dessas torturas filosóficas e passei a ser mais pragmática, não sem alguma angústia restante. Na verdade, nunca foi a religião que me interessou, no sentido de seus princípios teológicos, mas os indivíduos, as pessoas que creem. Alteridade marcava-se não por esta ou aquela crença, mas simplesmente pela possibilidade de ser religioso. O ser religioso vinculava-se para mim ao problema do significado (a busca dele),

bem ao modo do beliscão do destino de William James (1989). Eu, sendo agnóstica desde muito cedo, espantava-me com a possibilidade da religião e dos seus conflitos e disputas.

Bem, foi no curso de Ciências Sociais que comecei a interessar-me por religião do ponto de vista científico. Lá, aproximei-me das pesquisas de Roberto Motta e Cecília Mariz. Vindo do curso de Medicina, que abandonei no quarto ano, entrei muito determinada no bacharelado de Ciências Sociais, e com vistas à Antropologia. Foi lendo antipsiquiatria de Nise da Silveira e o livro *Psicoterapia do oprimido* (1991), de Alfredo Moffat, que me aproximei da Antropologia, mas não posso desconsiderar que o convívio com intelectuais e políticos que frequentavam o terraço de nossa casa em Candeias e na casa de meu tio Maximiano Campos, com quem meus avós paternos moravam, tenham também expandido o meu interesse pelos debates das humanidades. O clima político mobilizava as conversas dos adultos, a abertura política, a volta de Miguel Arraes do exílio, a campanha para governador, a morte de Marcos Freire, a campanha para as diretas, o desejo por democracia. Meu pai estava sempre a nos chamar a atenção para as desigualdades, a injustiça social, a falta de liberdade, e nos fez compreender já muito cedo nosso privilégio. Essa consciência acentuou-se quando meus pais matricularam-me na Escola Parque, uma escola nova e com proposta pedagógica conduzida pela saudosa e admirável Doza, irmã de Paulo Freire.

Ao entrar no curso de Ciências Sociais, estava interessada no mundo simbólico, das ideias, dos valores, dos significados, da cultura. Na UFPE, quem capitaneava essas discussões era o grupo de pesquisa “O Imaginário”, liderado por Danielle Perin Rocha Pitta, mas nunca encontrei afinidade com Gilbert Durand, parecia-me muito abstrato e universalizante. Então os estudos sobre religião apresentaram-se como o caminho alternativo para aprofundar-me nessas discussões. Na época, no Programa de Educação Tutorial (PET) de Ciências Sociais, o coordenador Heraldo Souto Maior orientava sua pupila Cynthia Lins (Cynthia Hamlin), que desenvolvia leitura na Sociobiologia. Fui diversas vezes convidada por Heraldo e

Cynthia para aprofundar-me na Sociobiologia, mas recusei. Se eu quisesse e afinasse-me com a lógica biológica, teria ficado na própria Medicina e lá buscaria as interfaces com outras ciências. Ora, o que eu queria era justamente uma ruptura com o pensamento universalizante e biológico. Queria aprender a pesquisar, interessava-me a prática da pesquisa, e logo apareceu a oportunidade de participar de uma seleção para o Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) em um projeto coordenado por Cecília Mariz que tinha como título “As Igrejas Pentecostais e a Recuperação do Alcoolismo” e era desenvolvido no Morro da Conceição. Fui selecionada para participar desse projeto como bolsista. Na revisão bibliográfica, lembro-me da leitura de *Os escolhidos de Deus* (1975), de Regina Novaes. Definitivamente, esse livro consolidou o meu interesse pelos pentecostais, acabei defendendo meu TCC – *Religião como estratégia de cura: pentecostalismo e recuperação do alcoolismo* (1992) – com base nos dados obtidos nessa pesquisa.

Trabalhar com Cecília foi o primeiro passo consistente na minha carreira de pesquisadora de religião. Com ela, aprendi a pesquisar, desenvolvi o pensamento crítico, mas também a ouvir e ser cautelosa, não tomar como fato o que me era dito em campo sem antes consubstanciar com outros dados, ou tomar os conceitos como a realidade. Foi com Cecília que aprendi a valorizar o interlocutor, a respeitá-lo e compreendê-lo o mais densamente possível. A importância de articular dados e teoria também era sempre ressaltado por Cecília. Cecília misturava inteligência com generosidade, crítica com respeito. Era possível ser inteligente sem ser arrogante, ter reconhecimento intelectual e ser generosa. Cecília foi essa referência que nunca me abandonou. Decidi que era isso que queria. Seria pesquisadora, pesquisadora da religião. Quando entrei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPE, Cecília já havia feito concurso para Universidade Federal Fluminense (UFF), passado, onde permaneceu nos quadros por quatro anos, e em seguida, incorporado o quadro de docentes da UERJ. Órfã de orientação, resolvi procurar Roberto Motta, pelo seu prestígio e reconhecimento intelectual e por ser, assim como Cecília, profundo

conhecedor de Max Weber — autor que conheci na graduação e que dentro dos clássicos dava mais abertura analítica para compreender o lugar das ideias e dos valores na ação dos atores sociais.

A identificação com as ideias de Weber não demorou, mas nunca me considerei weberiana. Outros autores entraram na concorrência, como Émile Durkheim, com *As formas elementares da vida religiosa* (1912), que me capturou de diversas maneiras, e especialmente, é claro, os antropólogos. Não custei a me encantar por Marcel Mauss, Evans-Pritchard, Mary Douglas e Victor Turner. Agora percebo minha anglofonia, uma propensão a uma Antropologia Social Britânica. O ambiente do bacharelado em Ciências Sociais da UFPE, na época já bem marxista, usava a expressão “weberiano” como acusação. Esse termo e “culturalista” eram usados para desacreditar algum autor ou professor. Roberto Motta também ministrava as aulas em teoria das mais estimulantes e brilhantes que assisti na pós-graduação, e eu estava certa de que poderia aprender muito com ele.

Devo a Roberto o incentivo a estudar a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). No entanto, inicialmente, tentou convencer-me a estudar Xangô, o que declinei. Achava que daria muito trabalho, além de adentrar um universo completamente desconhecido. Sempre tive a tendência a achar os desafios mais complicados do que realmente são. Se alguém me pede para colocar um elefante em uma praça, nunca imagino que seja uma estatueta que se possa comprar em qualquer camelô, mas sim o animal em sua realidade natural esplêndida. Teria de ir a África, e aí já viu tudo, né? Mas voltando ao encontro com Roberto, a conversa terminou com ele aceitando me orientar e dizendo: “Já que quer continuar em igreja, estude essa igreja nova, a Igreja Universal do Reino de Deus.”

Com Roberto, aprendi a trabalhar na solidão. Provocava-me sempre, e eu esforçava-me a convencê-lo de meus caminhos. Roberto não esperava de seus estudantes voos teóricos nem impunha claramente suas opções teóricas. Sempre com alguma sutileza irônica, fazia suas provocações a ponto de minar qualquer autoestima existente. Aprendi a ser criticada, aprendi que a academia tem a sua hostilidade. Agradeço a Roberto

por ter estimulado a minha confiança às avessas. Roberto não era de voos teóricos despropositados e inúteis, valorizava mais as análises consistentes consubstanciadas em dados empíricos. E foi com ele que fiz a minha dissertação, que teve como título *Emoção, magia, ética e racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus* (1995), uma das primeiras dissertações sobre a IURD, junto com a pesquisa de Ricardo Mariano *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando* (1955) e a de Mônica Barros *A batalha do armagedom. Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus* (1995). No contraste dos títulos, pode-se sinalizar que Ricardo colocava em dúvida o potencial transformador da IURD, e Mônica, não muito diferente de Ricardo, enfatizava a dimensão mágica; eu fui na contramão: estava convencida de que alguma mudança apresentava-se naquela igreja tão controversa e que a dimensão mágica e emocional tinha uma outra implicação para a vida dos fiéis que não o engodo, o charlatanismo e obscurantíssimo.

O meu trabalho e o de Mônica foram pesquisas antropológicas realizadas com os fiéis e as lideranças, enquanto o de Ricardo foi um estudo de caráter mais sociológico com base em entrevistas com lideranças. Os dados de Mônica foram coletados através de uma pesquisa de observação participante; ela inclusive tornou-se obreira para facilitar sua entrada em campo. Eu, sempre com o tal do elefante para carregar, recusava-me a não declarar meus reais interesses na igreja e, ainda assim, queria ter acesso aos fiéis, à visão dos fiéis; a liderança não me interessava propriamente. Arrisquei declarar meus interesses de pesquisadora ao pastor, e naturalmente não demorou para ser expulsa do templo sede da IURD na Mário Melo, em Recife, o que me fez concentrar o campo em um templo menor de um outro bairro. A expulsão foi um momento dramático, lembro-me de sentar no meio-fio da Avenida Mário Melo e pensar: “Perdi minha pesquisa de mestrado.”

Naquele momento, estava acompanhada de uma pesquisadora alemã, Mareile Seeber-Tegethoff, que teve a ideia de aplicarmos os questionários juntas contemplando meus interesses e os dela de modo a sermos mais produtivas na coleta de dados quantitativos. Mareille considerou-se



banida, eu resolvi arriscar a continuar a pesquisa, só que concentrando a observação no templo menor, o templo do bairro de Boa Viagem. Ocorreu um acordo tácito: o pastor não comentou nada sobre minha expulsão, e eu também não puxei assunto sobre o ocorrido no templo sede. Apesar de ele não permitir a aplicação dos questionários, não me proibiu de frequentar os cultos. Um outro elemento importante para a viabilidade da pesquisa, um golpe de sorte, é que a expulsão ocorreu depois de eu estar há um certo tempo em campo, quando felizmente já havia conseguido identificar, a partir dos questionários, de que bairro e área eram os frequentadores do templo menor. A grande maioria era da Zona Sul, da Comunidade Entra a Pulso.

Desconhecia o perigo e entrei favela adentro, com alguns endereços e nomes anotados em um caderninho em busca de frequentadores do templo de Boa Viagem. Por meio da metodologia *bola de neve*, consegui entrevistar em torno de vinte fiéis, todas mulheres. Eram elas que eu encontrava em casa, ou não tinham companheiros convertidos à IURD, ou eles estavam ausentes no momento de minha visita. O fato de as entrevistas ocorrerem longe dos olhos dos pastores também foi um diferencial na minha pesquisa para a de Mônica Barros. Essa pesquisa foi sem dúvida um grande treinamento para minhas reflexões metodológicas e epistemológicas futuras sobre abjetos culturais. A solidão era imensa, meus colegas e professores tinham antipatia pela IURD, meus familiares também, a mídia nem se fala. Denunciar a IURD era parte do editorial de todos os jornais brasileiros na época e da agenda da academia, em uma outra linguagem, obviamente. E do outro lado, os pastores viam-me com extrema desconfiança. O problema metodológico da abjeção cultural dos pentecostais chegou-me nas mãos sem o suporte do diálogo com Susan Harding ou Simon Coleman, cujos trabalhos só vim a conhecer muitos anos depois, já no meu pós-doutorado com Simon no Departamento de Antropologia em Sussex (Inglaterra) entre os anos de 2009 e 2010.

Muitos anos de minha vida acadêmica passaram-se como uma trincheira metodológica com colegas que faziam de suas pesquisas

denúncias à IURD. Saída do curso de Medicina, levei a sério minha conversão à Antropologia, o olhar antropológico impunha o descentramento e a captura das categorias nativas e, por meio delas, vislumbrar um outro mundo possível sem fazer julgamentos morais. E sim, Roberto Motta (1998) sempre estava a criticar autores que faziam de suas interpretações normatividade; seu excelente artigo<sup>2</sup> foi um marco nessa direção na minha formação.

A minha dissertação foi na contramão das interpretações que negavam o conhecimento bíblico dos iurdianos e a sua conversão, reduzindo-os a uma grande clientela fluída e embriagada pelo emocionalismo pentecostal. Meus dados já indicavam diferentes formas de adesão de longo prazo à igreja, inclusive sem o batismo, mostravam que o texto bíblico fazia-se presente expressando-se materialmente por meio de performances e objetos mais do que pela leitura do texto em si. O problema da textualidade bíblica e da presentificação do sagrado já se apresentavam na minha dissertação e viria a configurar-se como uma das linhas analíticas de minha tese sobre os “Ave de Jesus”. Entre os iurdianos, o texto era mais performado e presentificado materialmente do que lido. Argumentei, ainda, que a emoção não comprometia a racionalidade protestante, e para isso usei Max Weber e sua discussão sobre o metodismo na *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (1904) — o que Roberto Motta considerou bastante sofisticado. O ponto teórico fundamental foi entender a emoção como aliada à ação racional, e não como obstáculo. Foi nesse momento que me interessei por emoção e comecei a traçar meus planos para o doutorado nessa direção. Fui a primeira de minha turma a defender a dissertação, tinha pressa, o tempo passado no curso de Medicina tinha de ser compensado.

Antes de sair para o doutorado, fui professora substituta de Antropologia na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), onde lecionei até sair para o doutorado. Nesse período, surgiu concurso para professor do departamento de Ciências Sociais na UFPE, para a vaga

---

2 “Gilberto Freyre e o estudo das relações raciais: os perigos da orto-história”.

de Antropologia, quando me classifiquei em terceiro lugar. O que foi uma frustração inicial, dado o meu excelente desempenho na prova escrita e didática, tornou-se o melhor dos mundos para mim. A bolsa da Capes para fazer Ph.D. em Antropologia na Universidade de St. Andrews (Escócia), sob a supervisão de Joana Overing, saiu. Minha intenção inicial era a London School of Economics (LSE), onde fui aceita no departamento de Sociologia por Eileen Baker, e por Joana, no departamento de Antropologia. Joana, no entanto, estava assumindo o cargo de Professor no departamento de Antropologia em St. Andrews, e escreveu-me sinalizando interesse em orientar-me, mas informando que estava deixando da LSE para assumir cargo em St. Andrews. Em uma carta muito gentil e acolhedora, Joana convidou-me para me juntar aos seus orientandos da LSE que seguiriam com ela para a Escócia. Eu já tinha conhecimento de seus trabalhos sobre cotidiano e emoção entre os Piaroa e estava bastante encantada pela sua escrita etnográfica. Aceitar o convite de Joana foi a melhor decisão acadêmica de toda a minha vida.

Em St. Andrews, fiquei sob a supervisão de Joanna Overing em Antropologia das Emoções, e David Riches dava suporte na Antropologia da Religião. A instituição ofereceu-me um ambiente intelectual bastante estimulante. O convívio com professores, orientandos e ex-orientandos de Joanna, e particularmente os seminários das sextas-feiras, em que o departamento recebia pesquisadores convidados, foram fundamentais para expandir meus caminhos. Não posso deixar de ressaltar o estilo descontraído e acolhedor que Joana criava em torno de si, de inteligência, densidade intelectual e, sobretudo, o estímulo à criatividade. Devo aos meus orientadores o refinamento de minhas ideias feito nos encontros de supervisão, nas trocas de figurinhas e no suporte emocional dos meus colegas também orientandos de Joana. Joana, com sua inteligência crítica e criativa, abriu pistas fundamentais para minha pesquisa, potencializando minha imaginação antropológica. David sempre me desafiava intelectualmente nos nossos encontros de supervisão, ajudando-me a fortalecer meus argumentos ou mesmo a desistir de outros. Defendi minha tese (*When*

*Sadness is Beautiful: the Place of Rationality and Emotions within the Social Life of the Ave de Jesus*) em 2001, com Otávio Velho e Mark Harris na minha banca.

Conhecer as etnografias ameríndias foi o ponto diferenciador, passei a aprofundar-me em moralidades e emoções, epistemologia feminista, práticas corporais e sociais, experiência e performance. Passei a ver a sociedade e a cultura mais na sua fluidez e negociação, menos na sua rigidez estrutural, e sem desconsiderar, obviamente, e fundamentalmente, passei a solidificar a ideia do social como algo vivido por pessoas de carne e osso e a não me satisfazer em representá-lo em abstrações teóricas. Foi assim que pude afastar-me das discussões tão calejadas do campo de estudos da religião, se a religião servia para libertar ou oprimir. Deixei de pensar em mundos construídos para pensar em mundos em constante constituição.

O problema da abjeção cultural e da presentificação do sagrado continuou na escolha do objeto de pesquisa, um grupo de penitentes do Juazeiro do Norte, devotos de Padre Cícero: os Ave de Jesus. A abjeção apresentava-se com os Ave de Jesus diferentemente da forma como ocorria com a IURD. Se eles eram vistos como fruto da ignorância e do fanatismo, também eram percebidos como autêntica expressão cultural, bem diferente da IURD. Esse contraste levou-me a reflexões posteriores sobre a dificuldade não declarada da academia em articular pentecostalismo e cultura nacional.

Juazeiro interessou-me menos naquilo que tem de extraordinário (o milagre, suas disputas e contestações), e mais no que tem de ordinário: a vida social dos devotos de Padre Cícero. Olhei para Juazeiro como um grande tecido social composto de rotas de peregrinação em que se podia ver claramente práticas de compartilhamento. Meu interesse não estava na penitência como um ritual, mas como prática social geradora do laço.

Interessava-me a performance que os Ave de Jesus faziam de uma Cultura Bíblica, conceito elaborado por Otávio Velho no seu livro *Besta-Fera: recriação do mundo* (1995) e depois expandido por Carlos Steil em *O sertão das romarias* (1996); busquei entender como esta participava da

constituição não só do pensamento e dos modos de agir, mas do corpo e das emoções, atingindo o indivíduo na sua dimensão moral e total mausiana. Os Ave de Jesus viviam a Bíblia como verdade histórica, no sentido de que não bastava representar o mundo, mas sim presentificá-lo para que este ganhe real existência. A presentificação do sagrado, do tempo sagrado (bíblico), envolve uma série de práticas disciplinares sociais e corporais, assim como a materialidade das coisas, objetos, e performance de emoções morais cultivadas pelo grupo. Ao longo do processo criativo e da imaginação antropológica, que se fez obviamente no encontro etnográfico e no processo de escrita, destaquei como chaves analíticas *a materialidade, as emoções e o carisma* (carisma aqui não como poder, mas como exemplaridade e compartilhamento).

Na comunidade Ave de Jesus, o carisma depende da idade, do gênero, da raça, mas também do empenho pessoal em produzir o sofrimento e a misericórdia, ou seja, da capacidade de produzirem a exemplaridade do Cristo e de Maria. Argumentei na minha tese, então, que o carisma pode ser adquirido. Compartilhado e portado em graus diferenciados, ideia que desenvolverei e desdobrarei pensando em diferentes modelos de liderança pentecostal e nos meus estudos e pesquisas sobre liderança carismática e a circulação do carisma pentecostal. Juazeiro dos Ave de Jesus talvez seja o caso etnográfico, por mim estudado, exemplar em que emoção, corpo e objetos articulam-se com o carisma perfeitamente de modo a cooperar na produção da verdade e do laço social.

Todos esses caminhos pude desenvolver e aprofundar no meu pós-doutorado no departamento de Antropologia da Universidade de Sussex (Inglaterra), sob a supervisão de Simon Coleman. Maior identificação e sintonia seria impossível. As discussões de Simon sobre peregrinação, pentecostalismo e sua expansão, incluindo a questão da abjeção cultural dos pentecostais, da textualidade e materialidade do sagrado, e da ideia dos pentecostais como objeto fronteiro, só fortaleceram minha motivação e meu entusiasmo com a pesquisa sobre religião. Com Simon, passei a ficar mais atenta aos modos pelos quais o pentecostalismo reconstrói-se e

estende-se até o outro. As pesquisas de Simon tornaram-se fundamentais para minhas reflexões futuras, em especial como a cultura evangélica relaciona-se com o todo, ou seja, como a cultura evangélica relaciona-se com a cultura dominante, a cultura nacional brasileira.

Aquilo que estava latente nas minhas reflexões ganhou maturidade e consistência. Dessa experiência em Sussex, resultaram artigos sobre a questão da abjeção pentecostal e a cultura nacional brasileira, pesquisas e artigos sobre a liderança carismática pentecostal, sua diversidade e seus modelos de compartilhamento do carisma do líder e como esses modelos conectam-se com a expansão do pentecostalismo.

Olhando para trás, minha trajetória não privilegiou uma ou outra religião, ela foi a porta para acessar o religioso. O que coincidiu em grande parte com o cristianismo e, só mais recentemente, com as religiões de matrizes africanas — mas estas muito mais pelo interesse na História da Antropologia por meio dos projetos “A Geopolítica Acadêmica da Antropologia da Religião no Brasil, ou como a ‘Província’ vem sendo submetida ao Leito de Procusto”, com financiamento para cinco anos da CAPES, dentro do programa PNPD, e do projeto produtividade em pesquisa “A nova escola de Antropologia do Recife”: a equipe do Serviço de Higiene Mental (SHM) e a institucionalização da Antropologia em Pernambuco (1930–1960), ambos coordenados por mim. A orientação de inúmeros estudantes ligados ao Candomblé, hoje bacharéis, mestres e doutores, também deve ser levada em conta para as minhas pesquisas sobre o afro-indo-brasileiro. A contribuição na formação de tantos filhos de santo rendeu-me homenagem pelo terreiro de Mãe Amara, o Ilê Oba Aganjú Okoloyá, fundado em 1945. A matriarca de Xangô Aganjú, em vida, estaria completando 84 anos de iniciação no Candomblé Nagô no corrente ano. Recebi da Yakekerê e filha de Mãe Amara, Maria Helena Sampaio, a guia de Xangô. Foi-me dito que a guia foi lavada nos pés de Xangô e a mim presenteada porque Xangô estava satisfeito com a minha contribuição na divulgação de sua história. Essa homenagem está guardada com muita distinção afetiva na minha memória, e sempre me emociono, como agora, ao lembrar dessa honraria.

O que conecta uma pesquisa a outra é a busca da compreensão da lógica nativa, do que o religioso faz com a sua religião e como faz, como fabrica o sagrado. Tomando os principais campos de pesquisa, aqueles em que me fiz antropóloga, o catolicismo e o pentecostalismo, vejo que as perguntas que fiz foram semelhantes, o que talvez indique uma simetria na abordagem, evitando assim hierarquizar o outro epistemologicamente, fazendo de uns mais que outros merecedores da relativização. Fugiu de abordagens que me levassem a buscar ideologia na religião ou reduzi-la à opressão. Interessou-me mais as perguntas que os crentes de fé faziam para o mundo e como respondiam, tratando-os simetricamente, mestre José ou uma irmã da IURD. Ou ao menos foi minha intenção e meu esforço empregado. Acima de tudo, restaurar a inteligibilidade de cada um deles, retirando a religião do lugar do obscurantismo e a aproximando e entendendo-a como modo de vida, de sentir e pensar.

E se eu temia não encontrar as conexões, agora me espanto com elas.

Não sei se as conexões, as levava eu, ou se minha história fez com que as procurasse, as enxergasse, ou, enfim, que as percebesse, acenando que estavam para mim no mundo da vida. Como disse Evans-Pritchard (2005, p. 2), um antropólogo que também se interessou pela lógica das crenças:

Pode-se dizer que, desde que nosso objeto de estudos são os seres humanos, tal estudo envolve toda a nossa personalidade – cabeça e coração; e que, assim, tudo aquilo que moldou essa personalidade está envolvido, não só a formação acadêmica: sexo, idade, classe social, nacionalidade, família, escola, igreja, amigos e assim por diante. Sublinho com isso que o que se traz de um estudo de campo depende muito daquilo que se levou para ele.

## Referências Bibliográficas

BARROS, Monica. *A batalha do Armagedom. Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1995.

OLYPNAHT, Elayne. *The Privilege of Being Banal: Art, Secularism, and Catholicism in Paris*. Chicago: Chicago university Press, 2021.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. Religião como estratégia de cura: pentecostalismo e recuperação do alcoolismo. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1992.

----- . *Emoção, magia, ética e racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1995.

----- . *When Sadness Is Beautiful: the Place of Rationality and Emotions within the Social Life of the Ave de Jesus*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – University of St Andrews, St Andrews, Escócia, 2001.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 608pp.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria e oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GEERTZ, Clifford. O beliscão do destino: a poética e a política de culturas. In: *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 135–156.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. 238pp.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

MOTTA, Roberto (1998). Gilberto Freyre e o estudo das relações raciais: os perigos da orto-história. *AntHropológicas*, número especial (Antropologia, memória. Tradição e perspectivas), ano III, v. 7, p. 15–43.

NOVAES, Regina. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. 19. ed. Cadernos do ISER. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985. 158pp.

PIRES, Flávia Ferreira. *Quem tem medo de mal-assombro? Religião e infância no semiárido nordestino*. Rio de Janeiro: E-papers; João Pessoa: UFPB, 2011. 278pp.



STEIL, Carlos. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa*. Bahia. 1. ed. São Paulo: [s. n.], 1996. 312pp.

VELHO, Otávio. *Besta-Fera: recriação do mundo. Ensaio de Crítica Antropológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995 250pp.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

# Saídas da religião

**Ronaldo de Almeida**  
**Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP**

## Testemunho de uma apostasia

Após uma curta digressão sobre a memória e o apaziguamento com o que o passado fez dele, o ex-teólogo Rubem Alves (1981) escreveu em “Confissões de um Protestante Obstinado”:

Digo isto como prelúdio a uma confissão: sou protestante. *Sou porque fui*. Mesmo quando me rebelo e denuncio. Minha estória não me deixa outra alternativa. Sou o que sou em meio às marcas de um passado. Mesmo que eu não quisesse, este passado continuaria a dormir comigo, assombrando-me, às vezes, com pesadelos e fúria, às vezes, fazendo-me sonhar com coisas ternas e verdadeiras.

Sou protestante. Hoje, muito diferente do que fui. Não há retornos.

Considero o pensamento teológico de Rubem Alves paradigmático e responsável em alguma medida por muitas rupturas que marcaram a trajetória de ex-protestantes – incluo aqui dos históricos aos pentecostais –, sobretudo daqueles que encontraram pelo caminho as Humanidades, o pensamento livre ou o discurso da justiça social. Sua teologia trazia uma crítica demolidora do fundamentalismo norte-americano, lastro principal do protestantismo brasileiro. Alves era iconoclasta, sobretudo com o moralismo dogmático e a autoridade institucional e pastoral, embora tivesse

sido pastor de uma igreja presbiteriana no início da carreira profissional. Alguns dos alvos de sua produção teológica eram a “religião do Templo” e os “homens da Lei (mosaica)” atacados por Jesus nos Evangelhos.

Lembro até hoje do dia, talvez em 1985 ou em 1986, quando comecei a ler o seu livro *O enigma da fé*, cuja argumentação transitava, sem hierarquia apologética, entre a Bíblia, a teologia de Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich e Karl Barth, passando pelo pensamento de Kant, Nietzsche e Freud, entre outros. Ele falava da religião além da religião. A leitura foi perturbadora e desmistificadora para mim, que havia passado pela conversão ao pentecostalismo de base fundamentalista, em 1980, no início da adolescência. Impactou-me a honestidade intelectual e a reafirmação do humano, muito longe da negação feita pelo dogmatismo fundamentalista. Rubem Alves costumava citar a “Essência do Cristianismo”, de Ludwig Feuerbach, para quem tal essência é o próprio humano.

A frase “Sou porque fui” é bastante conhecida entre os leitores da sua teologia e veio-me à memória quando escrevia este relato sobre minha trajetória nos estudos da religião. Na Introdução de minha dissertação de mestrado, defendida em 1996, escrevi:

Certa vez, um amigo militante de esquerda disse-me que era mais fácil sair do Partido Comunista Brasileiro do que o Partido sair dele [...] Assim, dada a impossibilidade de simplesmente esquecer meu passado religioso para a realização de um trabalho acadêmico, busquei utilizar essa experiência a favor da minha análise. (Almeida, 1996, p. 10)

Começo este relato sobre a minha trajetória de pesquisa situando a relação com o que estudo em um rápido esboço de testemunho-reflexividade sobre um período determinante para o que faço até hoje. Essa fase, que durou em torno de 7 anos, iniciou-se aos 14 anos, quando converti-me na Primeira Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) de Curitiba, liderada pelo pastor Eduardo Zdrojewski, da qual participei ativamente e onde tive profundas experiências pentecostais; e as vivi também, importante

destacar, sob o julgo da moralidade fundamentalista com as contradições que a adolescência e início de juventude propiciaram.

Mais tarde, lá pelos 16 e 17 anos, ainda no ensino médio, estabeleci contato com um movimento estudantil evangélico de perfil teológico evangelical (algo equidistante do fundamentalismo pentecostal, de um lado, e do liberalismo teológico, de outro) que atuava nas escolas de ensinos médio e superior: a Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB).<sup>1</sup> Mesmo ainda frequentando o pentecostalismo, foi um bálsamo aproximar-me de um evangelicalismo mais preocupado com questões sociais do que com o moralismo comportamental. A principal referência do movimento religioso estudantil era a Teologia da Missão Integral, embora não tivesse esse nome estabelecido nos anos 1980, como encontra-se atualmente. O movimento caracterizava-se pelo caráter conversionista e que também pregava o engajamento dos cristãos nas questões sociais e políticas, mas sem se valer da leitura marxista feita por sua contemporânea, a Teologia da Libertação católica.

Quando entrei em Engenharia Elétrica na Universidade Federal do Paraná (UFPR), em 1984, ocorria o movimento das Diretas Já. O contexto nacional despertou-me o interesse pela política, mas no plano da educação política, fui “doutrinado” pela ABUB de Curitiba, cujo perfil teológico era um pouco deslocado do *mainstream* da organização nacional, o que causava constantes tensões. E após dois congressos nacionais da ABUB, de intensos debates (de 1984, em São Paulo, e de 1986, em Fortaleza), os grupos do Sul do país, liderados por Curitiba, foram convidados a enquadrar-se aos estatutos ou a sair do movimento. A celeuma teológica principal era, em posição minoritária, se o movimento era ecumênico e aceitaria a liderança de católicos ou, em posição majoritária, se era evangélico e restringiria a condução espiritual e teológica do movimento aos evangélicos. Outra questão de fundo, menos explicitada, mas muito consciente para os atores,

---

1 A ABUB (ou só ABU) tinha, ainda, o movimento entre secundaristas (a ABS) e entre profissionais que participaram do movimento nas universidades (a ABP).

era o trânsito que os grupos do Sul faziam pela Teologia da Libertação e a leitura marxista. Ao fim e ao cabo, a decisão de manter a igual liderança de evangélicos e católicos no congresso de 1986 marcou a saída da ABUB dos grupos do Sul do país.<sup>2</sup>

Em síntese, éramos muito evangelizadores e, ao mesmo tempo, ecumênicos com os católicos, além de pregar a justiça socio-econômica com um horizonte socialista, no mínimo no sentido utópico. A liderança do movimento em Curitiba, e referência principal para os grupos do Sul, era exercida por Eurico Schoenardie, um luterano pietista, ecumênico e com influência da Teologia da Libertação católica. Não é simples classificar o cipal teológico protestante, mas diria que o cristianismo de Schoenardie era espiritualizado, contra o fundamentalista teológico e comprometido com a justiça e a igualdade sociais. Do ponto de vista da soteorologia, ele ensinava a Teologia da Graça, o livre-arbítrio e o amor incomensurável de Deus pelo homem. Se há algo que identifico como boa herança daquele período foi a sua chave hermenêutica do cristianismo bíblico: um Cristo pobre, amoroso e contra a desigualdade social e a religião do Templo. Parafraseando Rubem Alves, *sou de esquerda porque fui cristão*.

De forma resumida, dos 14 aos 20 anos, vivi intensamente o pentecostalismo da segunda onda, o evangelicalismo da Teologia da Missão Integral e o discurso político-social da Teologia da Libertação católica. Essas facetas doutrinárias-teológicas foram experienciadas em sequência de refutações e/ou sobrepostas em contradições, que culminaram na apostasia. Devido a dimensões subjetivas e também cognitivas, a religião foi perdendo lugar e fazendo menos sentido como orientação de vida, embora tenha permanecido o interesse até hoje pela história do pensamento teológico protestante e, sobretudo, pelo conhecimento da Bíblia à luz das condições históricas da

---

2 Tomo a liberdade de citar duas referências dos estudos da religião que fizeram parte da ABUB e estavam nos congressos de 1984 e 1986, de lados diferentes da celeuma: Paul Freston, que era naquele momento a principal referência teológica do movimento, e o ainda universitário, como eu, Joanildo Burity.

sua produção e estabelecimento dos seus cânones, tanto o católico como o protestante.

A conjuntura política do país, o ambiente religioso de reflexão e de compromisso social e, por fim, o desejo de alargar o conhecimento foram decisivos para abandonar a Engenharia Elétrica na UFPR, em Curitiba, e transferir-me para as Ciências Sociais na Unicamp, em Campinas, aos 21 anos. Por uma feliz coincidência, no primeiro ano de Ciências Sociais, em 1987, morei no bairro Guanabara, em Campinas, onde se localizava uma casa-templo ligada à Igreja Presbiteriana Unida – uma dissidência à esquerda da conservadora Igreja Presbiteriana do Brasil. Dentre os seus frequentadores, estava Rubem Alves, que sempre, quando presente, era o orador principal. Por várias vezes em suas intervenções, a Bíblia cedia lugar à poesia. A Bíblia, em geral, não era o centro, mas sim a existência humana, assim me pareciam querer dizer as suas reflexões. Em uma celebração às vésperas do natal de 1987, ele leu o poema “Ausência”, do livro *Corpo*, de Carlos Drummond de Andrade, que também, por coincidência, eu havia lido algum tempo antes. Na exegese do poema, Alves destacou que a ausência não era falta, mas uma presença assimilada, um preenchimento. Deste ponto em diante, ele passou a falar do Natal sem focar a chegada do messias, mas na expectativa da sua vinda, na sua ainda ausência mas já presença, como um devir incorporado e vivido. A utopia messiânica vale por si, a despeito de sua realização, concluía ele.

Eu ainda o reencontrei depois de quatro anos, na minha formatura, quando foi escolhido o paraninfo da cerimônia coletiva que envolvia todos os cursos da Unicamp. No seu discurso para jovens formandos, falou novamente de utopia, mas usando como referência poética a música “A Banda”, de Chico Buarque, que cantava o momento feliz e de despertar coletivo com a passagem de uma banda musical popular. Cá comigo, eu pensava que ele estava dando um nome diferente para as “boas-novas” trazidas pelos Evangelhos. Sim, ele continuava um protestante, mas não como antes.

Creio que esses poucos encontros com Rubem Alves no início do curso de Ciências Sociais foram o canto do cisne de muitas das minhas

sensibilidades para a religião, à exceção dos seus esporádicos “beliscões” — para usar o título de um artigo de Geertz em uma *Nova luz sobre a Antropologia* (Geertz, 2000) — que a fazem latejar. Isso ocorreu em experiência de pesquisa recente, em 2022, quando uma certa sensibilidade “protestante evangelical ecumênica da libertação sem pentecostalismo” foi reativada contra a captura bolsonarista da religião, em geral, e de setores evangélicos conservadores, especificamente. Conforme a expressão weberiana, eu continuava com “ouvidos musicais” para religião, defendendo o Cristo dos Evangelhos contra a teonomia do Velho Testamento pregada por empreendedores morais e atores político-econômico-religiosos.

Durante a pandemia, junto do ativista progressista evangélico e antropólogo Flávio Conrado, realizamos cerca de cinquenta entrevistas com lideranças evangélicas progressistas ou não conservadoras (re)emergentes, em reação aos conservadorismos e extremismos na sociedade brasileiro e no seio das denominações. O pensamento religioso ia da Teologia da Missão Integral à Teologia da Libertação, passando pelo ecumenismo e pelo pentecostalismo. Em termos litúrgicos, o universo dos progressistas ia do culto mais regrado, reflexivo e contido às manifestações mais místicas e emotivas expressas em orações e nos momentos de louvores. Tudo era-me muito familiar. Convivi com alguns dos entrevistados nos anos 1980, mas eles permaneceram no “caminho do Senhor”, diferente de mim. Em muitos deles, havia uma fusão entre a efervescência religiosa, a reflexão teológica, a leitura sociológica e a militância política à esquerda, o que era difícil de conjugar por serem consideradas mutuamente excludentes.

Concluindo meu esboço de auto-análise, a minha decisão de mudar de curso universitário implicou na saída de Curitiba, da casa de meus pais e da vida religiosa. Mas não da religião. Foi vivendo e lendo sobre ela que fui transitando de um religioso estudioso da Bíblia e da teologia protestante para um estudioso secularizado da religião. A despeito de tê-la abandonado como orientação de vida, ela sempre despertou-me interesse, antes espiritual e intelectual, depois material e intelectual; mas sujeito a algum

esporádico beliscão em meio ao ocaso da religião em mim. Parafraseando novamente Rubem Alves, *estudo o que fui*. Ainda vivo dela.

## Nos Trilhos da pesquisa

Olhando em retrospectiva a minha produção e procurando articulá-la em torno de alguns eixos centrais e mais gerais, estabeleço três eixos de investigação do tema religião. Eles foram consolidando-se no tempo, na sequência que apresento a seguir, mas o processo de conhecimento mesmo, obviamente, foi mais errático, cheio de abandonos e retomadas de questões.

### A EXPANSÃO EVANGÉLICA

Entendo que em meu período de formação, tanto na graduação e principalmente na pós-graduação, meu interesse de fundo era entender como os evangélicos disseminam-se no Brasil e no mundo. A dissertação de mestrado sobre a Igreja Universal e a tese de doutorado sobre missões evangélicas em áreas indígenas respondem a uma mesma preocupação de fundo.

Como dito anteriormente, minha dissertação de mestrado tratou da Igreja Universal. Sob a orientação de Alba Zaluar, mergulhei intensamente nesse meio evangélico durante três longos períodos. Ancorado na etnografia dos cultos de exorcismo, o argumento central da dissertação afirma que a Igreja Universal, paradoxalmente, é o resultado da assimilação dos mecanismos de funcionamento das religiões com as quais entra em combate, mais especificamente a umbanda. Uma espécie de “sincretismo às avessas” que opera na lógica dos binômios negação/assimilação e inversão/continuidade. Em síntese: combate aquilo que em parte criou. Em 1996, defendi minha dissertação de mestrado e tive como arguidores os professores Pierre Sanchis e Eliana Moura. Demorei para publicá-la por não achá-la boa. Fui convencido do contrário por amigos sinceros e inteligentes e a publiquei, em 2009, com o título *A Igreja Universal e seus demônios*, pela editora Terceiro Nome.



A expansão evangélica estende-se também para fora do país. A Universal encontra-se em Portugal, na África portuguesa, na América do Sul, em alguns países europeus e nos Estados Unidos. Assim sendo, se a Universal constituiu-se por uma espécie de antropofagia das religiões inimigas, via demonização, como seria o Diabo nos novos contextos socioreligiosos por onde ela se expande? A dissertação de mestrado acaba com essa pergunta, anunciando a continuidade do trabalho no doutorado: como o protestantismo (nascido na Europa) veio para o Brasil (via Estados Unidos) e em pouco tempo tornou-se produto de exportação para outros países na versão pentecostal? Em outros termos, como ocorre, do ponto de vista antropológico, o processo de expansão transnacional de uma religião?

Infelizmente, não consegui viabilizar essa pesquisa no doutorado, que acabou tomando outro rumo. Mas não muito diferente desse, a partir da consideração de que a expansão evangélica ocorre não só para fora do país, mas no interior de suas próprias fronteiras, em lugares onde a sociedade não está assentada naquilo que genericamente chamamos de “cultura cristã”. Assim, o tema de meu doutorado foi a *tradução* do fundamentalismo evangélico para sociedades indígenas.

Antes de entrar no problema propriamente substantivo do doutorado, é necessário explicitar um dado de ordem pessoal que contribuiu para a minha decisão de trabalhar com a religião evangélica em sociedades indígenas. Sou casado com uma etnóloga, Artionka Capiberibe, que estuda os índios Palikur convertidos à Assembleia de Deus. Se eu lhe despertei o olhar para a presença da religião evangélica entre os Palikur, sua pesquisa instigou-me a investigar o que os índios fazem dela. Como a Antropologia tornou-se um projeto “familiar”, temos compartilhado informações, referências teóricas e estadias em campo.

O doutorado levou-me, assim, a um campo de discussão tão antigo quanto a disciplina antropológica no Brasil: a etnologia indígena. Se a minha perspectiva inicial encontrava-se na *ação* missionária, com o desenvolvimento da pesquisa, percebi que, para um estudo situado na interface da Antropologia e Sociologia da Religião e da etnologia indígena, o meu

material era assimétrico, à medida que privilegiara o sistema simbólico como orientador da ação missionária.<sup>3</sup> Dada essa constatação, realizei, durante o doutorado, três viagens curtas à região do Oiapoque para fazer uma pesquisa comparativa da atuação dos missionários evangélicos entre os Galibi-Marworno, Karipuna, Palikur e Waiãpi (estes últimos localizados no centro-oeste do Amapá). Além disso, vali-me de monografias que tratavam da presença missionária entre grupos indígenas daquela região e de outras.

Foram fundamentais nesse momento dois trabalhos que cito aqui para explicar como construí o argumento central da tese. O primeiro foi a análise de Manuela Carneiro da Cunha do xamã como um tradutor de diferentes códigos simbólicos. No caso relatado, o xamã tem a capacidade de transitar fora da aldeia, como também em sua periferia mais tradicional. No entanto, o modelo da autora não é dualista, pois entre o global e o local existem níveis intermediários e equivalentes que se conectam. Essa perspectiva alargada do xamã possibilita-lhe passar por diferentes códigos por meio de um processo de tradução que estabelece uma coerência entre pontos de vista separados. Valendo-se de Walter Benjamin, a autora entende que a má tradução procura encontrar equivalência entre duas línguas, como se pudesse transpor sentidos baseando-se na literalidade e na semelhança. A boa tradução, ao contrário, busca a reverberação de sentidos de uma intenção original no “modo de significação” da outra língua. Mais do que a transmissão de informações, traduzir significa gerar ressonâncias de significações entre “modos de intenção”. Nesse sentido, por sua capacidade de percorrer diversos códigos, o xamã é um ponto de vista gerador por excelência dessas “ressonâncias” em seus grupos.

O segundo foi a análise de Andrews Orta acerca do catequista indígena no altiplano boliviano. Esse autor critica a abordagem que oscila

---

3 “Traduções do fundamentalismo evangélico” In: Wright, Robin (Orgs.). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre povos Indígenas no Brasil*. Volume 2.

entre entender o catequista nativo como um “decantado inerte”, à medida que abandonou as práticas indígenas, e identificar nele elementos da pré-colonização. À diferença desse dualismo “essencializador”, Orta entende o catequista como uma metonímia da história colonial, que não deve ser desconstruída para se buscar um estágio pré-contato, mas analisada exatamente em sua condição de síntese de mediações culturais. Em razão de sua posição, o catequista é capaz de “ver” e “ser visto” amplamente e de se colocar na mediação entre diferentes sistemas culturais. O catequista não é um ser dual, mas ocupa uma posição complexa, visto que situada em um emaranhado de ordens assimétricas.

Valendo-me em parte dessas duas análises, procurei focar minha investigação analogamente nos missionários indígenas e no processo de tradução da Bíblia, exatamente por sua posição mediadora. A escolha dos informantes feita pelos missionários recai justamente sobre indivíduos que têm uma amplitude de visão, decorrente de sua mediação translocal e sua centralidade local. O procedimento dos missionários-tradutores evangélicos é construir pontes simbólicas e materiais com índios escolhidos estrategicamente por sua capacidade de reverberação de sentidos. A tradução efetiva-se pela mediação entre agentes do aparelho eclesial, de um lado, e perspectivas privilegiadas (o xamã, o cacique etc.), de outro. Os agentes da mediação são elementos centrais na tradução cultural, pois são capazes de transitar entre mundos e ressoar sentidos via evangelização.

Assim, o objetivo não era mais de “medir” a eficácia ou o fracasso das missões entre sociedades indígenas, mas os mecanismos que estruturam a mediação cultural entre missionários e grupos indígenas. No processo de tradução-expansão, os “pontos nodais” fazem a confluência de vários circuitos, pois são pessoas com pontos de vista ampliados, capazes de traduzir conteúdos. Esse posicionamento permite aos mediadores operar sinapses entre universos simbólicos descontínuos. Nesses espaços, contudo, estabelecem-se negociações de sentidos, práticas e comportamentos. Tratam-se de zonas de indeterminação e comunicação nas quais se processa uma

relação sistêmica de fluxo de sentidos com intensidades e planos diferentes, cujos significados estão sujeitos a transformações.

Embora eu tivesse pesquisado contextos bastante diferentes (meio urbano e, em menor medida, áreas indígenas), creio que as duas linhas centrais de pesquisa têm uma ampla área de sobreposição, sobretudo nas preocupações de fundo, a saber: os mecanismos de mudança religiosa, especificamente, e, de forma geral, as transformações do que é a religião hoje e o que representa entre aqueles que nunca a tiveram.

Por fim, a pesquisa que desejava fazer com a Igreja Universal fora do país no doutorado só se realizou no pós-doutorado, em Paris. Não era o objetivo central do estágio, mas aproveitei a estadia em Paris e fiz pesquisa de campo nos templos da Igreja Universal (conhecidos como *Centre D'Accueil* na França). Aquilo que desejava fazer após o mestrado só foi possível no pós-doutorado. Em linhas gerais, procurei entender a expansão da Igreja Universal do Reino de Deus para fora do Brasil, o que se configura como um dos movimentos mais expressivos do macroprocesso de globalização do pentecostalismo. Em Paris, os frequentadores dos templos são predominantemente de origem africana (francófona e lusófona), caribenha francófona, portugueses e brasileiro. O argumento mais geral era o de que a eficácia da Igreja Universal está em sua capacidade de interagir por meio da oposição com contextos socioculturais com um razoável patamar de diferenciação e, ao mesmo tempo, de universalizar suas práticas materiais e simbólicas.

#### TRÂNSITO RELIGIOSO E VIDA METROPOLITANA

O segundo eixo iniciou com o estudo do trânsito religioso no Brasil, algo mais amplo do que a simples mobilidade de pessoas entre as instituições. Vejamos suas dimensões. Em primeiro lugar, trânsito como circulação de pessoas por alternativas religiosas, o que pode significar a troca de uma por outra, como também a prática simultânea de duas ou mais religiões. Em certa medida, esse fenômeno costuma ser apreendido por meio de análises

quantitativas que medem a mudança de estoque de adeptos entre as religiões e os fluxos preferenciais dos deslocamentos entre elas. Os termos mais frequentes para definir essa dimensão são, dependendo do autor, mobilidade, pluralismo, diversidade, migração, mercado, entre outros.

Em segundo lugar, o trânsito também pode ser entendido como a circulação de crenças e rituais. Não só pessoas circulam como também os conteúdos simbólicos e práticos transitam entre sistemas religiosos que se encontram em constantes rearranjos mediante cópias, oposições, concorrências, e assim por diante. Aqui, a bibliografia é também vasta, principalmente de natureza antropológica, e gira em torno dos conceitos de sincretismo, hibridismo, passagem, continuidades, entre outros.

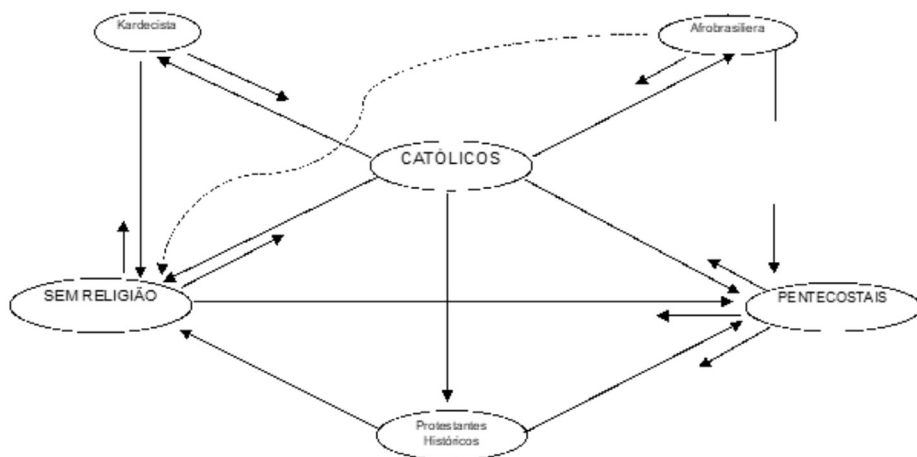
Por fim, o trânsito pode ser apreendido de uma terceira maneira: desloca-se o foco empírico do ponto de vista das instituições (seja da quantidade de adeptos, seja dos conteúdos simbólicos de cada uma delas) e centra-se na trajetória das pessoas. Inverso ao primeiro caso, em que se mede como os indivíduos passam pelas religiões, neste terceiro plano, o problema é como estas passam por eles. Mais precisamente, o foco analítico está nas trajetórias de vida das pessoas e no que elas fazem das religiões com sua prática desinstitucionalizada. Nesse caso, os termos mais recorrentes são bricolagem, privatização, errância, arranjos, entre outros.

No artigo “Religião na metrópole paulistana”, analiso também um *survey* na RMSP sobre filiação religiosa. A partir da constatação de que um terço dos paulistanos mudou de religião nas últimas décadas, construí um fluxograma da mobilidade de pessoas entre as religiões.<sup>4</sup>

---

4 Já havia feito uma primeira formulação desse problema no artigo escrito com Paula Montero, em 2001.

#### PADROES DE MIGRAÇÃO ENTRE RELIGIOES



Para falar desse fluxograma, convém retomar a trajetória central do meu projeto de longo prazo que se desenha desde o mestrado, passando pelo doutorado e, depois, constituindo-se no projeto de pós-doutorado. O fluxograma mostrado equaciona a mobilidade de pessoas entre os segmentos religiosos, mas a mobilidade deve ser relacionada ao trânsito de *ideias e práticas religiosas*. Em outras palavras, não somente pessoas transitam entre os sistemas religiosos, como estes também se transformam em virtude da concorrência por adeptos. O campo religioso contemporâneo metropolitano apresenta-se com uma significativa e ampla circulação e competição, cujos resultados são zonas de transição entre sistemas religiosos.

Em resumo, a diferenciação das instituições e a composição de novas práticas, por um lado, e a circulação de pessoas e dos conteúdos simbólicos, por outro, configuram uma espécie de pluralismo sincrético que diversifica, misturando o campo religioso contemporâneo. Pluralismo sincrético acrescido de desinstitucionalização das práticas resulta em intenso trânsito religioso.

Foram duas as principais consequências do trabalho sobre o trânsito religioso em minha produção posterior. Por um lado, incorporei frequentemente, como recurso metodológico, o instrumental da demografia e a

pesquisa quantitativa. Por outro, beneficiei-me da construção de um campo etnográfico no qual desenvolvi e desenvolvo ainda hoje outras pesquisas — após oito anos de atividade constante naquela comunidade, a favela de Paraisópolis e seu entorno rico (o bairro do Morumbi) tornaram-se minha “aldeia”.

Muito em interlocução com pesquisadores do Cebrap e de uma tradição dessa instituição de estudos sobre a região metropolitana de São Paulo, minhas pesquisas na área de religião foram estendendo-se para a Antropologia e Sociologia Urbana.

Entre 2001 e 2005, coordenei o projeto “Dinâmica religiosa na metrópole paulista”, que foi desenvolvido no âmbito do Centro de Estudos da Metrópole (CEM/Cebrap), financiado pela Fapesp. A pesquisa teve como ponto de partida as transformações ocorridas no campo religioso brasileiro nas últimas três décadas. Tais mudanças resultaram na diversificação das denominações cristãs e no intenso trânsito de fiéis entre elas, o que ocorreu de maneira mais acentuada nos grandes centros urbanos. Tratou-se, como proposta geral, de compreender o lugar da religião em uma grande metrópole do Brasil contemporâneo, com enfoque nos seguintes pontos: o trânsito religioso (pessoas e crenças), investigado a partir das trajetórias religiosas dos fiéis; os usos da cidade pelas religiões, que foram redesenhados por essa nova configuração; e a vivência da religião no espaço metropolitano, com ênfase nas redes de solidariedade formadas por esses grupos, tornando o indivíduo menos vulnerável à dinâmica metropolitana e propiciando maior inclusão social.

A proposta não foi a de fazer da cidade um pano de fundo, mas um espaço social que incide na prática da religião. Disso resultam dois problemas. Um de ordem metodológica: como trabalhar na escala da metrópole mantendo o ponto de vista antropológico, cujo método clássico opera na escala 1:1? O outro problema refere-se às diferentes dimensões da vida metropolitana que são correlatas à reconfiguração do campo religioso.

Em relação ao primeiro problema, foi-me inspiradora a análise de Lévi-Strauss em uma das poucas vezes em que tratou de contextos

urbanos (em uma rápida passagem de “A Noção de estrutura em etnologia”). Valendo-se da idéia de *isolado* da Escola de Chicago, Lévi-Strauss pergunta-se sobre a possibilidade de utilizar seu conceito de cultura (sistemas de comunicação: bens, mulheres, mensagens etc.) em sociedades complexas. Ele remete-se ao trabalho de um demógrafo sobre os departamentos de Paris nos quais o universo de possibilidade de casamento de cada indivíduo varia de 1.000 a 2.800 pessoas. Isto é: embora o casamento não seja prescritivo em Paris, certos constrangimentos espaciais, econômicos, de escolaridade, estilo de vida etc. restringem ali o universo de possibilidades. O autor conclui que a diferença entre uma aldeia e uma sociedade complexa não se encontra propriamente no número de pessoas, mas nos diferentes *afastamentos significativos* entre os sistemas de comunicação (dos códigos culturais compartilhados). Feitas essas considerações, ele sugere a formulação de uma *demografia qualitativa* para a articulação de dados quantitativos e qualitativos. A ideia não é, porém, a de encontrar médias estatísticas sociais, mas descontinuidades entre os códigos culturais compartilhados no espaço urbano.

Com essa inspiração, mais do que um compromisso com a teoria-método de Lévi-Strauss, trabalhei metodologicamente com três instrumentos de pesquisa para tratar do fenômeno religioso nas dimensões espaciais da RMSP: *surveys* com questionários fechado e aberto; espacialização dos dados censitários e georreferenciamento dos “lugares de culto”; e etnografias em contextos locais e translocais. A articulação de metodologias qualitativas e quantitativas, que levou a uma interlocução maior com a Sociologia e a demografia, tem sido um dos aspectos mais significativos da minha pesquisa.

Também utilizei-me do georreferenciamento de templos evangélicos no município de São Paulo (articulado a outros dados de ordem etnográfica) para compreender as estratégias espaciais que resultaram em dois modelos de sociabilidade religiosa mais ou menos adaptados à dinâmica metropolitana. Isto é, a localização, o tamanho e a dinâmica interna dos lugares de culto geram (ou são causa de) sociabilidades específicas. Em



alguns templos, predominam relações relativamente impessoais — como nas grandes concentrações religiosas, que produzem basicamente a relação entre a multidão e o pregador —, sendo fracas as relações horizontais entre os fiéis, enquanto em outras religiões vigoram relações comunitárias (ou “congregacionais”) baseadas em redes familiares e/ou de vizinhança. No primeiro caso, as relações pouco extrapolam a vivência nos templos, à diferença do que ocorre no padrão comunitário, em que as relações religiosas sobrepõem-se a outros vínculos societários, como o parentesco e as relações econômicas.

O interesse pelo tema da relação entre religião e pobreza surgiu com a citada pesquisa sobre “Associativismo religioso” em locais de alta vulnerabilidade social que coordenei no Cebrap. A pesquisa enfocou o “capital social” em uma favela da RMSP que pode atenuar a situação de vulnerabilidade dos seus moradores. Novamente, eu estava em Paraisópolis, desta vez para trabalhar com outro tema, mas agora já contava com uma perspectiva temporal da vida dos meus informantes.

O que iluminou a questão foi uma certa literatura sociológica que examina as transformações do mundo do trabalho e seus efeitos sobre a vida social na sua complexidade. Tratam-se de trabalhos de Robert Castels, Richard Sennett, Mark Granovetter. Uma das conclusões da pesquisa indicou que Paraisópolis, entre outros fatores, por sua localização, é um contexto atípico em meio ao conjunto das favelas da RMSP, pois conta com uma significativa estrutura de oportunidades; por conseguinte, o meio metropolitano apresenta uma variedade de contextos de pobreza que devem ser objeto de investigação e de políticas públicas diferenciadas. A outra conclusão importante desse trabalho refere-se à densa rede de relações sociais (de vizinhança, entre familiares, conterrâneos, religiosas e com instituições do terceiro setor) que atenua a situação de vulnerabilidade. Nesse emaranhado de relações, destacam-se as redes religiosas, que constituem o vínculo associativo de maior alcance na favela e, de forma geral, entre os mais pobres da RMSP.

Desenvolvi esse argumento no artigo “Situações Periféricas: etnografia comparada de pobres urbanos”, em parceria com os ex-alunos de mestrado Tiaraju D’Andrea e Daniel de Lucca, que discute a relação entre pobreza urbana e desigualdade social com base em estudos etnográficos realizados na cidade de São Paulo. Partimos da constatação de que estão em curso melhorias materiais entre a população considerada pobre, mas isso não afeta a reprodução das distâncias sociais. Por meio da comparação de três pesquisas etnográficas, propusemos sistematizar e discutir alguns mecanismos sociais comuns que geraram essa oscilação entre atenuação da pobreza e reprodução da desigualdade.

#### RELIGIÃO COMO POLÍTICA

Há cerca de duas décadas, estão em curso transformações políticas, em várias democracias, que têm resultado no recrudescimento das direitas e extremas-direitas. Os avanços não se limitam ao sistema político, mas estão enraizados em diferentes segmentos sociais, contextos nacionais e no interior das religiões. Parcelas conservadoras hegemônicas dos segmentos religiosos compõem parcialmente esse macroprocesso, podendo operar como fonte, gramática, mediação e/ou suporte da ação política.

Muito em função dessa macroconjuntura, pelo menos desde as eleições presidenciais de 2014, e sob os ecos dos protestos de junho de 2013, tenho dedicado-me quase exclusivamente ao tema religião e política. A discussão sobre Estado laico, colocada insistentemente para a candidata Marina Silva, em 2014, e o resultado das urnas para o legislativo, que culminou na eleição de Eduardo Cunha (PMDB/RJ) para a presidência da Câmara dos Deputados, levaram-me a redirecionar as pesquisas para a articulação entre religião e política, já explorada pela literatura das Ciências Sociais desde a redemocratização,<sup>5</sup> mas que se deparava com uma nova conjuntura

---

5 Flávio Pierucci, Ari Pedro Oro, Clara Mafra, Cecília Mariz, Emerson Giumbelli, Joanildo Burity, Luiz Eduardo Soares, Marcelo Camurça, Maria das Dores Campos Machado, Patrícia Birman, Paul Freston, Paulo Montero, Pierre Sanchis, Regina Novaes, Ricardo Mariano, Rubem César Fernandes, entre outros.

político-religiosa a partir das manifestações de 2013, mais regressiva e reacionária. Junho de 2013 não deve ser visto como um momento demúrgico do conservadorismo e do extremismo político de setores religiosos hegemônicos. O processo já estava em curso antes dele, mas adquiriu de forma crescente maior sinergia e amplificação das pautas e dos atores que culminou na eleição de Bolsonaro, em 2018 (Almeida, 2019; Alonso, 2022).

Frente a isso, desenvolvo a pesquisa “Religião como política” em uma das linhas de investigação do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR/Unicamp), do qual sou um dos coordenadores. Organizo os últimos dez anos de pesquisa em três momentos, sendo que o último encontra-se em construção. O primeiro compreendeu a conjuntura política-religiosa de junho de 2013 à eleição de Bolsonaro, em outubro de 2018, e resultou na minha tese de livre-docência defendida na Unicamp em abril de 2019, cujo título é “A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo (2013–2018)”.<sup>6</sup> O argumento conclusivo mais geral foi o de que setores hegemônicos do meio evangélico compõem, como causa e efeito, partes da “onda conservadora” contemporânea, que articula diferentes linhas de força (economicamente neoliberal, moralmente reguladora, punitiva em termos securitários e socialmente intolerante) com intensidades e sentidos distintos, mas alinhados politicamente, por afinidade ou por estratégia. Daí sugerir pensá-la como uma onda quebrada que resulta de processos sociais desiguais, assimétricos e com temporalidades distintas, mas que, na conjuntura recente, concertaram-se politicamente em torno de inimigos comuns. Por características próprias e por outras adotadas no processo eleitoral, a candidatura Bolsonaro galvanizou essas linhas de força que estavam em curso na sociedade brasileira e culminou em sua eleição (Almeida, 2019).

No segundo momento, pós a livre-docência, realizei ampliações empíricas e teóricas da pesquisa. Se a investigação anterior culminou com a eleição de Bolsonaro para a presidência da república, a seguinte centrou-se

---

6 Compuseram a banca examinadora Luiz Eduardo Soares, Patrícia Birman, Álvaro Bianchi, Vera Teles e Marcos Nobre (presidente da banca).

no papel da religião na gestão federal, entre 2019 a 2022. Os focos empíricos foram os quadros burocráticos, as políticas públicas e os interesses corporativos de diferentes segmentos religiosos. Como consequência, ampliou-se também o universo religioso observado: protestantes reformados e pentecostais (clássico e neo); católicos tradicionalistas e carismáticos; judeus e cristãos sionistas; e alguns outros fora da tradição judaico-cristã, mas que estavam alinhados ao perfil político do governo (Almeida, 2021).

Não busquei propriamente uma identidade religiosa, mas a configuração das aderências de religiosos na administração federal, que têm diferenças entre si, mas coincidem no alinhamento político. Dada a amplitude do governo federal, é de se esperar que ele manteve interfaces com as principais religiões no Brasil. Assim, evitei o enfoque em qualquer aderência entre as religiões e o governo. Focalizei aquelas ligadas à orientação política da presidência da República e de seu círculo mais ideológico. Fixei-me nas que são emblemáticas do governo Bolsonaro e compuseram sua face pública em termos religiosos.

Em uma síntese panorâmica, elenco os principais *clusters* religiosos na administração Bolsonaro. No Ministério das Comunicações, encontram-se os interesses econômicos, sobretudo, de carismáticos católicos e evangélicos (neo)pentecostais. Na Funai, Bolsonaro nomeou um missionário evangélico transcultural para ocupar a diretoria responsável pelos denominados “índios isolados” em ricas e inexploradas terras na Amazônia. Em torno do Ministério das Relações Exteriores, desenhou-se uma aliança sionista entre evangélicos, católicos e judeus que pleiteou a transferência da embaixada brasileira em Tel Aviv para Jerusalém. No Ministério da Justiça, orbitou um campo jurídico-confessional-acadêmico formado por protestantes reformados e membros da prelazia católica Opus Dei, cuja maior expressão é a família Gandra Martins. No Ministério da Educação, um pastor calvinista, ex-reitor da Universidade Presbiteriana Mackenzie de São Paulo. No Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, são encontrados protestantes, pentecostais, católicos tradicionalistas, com destaque para o catolicismo Opus Dei de Angela Gandra Martins na Secretaria

da Família. Por fim, na Secretária de Cultura, dois órgãos merecem destaque. No IFHAN, encontrava-se a intervenção de católicos monarquistas nos processos de patrimonialização, e na Fundação Zumbi dos Palmares, destacam-se as declarações racistas de seu presidente negro contra as religiões afro-brasileiras.

Em resumo, setores católicos, evangélicos, espíritas, judeus, entre outros, aprofundaram o alinhamento em torno de políticas públicas, quadros da burocracia e interesses corporativos, dando maior organicidade e diversidade à direita religiosa. A hipótese é a de que o governo foi o espaço institucional de atuação e potencialização da direita religiosa no país em termos neoconservadores e sob uma lógica populista. Não se trata apenas de um somatório de religiões, mas da articulação de parcelas conservadoras de cada uma delas em torno de temas transversais. Duas referências inspiraram a compreensão desse alinhamento religioso à direita. Primeira, as noções de antagonismo e cadeia de equivalências do modelo teórico sobre populismo formulado por Ernesto Laclau (2005) e Chantal Mouffe (2018). Segunda, a noção de “expansão da esfera pessoal protegida” da análise de Wendy Brown (2019) sobre a associação entre neoconservadorismo e neoliberalismo no contexto norte-americano contemporâneo.

Por fim, o terceiro e atual movimento de pesquisa tem investigado a transnacionalização da articulação entre religião e extrema-direita, uma vez que a conjuntura brasileira está em sintonia com outros contextos político-culturais que aprofundam a crise da democracia liberal, como já tem demonstrado vasta literatura (Kurlantzick, 2013; Castells, 2018; Runciman, 2018; Levitsky; Ziblatt, 2018). Apesar dos discursos antiglobalistas, os extremismos políticos encontram-se em sinergia transnacional devido à ressonância das agendas, da forma de atuação, das alianças “glociais” e da produção de inimigos comuns. Essa sintonia ocorre de formas diferentes conforme a relação entre os países. Em alguns deles, há conexões mais sólidas; noutros, uma espécie de espelhamento, aprendizagem, mimetismo, ressonância, ajuda mútua, entre outras possibilidades.

A pesquisa em andamento tem refletido sobre duas forças centrais da conjuntura político-transnacional: o bolsonarismo e o trumpismo sob a perspectiva da religião. O objetivo é compreender, por meio de semelhanças, diferenças e ligações concretas, o papel desempenhado pela religião nos dois movimentos de extrema-direita.<sup>7</sup> Em relação ao Brasil, valho-me das duas pesquisas citadas anteriormente neste item “Religião como Política” e as relaciono ao caso estadunidense, tendo como foco o *Christian nationalism*, que é apontado na literatura acadêmica como central para as conexões entre religião, nacionalismo, extremismo político e trumpismo.<sup>8</sup>

Em primeiro lugar, o nacionalismo cristão não se refere a um conjunto de crenças religiosas ou à pertença a uma comunidade religiosa. De fato, muitas pessoas que se classificam como nacionalistas cristãos não sabem o que o termo significa. Trata-se mais de um termo do debate acadêmico e público do que de uma autoidentificação. Para identificá-los, a estratégia metodológica adotada, por exemplo, por Philip Gorski e Samuel Perry (Gorski; Perry, 2022), consiste em construir uma escala de nacionalismo cristão a partir de convicções políticas que conectam cristianismo, nacionalismo, ordem, violência e racismo. Formulado como uma escala, o modelo de Gorski e Perry permite descentralizar a discussão das instituições sem perder de vista os segmentos que são mais identificadas com o *Christian nationalism*, em particular os *white evangelicals*. A minha pergunta atual é em que medida o nacionalismo cristão norte-americano

---

7 Em 2021, organizei com Paul Freston o dossiê *Trump e a direita religiosa: EUA, Brasil, Peru e Guatemala*.

8 Como desdobramento e ampliação da pesquisa, fui contemplado com uma bolsa BPE da Fapesp, para ser desenvolvida no Department of Anthropology at University of California, Berkeley, como *visiting scholar*, em 2020, mas que, devido à pandemia, só pôde ser realizada em 2022. Além da interlocução acadêmica durante nove meses de BPE em Berkeley, destaco a possibilidade que tive de acompanhar in loco a dinâmica da religião nos Estados Unidos, quando houve a revisão da lei do aborto no país e as *midterm elections*. Em ambos os eventos, o trumpismo e a direita religiosa norte-americana foram temas centrais. A comparação entre trumpismo e bolsonarismo é um dos pontos centrais da pesquisa.

ajuda a compreender o caso brasileiro. Não quero importar a discussão norte-americana, mas refletir sobre as semelhanças e as diferenças entre a direita religiosa nos dois países, uma vez que suas conexões são fortes, principalmente por conta do segmento evangélico.

Para discutir tais questões, não parto de uma definição essencialista de religião, mas a apreendo em seus efeitos e extensões, pois, ao deslocar-se, desloca o que com ela está em relação. A religião, na conjuntura recente, é induzida e indutora de dinâmicas políticas-culturais que têm mobilizado afetos e projetado expectativas por meio da imaginação política, o que faz dela uma questão pública incontornável no país já há algumas décadas. Trata-se, assim, de reconhecer a potência política da religião, na medida em que ela engendra projetos futuros, tanto à direita quanto à esquerda. Como a magia, ela é produtora de realidades. Na verdade, produtora e produto, uma vez que “solvida” (Casanova, 1994) ao mesmo tempo que um actante (Latour, 2012) no mundo social.

Em síntese, as religiões, os religiosos, a religiosidade e o religioso operam como potência indutora, assim como mediação condutora da ação política, que varia em intensidade, escala e intersecções na vida social. Sendo mais específico, os segmentos religiosos conservadores hegemônicos que compõem parcialmente esse macroprocesso político-cultural à direita podem ser tanto uma fonte de extremismo como um canal através do qual se propagam ações conservadoras e extremistas.

Isto posto, tenho apreendido a religião como um dispositivo ativado pela dinâmica política, a saber: como arena de conflitos; como práticas e relações de poder que sustentam os símbolos políticos; como orientadora da moralidade pública, o que gera tensões interpessoais; como força mobilizadora da ação política; como interesses materiais e corporativos disputados no âmbito do Estado; entre outras dimensões. Como corolário, a embocadura não é propriamente “religião e política”, mas “religião como política”. Afasto-me, portanto, de visões que separam religião e política como forma e conteúdo, ou que entendem a religião como uma entidade autônoma entrando na política como se nunca tivesse estado nesta. Fazer

religião é fazer política, embora não seja somente isso que esteja sendo feito. Política, ressalte-se, não se restringe ao sistema político. O espraiamento das direitas e extremas-direitas, assim como as reações a elas, atravessa o mundo social.

Em um resumo provisório, entendo que o que venho fazendo nos últimos dez anos, pelo andar da carruagem, promete alguns outros tantos anos de pesquisa. Nesse sentido, não há como fazer algo que pareça conclusivo neste artigo. Minha única conclusão é a de que aquilo que estudo (e outros tantos amigos e colegas) tem se tornado cada vez mais central para a compreensão das dinâmicas sociais e culturais contemporâneas, mesmo que o movimento dos segmentos reacionários e extremistas à direita militem por seu enfraquecimento institucional e financeiro.

## Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo. *A universalização do Reino de Deus*. Dissertação de mestrado – Antropologia Social, IFCH, Unicamp, 1996.

\_\_\_\_\_. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (Impresso), São Paulo, v. 19, n. 56, p. 15-27, 2004.

\_\_\_\_\_. Tradução e mediação: as missões transculturais em áreas indígenas. In: Paula Montero. (Org.). *Deus na aldeia*. 1. ed. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. D'ANDREA, Tiarajú; De LUCCA, Daniel. Situações periféricas: etnografia comparada de pobreza urbanas. *Novos Estudos*. CEBRAP, v. 83, p. 109-130, 2008.

\_\_\_\_\_. *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. v. 1500. 145p.

\_\_\_\_\_. Religião em transição. In: Carlos Benedito Martins e Luiz Fernando Duarte Dias. (Org.). *Horizontes das Ciências Sociais: Antropologia*. 1. ed. São Paulo: Anpocs; Barcarolla, 2010. p. 367-405.

\_\_\_\_\_. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. *Cadernos PAGU*, v. 50, p. 5-30, 2017.



\_\_\_\_\_. Religious Transtion in Brazil. In: Arretche, Marta. (Org.). *Paths of Inequality in Brazil: A Half-century of Changes*. 1 ed. Cham: [s. e.], Springer, 2018. v. 1, p. 257-284.

\_\_\_\_\_. TONIOL, Rodrigo. *Conservadorismo, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Editora Unicamp, 2018.

\_\_\_\_\_. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangélicos e a crise brasileira. *Novos Estudos*. CEBRAP, v. 38, p. 185-213, 2019.

\_\_\_\_\_. The Broken Wave. *HAU: Journal of Ethnografic Theory*, v. 10, p. 32-40, 2020.

\_\_\_\_\_. A religião de Bolsonaro: populismo e neoconservadorismo. In: Leonardo Avritzer; Fábio Kerche; Majorie Marona. (Orgs.). *Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política*. 1. ed. São Paulo: Autêntica, 2021. v. 1, p. 409-426.

\_\_\_\_\_. FRESTON, Paul. Trump e a direita religiosa: EUA, Brasil, Peru e Guatemala. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 23, p. 1-6, 2021.

ALONSO, Angela. Treze: a política de rua de Lula a Dilma. *São Paulo: Companhia das Letras*, 2023.

ALVES, Rubem. Confissões de um protestante obstinado. In: *Tempo e Presença*, n. 169, São Paulo, CEDI, 1981.

BROWN, Wendy. Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política anti-democrática no Ocidente. São Paulo: *Politeia*, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. v4, n.1, abr. 1998.

CASANOVA, José. *Public Religious in the Modern World*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1994.

CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

GEERTZ, Clifford. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: *Uma nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Zahar. 2001.

GORSKI, Phillip; PERRY, Samuel. *The Flag and the Cross: White Christian Nationalism and the Threat to American Democracy*. [S. 1.]: Oxford University Press, 2022.

KURLANTZICK, Joshua. *Democracy in Retreta: The Revol of the Middle Class and the Worlwide Decline of Representative Government*. New Haven; London: Yale University Press, 2013.

LACLAU, Ernesto. *On Populist Reason*. New York; London: Verso, 2005.

LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: EDUFBA-EDUSC, 2012.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MOUFFE, Chantal. *For a Left Populism*. London: Verso, 2018.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. In: *Novos Estudos*, n. 74, São Paulo, Cebrap, 2006.

----- . “Religiões públicas” ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(1), p. 128–150, 2016.

RUNCIMAN, David. *Como a democracia chega ao fim*. São Paulo: Todavia, 2018.

ORTA , A . Syncretic Subjects and Body Politics: Doubleness, Personhood, and Aymara Catechists. In: *American Ethnologist*, v. 26, n. 4, p. 864–89, 2000.

# A antropologia da religião entre devoções, festas e materialidades

**Renata de Castro Menezes**  
**Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ**

O convite para colaborar em um volume sobre a Antropologia da Religião no Brasil é simultaneamente honroso e desafiador. É uma honra pelo reconhecimento e pela possibilidade de estar junto a colegas cujo trabalho se admira. Porém, torna-se um desafio pela mobilização emocional que provoca, já que implica em um balanço do que foi feito e do que ainda se almeja fazer. Um confronto por vezes difícil com o tempo.

Em maio de 2024, tive de passar por um processo semelhante, ainda que mais intenso, ao preparar os materiais para a promoção a professora titular do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), cargo que ocupo atualmente.<sup>1</sup> Como parte dos requisitos, precisei redigir um memorial, destacando as contribuições de meu trabalho. É desse esforço de objetivação que partirei, em diálogo com materiais já publicados (Menezes, 2017b; Menezes, Netto, 2017) e adotando um ordenamento de percurso por vezes cronológico, por

---

1 Em fevereiro de 2024, tornei-me uma das curadoras do mesmo departamento, para colaborar na reconstrução de coleções antropológicas do Museu Nacional após o incêndio que o vitimou. Sou, ainda, pesquisadora do CNPq, cientista do Nosso Estado da Faperj e pesquisadora associada ao CéSor – Centre d'études en sciences sociales du religieux, da Ecole des Hautes etudes en Sciences Sociales – EHESS, Paris.

vezes lógico.<sup>2</sup> O resultado, atendendo às demandas desta coletânea, situa-se entre o testemunho, o exercício reflexivo e a sociologia da produção intelectual.

No caminho, agora já longo, a antropologia da religião surge tanto em dimensões profissionais como pessoais. Ela tem sido minha área de concentração desde a pós-graduação. Em minha produção, tratei das relações entre santos e devotos, das interfaces entre religião e cultura, de rituais e performances e de materialidades religiosas, nas complexas relações entre coisas e pessoas. Explorei as conexões desses temas com outros fenômenos, como as festas, os patrimônios (materiais e imateriais), os museus e coleções, as culturas populares. E além do foco no catolicismo, produzi estudos sobre a umbanda e sobre as relações interreligiosas, considerando as (re) configurações do campo religioso e as situações de conflito em torno das religiões no espaço público.

Além de sucessivas pesquisas, a religião envolve outras experiências, como o magistério em duas faculdades católicas,<sup>3</sup> a editoria de livros e periódicos, as disciplinas de pós-graduação que ministrei, a atuação na organização não governamental Iser/Assessoria, onde trabalhei por mais de uma década, minhas estadias no exterior<sup>4</sup> e o trabalho de curadoria que tenho realizado. Ainda, a religião fez parte de minha experiência pessoal mais ou menos até finais dos anos 1980, na condição de pessoa religiosa

---

2 A opção por evitar ordenamentos exclusivamente cronológicos na recomposição de minha trajetória busca escapar da armadilha de supô-la linear e evolutiva (Bourdieu, 1986; Heinich, 2010), ou de assumir o tom de predestinação, como o que marca as hagiografias, uma modalidade narrativa bastante familiar ao estudo de devoções.

3 Dei aula nos mais diversos níveis, desde os 17 anos, quando comecei a lecionar em um curso de inglês para crianças. A partir de 1994, concentrei-me no ensino superior: dei aula no IFCS / UFRJ como professora substituta e em duas faculdades católicas; o Instituto Teológico Franciscano e a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Saí da PUC-Rio em 2006 para ingressar na UFRJ, fixando-me no ensino de pós-graduação.

4 Refiro-me ao estágio sanduíche de doutorado, em 2001–2002, na França, ao pós-doutorado em 2015–2016 nos EUA e à missão científica no segundo semestre de 2021, novamente na França.

católica. Foi a partir dessas vivências que apresentarei minhas contribuições à Antropologia da Religião, enfocando o estudo de devoções, festas e materialidades.

## Formação em tempos difíceis

Tecer os fios a partir da dimensão pessoal é um bom ponto de partida. Nasci no Rio de Janeiro, em 1965, descendente de uma família de classe média católica não praticante, com abertura para a umbanda e o kardecismo. Era corrente o uso de benzeções para olho grande, de simpatias para atingir pequenas vitórias diante dos revezes da vida, de medicação homeopática espírita, de orações noturnas aos anjos da guarda, de altares domésticos. Esse catolicismo povoado por entidades espirituais múltiplas e práticas de proteção era influenciado pelas origens mineiras de minha família materna, oriunda da Zona da Mata, e não implicava na ida frequente à igreja, nem em comportamento moral rígido, embora eu tenha sido inscrita no catecismo para a primeira comunhão quase que de forma automática, naturalizada. Nos anos 1970, ser brasileira era praticamente sinônimo de ser católica.

Só que eu me singularizei ante o quadro familiar, ao tornar-me católica fervorosa, ainda que em uma variação um tanto singular de catolicismo. Com cerca de 9 anos, fui com meu tio paterno assistir ao filme *Godspell, a esperança*, versão cinematográfica de um musical off-Broadway sobre a vida de Cristo como um hippie no Central Park.<sup>5</sup> Um Cristo que pregava a igualdade, o desapego do mundo material, o fim do convencionalismo, a liberdade de experienciar o amor, de todas as maneiras, e muito além do sexo. Empático, capaz de se compadecer e de se indignar e, nietzscheneanamente, de cantar e dançar.<sup>6</sup> Talvez eu tivesse lido a Bíblia e, certamen-

---

5 O filme, de David Greene, é de 1973. As releituras pop do cristianismo deviam estar na moda, pois são da mesma época os filmes *Irmão Sol*, *Irmã Lua*, de Franco Zeffirelli (1972), e *Jesus Cristo superstar*, de Norman Jewison (1973).

6 Trata-se da afirmação de Nietzsche de que “acreditaria somente num deus que soubesse dançar” (Nietzsche, 2011, p. 38).

te, já conhecia o Novo Testamento,<sup>7</sup> pois foi justamente sua reinterpretação musical e contemporânea, principalmente quanto às parábolas, o que me encantou. Curiosamente, converti-me ao catolicismo por meio de uma leitura contracultural e cinematográfica e, a partir daí, influenciei a conversão de meus pais, até então católicos apenas nominais. Ao ver o filme, compreendi (ou fantasiei) que os pilares fundamentais do cristianismo eram simples e evidentes: a justiça, a solidariedade, o amor, a compaixão, a inversão de hierarquias, a denúncia à exploração, as igualdades étnicas e de gênero. Hoje percebo, para além do romantismo e da ingenuidade de minha interpretação, o quanto esse conjunto de valores afetou-me, a ponto de influenciar meu modo de estar no mundo.

E assim, o catolicismo operou, durante parte da minha vida, como uma fonte de libertação e empoderamento, graças à possibilidade de experimentar sua expressão progressista, de vanguarda, após as reformas do Concílio Vaticano II e muito ligada às mobilizações populares do pós-Segunda Guerra Mundial, na América Latina e no mundo, marcadas pela descolonização e pela Guerra fria.

No início dos anos 1980, quando uma série de desventuras atingiu minha família, na vulnerabilidade peculiar à classe média brasileira, a fé católica foi fundamental para ultrapassar o momento crítico, experimentando, mesmo sem ainda ter lido o autor, aquilo que Durkheim anunciara em *As formas elementares da vida religiosa*: o ser humano que acredita pode mais (Durkheim, 1989). Mas no final da mesma década, sem uma grande crise existencial, nem uma grande decepção — embora com fortes incômodos quanto à hierarquia eclesiástica —, deixei de me identificar como católica, ou com qualquer seguidora de outra religião. Permaneceu em mim o reconhecimento pelo suporte emocional que havia recebido,

---

7 Encarei os livros cristãos depois de passar por uma enciclopédia de mitologia grega e de ter lido *Os doze trabalhos de Hércules*, de Monteiro Lobato. Os textos cristãos interessavam-me mais como estilo particular de narrativa de mitos e lendas e menos como verdades reveladas em um livro sagrado.

além de, digamos, uma certa empatia pelas religiões em geral, a partir da certeza de que elas poderiam ter um papel positivo nas biografias e na sociedade, movendo montanhas, como diz o dito popular.

Minha experiência religiosa positiva canalizou-se em tema de trabalho, ainda que isso não tenha se dado de forma totalmente calculada. Comecei a pesquisar o catolicismo como uma espécie de “reação” ao contexto social e político e ao tipo de graduação que era oferecido na História da UFRJ, onde fiz meu bacharelado (1987) e minha licenciatura (1988), com concentração na área de História Antiga e Medieval europeias.<sup>8</sup> Para explicar melhor essas opções, seria preciso recuperar por quais horizontes de formação naveguei.

Iniciei os estudos em março de 1982, relativamente nova, em um período em que o Brasil passava por uma “lenta e gradual” abertura política, com mobilizações pelo fim do regime militar e por eleições diretas. Apesar do auge da ditadura já haver passado, a universidade, especialmente nos cursos de humanidades, ainda sofria os efeitos perversos do contexto repressivo inaugurado em 1964: a biblioteca encontrava-se sucateada, professores perseguidos haviam sido aposentados ou exilado-se, a bibliografia era difícil de ser atualizada por conta da censura etc.

Muitas pessoas dedicavam-se à universidade como forma de militância pela democracia ou, no outro extremo, para se tornar professores de ensino fundamental. Isso me deixava um pouco deslocada. Na verdade, quando iniciei a graduação, não pensava em História como uma profissão. Jovem e em dúvida sobre o que realmente gostaria de me tornar — eu adorava artes, havia feito aulas e montagens de teatro, mas não estava segura de ter talento —, minha ideia era fazer o curso para adquirir conhecimentos sobre o processo histórico, os quais poderiam, a meu ver, ser canalizados para qualquer campo de trabalho. Claro que era uma formulação bastante ingênua, tendo em vista que o bacharelado em História serve para

---

8 Minha pesquisa de bacharelado versou sobre fontes antigas e medievais a respeito de uma batalha entre romanos e iberos no século II a. C. (Menezes, 1987).

profissionalizar historiadores, não para oferecer conhecimentos gerais. Mas minha atenção estava voltada para a música, a literatura, o teatro, o cinema, a poesia e outras formas de expressão artística. Interessava-me discutir a possibilidade de essas manifestações serem tomadas como chaves de compreensão e intervenção na vida social.

Assim, por um lado, eu era mobilizada por temáticas caras à esquerda, como a luta por direitos, a justiça social, a reforma agrária, a educação popular, a educação através da arte. Por outro, meu interesse estava naquilo que o jargão de uma época marcada pela ênfase na economia e na política chamava de “superestrutura”: as interfaces entre arte e sociedade, ou entre as tradições e a construção de valores, a cultura popular, o imaginário, o cotidiano, temas que a aplicação rasa do marxismo relegava a uma categoria inferior de preocupações. Como a religião, que era considerada “o ópio do povo” e parte das estruturas coloniais, um “aparelho ideológico de Estado” para manutenção das relações de dominação, o que colocava a secularização como uma tarefa política a ser alcançada por meio de atividades de “conscientização”. Salvo referências a movimentos messiânicos e milenaristas, ou a disciplina sobre a Igreja Católica na América Latina, do professor Moacir de Góes, a religião estava ausente das aulas de História Moderna, História Contemporânea e História do Brasil.

Mas a superestrutura era bem acolhida no medievalismo, marcado pela renovação da Nova História e pelas gerações sucessivas da Escola dos *Annales* (Le Goff *et al.*, 1983; Burke, 1991), que valorizavam as fontes heterodoxas (contos populares, imaginária, utensílios domésticos, tapeçarias, canções de gesta), o estudo de caso particulares, o desafio de recompor a vida cotidiana, e não apenas o passado dos grandes nomes, dos eventos políticos ou dos ciclos econômicos e demográficos. Além do mais, na Europa medieval, os divisores da era moderna ainda não haviam entrado em operação e a religião estava embebida no tecido da vida social, sendo impossível separá-la de Estado, cultura, economia, poder, arte.

Em um momento de interesse pelas pessoas comuns, fortaleciam-se a história das mulheres e a dos trabalhadores como contraposição à versão



dos dominantes. Os trabalhos do historiador marxista E. P. Thompson sobre a classe operária inglesa, lidos na disciplina de História Moderna, da professora Clara Góes, foram uma iluminação (Thompson, 1987; 1989). Mas a maior acolhida às minhas inquietações veio mesmo da área de História Antiga e Medieval, onde comecei a interessar-me por iconografia e outras formas de representação cultural e simbólica.

Porém, as dificuldades familiares obrigaram-me a buscar com urgência formas de complementação de renda, além de acessar políticas como bolsas de monitoria e restaurante universitário para permanecer estudando. À procura de recursos financeiros, cheguei ao Museu Nacional da Quinta da Boa Vista, indicada por uma colega para catalogar os materiais de pesquisa dos professores Lygia Sigaud e Moacir Palmeira no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Especialistas em campesinato, com pesquisas sobre as condições de vida e de trabalho na Zona da Mata de Pernambuco, em articulação com o debate internacional sobre *plantation* canvieira desde final dos anos 1960, os professores e suas equipes de pesquisa geravam um acervo composto por cadernos de campo, fitas de entrevistas gravadas, relatórios, questionários, panfletos sindicais, fotografias etc. Aos materiais de Sigaud, somaram-se os de suas pesquisas sobre barragens e reassentamentos no Sul e no Nordeste, e aos de Palmeira, documentos da assessoria à Confederação Nacional dos Trabalhadores em Agricultura (Contag) e da direção do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). No arquivo, havia também materiais das formas de atuação da Igreja Católica no campo, como as pastorais progressistas — Comissão Pastoral da Terra (CPT), Conselho Indigenista Missionário (Cimi) —, além de referências ao movimento ecumênico, em iniciativas mais gerais e/ou em articulações pontuais. Nessa linha de pesquisa, que foi uma das áreas de consolidação do PPGAS/MN (Sigaud, 2008; Garcia Jr. 2009), a dissertação de Regina Novaes, pioneira no estudo de pentecostalismo e política no meio rural, era a única que focalizava especificamente a religião e servia de modelo de etnografia densa e criativa (Novaes, 1985).

A catalogação estendeu-se de 1985 a 1990 e acabou por mudar minha vida. Ao lidar com os materiais e participar como ouvinte de cursos e palestras do PPGAS/MN, encantei-me pela perspectiva antropológica e pelo profissionalismo do programa e decidi-me pela pós-graduação na área. Obtive uma bolsa de pré-mestrado da Faperj, com o apoio de Moacir Palmeira, para a preparação para a seleção de 1990 e, aprovada, pude iniciar o curso em março do ano seguinte.

## Pós-graduação: virando antropóloga

Nas pesquisas de mestrado (1991–1996) e doutorado (1999–2004), tratei de expressões do catolicismo diferentes de minha própria experiência religiosa. Antes de ingressar no mestrado, a ideia era realizar algo sobre as irmandades católicas mineiras, tema que possibilitava cruzar o conhecimento que havia adquirido na área de Idade Média — irmandades e confrarias como base de organização social — a interesses pessoais. Estava impactada por duas viagens a Ouro Preto durante a Semana Santa, ainda na graduação, quando reencontrei muito da religiosidade de minha família materna, que havia me apresentado na infância às cidades históricas de Minas Gerais. Eu planejava entender as celebrações das irmandades não apenas por sua importância “colonial” ou “patrimonial”, mas em seus sentidos atuais, na tentativa de “antropologizar” temas hegemônicos por historiadores — algo que, então, eu formulava como a análise dos *usos do passado no presente*.<sup>9</sup> Poderia conjugar uma estratégia heurística aos conhecimentos sobre a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) e parecia-me algo original,

---

9 Foi esse interesse que me fez apresentar na seleção de mestrado a carta de recomendação do maestro José Maria Neves, músico e professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) especializado em cerimônias sacras mineiras. Não me lembro de como o conheci, mas sim que discutimos intensamente sua tese de titular sobre a Orquestra Ribeiro Bastos de São João del-Rei, que tocava para as Irmandades em festas (Neves, 1987).

pois o entendimento de dinâmicas sociais pelo viés da religião era ainda pouco explorando.

Mas com uma filha pequena e poucos recursos, era difícil uma estadia prolongada fora do Rio de Janeiro. A solução encontrada foi estudar uma festa religiosa organizada por uma irmandade de leigos em homenagem à Nossa Senhora, celebrada em um santuário na região suburbana. A Festa da Penha remontava ao período colonial e mobilizava anualmente milhares de pessoas. No passado, o templo localizava-se na zona rural, e a romaria até a região, em outubro, marcava o calendário da cidade, deslocando grandes parcelas da população em romaria. Com o crescimento da malha ferroviária e o acesso facilitado, outras configurações surgiram. A festa, criada aos moldes do arraial português, tornou-se um ponto de referência de afrodescendentes no pós-abolição, fazendo parte do circuito da *Pequena África* no Rio de Janeiro e servindo de palco para o lançamento de músicas carnavalescas antes do advento das rádios (Venerável Irmandade, 1985). Assim, a festa religiosa no subúrbio rompia com o estereótipo da festa de santo da pequena comunidade rural, ou da “religiosidade popular” como algo desvinculado da vida urbana contemporânea.

Da pesquisa, resultou minha dissertação de mestrado, defendida em março de 1996, sob a orientação de Moacir Palmeira, com trabalho de campo realizado de 1992 a 1994 (Menezes, 1996). Assumindo a concepção geertziana da religião como fonte de sentido (Geertz, 1978), busquei os diversos significados atribuídos à festa por seus participantes e as formas de sociabilidade tecidas a partir da celebração. Na análise das práticas, da disposição espacial e dos objetos de devoção, já aparecia a ideia de que o significado, múltiplo, encontrava-se não apenas em expressões verbais, mas era “performativo”, ritualizado, cristalizado em ações. Cruzei a etnografia aos debates sobre a eficácia ritual de Bourdieu (1989; 1996) e identifiquei efeitos de sacralização circulando entre os domínios do religioso, do político, do social em geral (Geertz, 1977; 1991). Explorei como a oposição sagrado/profano (Durkheim, 1989) refratava-se no espaço da festa, em um conjunto de oposições que hoje eu qualificaria de fractais (Gal, 2002).

Outro eixo do trabalho era demonstrar como a festa relacionava-se não apenas à coesão social, ou à integração, pois articulava conflitos, disputas de significado e de legitimidade. Na dissertação, “poder” era entendido no duplo sentido de poder clerical e poder público, que se conjugavam para viabilizar a festividade. Procurei destacar, então, as oposições e tensões constitutivas do evento, que se davam entre Irmandade, Igreja, Estado, frequentadores, moradores da favela. A inspiração veio 1) dos estudos de comunidade latino-americanas, que relacionavam os sistemas de cargo das Irmandades festeiras com as hierarquias sociais (Cancian, 1965; Brandes, 1988, dentre outros); 2) da literatura sobre cultura popular, notadamente da história cultural (Thompson, 1987; 1998; Darnton, 1986; Reis, 1991), 3) dos trabalhos de Rubem César Fernandes sobre santuários e romarias (Fernandes, 1982; 1988; 1989) e dos de Pierre Sanchis, sempre uma grande inspiração, sobre os arraiais portugueses e as procissões (Sanchis, 1979; 1983a; 1983b). Porém, creio que, apesar do esforço etnográfico honesto, a dissertação permaneceu entre a Antropologia e a História, principalmente por ser um caso contemplado pela historiografia carioca.<sup>10</sup> Foram pontos que busquei aprimorar em meu doutorado.

A pesquisa de doutorado focalizou as formas de sociabilidade em um santuário católico franciscano, o convento de Santo Antônio, no largo da Carioca, no centro do Rio de Janeiro, com trabalho de campo realizado durante o primeiro semestre de 2001. O caso foi escolhido a partir de continuidades e contrapontos com o mestrado: se a pesquisa seguia no universo católico, era a sociabilidade contínua, e não apenas a excepcionalidade da festa, que me interessava, pois, no convento, era oferecida semanalmente, às terças-feiras, a benção do padroeiro. Tratava-se de pensar na possibilidade de o sagrado rotinizar-se sem burocratizar-se. Era ainda um templo pertencente a uma ordem conventual masculina, por contraste à Igreja

---

10 O trabalho não foi publicado em sua totalidade, mas adquiriu repercussão ao receber, em 1996, o segundo lugar no Concurso Sílvio Romero, que premia pesquisas sobre cultura popular.

da Penha, um templo de Irmandade de leigos e leigas. E o patrono era um santo português do século XII/XIII, não a Virgem Maria, embora ambas as entidades fossem focos de grande devoção no Brasil. Por fim, interessava-me estudar um fenômeno devocional relativamente invisível no “centro da cidade” – centro financeiro, legislativo e jurídico, do Rio de Janeiro, ao lado de uma das estações de metrô mais movimentadas, que, no início do século XXI, atraía milhares de pessoas. Buscava assim problematizar este-reótipos de tradição e modernidade.

Demarcando-me do mestrado, procurei afastar-me da densidade histórica do prédio e do culto e manter o foco na etnografia das celebrações e práticas devocionais atuais, bem como em outras atividades ritualizadas de caráter não exclusivamente religioso. Focalizei as interações, sustentada pela noção de pragmática, vinda das teorias da performance – no duplo sentido que Taylor (2013) ressalta: aquele das teorias dos atos de fala eficazes, de Austin (1995), por meio da mediação dos trabalhos de Tambiah (1985) e de Bourdieu (1998); e aquele oriundo das teorias antropológicas e sociológicas mais próximas ao teatro, como os trabalhos de Turner (1985), Schechner (1995), Goffman (1974). Não estava preocupada com o debate sobre catolicismo popular, ou sobre religiosidade popular, que já havia abordado no mestrado. Queria demonstrar etnograficamente a religião fazendo-se, desfazendo e refazendo em interações e processos sociais – estava em uma fase bastante construtivista e interacionista, digamos assim. A religião surgia na tese como uma experiência coletiva, construída, experimentada, compartilhada e visibilizada nas interações.

Costumo dizer que minha tese focalizou a “religião etnográfica”, um termo que criei para nomear minha abordagem, próximo à ideia de “religião vivida” privilegiada por Orsi (2002), ou à religião “se fazendo” (*en train de se faire*), de Piette (1999), porém ao qual cheguei por caminhos diferentes dos desses autores. Para isso, realizei a *etnografia de interações socialmente consideradas como do domínio do religioso* – bençãos, distribuições de pão, circulação de novenas e santinhos, análise de formas de pedir e agradecer aos santos – e, a partir daí, busquei recuperar categorias

êmicas e significados contextuais, o que se tornou uma marca dos trabalhos que desenvolvo e oriento.

Identifiquei como as situações analisadas eram capazes de articular uma “comunidade transitiva”, ou melhor, “comunidades transitivas” formadas em torno de Santo Antônio, de outros santos, do Convento, dos frades, do lugar. Assim, se em uma definição antropológica clássica de ritual ele se constrói como algo “extraordinário”, procurei demonstrar como o extraordinário implicava em cotidianidade e em cristalização de grupos. A sociabilidade, entretanto, não era apenas harmônica, pois envolvia conflitos e disputas de prestígio, dos frequentadores entre si, destes com os sacerdotes e entre os próprios sacerdotes.

Interessava-me, ainda, compreender as estruturas da Igreja Católica em operação, entre continuidades e mudanças, uma instituição milenar, que muda, embora muitas vezes negando isso. Isto é, afirma estar *retornando* a valores mais puros do cristianismo primitivo. Quanto a isso, analisei o uso da categoria *santuário* para designar o convento que estudei: uma palavra que parece ser imemorial, mas que foi inserida no Código de Direito Canônico apenas nos anos 1980 e que, desde então, passou a ser atribuída a vários templos, em uma estratégia da Igreja Católica de retomada de sua relevância social. É dessa análise que se origina o conceito de *política de santuarização*, que destaquei em Menezes (2012a).

Novamente, utilizei uma concepção de poder associada às micropolíticas do cotidiano. Amparei-me nas discussões sobre rituais e simbolismo conduzidas por meu orientador, Moacir Palmeira, e desenvolvidas no Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), sediado no Museu Nacional.<sup>11</sup> A intenção era estender ao domínio da religião e dos fenômenos socialmente

---

11 O NuAP, liderado por Moacir Palmeira, Mariza Peirano, Beatriz Heredia, César Barreira e José Sérgio Leite Lopes, consolidava-se justamente no período de meu doutorado e contou com o financiamento do Programa de Apoio aos Núcleos de Excelência (Pronex) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) entre 1998 e 2005.

classificados de religiosos algumas das preocupações que o grupo desenvolvia em torno do domínio da política, tais como

recuperar conceitualizações nativas sobre os fenômenos em questão; iluminar, através de etnografias, ângulos novos em problemas sociais clássicos, inventariar e analisar sentidos de noções polissêmicas, refinar determinadas categorias naturalizadas no senso comum das ciências sociais (NuAP, 1998: 7-13).

Uma dimensão bastante significativa da pesquisa foi a das relações entre pessoas e santos. Analisando-as, recuperei os significados de “ser devoto” e “ser santo” na etnografia e na literatura católica, a fim de caracterizar uma modalidade de relação singular, a relação de devoção. Reapropriei-me do conceito de reciprocidade de Mauss (1985), que norteava as interpretações sobre as promessas e as dívidas aos santos, e busquei complexificar sua interpretação, usando meus dados, os materiais de outros autores, ou outros conceitos deste mesmo autor, como a noção de pessoa, as técnicas corporais e os debates sobre classificação (Mauss, 1985; Mauss; Durkheim, 1981). Utilizei também a noção de reciprocidade de Sahlins (1972; 1974), que enfatiza as dimensões políticas das trocas assimétricas. Tratei a devoção como um conjunto de relações entre pessoas-santas e pessoas-devotas, pragmaticamente construídas, a santidade como uma identidade socialmente atribuída a determinadas pessoas e a devoção como um movimento de autoentrega do devoto para o santo, ligando sua vida à entidade, que nela se faz presente de várias maneiras.

Para isso, recorri a uma ampla bibliografia sobre santidade e culto aos santos, obtida tanto em debates brasileiros, como franceses, graças a um doutorado sanduíche na Ehess/Paris, entre 2001-2002, sob a supervisão de Danièle Hervieu-Léger, especialista em catolicismo (Hervieu-Léger, 1993, 1999, dentre outros).

A tese foi defendida em fevereiro de 2004 e publicada no mesmo ano na coleção *Antropologia da política*, editada pela Relume-Dumará (Menezes, 2004a). Moacir Palmeira, orientador e editor da coleção, destacou que havia

nas análises sobre as relações de devoção um caminho interessante, o que realmente se confirmou, pois, explorando posteriormente o tema, realizei várias pesquisas e orientei trabalhos significativos.

## O mundo das ONGs e a religião

Em 1993, com o final de minha bolsa de mestrado e a dissertação ainda por redigir,<sup>12</sup> precisei trabalhar. Regina Novaes, que eu conhecia tanto por intermédio de Moacir Palmeira como por outros colegas da rede de estudos rurais do Rio de Janeiro, indicou-me para trabalhar no Instituto de Estudos da Religião – Iser. Eu conhecia o Iser, pois Rubem César Fernandes, um de seus diretores, havia sido meu professor no Museu Nacional, e eu já participara de algumas de suas atividades, como debates e projeções de filmes. Afinal, no início dos anos 1990, estar engajada implicava em participar das atividades fomentadas pelas ONGs.

A vaga era na Equipe de Assessoria às Organizações de Base e Entidades Religiosas, uma equipe de sociólogos e teólogos, em sua maioria homens, vinculados à Igreja Progressista e à Teologia da Libertação. A Assessoria foi criada no Iser em 1982, em um contexto de mobilização das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Sua função era assessorar grupos de base – religiosos, sindicais, partidários – na formação de lideranças, promovendo a circulação de saberes e a socialização de conhecimentos. Além de cursos e assessorias, as atividades compreendiam a produção de subsídios como vídeos, cartilhas e outras publicações; a realização de seminários e debates e de pesquisas de avaliação de pastorais populares, entre outras. O financiamento da equipe provinha em sua maior parte de agências de cooperação internacional da Europa e do Canadá e, eventualmente, da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB ou de uma diocese. As atividades organizavam-se em três eixos – religião, cidadania

---

12 O curso tinha outro formato: durava quatro anos e poderia ser prorrogado por mais um, ainda que sem bolsa.



e democracia — sob o lema “colaborar na transformação social, por uma sociedade mais justa e solidária”.

Trabalhei com esse grupo por treze anos, ainda que em diferentes configurações, alternando graus de envolvimento e modalidades de vínculo. Ainda em 1995, a equipe tornou-se autônoma, isto é, saiu do Iser, criando uma entidade, o Iser-Assessoria, da qual sou uma das sócias-fundadoras.

A dinâmica das ONGs, se por um lado dificulta a elaboração de pesquisas de longa duração, por outro, facilita o acesso à diversidade de realidades do Brasil e do mundo, a fóruns e redes e a diversos canais da mídia. Estar no Iser-Assessoria permitiu-me aproximar-me de redes nacionais de articulação entre fé e política e de redes internacionais do movimento ecumênico.<sup>13</sup>

Junto à equipe, que era herdeira da ação católica, de Paulo Freire e da Igreja dos Pobres, no melhor sentido dessa herança, acompanhei as mudanças do campo religioso na virada do milênio, sendo a mais notável o crescimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo nos circuitos cristãos, isto é, tanto nas redes ecumênicas como no catolicismo de base (por meio da carismatização de católicos, ou de sua conversão a igrejas evangélicas). Testemunhei também como os estudos acadêmicos sobre religião foram instados a decifrar a novidade pentecostal, que gerava novas formas de igreja, de espiritualidade, de conjugação entre religião e identidade (pessoal e nacional) e de articulação entre religião e política. A força pentecostal

---

13 Representei o Iser-Assessoria na Rede de Formação de Leigos do Conesul, uma rede ecumênica ligada a outras seis redes regionais (América do Norte, Caribe, Ásia, África, Europa e Oriente Médio) a partir da articulação de uma secretaria do Conselho Mundial de Igrejas, em Genebra, o que me levou a reuniões em boa parte da América do Sul. A proposta era fortalecer as ligações latino-americanas a partir do Mercosul e, daí, agregar outros centros de formação até chegar ao Caribe. Dediquei-me bastante a esse trabalho e fiz parte da coordenação da rede latino-americana, participando dos encontros globais. Embora o CMI seja principalmente composto por igrejas cristãs reformadas, a presença católica na rede era grande, tanto pelo peso do catolicismo na América Latina como pelas articulações históricas entre católicos e reformados na resistência às ditaduras e nas pautas sociais.

provocava a quebra de paradigmas, como a associação (iluminista? evolucionista? ambas?) entre secularismo e modernidade, obrigando-nos a repensar as teorias da religião e do social a partir de uma série de práticas e de modos de estar no mundo desafiadores das grandes narrativas.

Entre os grupos católicos, pude presenciar questionamentos sobre “onde se havia errado”, para se estar perdendo terreno para “os evangélicos”, um segmento cujo crescimento (em tamanho e em velocidade) os ameaçava, o que implicou muitas vezes em tentativas de mimetização litúrgica ou paralitúrgica de algumas práticas. Vi a mudança do método tradicional da Ação Católica “ver, julgar e agir”, usado pelas CEBs, para “ver, julgar, agir e celebrar”, com uma abertura à mística, à ecologia e à questão do bem-viver, inclusive como crítica ao racionalismo moderno e aos avanços neoliberais.

Acompanhei também o aumento da competição das igrejas por fiéis e seu retraimento na colaboração em ações sociais, bem como o crescimento da intolerância religiosa, isto é, da violência física e simbólica contra as religiões afro-brasileiras. No plano mundial, segui a desfiliação religiosa na Europa, assim como a orientalização do Ocidente — tanto por uma maior presença do islã como pelo crescimento de outras religiões orientais, como o budismo e o hinduísmo. E por preocupação com o campo das religiões, no Brasil e no mundo, tornei-me parceira de Faustino Teixeira, também do Iser-Assessoria, na organização de seminários e publicações, como as quatro coletâneas lançadas pela Editora Vozes (Teixeira; Menezes, 2006; 2009; 2013; 2023).<sup>14</sup>

Em 2006, quando me tornei professora do PPGAS/MN, desvinculei-me do “mundo das ONGs” para assumir o novo cargo. Mantive o comparecimento na assembleia anual do Iser-Assessoria e em algumas atividades pontuais. Reaproximei-me de forma mais sistemática em 2021, ao

---

14 São coletâneas voltadas a oferecer leituras introdutórias pra a pesquisa em Ciências Sociais e religião e para interpretar as mudanças da configuração religiosa no Brasil ao longo das últimas décadas.

tornar-me sua presidenta, atualmente no exercício do segundo mandato (2023-2025).

Com a instituição de origem, o Iser, retomei relações por intermédio de Christina Vital da Cunha e Clemir Fernandes, por ocasião da Conferência Rio+20, em 2012 e no lançamento dos dados sobre religião do Censo 2010, quando organizamos um ciclo de debates, que resultou em uma publicação (Cunha; Menezes, 2014). Em 2013, a convite de Clara Mafra, passei a compor a editoria do periódico *Religião & Sociedade*, sediada no Iser, juntamente com ela, com Patrícia Birman e com Emerson Giumbelli. Trata-se da revista mais antiga do país na área de Religião e Ciências Sociais, na qual sucessivas gerações de pesquisadores e pesquisadoras publicaram. A função de editora durou até 2016, quando deixei o posto para assumir a editoria de *Mana* — o periódico do PPGAS/MN. Desde então, mantive-me no Conselho Editorial da revista, colaboro com atividades do Iser e tento estabelecer pontes entre o meu laboratório do Museu Nacional e suas ações.

## Pesquisas como prática da teoria

Quando ingressei no PPGAS/MN, os dois principais professores da área de Antropologia da Religião já haviam se aposentado — Rubem César Fernandes, em 1994, e Otávio Velho, em 2004 (tornando-se professor emérito da UFRJ em 2005). Tecnicamente, ingressei na vaga de Otávio Velho, apesar de meu concurso ter sido para teoria antropológica, mas outros colegas do programa também pesquisavam religião: Aparecida Vilaça, Luiz Fernando Dias Duarte e Marcio Goldman, ainda que sob os ângulos específicos, respectivamente, da etnologia ameríndia, da antropologia das sociedades complexas e dos estudos afro-brasileiros. Trouxe comigo a verba de um edital de Humanidades do CNPq, para o projeto *Por uma Antropologia da Devoção: uma análise de processos de construção social da santidade*, em que procurava desdobrar os aspectos de minha tese relativos ao culto aos santos católicos. Isso acabou por estabilizar o catolicismo e as festas de santo como as minhas primeiras especialidades, demarcadas em cursos

de Antropologia da Devoção, de Antropologia da Religião mais geral e de rituais e simbolismo.

Inicialmente, meu interesse concentrou-se em aprofundar o estudo das devoções, explorando as possibilidades de articulá-las a debates antropológicos mais gerais e atuais, por meio de interpretações etnográficas densas, com foco nas interações e nos jogos “nativos” de classificação. A proposta era abordar o culto aos santos tal como vivido e praticado, e não em sua dimensão ideal-prescritiva — o que seria uma perspectiva de abordagem passível de ser aplicada à pesquisa em religião de um modo geral. E, mediante seu estudo, discutir as nuances e complexidades das formas de reciprocidade que ocorrem entre as diferentes pessoas envolvidas nas devoções, que, como já dito, muitas vezes envolvem o sacrifício de si e a autoentrega; as ontologias nativas acerca da santidade e o entrelaçamento entre a vida do santo e a do devoto (que permite jogos de construção de identidades, de subjetividades e de coletividades), bem como abordar as várias formas de sociação envolvidas nessas relações. Aos poucos, consegui reunir alunos e alunas interessados nessa proposta e terminei por criar o Grupo de Pesquisas em Antropologia da Devoção — GPAD, registrado no CNPq em 2010.

As pesquisas agregadas no grupo alimentavam-se de meus cursos, ao mesmo tempo que os enriqueciam, pelas argutas observações dos estudantes, que contribuía também com novas obras e formas de abordagem. Gradualmente, voltamo-nos à literatura das materialidades e à questão das técnicas — tanto corporais como tecnológicas — envolvidas na produção das festas e da religião. Mesmo quanto à estética religiosa, desenvolvemos uma atenção especial às coisas e aos materiais por meio dos quais a afetação religiosa é ativada e a emoção é produzida. Aos poucos, as perspectivas ampliaram-se e adensaram-se (uma concentração da produção do GPAD encontra-se em Menezes; Toniol, 2021. Um balanço sobre esse campo de estudos é apresentada em Reis, 2023).

Um momento forte de abertura de horizontes deu-se a partir de 2013, com a pesquisa *Doces santos*, sobre a devoção a São Cosme e São Damião

no Rio de Janeiro, que se caracteriza pela distribuição de saquinhos de guloseimas para crianças pelas ruas da cidade no dia 27 de setembro. A celebração foi analisada a partir dos eixos da reciprocidade, dos fluxos urbanos e das relações interreligiosas (contemplando tanto o trânsito dos santos por diversas religiões como a etnografia da recusa dos saquinhos, por condenação da prática como idólatra ou demoníaca). A pesquisa inspirou-se em Appadurai (1990) e Kopytoff (1990), que defendem que as coisas têm uma vida social e que, ao movimentarem-se, adquirem uma biografia, mudam de significado e agregam valor. Portanto, nosso ponto de partida foi a vida social do saquinho de Cosme e Damião. A etnografia de seus processos de montagem, distribuição e desmontagem, recuperando a sequência de operações, os valores e as categorias envolvidas, possibilitou-nos compreender o enlace entre coisas, pessoas, santos, significados e experiências sensoriais.

Feita em parceria com Morena Freitas e com Lucas Bártolo, *Doces santos* envolveu outros estudantes e pesquisadores e possibilitou-me retomar com força o trabalho de campo, tratar da religião fora do templo, isto é, nas casas e nas ruas, refletir sobre comida e ritual — os doces, no caso (Menezes, 2021b), e estudar a umbanda na interface com o catolicismo. Foi um empreendimento de fôlego, que se estendeu até 2021 e que segue dando frutos (Menezes; Freitas; Bártolo, 2020).<sup>15</sup>

Paralelamente ao avanço de *Doces santos*, meu interesse crescente pela renovação dos estudos de cultura material e pela “dimensão museal” do Museu Nacional levou-me a colaborar com o Setor de Etnologia e Etnografia no processo de levantamento do acervo. Para isso, desenvolvi, de 2015 a 2018, a pesquisa *Coisas sagradas, coisas cotidianas* — voltada ao

---

15 A pesquisa desdobrou-se em publicações, em trabalhos de conclusão, em uma exposição virtual em 2020 e em um ensaio fotográfico (Menezes; Freitas; Bártolo, 2023). Por meio da parceria estabelecida com Nuno Porto, do Museum of Anthropology (MOA) da University of British Columbia, estamos compondo desde 2023 coleções homólogas para os dois museus. E com o curso de Desenvolvimento de Jogos Digitais do IFRJ/Paulo de Frontin, graças ao professor Felipe Barros, lançamos *Doces santos* — o jogo, em setembro do mesmo ano.

registro da Coleção Regional, que poderia ser definida como uma coleção de objetos do cotidiano e da “cultura popular”, composta principalmente entre os anos 1930–1950, que se encontrava em situação de reserva técnica. Foram localizadas 2.700 peças, como ex-votos de Bom Jesus da Lapa, cerâmicas de Mestre Vitalino, rendas, cestaria, bonecas de pano, roupas de vaqueiro, cuias e cachimbos, entre outras, e os registros a respeito delas foram recuperados no livro de tombo da instituição.

Essas duas pesquisas foram suspensas para que eu realizasse um pós-doutorado como estágio sênior na New York University, de setembro de 2015 a agosto de 2016, no Center for Religion and Media, um dos nós de articulação da rede de estudos de *material religion*. No retorno, trouxe na mala, além da bibliografia atualizada sobre materialidades religiosas, interesses por estudos de museus e patrimônios, estudos de comida e cultura e estudos de antropologia do espaço público, temas fortes em Nova York, junto a entrevistas feitas com Peter Berger (Mariz; Menezes, 2023) e Talal Asad (ainda inédita).

Durante a estadia, ao ver pela internet os desfiles do Carnaval de 2016 no Sambódromo do Rio de Janeiro, deparei-me com a presença de Cosme e Damião em algumas escolas de samba, o que me fez considerar a possibilidade de analisar concepções e narrativas religiosas nos desfiles.<sup>16</sup> A notícia de que a Estação Primeira de Mangueira, uma das escolas de samba mais tradicionais do país, desfilaria em 2017 com o enredo “Só com a ajuda do santo”, tratando da intimidade entre santos e devotos, reforçou a ideia.

O interesse originou a pesquisa *Enredamentos entre religião e cultura*, ainda em andamento, com foco nos enredos carnavalescos como produtores de narrativas e contranarrativas sobre a cultura brasileira, incluindo interpretações êmicas sobre o lugar da religião na sociedade. À medida que a pesquisa avançou (Menezes; Bártolo, 2019; Menezes, 2020), revelou

---

<sup>16</sup> Estava atenta, pois meu orientando, Lucas Bártolo, acompanhava o processo carnavalesco da Renascer de Jacarepaguá, cujo enredo em 2016 era centrado na relação entre Cosme e Damião e Ibeijis, o orixá dos gêmeos.

um processo mais amplo de racialização e de etnicização dessa festa, associado a demandas de reparação histórica. Foi possível, ainda, perceber o mesmo processo em outras festas, por meio de pesquisas de estudantes orientados por mim ou por colegas. Os fenômenos que interessaram a gerações anteriores de folcloristas e de estudiosos da cultura popular estavam tendo seu pertencimento à cultura nacional problematizado, por meio de apelos a seu reconhecimento como produtos de identidades étnicas ou regionais. Palavras como colonialidade e apropriação cultural passaram a circular na crítica às formas de tratamento dessas manifestações, que são reivindicadas como *pretas*, *indígenas*, *africanas*, *nordestinas* – e não necessária ou principalmente como *brasileiras* ou *nacionais*. A nacionalização dessas práticas é lida como um processo de expropriação e as rubricas patrimoniais são tanto contestadas como reivindicadas. Um contexto aquecido, relacionado àquilo que Clara Mafra havia identificado como os usos da “arma da cultura” (Mafra, 2011).

O retorno ao estudo das festas no momento de seu acionamento em disputas por direitos estimulou-me a criar um laboratório que tratasse o assunto de forma mais sistemática. Foi assim que nasceu o Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado (Ludens), que coordeno no PPGAS/MN, oficializado em 2018.

Mas nesse mesmo ano, justamente quando o Museu Nacional comemorava seu bicentenário como a instituição científica mais antiga do país, um evento crítico colocou a instituição e nosso trabalho em risco. Em 2 de setembro, um incêndio consumiu o Palácio da Quinta da Boa Vista, levando à perda da maior parte do acervo e de toda a documentação guardada nas instalações. Não me estenderei aqui sobre a experiência traumática, considerada o maior desastre museal pós-Segunda Guerra Mundial, sobre a qual publiquei um testemunho (Menezes, 2021). Só destaco que o imperativo de transformar luto em luta para reconstruir a “casa” levou-me a montar a pesquisa *Memória e reconstrução dos acervos antropológicos “populares” do Museu Nacional*. Ela visa recuperar informações sobre a Coleção Regional a partir de depoimentos e de documentos obtidos junto a

profissionais que trabalharam com ela. Objetiva, ainda, estabelecer os parâmetros para compor novas coleções a partir de materiais de pesquisas do Ludens, como as fantasias carnavalescas e as peças relacionadas a devoção a Cosme e Damião.

## Conclusão: destaques em publicações

Gostaria de concluir destacando algumas publicações que demonstram ideias e/ou procedimentos significativos do meu estilo de antropologia.

“Reflexões sobre a imagem sagrada a partir do ‘Cristo de Borja’” (Menezes, 2013) é um dos meus trabalhos favoritos, pela costura que consegui realizar, próxima a uma antropologia do agora.<sup>17</sup> Nele, abordei um caso midiático — a tentativa frustrada de uma senhora octogenária da cidade de Borja, na Espanha, de restaurar um quadro de Cristo, que resultou em uma figura bastante distinta a ponto de se tornar um meme em escala global — a partir de ideias da antropologia da devoção a respeito das imagens religiosas. Ao notar que a transformação da imagem virou piada e não foi considerada uma blasfêmia, mas um erro de restauração — ninguém havia tratado a senhorinha como uma devota zelosa, e sim como uma restauradora incompetente — tomei o caso para discutir as continuidades e discontinuidades entre objeto religioso e objeto de arte, ou, mais especificamente, entre concepções religiosas e concepções artísticas das imagens. A meu ver, tratava-se de um exemplo de dessacralização da imagem religiosa, visível em seu tratamento exclusivamente como obra de arte. Mas procurei registrar as ambiguidades e ambivalências da situação, utilizando o conceito de *iconoclash*, isto é, da indefinição de determinados eventos, ou gestos, como sendo do domínio da religião, da ciência ou da arte; da construção

---

17 No sentido de analisar rapidamente um tema em evidência.



ou da destruição; do ataque ou da salvação das coisas, dialogando com um artigo de Latour (2008).<sup>18</sup>

Nesse texto, explorei também a ideia de *jogo de percurso*, construída a partir da noção de “jogos de escala” de Revel (1998). Este autor destaca que a opção por escalas de análise mais ou menos amplas produz resultados e efeitos de conhecimento diferentes, reconstruindo um objeto de estudo.<sup>19</sup> Inspirando-me em sua proposta, considere que um percurso de pesquisa, ao incorporar as problemáticas da literatura de um determinado campo de discussões, tende a se desenvolver em um sentido específico, encadeando questões. O encadeamento, se por um lado, facilita a discussão, por outro, pode condicioná-la. Minha ideia seria a de estabelecer diálogos entre pessoas com trajetórias de pesquisa diferentes, em torno da análise de determinada situação, para, em jogos de percurso, explorar ângulos inéditos de abordagem, que resultem em novas interpretações. Haveria diferenças entre interpretar a imagem religiosa a partir das discussões sobre arte e fazê-lo pelo viés das discussões sobre religião e culto aos santos. Minha aposta é a de que essas diferenças em diálogo teriam um efeito produtivo de conhecimento. Assim, *iconoclashes* e jogos de percurso tornaram-se recorrentes em meu trabalho, seja na eleição de casos etnográficos significativos, seja na construção de argumentos.<sup>20</sup>

---

18 Embora o termo seja mais imediatamente associado ao artigo de Latour, ele, na verdade, é o título de uma exposição: *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, realizada no Center for Arts and Media, em Karlsruhe, Alemanha, em 2002, composta por experimentos em torno da combinação ou do confronto desses três domínios. O texto de Latour é justamente a introdução ao imenso catálogo dessa exposição, organizado por ele e Peter Weibel, com escritos de filósofos, cientistas sociais, historiadores da arte e artistas, dentre outros.

19 “A escolha de uma escala particular de observação produz efeitos de conhecimento, e pode ser posta a serviço de estratégias de conhecimentos. Variar a objetiva não significa apenas aumentar (ou diminuir) o tamanho do objeto, significa modificar sua forma e sua trama” (Revel, 1998, p. 20).

20 Um exemplo encontra-se em Menezes (2017a), em que tratei da polêmica provocada pela quebra e a manipulação sexual de imagens de santo durante a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro em julho de 2013.

Outro marco em minha produção está em “Aquele que nos junta, aquela que nos separa: reflexões sobre o campo religioso brasileiro atual a partir de Aparecida” (Menezes, 2012). No artigo, procurei refletir sobre a distância entre as interpretações da configuração religiosa brasileira dos anos 1970/1980 e aquelas dos anos 2010, a partir da bibliografia e dos dados com que vinha trabalhando desde meu doutorado. Além da reapropriação desses dados, o texto anuncia desdobramentos posteriores: traz a pesquisa sobre Cosme e Damião como forma de compreender a mudança da presença pública da umbanda, ressalta que o culto aos santos, cuja dimensão agregadora já havia sido bastante estudada, deveria ser interpretado em sua dimensão disruptiva, de demarcação de identidades, e apresenta com clareza a *política de santuarização* da Igreja Católica como estratégia de retomada do espaço perdido com o crescimento evangélico em um país em que o catolicismo deteve por séculos a hegemonia não apenas religiosa, como cultural. É um artigo que prefigura minhas pesquisas posteriores sobre as articulações entre transformações do campo religioso e transformações e disputas quanto às representações de povo e nação. Um marco inaugural, ainda que consagrado a posteriori, da linha de pesquisa em religião e cultura.

Essas preocupações estarão ainda mais explícitas em um texto programático, “Quando devoção e carnaval se encontram” (Menezes; Bártolo, 2019), uma parceria com meu aluno de doutorado, Lucas Bártolo. Nele explicamos como, a fim de ampliar as fontes sobre devoção, nosso grupo de pesquisa passou a se interessar por escolas de samba. Mas também como, na etnografia do Carnaval, encontramos algo maior: a configuração de um campo de disputas interpretativas quanto às relações entre religiões e cultura brasileira a partir de concepções êmicas e por vezes dissonantes dessas categorias. Isso desaguou na pesquisa *Enredamentos entre religião e cultura*, dando início à retomada e à ampliação da frente de trabalho com festas.

Já que invoco as materialidades religiosas como um dos meus campos de especialização, destacaria quatro modalidades de “objetos” que

serviram à ancoragem de minhas análises, em artigos que trazem essa perspectiva em operação, isto é, nos quais desenvolvo análises centradas em determinadas “coisas”: pedidos escritos, santinhos, saquinhos de Cosme e Damião e um chapéu carnavalesco.

Os pedidos escritos foram analisados em Menezes (2004b), onde busquei identificar recorrências e modelagens em milhares de notas manuscritas deixadas no Convento de Santo Antônio para o padroeiro. Abordei a etiqueta do pedido, que opera na lógica tanto da promoção de um pedido ideal como de um pedido eficaz. E pude identificar estratégias de eufemização e de potencialização do ato de pedir, por meio do uso de expressões e formas de tratamento adequadas para falar com os santos, transmitidas entre os devotos.

Tratei de outros materiais encontrados no convento, os santinhos, em Menezes (2011). Eles são pequenos papéis coloridos, impressos em off-set com a imagem de um santo ou santa de um lado, e do outro, textos com orações, fórmulas para pedidos, anúncios religiosos e, por vezes, propaganda das próprias gráficas. Considerei os santinhos como compósitos texto-imagem e, além de analisar sua conformação, identifiquei a etiqueta do pedido operando na face textual, refleti sobre seus modos de circulação e obtenção, destacando sua compra aos milhares de unidades e suas formas de distribuição e descarte. Terminei por indagar sobre a “aura sagrada” que essas imagens, mesmo produzidas em série, pareciam guardar, pela dificuldade das pessoas em campo de jogá-las no lixo.

Em Menezes (2016), trouxe o foco para os saquinhos de Cosme e Damião, ao analisar o processo de compra de doces e de montagem das sacolas. Estes envolvem a combinação de técnicas de consumo às de devoção. Procurei destacar como o ato de comprar, que geralmente envolve conhecimentos e papéis sociais aprendidos em família, pode ser entendido como parte do ritual que celebra, ao mesmo tempo, os santos, as crianças e as tradições familiares. E que, mesmo envolvendo uma série de operações práticas, é capaz de emocionar. Por fim, defendi a ideia de que o saber relacionado à festa é uma espécie de patrimônio imaterial fluminense.

Em trabalhos recentes, analisei um chapéu de carnaval, acessório de uma fantasia da ala mirim da escola de samba Estação Primeira de Mangueira no desfile de 2016. O chapéu estiliza um altar de Cosme e Damião e é uma boa demonstração das possíveis relações entre religião e Carnaval. Também exemplifica como as técnicas carnavalescas de encantamento postas em operação na avenida Marquês de Sapucaí podem provocar emoções semelhantes ao arrebatamento que muitos atribuem à experiência religiosa. As primeiras formulações a seu respeito foram publicadas em Menezes (2022), no número especial dos 25 anos da revista *Etnográfica* em que 26 antropólogos e antropólogas foram convidados a refletir sobre o lugar dos objetos em nossa disciplina a partir de uma peça relevante em suas pesquisas. Porém, a capacidade de esse objeto desdobrar-se em muitas facetas e de servir de ancoragem a questões sobre religião, ritual, museus e coleções levou-me a utilizá-lo na articulação dos argumentos de minha conferência de promoção de titular. Publicada em setembro de 2024 (Menezes, 2024), a conferência reúne, por meio da análise das muitas vidas desse chapéu, o que entendo como minhas contribuições ao estudo da religião na Antropologia brasileira: a análise da religião etnográfica e a atenção às categorias e formas de classificação êmicas do religioso e do social por meio do estudo de devoções, festas e materialidades.

## Referências Bibliográficas

APPADURAI, Arjun. *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

AUSTIN, John. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Seuil, [1995?].

BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. *ARSS*, v. 62-63, jun., p. 69-72, 1986.

----- . *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

----- . *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.

BRANDES, Stanley. *Power and Persuasion. Fiestas and Social Control in Rural Mexico*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.

BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989)*. São Paulo: Unesp, 1991.

CANCIAN, Frank. *Economics and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press, 1965.

CUNHA, Christina Vital da; Menezes, Renata de C. (Orgs.). Religiões e conexão: números, direitos, pessoas. *Comunicações do Iser*, Rio de Janeiro: Iser, Stampa, 2014, v. 1, 69.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

FERNANDES, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus. Uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá! In: SACHS, Viola et al. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 85-111.

\_\_\_\_\_. *O peso da cruz. Manhas, mazelas e triunfos de um sacerdote particular*. Serrinha (m.s.), 1989.

GAL, Susan. A Semiotics of the Public/Private Distinction. *Differences: a journal of feminist cultural studies* 13 (1), p. 77-95, 2002.

GARCIA Jr., Afrânio. Fundamentos empíricos da razão antropológica: a criação do PPGAS e a seleção das espécies científicas. *Mana*, 15(2):411-47, 2009, outubro.

GEERTZ, Clifford. Centers, Kings and Carisma. In: DAVID, J. Ben; CLARKE, T. N. (Orgs.). *Culture and its Creators*. Chicago: Chicago University Press, p. 150-171, 1977.

\_\_\_\_\_. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. *Negara: o Estado Teatro no século XIX*. Lisboa: Difel, 1991.

GOFFMAN, Erving. *Les rites d'interaction*. Paris: Minuit, 1974.

HEINICH, Nathali. Pour en finir avec l'“illusion biographique”. *L'Homme*, n. 195–196, 2010, p. 421–430.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

\_\_\_\_\_. *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

KOPYTOFF, Igor. The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. In: APPADURAI, Arjun (Org.). *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 64–91.

LATOURE, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes antropológicos* [on-line], 2008, 14 (29).

LE GOFF *et al.* *A nova história*. Lisboa: Edições 70, [1983].

MAFRA, Clara. A arma da cultura e os universalismos parciais. *Mana*, 17(2), p. 453–473, 2011.

MARIZ, Cecília L.; MENEZES, Renata de C. A modernidade como religiosamente plural ao invés de secular. Entrevista com Peter Berger (1929–2017). *Religião & Sociedade*, v. 43, p. 113–132, 2023.

MAUSS, Marcel; DURKHEIM, Émile. Algumas formas primitivas de classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981, p. 399–455.

MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1985.

MENEZES, Renata de C. *O cerco de Numancia na “Primera Crónica General de España”, de Alfonso X, el Sabio (século XIII)*. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS, Departamento de História. 1987. Monografia (Bacharelado em História).

\_\_\_\_\_. *Devoção, diversão e poder. Um estudo antropológico sobre a Festa da Penha*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996. Dissertação de mestrado (Antropologia Social).

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a imagem sagrada a partir do “Cristo de Borja”. In: REINHEIMER, Patrícia; SANT’ANNA, Sabrina Parracho (Orgs.). *Reflexões sobre arte e cultura material*. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2013, p. 235–263.

\_\_\_\_\_. *A dinâmica do sagrado. Rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004a.

\_\_\_\_\_. Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 46–64, 2004b.

\_\_\_\_\_. A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos. *Horizontes Antropológicos*, v. 17, p. 43–65, 2011.

\_\_\_\_\_. Aquela que nos junta, aquela que nos separa: reflexões sobre o campo religioso brasileiro atual a partir de Aparecida. *Comunicações do Iser*, v. 31, p. 74–85, 2012.

\_\_\_\_\_. Doces santos: sobre os saquinhos de Cosme e Damião. In: GOMES, Edlaine de Campos; OLIVEIRA, Paola Lins de (Orgs.). *Olhares sobre o patrimônio religioso fluminense*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016, p. 57–87.

\_\_\_\_\_. Santos, vadias e fetos. *Ponto Urbe*, v. 1, p. 3486, 2017a.

\_\_\_\_\_. Sobre crenças e esperanças. In: TEIXEIRA, Faustino; BRANDÃO, Carlos R. (Orgs.). *Em que creio eu?* São Paulo: Terceira Via: Fontes Editorial, 2017b, p. 244–247.

\_\_\_\_\_; NETTO, Arlindo J. de S. “Uma antropóloga no mundo moderno: entre experiências, contextos e teorias”. Entrevista. *REIA – Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano 4, volume 4(2), p. 218–232, 2017.

\_\_\_\_\_; BARTOLO, Lucas. Quando devoção e carnaval se encontram. *Proa: Revista de Antropologia e Arte*, v. 9, p. 96–121, 2019.

\_\_\_\_\_. Caos, crise e a etnografia das escolas de samba do Rio de Janeiro. *Hawò*, v. 1, p. 63885–38, 2020.

\_\_\_\_\_; FREITAS, Morena B. M.; BARTOLO, Lucas (Orgs.). *Doces santos: devoções a Cosme e Damião*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2020.

\_\_\_\_\_. Sobre a doçura sagrada: Cosme e Damião e as crianças. In: MELCHIOR, Myriam (Org.). *Gastronomia, cultura e memória: Açúcares*. Rio de Janeiro: Folio Digital; Letra e Imagem, 2021a. p. 79–90.

\_\_\_\_\_. Sobre coisas, cinzas e cascas do Museu Nacional. In: MENEZES, Renata de C.; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). *Religião e materialidades: Novos*

*horizontes empíricos e desafios teóricos*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2021b. p. 501–525.

\_\_\_\_\_; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). *Religião e materialidades: Novos horizontes empíricos e desafios teóricos*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2021.

\_\_\_\_\_. Allegorical Inspirations of a Hat–Altar. *Etnográfica*, p. 133–138, 2022.

\_\_\_\_\_. As muitas vidas de um chapéu de carnaval. *Mana*, 30 (2), p. e2024024, 2024

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NEVES, José Maria. *A Orquestra Ribeiro Bastos e a vida musical em São João del-Rei*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 1987. Tese (titular).

NOVAES, Regina. *Os escolhidos de Deus*. Rio de Janeiro: ISER, 1985.

NUAP – NÚCLEO DE ANTROPOLOGIA DA POLÍTICA. *Uma antropologia da política: rituais, representações e violência*. Rio de Janeiro: NAU, 1998

ORSI, Robert A. “Introduction to the Third Edition: History, Real Presence, and the Refusal to be Purified”. In: *The Madonna of 115th Street*. 3. ed. New Haven, London: Yale University Press, 2002, p. Ix–xxvi.

PEIRANO, Mariza (Org.). *O dito e o feito. Ensaios de Antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro :Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. *A teoria vivida: e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

PIETTE, Albert. *La religion de près: l’activité religieuse en train de se faire*. Paris: Métailié, 1999.

REIS, João José. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, Livia. Religião, coisas e pessoas. In: TEIXEIRA, Faustino L. C.; MENEZES, Renata de C. (Orgs.). *Antropologia da religião: autores e temas*. Petrópolis: Vozes, 2023, p. 309–326.

REVEL, Jacques. Apresentação. In: *Jogos de escalas: A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 7–14.



- SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton, 1972.
- \_\_\_\_\_. Economia tribal. In: *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974, p. 117-148.
- SANCHIS, Pierre. Festa e religião popular: as romarias de Portugal. *Revista de Cultura Vozes*, v. 73, n. 4, p. 245-258, maio 1979.
- SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: D. Quixote, 1983a.
- \_\_\_\_\_. A caminhada ritual. *Religião & Sociedade*, n. 9, p. 15-26, jun. 1983b.
- SCHECHNER, R. Ritual and Performance. In: INGOLD, T. (Ed.). *Companion Encyclopaedia of Anthropology*. 2. ed. London; Nova York: Routledge, 1995.
- SIGAUD, Lygia. A Collective Ethnographer: Fieldwork Experience in the Brazilian Northeast. *Information sur les Sciences Sociales* (Paris), v. 47, p. 71-97, 2008.
- TAMBLAH, Stanley J. *Culture, Thought and Social Action*. Harvard: Harvard University Press, 1985.
- TAYLOR, Diana. Traduzindo Performance. In: DAWSEY, John *et al.* *Antropologia e performance*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013, p. 9-16.
- TURNER, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors*. 4. ed. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- TEIXEIRA, Faustino L. C. MENEZES, Renata de C. (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. 264p.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_ (Orgs.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_ (Orgs.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_ (Orgs.). *Antropologia da religião: autores e temas*. Petrópolis: Vozes, 2023.
- THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa – A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 3 v. (v.1)

----- . *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. 3. ed. Barcelona: Editorial Crítica, 1989. (1. ed., 1979).

----- . *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 528p.

VENERÁVEL IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA PENHA DE FRANÇA. *Santuário Mariano de Nossa Senhora da Penha. 350 anos de devoção*. Rio de Janeiro, 1985. Folheto, 4pp

Filme:

*Godspell – a esperança*. Direção: David Greene. USA: Columbia Pictures, 1973, 103 mim. 1 DVD.

# Pesquisando religiões em periferias e na política: um olhar através de tempos, redes, territórios e imagens

**Christina Vital da Cunha**  
**Universidade Federal Fluminense – UFF**

A experiência de apresentar a minha trajetória de pesquisa em religião desde meados dos anos 1990 até os dias atuais em uma disciplina ofertada por referências neste debate como Carlos Steil e Ari Pedro Oro foi desafiadora e estimulante. Foi uma oportunidade especial para refletir sobre a relação entre imaginação sociológica, contexto sociopolítico, perspectivas teórico-metodológicas e a formulação de nossas questões de pesquisa. Dando continuidade a essa exploração inicial, neste capítulo, busquei escrutinar uma categoria específica de artigos, os “de balanço”, produzidos no âmbito das Ciências Sociais da Religião com o objetivo de colocar em relação os variados elementos que compuseram meus interesses e as possibilidades de estudo em cada momento, desde os anos de 1990. Espero, aqui, ter êxito em destacar a produção científica como uma ação coletiva (Becker, 1977) na medida em que importam a criatividade do intelectual, assim como as instituições de ensino, as redes de trabalho, apoio e troca, nacionais e internacionais, e também a dialética entre a agenda pública e as agências de fomento à pesquisa.

Este capítulo está dividido em três partes. Na primeira, apresento alguns fatos políticos e criminais relevantes no presente etnográfico em que dou início ao trabalho de campo em favelas pesquisando religiões. Na segunda parte, apresento as formulações de alguns dos autores dos balanços

produzidos sobre os estudos de religião no Brasil entre os anos de 1950 e 2020, com o objetivo de situar minhas próprias formulações e interesses de pesquisa. Na terceira e última parte, busquei apresentar algumas reflexões que dialogam com meus interesses presentes e projetos de trabalho.

## O início dos estudos sobre religiões em favelas

Nos anos 1990, muitas mudanças políticas e culturais pronunciaram-se no Brasil. Era a primeira década de um país pós-ditadura militar, e essa conjuntura produziu muitos efeitos sobre, por exemplo, as organizações da sociedade civil, que se diversificaram e autonomizaram enormemente, dando visibilidade a movimentos antes eclipsados. No campo religioso, o crescimento percentual de evangélicos ganhou destaque na mídia e entre acadêmicos. Em 1980, os autodeclarados evangélicos somavam 6,6% da população nacional, e subiram para 9,9% em 1990. Ganhou visibilidade, ali, a ameaça ao epíteto nacional do Brasil como a “pátria mais católica do mundo” e a percepção dos evangélicos como uma espécie de nosso “outro cultural”. A participação política de evangélicos na Assembleia Nacional Constituinte contribuiu de modo significativo para a superexposição evangélica no período (Freston, 1993; Pierucci 1996). Somados a isso, existiam também os cultos espetaculares realizados por denominações neopentecostais em praias, estádios de futebol e em feiras populares, a figura do pregador nas praças (Côrtes, 2007) e em presídios. Contudo, um acontecimento ocorrido em 12 de outubro de 1995 foi, em si, ainda mais significativo do que os anteriores para uma percepção social duvidosa em relação aos evangélicos, sobretudo os neopentecostais. Ele ficou conhecido como “Chute na Santa”, sendo um marco na transformação da histórica violência religiosa praticada no Brasil desde o período colonial em um *problema público* nomeado “intolerância religiosa” (Miranda, 2007). Em um breve levantamento realizado sobre teses e dissertações defendidas no período antes e depois da quebra da imagem de Nossa Senhora Aparecida ao vivo na TV aberta, observamos um crescimento vertiginoso de pesquisas dedicadas a analisar

a quantas andava a laicidade no Brasil (Vital da Cunha e Lopes, 2012). Em 1998, foi lançado o livro *O novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*, fruto de uma pesquisa coordenada pelo antropólogo Rubem César Fernandes, no Instituto de Estudos da Religião. Tornou-se uma publicação importante diante de seu pioneirismo e pela possibilidade que ela oferecia para a compreensão sobre esse “outro” religioso que emergia no Brasil. No meio urbano, o crescimento evangélico era verificado, sobretudo, em favelas e periferias, segundo dados do IBGE e de pesquisas etnográficas realizadas no período. Esse cenário produziu a percepção de que o Brasil estava em profunda transformação diante de uma religião solvente de laços, exclusivista e conversionista (Pierucci, 2006). Mesmo com o chamado abasileiramento do protestantismo no país (Sanchis, 1997), e em face das elaboradas composições feitas por denominações pentecostais e neopentecostais incorporando elementos da religiosidade popular e das religiões afro em seus cultos (Silva, 2007), mudanças culturais estavam em curso. Paralelo a tudo isso, nos anos de 1990, ocorreram algumas chacinas de grande repercussão nacional, como as do Carandiru, em São Paulo, e as de Vigário Geral, de Acari e da Candelária, no Rio de Janeiro. Todas impactaram a vida local, geraram ações no âmbito da segurança pública e mobilizaram a sociedade civil.

Foi nesse contexto, precisamente em 1993, que ingressei na graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal Fluminense. Fernando Henrique Cardoso era o presidente da República à época, e sua esposa, a antropóloga Ruth Cardoso, era a primeira-dama. Em razão disso, as Ciências Sociais ganharam alguma notoriedade, levando a um público mais amplo o conhecimento da carreira. Pouco tempo após de meu ingresso na universidade, passei pelo processo de seleção de recenseadores do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Concomitantemente à graduação e ao contexto sociopolítico destacado anteriormente, a experiência como recenseadora formou em mim um interesse sobre a vida em favelas

e sobre o crescimento de evangélicos nessas localidades. Isso porque, durante a aplicação dos questionários impressos e preenchidos à mão (forma regular de coleta de dados pelo IBGE no período), visitei algumas casas em favelas e cortiços e pude observar uma profusão de faixas e cartazes anunciando cultos, louvores que aconteciam no interior das igrejas e que tomavam as ruas e becos das favelas, pessoas que circulavam com roupas sociais e Bíblias, destacando-se em muito dos demais transeuntes.

Minha primeira bolsa de iniciação científica na UFF foi com Marcos Alvito, professor do departamento de História e que havia contado com outros bolsistas durante a realização de sua pesquisa doutoral, todos do sexo masculino. Eu fui a única jovem do sexo feminino a estar com ele em campo, estudante de um curso que não a história, negra e interessada em estudar religiões. Esse conjunto de características resultou na introdução de Alvito em ambientes antes inacessíveis a ele e a sua equipe pregressa como o ambiente doméstico e em dinâmicas e temas que antes não despertavam seu interesse (a religião, evangélicos, sociabilidade feminina). Eu ia mais de duas vezes por semana a Acari, com ele ou sem ele. Fotografava a favela, realizei um censo de entidades religiosas locais em 1997 e, nele, contabilizei todas as igrejas evangélicas e católicas, casas de assistência social e religiosa católicas, terreiros e centros. Em 2001, refiz o censo, indo a todas as ruas e becos das localidades que formavam o chamado Complexo de Acari (composto pelas favelas de Parque Acari, Coroado [Vila Rica], Amarelinho e Vila Esperança).

Minha questão de pesquisa à época girava em torno do processo de conversão religiosa de moradores às igrejas evangélicas. Quais eram suas motivações? O que isso significava em termos da sociabilidade local? Como os recém-convertidos lidavam com sua parentela não religiosa ou de vinculação diferente? Quais eram os seus novos hábitos? Sentiam-se moralmente superiores aos demais não evangélicos?

## A marginalidade dos estudos de religião nas ciências sociais brasileiras e o posterior interesse pela conversão evangélica

Em “A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil”, Rubem Alves (1978) nos apresenta uma rica reflexão sobre as interpretações sociológicas das religiões no Brasil, assim como sobre o local social do sociólogo na realização de seu trabalho. A referência teórica central dessa empreitada analítica e provocativa de Alves é o sociólogo norte-americano Alvin Gouldner. Parte de sua obra é dedicada a trazer o cientista social, suas práticas e orientações para o centro da análise. Se hoje nos parece tão comum o *situar-se* (Geertz, 2008 [1973]), essa não foi uma postura sempre evidente e nem valorizada. No entanto, tornou-se parte até mesmo do capital de pesquisadores à medida que, em um contexto pós-estrutural, a identidade passou a ser cotejada como meio de produção de conhecimento em contraposição à neutralidade axiológica.

Outro destaque a fazer sobre esse artigo de Alves é seu empenho em apresentar a relação seminal entre sociologia e religião, sendo esta observada na figura do cientista social como sacerdote (Gouldner, 1979), na formulação de uma religião humanista por Comte, um dos principais nomes da sociologia europeia em seu *début*, e na base da produção teórica de Marx, Weber e Durkheim, identificados autores clássicos e fundadores dessa área de estudos. E por que Rubem Alves dedicou-se a essa revelação? Diante da centralidade do tema entre os cânones dessa ciência e do investimento acadêmico internacional nessa disciplina, Alves questionava-se sobre como a religião era relegada nos estudos sociológicos nacionais sem apoio institucional universitário, ficando a cargo de interesses particulares de alguns pesquisadores e/ou instituições religiosas.

A específica afirmação de que a religião ficou a cargo de “interessados diretos ou grupos ligados a eles” foi o foco crítico das formulações de Pierre Bourdieu dez anos mais tarde em sua obra *Coisas ditas*, título original de 1987, questão debatida no Brasil vinte anos depois da proposição de Alves

por Antônio Flávio Pierucci em “Interesses religiosos dos sociólogos da religião” (1997) e em “Sociologia da religião — área impuramente acadêmica” (1999), cuja contra-argumentação veio em 2001 no artigo “Da boa e da má vontade para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros”, por Marcelo Camurça em *Religião & Sociedade*.

Voltando a Alves, o desprestígio dos estudos de religião no Brasil teria como razão fundamental o foco de cientistas sociais entre os 1930 e 1950 na superação da cultura brasileira arcaica e no necessário investimento na modernização, na industrialização e na urbanização nacionais e na superação do capitalismo dependente.

A maioria absoluta dos estudos de religião que se desenvolveu no país até 1959 tomava como objeto atores sociais identificados à época como exóticos: caboclos, negros, indígenas. O período que se segue com a efervescência do marxismo e da luta de classes no contexto acadêmico e político internacional e nacional acompanha uma nova onda de antagonismo ao estudo das religiões no âmbito das Ciências Sociais. Era como se o estudo das religiões fosse supérfluo em face dos verdadeiros problemas sociais que afligiam a população.

A partir de 1960, a temática da religião começa a compor cada vez mais o interesse de cientistas sociais, sendo as abordagens funcionalistas e de classe social/marxistas dominantes na produção do período. Como abordagem marxista, Alves destaca os muitos estudos dedicados à análise de “teologias políticas”, como a Teologia da Libertação e da Missão Integral. Em tom alvissareiro, Alves conclui seu artigo avaliando que o campo de estudos da religião no Brasil abandonou a marginalidade que lhe caracterizava e cita um conjunto de centros de pesquisa criados nos anos 1970 no Rio de Janeiro e em São Paulo, assim como a criação de uma revista temática, a *Religião & Sociedade*, a qual passei a compor como editora em 2017, como comprovações desse novo e promissor momento.

Vinte anos depois de publicado o artigo de Alves, é a vez de Paula Montero fazer um balanço da produção sobre religião no âmbito das Ciências Sociais. No artigo “Religiões e dilemas na sociedade brasileira”,



a autora perscruta as possíveis motivações para o crescente interesse nos estudos da religião no país: não como fruto de uma acumulação interna da reflexão teórica, mas como fruto dos interesses postos na agenda pública diante de acontecimentos agenciados no espaço público, principalmente por neopentecostais, a partir dos anos 1980. Ainda segundo Montero, uma especialização de tipo teórica e religiosa dividia os interesses nas Ciências Sociais: a sociologia weberiana teria se ocupado do protestantismo; a marxista, do catolicismo e de sua relação com o Estado e a sociedade; e a Antropologia teria se ocupado da análise dos ritos, das crenças e práticas das religiosidades ditas populares das quais as religiões afrobrasileiras eram o objeto mais frequente. A Ciência Política não foi sequer citada pela autora em razão do franco desinteresse dos profissionais dessa área nos estudos de religião naquele momento.

Minha atenção ao texto de Montero recai sobre o tema da conversão, preponderante na Sociologia da Religião nos anos 1990. A bibliografia por ela analisada se detinha à análise dos impactos da conversão ao pentecostalismo sobre a conduta das pessoas e, por outro lado, sobre se a população brasileira mais pobre caminhava “em direção à modernidade ou ao fanatismo”. Segundo a autora, essas problemáticas permaneciam nas pesquisas não tanto pelo rendimento teórico proposto por Procópio na década anterior, mas pela “perplexidade que as características mais visíveis e incômodas do neopentecostalismo impõem à mídia e seus intérpretes (católicos e protestantes históricos); pelo seu crescimento vertiginoso entre os pobres urbanos em detrimento do catolicismo e sua conduta moral exageradamente conservadora” (Montero, 1999, p. 354–355).

Segundo a autora, formou-se uma “camisa de força epistêmica” cuja percepção sobre o crescimento do pentecostalismo implicava na diminuição direta da racionalização, e isso teria uma razão central: o apego a uma “simplificação, algumas vezes caricatural, de uma sociologia weberiana da modernização” guiada por boa parte de acadêmicos, que não conseguem escapar de aparatos conceituais nos quais as polaridades estão arraigadas

como “consciência x alienação, arcaísmo x modernização” (Montero, 1999, p. 356).

No entanto, outra perspectiva sobre o grande interesse acadêmico a respeito do processo de conversão às igrejas evangélicas naquele momento valorizava o sentido que os atores davam a essa experiência em termos subjetivos, sociais e políticos. As narrativas transformadoras em relação a situação de conversão em favelas e periferias guardava forte sentido emocional e moral, com impactos sobre a vida pública e privada dos atores sociais. Em 1996–1997, eu frequentava os cultos e, paulatinamente, ia me vestindo como as mulheres do meu campo de pesquisa em Acari. Naquele período, percorria a favela com liberdade, fotografando muros e fachadas de espaços religiosos locais. Fotografava as famílias, crianças, os cultos, a circulação das pessoas, os grafites, recados de traficantes pichados nas paredes, assim como de policiais do Batalhão da Polícia Militar responsável pela área da favela de Acari. Fazia entrevistas com os moradores, abordando, ao mesmo tempo, os processos de conversão à vida religiosa evangélica e as suas percepções sobre as mudanças na vida coletiva na favela pós-ocupação policial realizada pelo governo do estado. Uma expectativa positiva em relação ao futuro parecia envolver boa parte dos entrevistados em razão do evento dramático e significativo em suas próprias vidas, pois, sob a conversão, anunciava-se como uma nova oportunidade de vida, cuja promessa de prosperidade, amor e ordem prevalecia. Em termos políticos, uma “nova” estratégia na área de segurança pública e ações concomitantes da prefeitura em prol da transformação das favelas em bairros urbanizados projetavam esperança quanto a melhorias na rotina de moradores dessas localidades no período. Muitos entrevistados falavam da “tranquilidade” vivida, em oposição a alguns anos em que a “guerra” dominava seus cotidianos (Vital da Cunha, 1997; 2002; 2015; 2021). As demandas por ordem e segurança emergiam de modo significativo em suas abordagens testemunhais sobre o contexto privado e público, antes marcado pelo caos e pela desesperança, e, posterior à conversão e à ocupação policial e social da favela, um sentido de ordem, paz e prosperidade anunciava-se.

Embora a favela estivesse “tranquila”, a “neurose” fazia-se notar entre os moradores (Farias, 2008) e um autocontrole parecia estar sendo sempre imposto às condutas dos moradores e de quem frequentava a favela. Ou seja, se os entrevistados convertidos a igrejas evangélicas anunciavam uma mudança pessoal e pública em direção a uma promessa divinamente orientada, por outro lado, flertavam em seu cotidiano com a necessidade de estar atentos aos sinais de irrupção de violência e interdição da ordem civil.

Aos 21 anos de idade, realizava meu trabalho de campo confiante e animadamente. Compreendo hoje que minha faixa etária juvenil, minha condição de gênero e racial facilitavam muito meu fluxo entre variados ambientes na favela. Eu conversava com as mulheres nos espaços domésticos, com pastores e pastoras, com missionárias em igrejas e casas de oração, com mães de santo nos terreiros, frequentava também as quadras nas quais os homens se reuniam, traficantes e não traficantes, eu ia aos espaços religiosos, aos bares, às associações de moradores, à escola de samba local, às ONGs, andava na rua em qualquer horário, via as bancas de vendas de drogas. Era uma etnografia em um lugar de densidade populacional, cultural, religiosa e criminal como esse, embora tivesse como foco o estudo do processo de conversão e os sentidos atribuídos a ele pelos próprios atores e por outros a ele circundantes, e a atenção a outras dinâmicas locais tornava-se imperativa.

## Religião e violência em foco

A abertura ao diálogo nas fronteiras disciplinares com política, violência e estudos urbanos foi importante no sentido de formular novas questões. No mestrado, o tema da conversão perde centralidade e a questão da religião e política na favela ganha importância. Com a orientação de Regina Reyes Novaes no PPGSA/UFRJ, continuei o trabalho de campo em Acari. No plano político estadual, tivemos Anthony Garotinho eleito governador do Rio de Janeiro (1998–2002), em uma aliança entre PDT e PT. Ele era evangélico e convidou o pastor Everaldo, da Assembleia de Deus de Acari, para

ser coordenador de um dos maiores programas sociais de seu governo, o Cheque Cidadão. Observava o crescimento de evangélicos em campo com a abertura de novas igrejas. Fiz um novo censo das instituições religiosas no local em 2001, e o aumento de templos evangélicos foi de quase 50%, com uma redução drástica de terreiros. Somente um deles continuava em atividade pública em Acari: o Terreiro da Dona Isabel (mãe de santo ativa em sua religião até há alguns anos; em 2024, converteu-se a uma igreja pentecostal). A efervescência evangélica ali observada era identificada no censo do IBGE, e os autodeclarados evangélicos passaram a 15,5% da população nacional. O estudo de César Jacob georreferenciou esse crescimento: na faixa litorânea do Rio de Janeiro, os autodeclarados católicos eram mais do que a média nacional (80%), enquanto na Baixada Fluminense, área de expansão territorial, de menor renda e escolaridade que a região praiana da cidade, a presença católica era igual ou menor que 30%, fazendo um mapa invertido da religião de uma área para a outra (Jorge; Brandão; Vital da Cunha, 2020). Onde haviam menos católicos, predominavam os evangélicos, e não outra religiosidade, pois o maior trânsito de fiéis no Brasil é do catolicismo para o evangelicalismo (Almeida; Montero, 2001).

Paralelamente à observação dos números, a leitura de imagens (Schwarcz, 2014) ganhou relevo em meu trabalho à medida em que o descongelamento delas (Latour, 2004), na forma de produção e destruição por policiais, traficantes, moradores e/ou por grafiteiros contratados, era cada vez mais notável. Seja nas pesquisas em Acari, seja em outras favelas e bairros da cidade, lancei-me em uma reflexão em estreito diálogo com as contribuições da Antropologia Visual ao considerar que “as imagens não falam por si sós, mas expressam e dialogam constantemente com modos de vida típicos da sociedade que as produzem” (Novaes, 2005, p. 110-111), compreendendo, assim, que esse movimento de produção, descuido/apagamentos ocasionados pelo tempo e a substituição de imagens documentadas em diferentes artigos que publiquei desde 2006 refletem dinâmicas sociais ligadas à sociabilidade, à economia local, à política, à criminalidade violenta e às religiões — de moradores e traficantes. Se no contexto de favelas

a relação imagens, religião e crime violento era observada, nas pesquisas acompanhando grafites e murais em outros bairros da cidade, a relação movimento hip hop, religião, política e mercado fazia-se muito presente e os processos de artificação pelos quais o grafite passou, com decretos tornando legal a prática de grafites não assemelhados ao pixo ou à pichação, viabilizou o uso político dessa arte como um capital que apresentava o caráter moderno, cosmopolita do Brasil, em geral, e do Rio de Janeiro, em particular, como sede de inúmeros eventos internacionais, entre os quais as Olimpíadas de 2016 foram uma espécie de culminância.

Entre a conclusão do mestrado e o início do doutorado, trabalhei em inúmeras pesquisas em redes nacionais e internacionais com temáticas em torno da vida em periferias, violência urbana e política em redes que combinavam ONGS como o Instituto de Estudos da Religião, Viva Rio, World Bank, parcerias com o Laboratório de Análise da Violência (LAV-UERJ), além de lecionar na graduação em História e em Direito em diferentes unidades da Universidade Gama Filho e em cursos de extensão da Universidade São Camilo.

Ao ingressar no doutorado, sob a orientação da socióloga Márcia Pereira Leite, no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ), em 2005, a religião manteve-se como objeto central de trabalho, contudo, a dinâmica da “violência urbana” (Machado da Silva, 2008) ganhou importância na coleta de dados e na análise da vida social. Interessava-me compreender como os moradores de favelas em áreas diferentes da cidade faziam para experimentar segurança, nos termos de Giddens (1991). Como faziam para estabelecer suas rotinas e como se protegiam nos momentos em que estas eram quebradas de forma violenta por confrontos armados entre bandos armados e policiais. Redes de vizinhança, parentesco e as redes religiosas, sobretudo evangélicas, emergiam como aquelas nas quais os moradores buscavam conforto e proteção diante das ameaças vivenciadas constantemente. A questão da confiança era, assim, o sentimento partilhado que mais me interessava acompanhar para compreender a experimentação de bem-estar e segurança entre moradores dessas localidades. A

integração ao Coletivo de Estudos sobre Violência Urbana e Sociabilidade, sob a coordenação de Luis Antonio Machado da Silva e Márcia Leite, tornou-se uma oportunidade primorosa de troca de experiências e fontes bibliográficas desde aquele momento.

A defesa da tese de doutorado, em 2009, deu a ver a complexidade das interfaces entre religiões, violência, sociabilidade e política, em uma banca formada por sociólogos e antropólogos da religião e da violência (Márcia Leite, Luis Antonio Machado da Silva, Ronaldo Almeida, Patrícia Birman e Regina Novaes) que me arguíram diante de uma plateia cheia e composta por vários professores, pós-graduandos e amigos de longa data. Como resultado dessa etnografia de longa duração, foi publicado o livro *Oração de traficante: uma etnografia* (2015). Tratou-se da primeira etnografia publicada na área das Ciências Sociais da Religião sobre as dinâmicas de interação entre crime violento e redes evangélicas em favelas. Posteriormente ao livro, continuei acompanhando as imagens em Acari e em outros bairros e favelas da cidade, produzindo outros artigos e capítulos de livros publicados no Brasil e em outros países. Resenhas sobre o *Oração de traficante* foram publicadas gentilmente no Brasil (Toniol, 2016; Sant’Ana, 2017) e no exterior (Lehmann, 2021). Esse trabalho teve grande repercussão acadêmica e midiática também (infelizmente) em razão do crescendo dos casos de intolerância religiosa denunciados no Brasil. Como representante do ISER e da UFF, integrei formalmente, como membro titular eleita, os aparelhos públicos do estado do Rio de Janeiro e federais em defesa da liberdade religiosa entre 2008 e 2017. Nessas oportunidades, participei de audiências públicas, reuniões com ministros e secretários de governo e acompanhei o atendimento interdisciplinar à população vítima de violência religiosa. Entre 2016 e 2017, coordenei um projeto de extensão e pesquisa na UFF, financiado com recursos da Fundação Palmares, em parte atendendo à população do estado diante do encerramento do programa no âmbito da Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos do Rio de Janeiro por razões políticas e administrativas, em parte contabilizando o número de templos religiosos abertos oficialmente na cidade do Rio de Janeiro entre

2006 e 2016. Nesse período, 88% desses templos eram evangélicos, os únicos segmentos que criaram espaços sagrados em favelas foram evangélicos e afroreligiosos, e a região com maior número de templos criados no período foi a Zona Oeste 2 (Bangu, Realengo, Deodoro, Paciência, Padre Miguel) (Lacerda; Brandão; Vital da Cunha, 2020).

Se nos anos 1990, as pinturas que predominavam em Acari e em outras favelas cariocas eram aquelas identificadas com o catolicismo popular (santos católicos muitas vezes com indicações de entidades correspondentes na umbanda e/ou candomblé), nos anos 2000, eram as pinturas de trechos bíblicos, sobretudo, veterotestamentárias. Nos anos 2010, as pinturas mudaram, e grafites mais identificados com a estética hip hop, com assinatura de artistas e de suas *crew*, cobriram quase todas as paredes disponíveis em Acari. Mensagens bíblicas inspiradoras foram pintadas ao lado de personagens de histórias em quadrinhos e de personagens bíblicas reproduzidas em grande escala mostrando a vitória dos justos, a benção dos que caminham com Cristo, a esperança de dias melhores.

Ao final dessa década, começaram a aparecer em Acari e em outras favelas símbolos de Israel, como a bandeira nacional e a estrela de Davi. Precisamente em 2017, ano pós-impedimento da então presidente Dilma Rousseff e de franca campanha de Jair Bolsonaro à presidência da República, teve início a ocupação de áreas contíguas à Parada de Lucas e Vigário Geral por um traficante conhecido como Peixão, formando, alguns poucos anos depois, o chamado Complexo de Israel. Uma das questões que animavam a continuidade nas análises sobre a relação religião e violência era se o “sionismo cristão” crescente no Brasil entre evangélicos (Machado; Carranza; Mariz, 2022) manifestava-se nos sentidos atribuídos pelos atores ao uso da simbologia judaica nessas localidades. Haveria alguma correspondência entre o uso de símbolos judaicos por uma direita radical mais escolarizada, rica e branca e a mobilização que se fazia deles nesse contexto socialmente tão distinto? (Vital da Cunha, 2024a; 2024b).

Além do trabalho de campo no Complexo de Israel, o aprofundamento na reflexão sobre os significados de uma Israel Mítica (Gomes, 2015)

e de um judeu imaginário (Gherman, 2022) entre moradores de favelas e periferias aproximou-me de uma nova rede de pesquisadores e questões de pesquisa. Nesse sentido, venho participando de eventos, pesquisas e de publicações sobre as relações entre extrema-direita, extremismo religioso e religiões no Brasil e no mundo, ao lado de Michel Gherman, historiador e professor do departamento de sociologia da UFRJ.

## Cultura pentecostal em periferias

Acompanhando as dinâmicas de imagens em favelas e periferias e também mobilizada por compreender a comunicação que políticos de extrema-direita nutriam com bases sociais urbanas no Brasil, comecei a considerar analiticamente a difusão de uma “cultura pentecostal” no país a partir de suas periferias (Vital da Cunha, 2018; 2021). Essa formulação dialoga com uma produção específica do antropólogo franco-brasileiro Pierre Sanchis. Seu artigo intitulado “Pentecostalismo e cultura brasileira”, publicado na *Religião & Sociedade*, em 1997, não é exatamente de balanço da área, mas um ensaio provocativo. Nessa contribuição, lança uma definição do que seria a cultura popular urbana no Brasil. Em suas palavras: “Pouco rigor moralista, pouca disciplina cívica, esforço laboral anárquico, apesar de muitas vezes intenso, e, do ponto de vista religioso, uma porosidade das identidades que permitia a cada um participar ao mesmo tempo de definições institucionais múltiplas” (Sanchis, 1997, p. 124). A formulação que propus inspira-se em um diálogo com a de Sanchis e em experiências de campo como essa de longa duração em Acari, das pesquisas realizadas em outras favelas como Santa Marta, Cantagalo e Pavão-Pavãozinho, Quitungo e Guaporé, Maré, entre outras, mediante a participação no CEVIS, no Viva Rio e ISER, sobretudo durante minha integração à equipe de coordenação do projeto Favela Tem Memória, vinculado ao portal Viva Favela, coordenado pela jornalista Cristiane Ramalho. A experiência de pesquisa com o Banco Mundial, sob a coordenação de Janice Perlman, autora do clássico *O mito da marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro* (1977), foi



igualmente importante, pois participei do retorno de Perlman ao campo depois de trinta anos, reencontrando as pessoas que ela entrevistou na antiga favela da Catacumba e que, em meados dos anos 2000, estavam dispersas em bairros e favelas da Zona Sul, Norte e Baixada Fluminense.

A primeira exposição de minha formulação sobre uma “cultura pentecostal em periferias” foi em um evento organizado por Machado da Silva e Palloma Menezes no antigo IUPERJ (atual IESP) em meados dos anos 2010. Essa proposta segue um caminho em diálogo com Sanchis, Pierucci e Robbins, mas se nutre também, e cada vez mais, de formulações produzidas por Paula Montero, Clara Mafra e Emerson Giumbelli, por exemplo, fundadas em outras perspectivas teóricas e mediante outras bases empíricas, quando foi esse o caso.

De modo muito sucinto, os traços de uma cultura pentecostal em periferias hoje seriam marcados: 1) pela valorização do empreendedorismo e da disciplina para o sucesso como resultado de diferentes influências, dentre as quais destacaria a Teologia da Prosperidade e a Confissão Positiva. Por meio delas, são trabalhados sentimentos de confiança no presente e no futuro, empoderamento, performances corporais. Além do incentivo à abertura de um negócio próprio, são valorizados o engajamento em projetos culturais, artísticos e esportivos (muitas vezes realizados por instituições religiosas) anunciados como potentes inculcadores dessa “disciplina para o sucesso”; 2) pela noção de que o esforço pessoal produz vitórias, o que fornece as bases do item anterior. É importante destacar que, em contexto social de vulnerabilidade, nos quais o Estado oferece precariamente seus serviços, o “contar consigo mesmo” e com redes mais ou menos orgânicas de vizinhança e parentesco sempre foi recurso para a sobrevivência. Contudo, observa-se uma ênfase em esforços individuais, embora essas redes continuem proporcionando apoio, quando disponíveis. Nesse sentido, o mérito assume uma importância como referencial moral, comportamental e ideológica; 3) por uma valorização moral da família nuclear e de papéis de gênero definidos entre homem e mulher – uma forma de exemplaridade de gênero cristã performada cotidianamente (Teixeira, 2014; Dullo, 2011),

4) e do ponto de vista religioso, uma diminuição no que Sanchis chamou de “porosidade das identidades que permitia a cada um participar ao mesmo tempo de definições institucionais múltiplas” (Sanchis, 1997, p. 124); 5) pelo amplo uso de metáforas e analogias que remetem à guerra entre o bem e o mal, à disputa de almas por forças antagônicas, à atribulação (luta cotidiana dos indivíduos por sobrevivência material e espiritual), todas formas inspiradas em uma Teologia da Batalha Espiritual que marca as doutrinas e liturgias de igrejas pentecostais e neopentecostais. Essa cultura pentecostal em periferia é hegemônica, mas não exclusiva, e resulta de processos endógenos e exógenos às igrejas e à própria localidade. Seu avanço ocorre em meio a conflitos, resistências e constrangimentos, mas também mediante adesões apaixonadas.

Em meus trabalhos mais recentes nesse campo de estudos de religião e violência, tenho colocado essa perspectiva em teste. Assim, venho refletindo sobre o uso de imagens e vocábulos atribuídos ao judaísmo e ao Estado de Israel em favelas à luz de uma cultura pentecostal difusa que tem base em periferias urbanas e regionais, mas que vem ganhando o *mains-tream* cultural, político e econômico nacionais nas últimas décadas. Nesse sentido, embora com um recorte distinto, minha reflexão recai sobre o crescimento de uma “paixão por Israel” (Reinke, 2023) e suas manifestações em favelas e periferias conformando experiências sociais e religiosas cuja referência pentecostal é fundamental.

## Religião e política: a frente parlamentar evangélica

Em 2007, assumi a liderança de uma pesquisa financiada pela Fundação Ford no ISER cujo objetivo era investigar as ações e os posicionamentos de parlamentares evangélicos diante dos marcos regulatórios das comunicações no Brasil, da implementação das tecnologias de smartphones, das mobilizações em torno do Fórum Nacional pela Democratização da Comunicação (FNDC) e o combate ao chamado coronelismo eletrônico (Arruda, 2007). Fui a Brasília acompanhar audiências, entrevistei inúmeros parlamentares,

acompanhei sessões da Comissão de Ciência, Tecnologia e Inovação (CCT) e fui a reuniões do FNDC (Vital da Cunha, 2017; 2023). Esse projeto estendeu-se de 2007 a 2009, e, em seguida, teve início uma cooperação de longa duração entre ISER e Fundação Heinrich Boll por meio de pesquisas que tiveram início sob a minha coordenação em 2010 até a atualidade, triangulando com a UFF e com o Laboratório de Estudos Socioantropológicos em Política, Arte e Religião (LePar-UFF), dada a minha vinculação institucional como professora nessa universidade desde março de 2010.

Estudos sobre o segmento evangélico realizados a partir dos anos de 1990 são enfáticos na identificação da importância política que esse segmento foi assumindo no Brasil e como o crescendo de sua participação conservadora ou progressista contribuiu para o interesse renovado de sociólogos, antropólogos e, mais recentemente, de cientistas políticos.

Foi nesse contexto que lançamos o livro *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil* (Vital da Cunha; Lopes, 2012). A publicação teve grande repercussão, pois foi a primeira a perscrutar o funcionamento da Frente Parlamentar Evangélica, as sete temáticas de atenção continuada, a destinação de recursos humanos para a sua composição, os mecanismos e as técnicas empregados para interpelar os poderes Judiciário, Executivo e os colegas do Legislativo. As entrevistas com Damares Alves (então secretária da FPE), com o então deputado federal Jair Bolsonaro e com inúmeros deputados federais, como Marcos Feliciano, bispo Manoel Ferreira, Jean Wyllys, Érika Kokay e Martha Suplicy, foram importantes para compreender o funcionamento da FPE, os meandros da suspensão do material didático de combate à homofobia nas escolas e os usos do tema do aborto nas eleições 2010. Corremos o Brasil em universidades, grupos de base ligados ao movimento social e organizações não governamentais apresentando os resultados da pesquisa e dando a conhecer o livro. Participamos de programas em TV aberta, tivemos o livro apresentado em matérias jornalísticas, e algumas resenhas foram publicadas, dentre as quais destaco a de Edilson Pereira (2013).

Nas eleições seguintes, estávamos novamente de olho nas articulações de religiosos, e o resultado da pesquisa veio com o livro *Religião e política: medos sociais, extremismo religioso e eleições 2014* (Vital da Cunha; Lopes; Lui, 2017). Nesta, cobrimos a campanha presidencial, com especial atenção ao pastor Everaldo, candidato do PSC, membro de destaque na Assembleia de Deus do Ministério de Madureira, e à candidatura do bispo Marcelo Crivella ao governo do estado do Rio de Janeiro. Fizemos uma longa entrevista com o pastor Everaldo, e algumas questões ali trabalhadas foram constituindo-se em agendas de pesquisa que eu assumiria futuramente. Nesse sentido, no grande campo de investigação em religião e política, passaram a ser alvo de minha atenção: a articulação de evangélicos progressistas diante da grande visibilidade de líderes conservadores e extremistas – uma disputa teológica, por identidade, por espaço político, por justiça social e democracia; a necessidade de revisitarmos as categorias que dividem o segmento pentecostal em ondas tais que o neopentecostalismo e seu funcionamento estariam restritos a um momento e a algumas denominações quando sua repercussão no campo é crescente; a importância que o judiciário foi assumindo diante dos interesses políticos de conservadores religiosos; uma reflexão sobre as diferenças políticas e analíticas entre extremismo e fundamentalismo religioso; o desejo de “mudança para trás” pretendida por 74% dos brasileiros entrevistados em 2014 e a criação de uma Retórica da Perda como estratégia política e religiosa de mobilização de afetos para a restauração, recuperação de padrões sociais identificados como ameaçados e/ou perdidos.

Em 2018, debruçada sobre as eleições ao lado de Ana Carolina Evangelista, no ISER, publicamos uma análise voltada à compreensão das estratégias de vitoriosos em âmbito legislativo e do executivo nacional e estadual – Rio de Janeiro – considerando os usos da religião como código político, o perfil faccional que apresentavam (cf Palmeira e Heredia, 1995), a dominância da temática e de uma estética de segurança e a defesa de um retorno da ordem – perdida ou ameaçada (Vital da Cunha; Evangelista, 2018). Em inúmeros eventos, tive a oportunidade de apresentar minhas

reflexões sobre a existência de uma retórica da perda no Brasil sendo mobilizada, sobretudo, por políticos conservadores e extremistas. Nessas oportunidades, pude aprender com os retornos que obtive. Publiquei o artigo “Retórica da perda nas eleições presidenciais brasileiras em 2018: religião, medos sociais e tradição em foco” (2020). O editor da revista *Journal of Leadership Accountability, and Ethics* fez contato comigo e com a editoria da *Plural – Revista da Associação Latinoamericana de Antropologia* com vistas a traduzir meu artigo, que, segundo o editor da *JLAE*, contribuía muito para compreender a situação nos Estados Unidos pós-Donald Trump presidente. O artigo foi traduzido, e essa discussão sobre a retórica da perda é central em meu projeto junto ao CNPq.<sup>1</sup>

Nas eleições 2020 e 2022, minha atenção recaiu sobre a articulação de evangélicos à esquerda. Tratavam-se de eleições tomadas como fatais pelos lados antagônicos. Em 2020, ano do pleito municipal, o Brasil e o mundo estavam em plena pandemia de covid-19, e todo o processo eleitoral seria realizado de modo virtual. Essa novidade representava desafios para todos os grupos políticos, mas parecia favorecer a direita, hábil no uso de redes sociais, tal como uma ampla bibliografia nacional e internacional vinha documentando. Novamente, as equipes do ISER, da Boll e do LePar-UFF estavam ativas, desta vez, no acompanhamento de candidaturas evangélicas à esquerda e dos movimentos sociais que as apoiavam. Foi um trabalho pioneiro, cujo meu parceiro direto de pesquisa foi João Luiz Moura, somado a alguns membros do LePar e do ISER. Com a colaboração de membros do Núcleo de Estudos da Religião – NER-UFRGS, realizamos um levantamento qualitativo e quantitativo de candidaturas e coletivos evangélicos. Foram realizadas entrevistas com vários candidatos e candidatas. Em 2022, repetimos a parceria e o acompanhamento de candidaturas e coletivos,

---

1 Refiro-me ao projeto intitulado “Retórica da perda e religiões na política, no judiciário e em periferias no Brasil: uma agenda de investigação sobre neoconservadorismo e o progressismo contemporâneos”, vigência 2024–2027.

resultando em algumas publicações (Vital da Cunha, 2021; 2023; 2024, no prelo; Vital da Cunha; Moura, 2021).

## Tem batuque na política

Concomitante ao acompanhamento da FPE no Congresso Nacional, comecei uma investigação sobre a então recém-lançada Frente Parlamentar de Terreiros, com apoio da FAPERJ, em 2012. Estive em Brasília observando os eventos de lançamento da FPT, entrevistei líderes e parlamentares a ela integrados, acompanhei a caminhada das mulheres de Axé em Brasília e a reunião delas com o então ministro da Justiça. Com o apoio de bolsistas Pibic UFF/CNPq, fui levantando materiais relativos à FPT, propostas de ação política, as atividades de combate à intolerância religiosa ao longo de três legislaturas, e o primeiro artigo acadêmico sobre essa frente político religiosa foi publicado na revista *Novos Estudos/Cebrap*, com os resultados desse investimento de alguns anos de pesquisa (Vital da Cunha, 2021c). No artigo, analiso a atuação da FPT entre as 54<sup>a</sup> e 55<sup>a</sup> legislaturas, com o objetivo de refletir sobre modalidades de inserção pública de religiosos de matriz afro-brasileira na política, as situações de revelação e ocultação da religião, a defesa da liberdade e a luta por reconhecimento.

Os primeiros artigos de balanço publicados sobre o campo de estudos da religião no Brasil informavam sobre uma espécie de preferência disciplinar da Antropologia pelo catolicismo popular e pelas religiões afro e da Sociologia pelo institucionalidade católica e pelo protestantismo e pentecostalismo. Em relação aos afrorreligiosos, Montero (1999) chamou a atenção para a centralidade do trabalho de Roger Bastide e a decorrente valorização de duas abordagens: o lugar da África no Brasil e o sincretismo. Em muitos casos, “esses estudos desembocaram em uma valorização da resistência africana aos valores brancos” (Montero, 1999, p. 340), sendo ausente a questão política, em vista de se tratarem de “análises mais internalista” (idem). Oro (1997), ao analisar o crescendo da “guerra santa” no país, observou um desinteresse e até uma dificuldade de afrorreligiosos

em relação à política institucional. No entanto, isso mudou muito a partir dos anos 2000 e a ascensão do primeiro governo de esquerda, que levou para dentro do Executivo as pautas de inclusão da população negra e de sua cultura e religiosidade, o que viabilizou a ação política direta de um número cada vez maior de ativistas. A deputada federal Janete Pietá (PT-SP) afirmou que o presidente Lula era o “presidente mais negro do Brasil”, com relação aos inúmeros avanços que as pautas raciais tiveram em seu governo. A Conferência de Durban, realizada em 2001, também compõe o contexto de fortalecimento de uma agenda global contra o racismo influenciando lideranças nacionais do movimento afro e religioso, resultando em proposições sustentadas em perspectivas dela resultantes. Na atualidade, os modos por meio dos quais evangélicos mobilizam suas identidades raciais interessam-me na medida em que ora fortalecem uma perspectiva diferencialista (Giumbelli, 2008), ora universalista, recuperando uma negritude de origem judaica.

## E as religiões no Judiciário?

Ao investigar os mecanismos e as técnicas da Frente Parlamentar Evangélica, ficou evidente o anseio desses políticos por uma influência junto ao Poder Judiciário diante do avanço de agendas consideradas por esses parlamentares como progressistas e antagônicas aos valores e interesses de evangélicos.

Juristas e políticos apelavam à tradição, à moral partilhada pela maioria e a argumentos seculares para se pronunciarem à sociedade mais ampla. A defesa dessa tradição, eivada de “religião pública” (Montero, 2018), compunha parte das intenções alardeadas por líderes evangélicos (e também católicos) na corrida para alcançarem o Executivo nacional em 2014, situação que segue posteriormente a essas eleições. Nas palavras de pastor Everaldo em entrevista exclusiva à nossa pesquisa: “Nós temos que mudar é o cabeça, o presidente. Aí as associações indicam [ministros do STF] e é prerrogativa do presidente escolher entre os indicados e depois o

crivo do Senado. O que precisa mudar é o cabeça. A cabeça está inchada.” Para chegar à “cabeça” (na época da entrevista, realizada em 2015, a “cabeça inchada” era a presidente Dilma Rousseff), a estratégia de apresentar-se como mais um entre os conservadores, de apresentar-se como vocalizador da vontade da maioria e como defensor de uma “tradição ameaçada”, tornava-se mais importante do que a defesa da motivação propriamente religiosa. Muita coisa mudou de 2018 em diante, com a religião sendo tomada como código político que comunicava vinculações, pertencimentos, alianças com variados setores da vida pública nacional e internacional. A religião como política estabeleceu-se como um capital.

Em 2017, a Associação Nacional de Juristas Evangélicos ganha enorme projeção. Sua criação, em 2012, suplanta a associação anteriormente existente, a Associação Nacional de Magistrados Evangélica, e reúne uma gama de profissionais de todo o país. A inspiração e a aliança com associações e acadêmicos internacionais vão consolidando-se, como com associações norte-americanas, acadêmicos britânicos e latino-americanos e com universidades espanholas, e são anunciadas como meio de atestar sua força. A ANAJURE buscou assento em organismos internacionais, obtendo sucesso em algumas filiações. Promovem anualmente um seminário internacional sobre liberdade religiosa, tendo como palestrantes senadores, deputados, ministros. Realizam cursos de formação cristocêntrica para profissionais da área. Organizam encontros anuais de associados, e pude participar de um deles, observando de modo denso relações, atividades, composições e narrativas.

Segundo integrantes com os quais conversei em campo, o apoio a Jair Bolsonaro emergiu em razão do combate à corrupção, promessa inicial de sua campanha desde 2017. Em 2019, muitas organizações e movimentos sociais de direita deixaram a base de apoio ao governo Bolsonaro. A ANAJURE foi uma delas. Venho acompanhando a associação com apoio do CNPq desde 2017 e contei também com um apoio institucional do ISER no ano de 2020. Alguns produtos resultaram desse acompanhamento, mas o clima de ameaças de judicialização diante de declarações sobre a política nacional e



a atuação de religiosos fez-me refrear a dedicação ao tema por um período. Contudo, as associações de juristas religiosas como ANAJURE, IBDR, Associação de Juristas Católicos, Associação de Juristas Espíritas e outras compõem minha agenda de pesquisa para os próximos anos em suas interfaces com o tema da educação.

## Considerações sobre religiões, cultura e o devir

Em “Sociologia da religião no Brasil: artesanias, fronteiras e horizontes” (Burity, 2020), temos o primeiro artigo de balanço sobre religião publicado na BIB por um cientista político. O “sinal dos tempos” é expressivo do interesse que a temática da religião assume na agenda pública nacional, mobilizando profissionais mais habituados ao estudo de institucionalidades democráticas seculares, assentadas em um modelo burocrático, quase sempre refratárias à religião. Considerando os objetivos deste capítulo, destacarei dois pontos na análise de Burity: o primeiro deles é o que diz respeito à “leitura instrumental”, e o segundo, aos “horizontes para a área”. Sobre o primeiro ponto, o autor argumenta: “grandes questões colocadas pela teoria social contemporânea, especialmente nesses últimos 20 anos, recebem, do ponto de vista das publicações desse corpus, uma atenção muito pequena. O engajamento é muito mais com leituras específicas que sirvam a certa *démarche* guiada pelo caso empírico estudado; ou seja, o manejo do debate teórico mais amplo da sociologia e das ciências sociais tende a ter o tamanho do objeto estudado, sendo assim instrumental” (Burity, 2020, p. 14). Penso que essa “leitura instrumental” relaciona-se, em alguma medida, com: 1) a importância que a “denúncia social” foi tomando nas Ciências Sociais de modo geral, abarcando também os estudos das religiões. Nesse sentido, há uma centralidade para a revelação e denúncia quanto à atuação de religiosos em temáticas como a questão do aborto, sexualidade, racial, ambiental, para citar alguns exemplos, em detrimento, muitas vezes, do manejo da teoria social para analisar os processos que resultam em determinadas conformações sociais; 2) por outro lado, creio que os futuros

balanços em nossa área deverão considerar como a mobilização de referenciais teóricos decoloniais e pós-estruturais estão afetando os estudos sobre religião, fazendo com que reposicionemos essa crítica à leitura instrumental vendo-a não como uma falta, mas como um posicionamento de novas gerações aos enquadramentos teóricos disponíveis e canonizados até então.

Sobre os horizontes propostos por Burity (2020), dois chamam mais atenção. O primeiro seria sobre a pluralização e individualização religiosas. Segundo o autor, essa dinâmica vem produzindo diversidade de práticas, de instituições, e a confecção de arranjos religiosos próprios relativamente cobertos pela bibliografia, mas incentiva que mais e mais produções lancem-se em “reflexões mais conceituais e estruturais sobre o que ocorre com a religião quando submetida a profundas e generalizadas condições de pluralização” (Burity, 2020, p. 19–20). Esse ponto chama-me a atenção, em especial ao acompanhar a diversidade evangélica no Brasil hoje, sobretudo nos grupos identificados como progressivas ou à esquerda e as práticas religiosas de pessoas jovens em favelas. A bricolagem religiosa não é em si uma novidade em termos da religião vivida no Brasil, contudo, entre protestantes e pentecostais, a aura exclusivista ainda produz um sentido de identidade, de pertencimento. Os mixes identificados etnograficamente merecem ser, assim, cuidadosamente analisados.

Outro ponto a destacar forma um conjunto de desafios percebidos pelo autor como importantes de serem enfrentados daqui em diante. Eles seriam: a ampliação dos estudos comparativos entre religiões, um olhar para a diversidade interna às religiões, a ampliação do olhar para estudar outros contextos geoculturais (denunciando a muito tímida interlocução com a produção latino-americana) e o aprofundamento do trabalho em rede. Alguns desses desafios estão postos para outras subáreas das Ciências Sociais no Brasil, mas acredito que os pesquisadores da religião devam fortalecer redes e lançar-se em editais nacionais e internacionais, na interlocução com organizações da sociedade civil e fundações estrangeiras como meio de aproveitar uma onda de interesse público na temática da religião. Sem inocência, pois essa interlocução é interessada em algumas interfaces

em especial. No entanto, dão a oportunidade de formarmos mais profissionais nessa área, assim como avançar em reflexões teóricas e de compreensão sobre a vida social à medida que a religião é aqui tomada como fato social total.

Nesses poucos mais de quarenta anos desde o primeiro balanço acerca da Sociologia da Religião no país, observamos mudanças significativas, como a ampliação da institucionalização da subárea, da diversidade de religiões e práticas investigadas, a quantidade muito maior de mulheres produzindo agora em relação às décadas de 1970–80, pessoas negras e oriundas de várias camadas sociais ampliando a lista de temas correlacionados à religião. No entanto, algumas arestas são identificadas, e sobre um aspecto em especial, gostaria de tratar como consideração final: a questão da mobilização teórica consistente com vistas a produzir análises e inovações conceituais densas capazes de dialogar cada vez mais para dentro e fora da religião e da produção científica no Brasil e fora dele. Um uso da teoria social não como camisa de força, mas para nos fazer ir além do fascínio que o objeto e suas “mutações” exercem. Parece-me muito interessante o uso que vem sendo feito da filosofia política nos estudos de religião, assim como nos estudos de gênero, por exemplo. No entanto, na maior parte das vezes, pode significar uma cilada, no sentido de que são ferramentas boas para ousar inferências sobre a vida social, para normatizar e/ou para o enfrentamento político. No entanto, tenho achado importante o uso de ferramentas da teoria social canônicas e as que questionam os cânones nos permitindo olhar e analisar a ordem social, valores, culturas, novas formas de reprodução do capitalismo, estigmas, performances, agência de objetos, dominação, hegemonia por meio de dados e oferecendo perspectivas criativas de análise social, integrando-nos mais e mais à produção sociológica geral com um aporte próprio dada a sensibilidade de uma formação voltada ao interesse sobre religiões e espiritualidades.

## Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. *São Paulo em Perspectiva*, 15(3) 2001.

\_\_\_\_\_; BORTOLIN, Paula; MOURA, João Luiz. Cristianismo cultural e laicidade colaborativa no governo Bolsonaro. In: Emerson Giumbelli; Emerson Camurça. (Orgs.). *Transformações da laicidade: Estado, religião e sociedade em relação*. 1.ed. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2024, v. 1, p. 221-241.

ALVES, Rubem. A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil. *Religião & Sociedade*, n. 3, 1978.

ALVITO, Marcos. *As cores de Acari: uma favela carioca*. Rio de Janeiro: FGV, 2001

BECKER, Howard. Arte como ação coletiva. In: *Uma teoria da ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BIRMAN, Patrícia. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. *Mana*, 15(2), p. 321-348, 2009.

BURITY, Joanildo. Sociologia da religião no Brasil: artesanias, fronteiras e horizontes. Disponível em: <http://doi.org/10.17666/bib9308/2020>.

CÔRTEZ, Mariana. *O bandido que virou pregador*. São Paulo: Hucitec, 2007. 253p.

DULLO, Eduardo. Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 31(2), p. 105-129, 2011

FARIAS, Juliana. Da asfixia: reflexões sobre a atuação do tráfico de drogas nas favelas cariocas. In: MACHADO, Silva da (Org.). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

FERNANDES, Rubem César. Religiões populares: uma visão parcial da literatura recente. *BIB*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 3-26.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 307 p. Tese (Doutorado em filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

GALDEANO, Ana Paula. Salmo 127, versículo 1: ativismo religioso e ordenamentos da segurança nas periferias de São Paulo. *Religião & Sociedade*, v. 34, n. 1, p. 38–60, 2014.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição Densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008 [1973]

GIDDENS, Anthony. *Consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GIUMBELLI, Emerson. O “Chute na Santa”: Blasfêmia e Pluralismo Religioso no Brasil. In: P. Birman (Org.). *Religião e espaço público*. São Paulo: Attar Editorial/CNPq-Pronex, 2003.

----- . A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80–101, 2008.

GOULDNER, Alvim W. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. New York: A. Continuum Book, 1979.

JORGE, Amanda Lacerda; BRANDÃO, André; VITAL DA CUNHA, Christina. Mapeando religião na cidade: reflexões sobre a criação de templos religiosos na cidade do Rio de Janeiro entre 2006 e 2016. *Debates do NER (UFRGS)*, v.2, p. 237–265, 2020.

LINS, Paulo; LOURDES DA SILVA, Maria de. Bandidos e evangélicos: extremos que se tocam. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, 1990.

LATOUR, Bruno. Não congelarás a imagem, ou: como não desentender o debate ciência religião. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v.10, n. 2, p. 349–376, 2004.

LEHMAN, David. Resenha oração de traficante: uma etnografia. *Scholars Portal Journal*, 2021.

MARSICANO, Ana Carolina de Oliveira. *Cartografia dos catolicismos jurídicos antigênero*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião, 2024. 67 p.

MACHADO, Carly. É muita mistura: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Religião & Sociedade*, v. 33, n. 2, p. 13–36. 2013.

MACHADO DA SILVA, Antonio. (Org). *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MAFRA, Clara. Drogas e símbolos: redes de solidariedade em contextos de violência. In: ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos. *Um século de favela*. Rio de Janeiro: FGV, 1998

MALUF, Sonia. Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. *Antropologia em primeira mão*/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC/ Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2011, v. 124.

MIRANDA, Ana Paula *et al.* Intolerância religiosa: a construção de um problema público. *Revista Intolerância Religiosa*, v. 2, p. 1-19, 2017.

MARQUES, Vagner Aparecido. *Fé & Crime: evangélicos e PCC nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas na sociedade brasileira. In: *O que ler na Ciência Social brasileira*. São Paulo: Sumaré; ANPOCS, Brasília, 1999. p. 327-367.

----- . Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. *Debates Do NER*, 1(33), p. 15-39. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-8136.88037>. 2018.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *O uso da imagem na Antropologia. O fotográfico*. 2. ed. São Paulo: Hucitec; Editora Senac, 2005.

ORO, Ari Pedro; SEMÁN, Pablo. Os pentecostalismos nos países do cone-sul: panorama e estudos. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 1-200, 1997.

----- . Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 10-36, novembro de 1997.

PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz M. de. Os comícios e a política de facções. In: PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz M. de. *Política ambígua*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2010. p. 27-80.

PEREIRA, Edilson. Poder e Medo: os evangélicos na política e o combate à agenda feminista no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 33(1), p. 195–203, 2013.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da religião — área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995): sociologia*. Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999. v. 7, p. 237–286.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, [s. d]. p. 249–262.

\_\_\_\_\_. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. In: PIERUCCI, Antonio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 163–191.

\_\_\_\_\_. A religião como solvente: uma aula. *Novos estudos CEBRAP*, n. 75, p. 111–127, 2006.

ROBBINS, Joel. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*, n. 33, p. 117–143, 2004.

ROSADO NUNES, Maria José. Stephen J. C. Andes et Julia Young? Local Church, Global Church. Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II. Washington, d.c.. The Catholic University of America Press. *Social Sciences and Missions*, v. 30, p. 176–179, 2017.

ROSAS, Nina. Sociologia da religião: comentário a um balanço sobre a produção do conhecimento. *Mediações*, Londrina, v. 23, n. 1, p. 263–290, jan.–abr. 2018.

SANCHIS, Pierre. Pentecostalismo e cultura brasileira. *Religião & Sociedade*, v. 18, n. 2, p. 123–126, 1997a.

\_\_\_\_\_. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*, v. 1, n. 2, p. 28–43, 1997b.

SANT’ANA, Raquel. As muitas faces do bem e do mal: proteção, risco e batalhas espirituais na favela de Acari. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(2), p. 268–271, 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Lendo e agenciando imagens: o rei, a natureza e os seus belos naturais. *Sociologia e Antropologia*, v. 4-2, p. 391-431, out. 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sonia. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 12, n. 23, p. 354-393, jan.-abr. 2010.

\_\_\_\_\_; TONIOL, Rodrigo. A trajetória das ciências sociais da religião no Brasil e as diferentes perspectivas sobre o religioso. In: Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão. (Org.). *Reconhecendo o sagrado: reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religião e religiosidades*. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. v. 1, p. 173-195.

TEIXEIRA, César. O testemunho e a produção de valor moral: observações etnográficas sobre um centro de recuperação evangélico. *Dossiê Testemunho Relig. Soc.*, 36(2), dez. 2016.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: o desafio Godllywood. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2), 2014.

TONIOL, Rodrigo. STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo, tradição e instituição: uma reflexão a partir do cruzamento dos dados do IBGE com os do CERIS. In: Paulo Victor Zaquieu-Higino; Péricles Andrade; Rodrigo Portella. (Orgs.). *Catolicismo, quo vadis? Os rumos da Igreja Católica*. 1. ed. Cardoso Moreira: Resistência Acadêmica, 2021. p. 103-116.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_; CASTELLANOS, Renée de la Torre. *Entre trópicos: diálogos de estudos sobre a Nova Era no Brasil e no México*. 1. ed. Brasília: Aba Coleções, 2022. 527p.

\_\_\_\_\_. Resenha de *Oração de Traficante: uma etnografia*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 22, n. 46, p. 481-485, jul./dez. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832016000200022>.

VITAL DA CUNHA, Christina. Traficantes evangélicos: novas formas de experimentação do sagrado em favelas cariocas. *Plural – Revista de ciências sociais*, v. 15, p. 13-46, 2008.



\_\_\_\_\_.; LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, HBS, 2012.

\_\_\_\_\_. Religião, grafite e projetos de cidade: embates entre “cristianismo da batalha” e “cristianismo motivacional” na arte efêmera urbana. *Ponto. Urbe* (USP), v. 15, p. 1-21, 2014.

\_\_\_\_\_. Religião e criminalidade: traficantes e evangélicos entre os anos 1980 e 2000 nas favelas cariocas. *Religião & Sociedade*, v. 34, n. 1, p. 61-93, 2014.

\_\_\_\_\_. *Oração de traficante: uma etnografia*. Rio de Janeiro, Editora Garamond; FAPERJ, 2015.

\_\_\_\_\_. Religion and the Artification of Graffiti in the Olympic City: A Look at the Walls of Rio de Janeiro. *StreetNotes*, v. 25, p. 44-60, 2016.

\_\_\_\_\_. Televisão para salvar: religião, mídia e democracia no Brasil contemporâneo. *Antropolítica*, v. 42, n. 1, p. 20-48, 2017.

\_\_\_\_\_.; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. *Religião e política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll; Instituto de Estudos da Religião, 2017a.

\_\_\_\_\_. Pentecostal Cultures in Urban Peripheries: a Socio-anthropological Analysis of Pentecostalism in Arts, Grammars, Crime and Morality. *Vibrant*, v. 15, n. 1, 2018.

\_\_\_\_\_. Retórica da Perda nas eleições presidenciais brasileiras em 2018: religião, medos sociais e tradição em foco. *Plural*, Antropologías desde América Latina y el Caribe, ano 3, n. 6. p. 123-149, 2020.

\_\_\_\_\_.; MOURA, João Luiz. Identidades, números e histórias de evangélicos nas eleições 2020. *Comunicações do ISER*, v. 40, p. 7-11, 2021.

\_\_\_\_\_. Irmãos contra o império: evangélicos de esquerda nas eleições 2020 no Brasil. *Debates do NER*, v. 21, p. 13-80, 2021.

\_\_\_\_\_. Ativismo negro e religioso: o caso da Frente Parlamentar de Terreiros no Congresso Nacional brasileiro. *Novos Estudos*, CEBRAP, v. 40, p. 243-259, 2021.

----- . A pauta racial entre evangélicos na política partidária brasileira: reflexões a partir das eleições de 2020. In: Alef Monteiro (Org.). *Racismo e negritude no pentecostalismo evangélico brasileiro: perspectivas contemporâneas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Telha, 2023. v.1, p. 183–206.

----- . A criação do Complexo de Israel e sua relação com o crescimento do pentecostalismo em periferias — Rio de Janeiro, Brasil. *Anuário Antropológico*, v. 49 n. 1, 2024.

-----; GHERMAN, Michel; LEMOS, Beatriz; SANTOS, Lais. Extremadireita no Brasil: sujeitos e coletivos pela “restauração nacional. *Relatório de Pesquisa*. Fundação Henrich Boll, 2024.

ZALUAR, Alba. Os movimentos “messiânicos” brasileiros: uma leitura. *BIB*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 141–157, 1978.

----- . A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Brasil, 1985.

## Sobre as autoras e os autores

*Ari Pedro Oro* – Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Paris III. Professor titular aposentado e convidado permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

*Carlos Alberto Steil* – Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, com pós-doutorado na Universidade da Califórnia, San Diego. Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas e bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

*Christina Vital da Cunha* – Doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, com estágio de doutoramento no Centre de Recherche sur le Brésil Contemporain, da EHESS, em Paris. Professora Associada ao Departamento de Sociologia e Metodologia das Ciências e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

*Emerson Giumbelli* – Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, com pós-doutorado na Universidade Livre de Amsterdam. Professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, atuando no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

*Fatima Tavares* – Doutora em Ciências Humanas – Antropologia – pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com estágio de doutoramento na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris. Professora titular no Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia e bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

*Marcelo Camurça* – Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional/ UFRJ, com pós-doutorado na École Pratique des Hautes Études, em Paris. Professor titular aposentado e convidado colaborador na Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

*Miriam Rabelo* – Doutora em Antropologia pela Universidade de Liverpool e pós-doutorado nos departamentos de Antropologia das Universidades de Toronto, Aberdeen e Columbia. Professora titular do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia e bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

*Patricia Birman* – Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com pós-doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris. Professora titular de Antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

*Paula Montero* – Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo. Foi presidente do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e coordenadora adjunta da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Em 2008, recebeu a Comenda Nacional do Mérito Científico. Professora titular sênior da Universidade de São Paulo. Pesquisadora do CEBRAP e bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

*Regina Novaes* – Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Professora da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

*Renata Menezes* – Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, com pós-doutorado na Universidade de Nova York. Professora titular do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq e pesquisadora associada do Centre d'Études en Sciences Sociales du Religieux, da EHESS, em Paris.

*Roberta Bivar Campos* – Doutora em Antropologia Social pela Universidade de St. Andrews. Professora associada IV da Universidade Federal de Pernambuco. Pesquisadora do Laboratório de Estudos Avançados de Cultura Contemporânea da UFPE. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

*Ronaldo de Almeida* – Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, com pós-doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris, e visiting scholar no Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, Berkeley. Professor livre-docente do Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas. Pesquisador sênior do CEBRAP e bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

**ABA** PUBLICAÇÕES

 **CNPq**  
Conselho Nacional de Desenvolvimento  
Científico e Tecnológico

**P P G A S**  
U N I C A M P

 **TRIBO DA ILHA**  
EDITORA

ISBN: 978-65-87289-37-3



9 786587 289373 >