

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, Coroadó [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.¹

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^a e 55^a 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-Dumar, 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.