

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.¹

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.²

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.³

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.⁴ 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 neocrisandade 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.⁵ 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),⁶ 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 ACSRM/ACSRAL.⁷ 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.⁸

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.⁹

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.¹⁰

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

10 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.¹¹

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.¹²

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 “passaio”, 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

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.