

A antropologia da religião entre devoções, festas e materialidades

Renata de Castro Menezes
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

O convite para colaborar em um volume sobre a Antropologia da Religião no Brasil é simultaneamente honroso e desafiador. É uma honra pelo reconhecimento e pela possibilidade de estar junto a colegas cujo trabalho se admira. Porém, torna-se um desafio pela mobilização emocional que provoca, já que implica em um balanço do que foi feito e do que ainda se almeja fazer. Um confronto por vezes difícil com o tempo.

Em maio de 2024, tive de passar por um processo semelhante, ainda que mais intenso, ao preparar os materiais para a promoção a professora titular do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), cargo que ocupo atualmente.¹ Como parte dos requisitos, precisei redigir um memorial, destacando as contribuições de meu trabalho. É desse esforço de objetivação que partirei, em diálogo com materiais já publicados (Menezes, 2017b; Menezes, Netto, 2017) e adotando um ordenamento de percurso por vezes cronológico, por

1 Em fevereiro de 2024, tornei-me uma das curadoras do mesmo departamento, para colaborar na reconstrução de coleções antropológicas do Museu Nacional após o incêndio que o vitimou. Sou, ainda, pesquisadora do CNPq, cientista do Nosso Estado da Faperj e pesquisadora associada ao CéSor — Centre d'études en sciences sociales du religieux, da Ecole des Hautes études en Sciences Sociales — EHESS, Paris.

vezes lógico.² O resultado, atendendo às demandas desta coletânea, situa-se entre o testemunho, o exercício reflexivo e a sociologia da produção intelectual.

No caminho, agora já longo, a antropologia da religião surge tanto em dimensões profissionais como pessoais. Ela tem sido minha área de concentração desde a pós-graduação. Em minha produção, tratei das relações entre santos e devotos, das interfaces entre religião e cultura, de rituais e performances e de materialidades religiosas, nas complexas relações entre coisas e pessoas. Explorei as conexões desses temas com outros fenômenos, como as festas, os patrimônios (materiais e imateriais), os museus e coleções, as culturas populares. E além do foco no catolicismo, produzi estudos sobre a umbanda e sobre as relações interreligiosas, considerando as (re) configurações do campo religioso e as situações de conflito em torno das religiões no espaço público.

Além de sucessivas pesquisas, a religião envolve outras experiências, como o magistério em duas faculdades católicas,³ a editoria de livros e periódicos, as disciplinas de pós-graduação que ministrei, a atuação na organização não governamental Iser/Assessoria, onde trabalhei por mais de uma década, minhas estadias no exterior⁴ e o trabalho de curadoria que tenho realizado. Ainda, a religião fez parte de minha experiência pessoal mais ou menos até finais dos anos 1980, na condição de pessoa religiosa

2 A opção por evitar ordenamentos exclusivamente cronológicos na recomposição de minha trajetória busca escapar da armadilha de supô-la linear e evolutiva (Bourdieu, 1986; Heinich, 2010), ou de assumir o tom de predestinação, como o que marca as hagiografias, uma modalidade narrativa bastante familiar ao estudo de devoções.

3 Dei aula nos mais diversos níveis, desde os 17 anos, quando comecei a lecionar em um curso de inglês para crianças. A partir de 1994, concentrei-me no ensino superior: dei aula no IFCS / UFRJ como professora substituta e em duas faculdades católicas; o Instituto Teológico Franciscano e a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Saí da PUC-Rio em 2006 para ingressar na UFRJ, fixando-me no ensino de pós-graduação.

4 Refiro-me ao estágio sanduíche de doutorado, em 2001–2002, na França, ao pós-doutorado em 2015–2016 nos EUA e à missão científica no segundo semestre de 2021, novamente na França.

católica. Foi a partir dessas vivências que apresentarei minhas contribuições à Antropologia da Religião, enfocando o estudo de devoções, festas e materialidades.

Formação em tempos difíceis

Tecer os fios a partir da dimensão pessoal é um bom ponto de partida. Nasci no Rio de Janeiro, em 1965, descendente de uma família de classe média católica não praticante, com abertura para a umbanda e o kardecismo. Era corrente o uso de benzeções para olho grande, de simpatias para atingir pequenas vitórias diante dos revezes da vida, de medicação homeopática espírita, de orações noturnas aos anjos da guarda, de altares domésticos. Esse catolicismo povoado por entidades espirituais múltiplas e práticas de proteção era influenciado pelas origens mineiras de minha família materna, oriunda da Zona da Mata, e não implicava na ida frequente à igreja, nem em comportamento moral rígido, embora eu tenha sido inscrita no catecismo para a primeira comunhão quase que de forma automática, naturalizada. Nos anos 1970, ser brasileira era praticamente sinônimo de ser católica.

Só que eu me singularizei ante o quadro familiar, ao tornar-me católica fervorosa, ainda que em uma variação um tanto singular de catolicismo. Com cerca de 9 anos, fui com meu tio paterno assistir ao filme *Godspell, a esperança*, versão cinematográfica de um musical off-Broadway sobre a vida de Cristo como um hippie no Central Park.⁵ Um Cristo que pregava a igualdade, o desapego do mundo material, o fim do convencionalismo, a liberdade de experienciar o amor, de todas as maneiras, e muito além do sexo. Empático, capaz de se compadecer e de se indignar e, nietzscheneanamente, de cantar e dançar.⁶ Talvez eu tivesse lido a Bíblia e, certamen-

5 O filme, de David Greene, é de 1973. As releituras pop do cristianismo deviam estar na moda, pois são da mesma época os filmes *Irmão Sol*, *Irmã Lua*, de Franco Zeffirelli (1972), e *Jesus Cristo superstar*, de Norman Jewison (1973).

6 Trata-se da afirmação de Nietzsche de que “acreditaria somente num deus que soubesse dançar” (Nietzsche, 2011, p. 38).

te, já conhecia o Novo Testamento,⁷ pois foi justamente sua reinterpretação musical e contemporânea, principalmente quanto às parábolas, o que me encantou. Curiosamente, converti-me ao catolicismo por meio de uma leitura contracultural e cinematográfica e, a partir daí, influenciei a conversão de meus pais, até então católicos apenas nominais. Ao ver o filme, compreendi (ou fantasiei) que os pilares fundamentais do cristianismo eram simples e evidentes: a justiça, a solidariedade, o amor, a compaixão, a inversão de hierarquias, a denúncia à exploração, as igualdades étnicas e de gênero. Hoje percebo, para além do romantismo e da ingenuidade de minha interpretação, o quanto esse conjunto de valores afetou-me, a ponto de influenciar meu modo de estar no mundo.

E assim, o catolicismo operou, durante parte da minha vida, como uma fonte de libertação e empoderamento, graças à possibilidade de experimentar sua expressão progressista, de vanguarda, após as reformas do Concílio Vaticano II e muito ligada às mobilizações populares do pós-Segunda Guerra Mundial, na América Latina e no mundo, marcadas pela descolonização e pela Guerra fria.

No início dos anos 1980, quando uma série de desventuras atingiu minha família, na vulnerabilidade peculiar à classe média brasileira, a fé católica foi fundamental para ultrapassar o momento crítico, experimentando, mesmo sem ainda ter lido o autor, aquilo que Durkheim anunciara em *As formas elementares da vida religiosa*: o ser humano que acredita pode mais (Durkheim, 1989). Mas no final da mesma década, sem uma grande crise existencial, nem uma grande decepção — embora com fortes incômodos quanto à hierarquia eclesiástica —, deixei de me identificar como católica, ou com qualquer seguidora de outra religião. Permaneceu em mim o reconhecimento pelo suporte emocional que havia recebido,

7 Encarei os livros cristãos depois de passar por uma enciclopédia de mitologia grega e de ter lido *Os doze trabalhos de Hércules*, de Monteiro Lobato. Os textos cristãos interessavam-me mais como estilo particular de narrativa de mitos e lendas e menos como verdades reveladas em um livro sagrado.

além de, digamos, uma certa empatia pelas religiões em geral, a partir da certeza de que elas poderiam ter um papel positivo nas biografias e na sociedade, movendo montanhas, como diz o dito popular.

Minha experiência religiosa positiva canalizou-se em tema de trabalho, ainda que isso não tenha se dado de forma totalmente calculada. Comecei a pesquisar o catolicismo como uma espécie de “reação” ao contexto social e político e ao tipo de graduação que era oferecido na História da UFRJ, onde fiz meu bacharelado (1987) e minha licenciatura (1988), com concentração na área de História Antiga e Medieval europeias.⁸ Para explicar melhor essas opções, seria preciso recuperar por quais horizontes de formação naveguei.

Iniciei os estudos em março de 1982, relativamente nova, em um período em que o Brasil passava por uma “lenta e gradual” abertura política, com mobilizações pelo fim do regime militar e por eleições diretas. Apesar do auge da ditadura já haver passado, a universidade, especialmente nos cursos de humanidades, ainda sofria os efeitos perversos do contexto repressivo inaugurado em 1964: a biblioteca encontrava-se sucateada, professores perseguidos haviam sido aposentados ou exilado-se, a bibliografia era difícil de ser atualizada por conta da censura etc.

Muitas pessoas dedicavam-se à universidade como forma de militância pela democracia ou, no outro extremo, para se tornar professores de ensino fundamental. Isso me deixava um pouco deslocada. Na verdade, quando iniciei a graduação, não pensava em História como uma profissão. Jovem e em dúvida sobre o que realmente gostaria de me tornar — eu adorava artes, havia feito aulas e montagens de teatro, mas não estava segura de ter talento —, minha ideia era fazer o curso para adquirir conhecimentos sobre o processo histórico, os quais poderiam, a meu ver, ser canalizados para qualquer campo de trabalho. Claro que era uma formulação bastante ingênua, tendo em vista que o bacharelado em História serve para

8 Minha pesquisa de bacharelado versou sobre fontes antigas e medievais a respeito de uma batalha entre romanos e iberos no século II a. C. (Menezes, 1987).

profissionalizar historiadores, não para oferecer conhecimentos gerais. Mas minha atenção estava voltada para a música, a literatura, o teatro, o cinema, a poesia e outras formas de expressão artística. Interessava-me discutir a possibilidade de essas manifestações serem tomadas como chaves de compreensão e intervenção na vida social.

Assim, por um lado, eu era mobilizada por temáticas caras à esquerda, como a luta por direitos, a justiça social, a reforma agrária, a educação popular, a educação através da arte. Por outro, meu interesse estava naquilo que o jargão de uma época marcada pela ênfase na economia e na política chamava de “superestrutura”: as interfaces entre arte e sociedade, ou entre as tradições e a construção de valores, a cultura popular, o imaginário, o cotidiano, temas que a aplicação rasa do marxismo relegava a uma categoria inferior de preocupações. Como a religião, que era considerada “o ópio do povo” e parte das estruturas coloniais, um “aparelho ideológico de Estado” para manutenção das relações de dominação, o que colocava a secularização como uma tarefa política a ser alcançada por meio de atividades de “conscientização”. Salvo referências a movimentos messiânicos e milenaristas, ou a disciplina sobre a Igreja Católica na América Latina, do professor Moacir de Góes, a religião estava ausente das aulas de História Moderna, História Contemporânea e História do Brasil.

Mas a superestrutura era bem acolhida no medievalismo, marcado pela renovação da Nova História e pelas gerações sucessivas da Escola dos *Annales* (Le Goff *et al.*, 1983; Burke, 1991), que valorizavam as fontes heterodoxas (contos populares, imaginária, utensílios domésticos, tapeçarias, canções de gesta), o estudo de caso particulares, o desafio de recompor a vida cotidiana, e não apenas o passado dos grandes nomes, dos eventos políticos ou dos ciclos econômicos e demográficos. Além do mais, na Europa medieval, os divisores da era moderna ainda não haviam entrado em operação e a religião estava embebida no tecido da vida social, sendo impossível separá-la de Estado, cultura, economia, poder, arte.

Em um momento de interesse pelas pessoas comuns, fortaleciam-se a história das mulheres e a dos trabalhadores como contraposição à versão

dos dominantes. Os trabalhos do historiador marxista E. P. Thompson sobre a classe operária inglesa, lidos na disciplina de História Moderna, da professora Clara Góes, foram uma iluminação (Thompson, 1987; 1989). Mas a maior acolhida às minhas inquietações veio mesmo da área de História Antiga e Medieval, onde comecei a interessar-me por iconografia e outras formas de representação cultural e simbólica.

Porém, as dificuldades familiares obrigaram-me a buscar com urgência formas de complementação de renda, além de acessar políticas como bolsas de monitoria e restaurante universitário para permanecer estudando. À procura de recursos financeiros, cheguei ao Museu Nacional da Quinta da Boa Vista, indicada por uma colega para catalogar os materiais de pesquisa dos professores Lygia Sigaud e Moacir Palmeira no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Especialistas em campesinato, com pesquisas sobre as condições de vida e de trabalho na Zona da Mata de Pernambuco, em articulação com o debate internacional sobre *plantation* canvieira desde final dos anos 1960, os professores e suas equipes de pesquisa geravam um acervo composto por cadernos de campo, fitas de entrevistas gravadas, relatórios, questionários, panfletos sindicais, fotografias etc. Aos materiais de Sigaud, somaram-se os de suas pesquisas sobre barragens e reassentamentos no Sul e no Nordeste, e aos de Palmeira, documentos da assessoria à Confederação Nacional dos Trabalhadores em Agricultura (Contag) e da direção do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra). No arquivo, havia também materiais das formas de atuação da Igreja Católica no campo, como as pastorais progressistas — Comissão Pastoral da Terra (CPT), Conselho Indigenista Missionário (Cimi) —, além de referências ao movimento ecumênico, em iniciativas mais gerais e/ou em articulações pontuais. Nessa linha de pesquisa, que foi uma das áreas de consolidação do PPGAS/MN (Sigaud, 2008; Garcia Jr. 2009), a dissertação de Regina Novaes, pioneira no estudo de pentecostalismo e política no meio rural, era a única que focalizava especificamente a religião e servia de modelo de etnografia densa e criativa (Novaes, 1985).

A catalogação estendeu-se de 1985 a 1990 e acabou por mudar minha vida. Ao lidar com os materiais e participar como ouvinte de cursos e palestras do PPGAS/MN, encantei-me pela perspectiva antropológica e pelo profissionalismo do programa e decidi-me pela pós-graduação na área. Obtive uma bolsa de pré-mestrado da Faperj, com o apoio de Moacir Palmeira, para a preparação para a seleção de 1990 e, aprovada, pude iniciar o curso em março do ano seguinte.

Pós-graduação: virando antropóloga

Nas pesquisas de mestrado (1991–1996) e doutorado (1999–2004), tratei de expressões do catolicismo diferentes de minha própria experiência religiosa. Antes de ingressar no mestrado, a ideia era realizar algo sobre as irmandades católicas mineiras, tema que possibilitava cruzar o conhecimento que havia adquirido na área de Idade Média — irmandades e confrarias como base de organização social — a interesses pessoais. Estava impactada por duas viagens a Ouro Preto durante a Semana Santa, ainda na graduação, quando reencontrei muito da religiosidade de minha família materna, que havia me apresentado na infância às cidades históricas de Minas Gerais. Eu planejava entender as celebrações das irmandades não apenas por sua importância “colonial” ou “patrimonial”, mas em seus sentidos atuais, na tentativa de “antropologizar” temas hegemônicos por historiadores — algo que, então, eu formulava como a análise dos *usos do passado no presente*.⁹ Poderia conjugar uma estratégia heurística aos conhecimentos sobre a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) e parecia-me algo original,

9 Foi esse interesse que me fez apresentar na seleção de mestrado a carta de recomendação do maestro José Maria Neves, músico e professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) especializado em cerimônias sacras mineiras. Não me lembro de como o conheci, mas sim que discutimos intensamente sua tese de titular sobre a Orquestra Ribeiro Bastos de São João del-Rei, que tocava para as Irmandades em festas (Neves, 1987).

pois o entendimento de dinâmicas sociais pelo viés da religião era ainda pouco explorando.

Mas com uma filha pequena e poucos recursos, era difícil uma estadia prolongada fora do Rio de Janeiro. A solução encontrada foi estudar uma festa religiosa organizada por uma irmandade de leigos em homenagem à Nossa Senhora, celebrada em um santuário na região suburbana. A Festa da Penha remontava ao período colonial e mobilizava anualmente milhares de pessoas. No passado, o templo localizava-se na zona rural, e a romaria até a região, em outubro, marcava o calendário da cidade, deslocando grandes parcelas da população em romaria. Com o crescimento da malha ferroviária e o acesso facilitado, outras configurações surgiram. A festa, criada aos moldes do arraial português, tornou-se um ponto de referência de afrodescendentes no pós-abolição, fazendo parte do circuito da *Pequena África* no Rio de Janeiro e servindo de palco para o lançamento de músicas carnavalescas antes do advento das rádios (Venerável Irmandade, 1985). Assim, a festa religiosa no subúrbio rompia com o estereótipo da festa de santo da pequena comunidade rural, ou da “religiosidade popular” como algo desvinculado da vida urbana contemporânea.

Da pesquisa, resultou minha dissertação de mestrado, defendida em março de 1996, sob a orientação de Moacir Palmeira, com trabalho de campo realizado de 1992 a 1994 (Menezes, 1996). Assumindo a concepção geertziana da religião como fonte de sentido (Geertz, 1978), busquei os diversos significados atribuídos à festa por seus participantes e as formas de sociabilidade tecidas a partir da celebração. Na análise das práticas, da disposição espacial e dos objetos de devoção, já aparecia a ideia de que o significado, múltiplo, encontrava-se não apenas em expressões verbais, mas era “performativo”, ritualizado, cristalizado em ações. Cruzei a etnografia aos debates sobre a eficácia ritual de Bourdieu (1989; 1996) e identifiquei efeitos de sacralização circulando entre os domínios do religioso, do político, do social em geral (Geertz, 1977; 1991). Explorei como a oposição sagrado/profano (Durkheim, 1989) refratava-se no espaço da festa, em um conjunto de oposições que hoje eu qualificaria de fractais (Gal, 2002).

Outro eixo do trabalho era demonstrar como a festa relacionava-se não apenas à coesão social, ou à integração, pois articulava conflitos, disputas de significado e de legitimidade. Na dissertação, “poder” era entendido no duplo sentido de poder clerical e poder público, que se conjugavam para viabilizar a festividade. Procurei destacar, então, as oposições e tensões constitutivas do evento, que se davam entre Irmandade, Igreja, Estado, frequentadores, moradores da favela. A inspiração veio 1) dos estudos de comunidade latino-americanas, que relacionavam os sistemas de cargo das Irmandades festeiras com as hierarquias sociais (Cancian, 1965; Brandes, 1988, dentre outros); 2) da literatura sobre cultura popular, notadamente da história cultural (Thompson, 1987; 1998; Darnton, 1986; Reis, 1991), 3) dos trabalhos de Rubem César Fernandes sobre santuários e romarias (Fernandes, 1982; 1988; 1989) e dos de Pierre Sanchis, sempre uma grande inspiração, sobre os arraiais portugueses e as procissões (Sanchis, 1979; 1983a; 1983b). Porém, creio que, apesar do esforço etnográfico honesto, a dissertação permaneceu entre a Antropologia e a História, principalmente por ser um caso contemplado pela historiografia carioca.¹⁰ Foram pontos que busquei aprimorar em meu doutorado.

A pesquisa de doutorado focalizou as formas de sociabilidade em um santuário católico franciscano, o convento de Santo Antônio, no largo da Carioca, no centro do Rio de Janeiro, com trabalho de campo realizado durante o primeiro semestre de 2001. O caso foi escolhido a partir de continuidades e contrapontos com o mestrado: se a pesquisa seguia no universo católico, era a sociabilidade contínua, e não apenas a excepcionalidade da festa, que me interessava, pois, no convento, era oferecida semanalmente, às terças-feiras, a benção do padroeiro. Tratava-se de pensar na possibilidade de o sagrado rotinizar-se sem burocratizar-se. Era ainda um templo pertencente a uma ordem conventual masculina, por contraste à Igreja

10 O trabalho não foi publicado em sua totalidade, mas adquiriu repercussão ao receber, em 1996, o segundo lugar no Concurso Sílvio Romero, que premia pesquisas sobre cultura popular.

da Penha, um templo de Irmandade de leigos e leigas. E o patrono era um santo português do século XII/XIII, não a Virgem Maria, embora ambas as entidades fossem focos de grande devoção no Brasil. Por fim, interessava-me estudar um fenômeno devocional relativamente invisível no “centro da cidade” – centro financeiro, legislativo e jurídico, do Rio de Janeiro, ao lado de uma das estações de metrô mais movimentadas, que, no início do século XXI, atraía milhares de pessoas. Buscava assim problematizar este-reótipos de tradição e modernidade.

Demarcando-me do mestrado, procurei afastar-me da densidade histórica do prédio e do culto e manter o foco na etnografia das celebrações e práticas devocionais atuais, bem como em outras atividades ritualizadas de caráter não exclusivamente religioso. Focalizei as interações, sustentada pela noção de pragmática, vinda das teorias da performance – no duplo sentido que Taylor (2013) ressalta: aquele das teorias dos atos de fala eficazes, de Austin (1995), por meio da mediação dos trabalhos de Tambiah (1985) e de Bourdieu (1998); e aquele oriundo das teorias antropológicas e sociológicas mais próximas ao teatro, como os trabalhos de Turner (1985), Schechner (1995), Goffman (1974). Não estava preocupada com o debate sobre catolicismo popular, ou sobre religiosidade popular, que já havia abordado no mestrado. Queria demonstrar etnograficamente a religião fazendo-se, desfazendo e refazendo em interações e processos sociais – estava em uma fase bastante construtivista e interacionista, digamos assim. A religião surgia na tese como uma experiência coletiva, construída, experimentada, compartilhada e visibilizada nas interações.

Costumo dizer que minha tese focalizou a “religião etnográfica”, um termo que criei para nomear minha abordagem, próximo à ideia de “religião vivida” privilegiada por Orsi (2002), ou à religião “se fazendo” (*en train de se faire*), de Piette (1999), porém ao qual cheguei por caminhos diferentes dos desses autores. Para isso, realizei a *etnografia de interações socialmente consideradas como do domínio do religioso* – bençãos, distribuições de pão, circulação de novenas e santinhos, análise de formas de pedir e agradecer aos santos – e, a partir daí, busquei recuperar categorias

êmicas e significados contextuais, o que se tornou uma marca dos trabalhos que desenvolvo e oriento.

Identifiquei como as situações analisadas eram capazes de articular uma “comunidade transitiva”, ou melhor, “comunidades transitivas” formadas em torno de Santo Antônio, de outros santos, do Convento, dos frades, do lugar. Assim, se em uma definição antropológica clássica de ritual ele se constrói como algo “extraordinário”, procurei demonstrar como o extraordinário implicava em cotidianidade e em cristalização de grupos. A sociabilidade, entretanto, não era apenas harmônica, pois envolvia conflitos e disputas de prestígio, dos frequentadores entre si, destes com os sacerdotes e entre os próprios sacerdotes.

Interessava-me, ainda, compreender as estruturas da Igreja Católica em operação, entre continuidades e mudanças, uma instituição milenar, que muda, embora muitas vezes negando isso. Isto é, afirma estar *retornando* a valores mais puros do cristianismo primitivo. Quanto a isso, analisei o uso da categoria *santuário* para designar o convento que estudei: uma palavra que parece ser imemorial, mas que foi inserida no Código de Direito Canônico apenas nos anos 1980 e que, desde então, passou a ser atribuída a vários templos, em uma estratégia da Igreja Católica de retomada de sua relevância social. É dessa análise que se origina o conceito de *política de santuarização*, que destaquei em Menezes (2012a).

Novamente, utilizei uma concepção de poder associada às micropolíticas do cotidiano. Amparei-me nas discussões sobre rituais e simbolismo conduzidas por meu orientador, Moacir Palmeira, e desenvolvidas no Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), sediado no Museu Nacional.¹¹ A intenção era estender ao domínio da religião e dos fenômenos socialmente

11 O NuAP, liderado por Moacir Palmeira, Mariza Peirano, Beatriz Heredia, César Barreira e José Sérgio Leite Lopes, consolidava-se justamente no período de meu doutorado e contou com o financiamento do Programa de Apoio aos Núcleos de Excelência (Pronex) do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) entre 1998 e 2005.

classificados de religiosos algumas das preocupações que o grupo desenvolvia em torno do domínio da política, tais como

recuperar conceitualizações nativas sobre os fenômenos em questão; iluminar, através de etnografias, ângulos novos em problemas sociais clássicos, inventariar e analisar sentidos de noções polissêmicas, refinar determinadas categorias naturalizadas no senso comum das ciências sociais (NuAP, 1998: 7-13).

Uma dimensão bastante significativa da pesquisa foi a das relações entre pessoas e santos. Analisando-as, recuperei os significados de “ser devoto” e “ser santo” na etnografia e na literatura católica, a fim de caracterizar uma modalidade de relação singular, a relação de devoção. Reapropriei-me do conceito de reciprocidade de Mauss (1985), que norteava as interpretações sobre as promessas e as dívidas aos santos, e busquei complexificar sua interpretação, usando meus dados, os materiais de outros autores, ou outros conceitos deste mesmo autor, como a noção de pessoa, as técnicas corporais e os debates sobre classificação (Mauss, 1985; Mauss; Durkheim, 1981). Utilizei também a noção de reciprocidade de Sahlins (1972; 1974), que enfatiza as dimensões políticas das trocas assimétricas. Tratei a devoção como um conjunto de relações entre pessoas-santas e pessoas-devotas, pragmaticamente construídas, a santidade como uma identidade socialmente atribuída a determinadas pessoas e a devoção como um movimento de autoentrega do devoto para o santo, ligando sua vida à entidade, que nela se faz presente de várias maneiras.

Para isso, recorri a uma ampla bibliografia sobre santidade e culto aos santos, obtida tanto em debates brasileiros, como franceses, graças a um doutorado sanduíche na Ehess/Paris, entre 2001-2002, sob a supervisão de Danièle Hervieu-Léger, especialista em catolicismo (Hervieu-Léger, 1993, 1999, dentre outros).

A tese foi defendida em fevereiro de 2004 e publicada no mesmo ano na coleção *Antropologia da política*, editada pela Relume-Dumará (Menezes, 2004a). Moacir Palmeira, orientador e editor da coleção, destacou que havia

nas análises sobre as relações de devoção um caminho interessante, o que realmente se confirmou, pois, explorando posteriormente o tema, realizei várias pesquisas e orientei trabalhos significativos.

O mundo das ONGs e a religião

Em 1993, com o final de minha bolsa de mestrado e a dissertação ainda por redigir,¹² precisei trabalhar. Regina Novaes, que eu conhecia tanto por intermédio de Moacir Palmeira como por outros colegas da rede de estudos rurais do Rio de Janeiro, indicou-me para trabalhar no Instituto de Estudos da Religião – Iser. Eu conhecia o Iser, pois Rubem César Fernandes, um de seus diretores, havia sido meu professor no Museu Nacional, e eu já participara de algumas de suas atividades, como debates e projeções de filmes. Afinal, no início dos anos 1990, estar engajada implicava em participar das atividades fomentadas pelas ONGs.

A vaga era na Equipe de Assessoria às Organizações de Base e Entidades Religiosas, uma equipe de sociólogos e teólogos, em sua maioria homens, vinculados à Igreja Progressista e à Teologia da Libertação. A Assessoria foi criada no Iser em 1982, em um contexto de mobilização das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Sua função era assessorar grupos de base – religiosos, sindicais, partidários – na formação de lideranças, promovendo a circulação de saberes e a socialização de conhecimentos. Além de cursos e assessorias, as atividades compreendiam a produção de subsídios como vídeos, cartilhas e outras publicações; a realização de seminários e debates e de pesquisas de avaliação de pastorais populares, entre outras. O financiamento da equipe provinha em sua maior parte de agências de cooperação internacional da Europa e do Canadá e, eventualmente, da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB ou de uma diocese. As atividades organizavam-se em três eixos – religião, cidadania

12 O curso tinha outro formato: durava quatro anos e poderia ser prorrogado por mais um, ainda que sem bolsa.

e democracia — sob o lema “colaborar na transformação social, por uma sociedade mais justa e solidária”.

Trabalhei com esse grupo por treze anos, ainda que em diferentes configurações, alternando graus de envolvimento e modalidades de vínculo. Ainda em 1995, a equipe tornou-se autônoma, isto é, saiu do Iser, criando uma entidade, o Iser-Assessoria, da qual sou uma das sócias-fundadoras.

A dinâmica das ONGs, se por um lado dificulta a elaboração de pesquisas de longa duração, por outro, facilita o acesso à diversidade de realidades do Brasil e do mundo, a fóruns e redes e a diversos canais da mídia. Estar no Iser-Assessoria permitiu-me aproximar-me de redes nacionais de articulação entre fé e política e de redes internacionais do movimento ecumênico.¹³

Junto à equipe, que era herdeira da ação católica, de Paulo Freire e da Igreja dos Pobres, no melhor sentido dessa herança, acompanhei as mudanças do campo religioso na virada do milênio, sendo a mais notável o crescimento do pentecostalismo e do neopentecostalismo nos circuitos cristãos, isto é, tanto nas redes ecumênicas como no catolicismo de base (por meio da carismatização de católicos, ou de sua conversão a igrejas evangélicas). Testemunhei também como os estudos acadêmicos sobre religião foram instados a decifrar a novidade pentecostal, que gerava novas formas de igreja, de espiritualidade, de conjugação entre religião e identidade (pessoal e nacional) e de articulação entre religião e política. A força pentecostal

13 Representei o Iser-Assessoria na Rede de Formação de Leigos do Conesul, uma rede ecumênica ligada a outras seis redes regionais (América do Norte, Caribe, Ásia, África, Europa e Oriente Médio) a partir da articulação de uma secretaria do Conselho Mundial de Igrejas, em Genebra, o que me levou a reuniões em boa parte da América do Sul. A proposta era fortalecer as ligações latino-americanas a partir do Mercosul e, daí, agregar outros centros de formação até chegar ao Caribe. Dediquei-me bastante a esse trabalho e fiz parte da coordenação da rede latino-americana, participando dos encontros globais. Embora o CMI seja principalmente composto por igrejas cristãs reformadas, a presença católica na rede era grande, tanto pelo peso do catolicismo na América Latina como pelas articulações históricas entre católicos e reformados na resistência às ditaduras e nas pautas sociais.

provocava a quebra de paradigmas, como a associação (iluminista? evolucionista? ambas?) entre secularismo e modernidade, obrigando-nos a repensar as teorias da religião e do social a partir de uma série de práticas e de modos de estar no mundo desafiadores das grandes narrativas.

Entre os grupos católicos, pude presenciar questionamentos sobre “onde se havia errado”, para se estar perdendo terreno para “os evangélicos”, um segmento cujo crescimento (em tamanho e em velocidade) os ameaçava, o que implicou muitas vezes em tentativas de mimetização litúrgica ou paralitúrgica de algumas práticas. Vi a mudança do método tradicional da Ação Católica “ver, julgar e agir”, usado pelas CEBs, para “ver, julgar, agir e celebrar”, com uma abertura à mística, à ecologia e à questão do bem-viver, inclusive como crítica ao racionalismo moderno e aos avanços neoliberais.

Acompanhei também o aumento da competição das igrejas por fiéis e seu retraimento na colaboração em ações sociais, bem como o crescimento da intolerância religiosa, isto é, da violência física e simbólica contra as religiões afro-brasileiras. No plano mundial, segui a desfiliação religiosa na Europa, assim como a orientalização do Ocidente — tanto por uma maior presença do islã como pelo crescimento de outras religiões orientais, como o budismo e o hinduísmo. E por preocupação com o campo das religiões, no Brasil e no mundo, tornei-me parceira de Faustino Teixeira, também do Iser-Assessoria, na organização de seminários e publicações, como as quatro coletâneas lançadas pela Editora Vozes (Teixeira; Menezes, 2006; 2009; 2013; 2023).¹⁴

Em 2006, quando me tornei professora do PPGAS/MN, desvinculei-me do “mundo das ONGs” para assumir o novo cargo. Mantive o comparecimento na assembleia anual do Iser-Assessoria e em algumas atividades pontuais. Reaproximei-me de forma mais sistemática em 2021, ao

14 São coletâneas voltadas a oferecer leituras introdutórias pra a pesquisa em Ciências Sociais e religião e para interpretar as mudanças da configuração religiosa no Brasil ao longo das últimas décadas.

tornar-me sua presidenta, atualmente no exercício do segundo mandato (2023–2025).

Com a instituição de origem, o Iser, retomei relações por intermédio de Christina Vital da Cunha e Clemir Fernandes, por ocasião da Conferência Rio+20, em 2012 e no lançamento dos dados sobre religião do Censo 2010, quando organizamos um ciclo de debates, que resultou em uma publicação (Cunha; Menezes, 2014). Em 2013, a convite de Clara Mafra, passei a compor a editoria do periódico *Religião & Sociedade*, sediada no Iser, juntamente com ela, com Patrícia Birman e com Emerson Giumbelli. Trata-se da revista mais antiga do país na área de Religião e Ciências Sociais, na qual sucessivas gerações de pesquisadores e pesquisadoras publicaram. A função de editora durou até 2016, quando deixei o posto para assumir a editoria de *Mana* — o periódico do PPGAS/MN. Desde então, mantive-me no Conselho Editorial da revista, colaboro com atividades do Iser e tento estabelecer pontes entre o meu laboratório do Museu Nacional e suas ações.

Pesquisas como prática da teoria

Quando ingressei no PPGAS/MN, os dois principais professores da área de Antropologia da Religião já haviam se aposentado — Rubem César Fernandes, em 1994, e Otávio Velho, em 2004 (tornando-se professor emérito da UFRJ em 2005). Tecnicamente, ingressei na vaga de Otávio Velho, apesar de meu concurso ter sido para teoria antropológica, mas outros colegas do programa também pesquisavam religião: Aparecida Vilaça, Luiz Fernando Dias Duarte e Marcio Goldman, ainda que sob os ângulos específicos, respectivamente, da etnologia ameríndia, da antropologia das sociedades complexas e dos estudos afro-brasileiros. Trouxe comigo a verba de um edital de Humanidades do CNPq, para o projeto *Por uma Antropologia da Devoção: uma análise de processos de construção social da santidade*, em que procurava desdobrar os aspectos de minha tese relativos ao culto aos santos católicos. Isso acabou por estabilizar o catolicismo e as festas de santo como as minhas primeiras especialidades, demarcadas em cursos

de Antropologia da Devoção, de Antropologia da Religião mais geral e de rituais e simbolismo.

Inicialmente, meu interesse concentrou-se em aprofundar o estudo das devoções, explorando as possibilidades de articulá-las a debates antropológicos mais gerais e atuais, por meio de interpretações etnográficas densas, com foco nas interações e nos jogos “nativos” de classificação. A proposta era abordar o culto aos santos tal como vivido e praticado, e não em sua dimensão ideal-prescritiva — o que seria uma perspectiva de abordagem passível de ser aplicada à pesquisa em religião de um modo geral. E, mediante seu estudo, discutir as nuances e complexidades das formas de reciprocidade que ocorrem entre as diferentes pessoas envolvidas nas devoções, que, como já dito, muitas vezes envolvem o sacrifício de si e a autoentrega; as ontologias nativas acerca da santidade e o entrelaçamento entre a vida do santo e a do devoto (que permite jogos de construção de identidades, de subjetividades e de coletividades), bem como abordar as várias formas de sociação envolvidas nessas relações. Aos poucos, consegui reunir alunos e alunas interessados nessa proposta e terminei por criar o Grupo de Pesquisas em Antropologia da Devoção — GPAD, registrado no CNPq em 2010.

As pesquisas agregadas no grupo alimentavam-se de meus cursos, ao mesmo tempo que os enriqueciam, pelas argutas observações dos estudantes, que contribuía também com novas obras e formas de abordagem. Gradualmente, voltamo-nos à literatura das materialidades e à questão das técnicas — tanto corporais como tecnológicas — envolvidas na produção das festas e da religião. Mesmo quanto à estética religiosa, desenvolvemos uma atenção especial às coisas e aos materiais por meio dos quais a afetação religiosa é ativada e a emoção é produzida. Aos poucos, as perspectivas ampliaram-se e adensaram-se (uma concentração da produção do GPAD encontra-se em Menezes; Toniol, 2021. Um balanço sobre esse campo de estudos é apresentada em Reis, 2023).

Um momento forte de abertura de horizontes deu-se a partir de 2013, com a pesquisa *Doces santos*, sobre a devoção a São Cosme e São Damião

no Rio de Janeiro, que se caracteriza pela distribuição de saquinhos de guloseimas para crianças pelas ruas da cidade no dia 27 de setembro. A celebração foi analisada a partir dos eixos da reciprocidade, dos fluxos urbanos e das relações interreligiosas (contemplando tanto o trânsito dos santos por diversas religiões como a etnografia da recusa dos saquinhos, por condenação da prática como idólatra ou demoníaca). A pesquisa inspirou-se em Appadurai (1990) e Kopytoff (1990), que defendem que as coisas têm uma vida social e que, ao movimentarem-se, adquirem uma biografia, mudam de significado e agregam valor. Portanto, nosso ponto de partida foi a vida social do saquinho de Cosme e Damião. A etnografia de seus processos de montagem, distribuição e desmontagem, recuperando a sequência de operações, os valores e as categorias envolvidas, possibilitou-nos compreender o enlace entre coisas, pessoas, santos, significados e experiências sensoriais.

Feita em parceria com Morena Freitas e com Lucas Bártolo, *Doces santos* envolveu outros estudantes e pesquisadores e possibilitou-me retomar com força o trabalho de campo, tratar da religião fora do templo, isto é, nas casas e nas ruas, refletir sobre comida e ritual — os doces, no caso (Menezes, 2021b), e estudar a umbanda na interface com o catolicismo. Foi um empreendimento de fôlego, que se estendeu até 2021 e que segue dando frutos (Menezes; Freitas; Bártolo, 2020).¹⁵

Paralelamente ao avanço de *Doces santos*, meu interesse crescente pela renovação dos estudos de cultura material e pela “dimensão museal” do Museu Nacional levou-me a colaborar com o Setor de Etnologia e Etnografia no processo de levantamento do acervo. Para isso, desenvolvi, de 2015 a 2018, a pesquisa *Coisas sagradas, coisas cotidianas* — voltada ao

15 A pesquisa desdobrou-se em publicações, em trabalhos de conclusão, em uma exposição virtual em 2020 e em um ensaio fotográfico (Menezes; Freitas; Bártolo, 2023). Por meio da parceria estabelecida com Nuno Porto, do Museum of Anthropology (MOA) da University of British Columbia, estamos compondo desde 2023 coleções homólogas para os dois museus. E com o curso de Desenvolvimento de Jogos Digitais do IFRJ/Paulo de Frontin, graças ao professor Felipe Barros, lançamos *Doces santos* — o jogo, em setembro do mesmo ano.

registro da Coleção Regional, que poderia ser definida como uma coleção de objetos do cotidiano e da “cultura popular”, composta principalmente entre os anos 1930–1950, que se encontrava em situação de reserva técnica. Foram localizadas 2.700 peças, como ex-votos de Bom Jesus da Lapa, cerâmicas de Mestre Vitalino, rendas, cestaria, bonecas de pano, roupas de vaqueiro, cuias e cachimbos, entre outras, e os registros a respeito delas foram recuperados no livro de tombo da instituição.

Essas duas pesquisas foram suspensas para que eu realizasse um pós-doutorado como estágio sênior na New York University, de setembro de 2015 a agosto de 2016, no Center for Religion and Media, um dos nós de articulação da rede de estudos de *material religion*. No retorno, trouxe na mala, além da bibliografia atualizada sobre materialidades religiosas, interesses por estudos de museus e patrimônios, estudos de comida e cultura e estudos de antropologia do espaço público, temas fortes em Nova York, junto a entrevistas feitas com Peter Berger (Mariz; Menezes, 2023) e Talal Asad (ainda inédita).

Durante a estadia, ao ver pela internet os desfiles do Carnaval de 2016 no Sambódromo do Rio de Janeiro, deparei-me com a presença de Cosme e Damião em algumas escolas de samba, o que me fez considerar a possibilidade de analisar concepções e narrativas religiosas nos desfiles.¹⁶ A notícia de que a Estação Primeira de Mangueira, uma das escolas de samba mais tradicionais do país, desfilaria em 2017 com o enredo “Só com a ajuda do santo”, tratando da intimidade entre santos e devotos, reforçou a ideia.

O interesse originou a pesquisa *Enredamentos entre religião e cultura*, ainda em andamento, com foco nos enredos carnavalescos como produtores de narrativas e contranarrativas sobre a cultura brasileira, incluindo interpretações êmicas sobre o lugar da religião na sociedade. À medida que a pesquisa avançou (Menezes; Bártolo, 2019; Menezes, 2020), revelou

¹⁶ Estava atenta, pois meu orientando, Lucas Bártolo, acompanhava o processo carnavalesco da Renascer de Jacarepaguá, cujo enredo em 2016 era centrado na relação entre Cosme e Damião e Ibejis, o orixá dos gêmeos.

um processo mais amplo de racialização e de etnicização dessa festa, associado a demandas de reparação histórica. Foi possível, ainda, perceber o mesmo processo em outras festas, por meio de pesquisas de estudantes orientados por mim ou por colegas. Os fenômenos que interessaram a gerações anteriores de folcloristas e de estudiosos da cultura popular estavam tendo seu pertencimento à cultura nacional problematizado, por meio de apelos a seu reconhecimento como produtos de identidades étnicas ou regionais. Palavras como colonialidade e apropriação cultural passaram a circular na crítica às formas de tratamento dessas manifestações, que são reivindicadas como *pretas*, *indígenas*, *africanas*, *nordestinas* – e não necessária ou principalmente como *brasileiras* ou *nacionais*. A nacionalização dessas práticas é lida como um processo de expropriação e as rubricas patrimoniais são tanto contestadas como reivindicadas. Um contexto aquecido, relacionado àquilo que Clara Mafra havia identificado como os usos da “arma da cultura” (Mafra, 2011).

O retorno ao estudo das festas no momento de seu acionamento em disputas por direitos estimulou-me a criar um laboratório que tratasse o assunto de forma mais sistemática. Foi assim que nasceu o Laboratório de Antropologia do Lúdico e do Sagrado (Ludens), que coordeno no PPGAS/MN, oficializado em 2018.

Mas nesse mesmo ano, justamente quando o Museu Nacional comemorava seu bicentenário como a instituição científica mais antiga do país, um evento crítico colocou a instituição e nosso trabalho em risco. Em 2 de setembro, um incêndio consumiu o Palácio da Quinta da Boa Vista, levando à perda da maior parte do acervo e de toda a documentação guardada nas instalações. Não me estenderei aqui sobre a experiência traumática, considerada o maior desastre museal pós-Segunda Guerra Mundial, sobre a qual publiquei um testemunho (Menezes, 2021). Só destaco que o imperativo de transformar luto em luta para reconstruir a “casa” levou-me a montar a pesquisa *Memória e reconstrução dos acervos antropológicos “populares” do Museu Nacional*. Ela visa recuperar informações sobre a Coleção Regional a partir de depoimentos e de documentos obtidos junto a

profissionais que trabalharam com ela. Objetiva, ainda, estabelecer os parâmetros para compor novas coleções a partir de materiais de pesquisas do Ludens, como as fantasias carnavalescas e as peças relacionadas a devoção a Cosme e Damião.

Conclusão: destaques em publicações

Gostaria de concluir destacando algumas publicações que demonstram ideias e/ou procedimentos significativos do meu estilo de antropologia.

“Reflexões sobre a imagem sagrada a partir do ‘Cristo de Borja’” (Menezes, 2013) é um dos meus trabalhos favoritos, pela costura que consegui realizar, próxima a uma antropologia do agora.¹⁷ Nele, abordei um caso midiático — a tentativa frustrada de uma senhora octogenária da cidade de Borja, na Espanha, de restaurar um quadro de Cristo, que resultou em uma figura bastante distinta a ponto de se tornar um meme em escala global — a partir de ideias da antropologia da devoção a respeito das imagens religiosas. Ao notar que a transformação da imagem virou piada e não foi considerada uma blasfêmia, mas um erro de restauração — ninguém havia tratado a senhorinha como uma devota zelosa, e sim como uma restauradora incompetente — tomei o caso para discutir as continuidades e discontinuidades entre objeto religioso e objeto de arte, ou, mais especificamente, entre concepções religiosas e concepções artísticas das imagens. A meu ver, tratava-se de um exemplo de dessacralização da imagem religiosa, visível em seu tratamento exclusivamente como obra de arte. Mas procurei registrar as ambiguidades e ambivalências da situação, utilizando o conceito de *iconoclash*, isto é, da indefinição de determinados eventos, ou gestos, como sendo do domínio da religião, da ciência ou da arte; da construção

17 No sentido de analisar rapidamente um tema em evidência.

ou da destruição; do ataque ou da salvação das coisas, dialogando com um artigo de Latour (2008).¹⁸

Nesse texto, explorei também a ideia de *jogo de percurso*, construída a partir da noção de “jogos de escala” de Revel (1998). Este autor destaca que a opção por escalas de análise mais ou menos amplas produz resultados e efeitos de conhecimento diferentes, reconstruindo um objeto de estudo.¹⁹ Inspirando-me em sua proposta, considere que um percurso de pesquisa, ao incorporar as problemáticas da literatura de um determinado campo de discussões, tende a se desenvolver em um sentido específico, encadeando questões. O encadeamento, se por um lado, facilita a discussão, por outro, pode condicioná-la. Minha ideia seria a de estabelecer diálogos entre pessoas com trajetórias de pesquisa diferentes, em torno da análise de determinada situação, para, em jogos de percurso, explorar ângulos inéditos de abordagem, que resultem em novas interpretações. Haveria diferenças entre interpretar a imagem religiosa a partir das discussões sobre arte e fazê-lo pelo viés das discussões sobre religião e culto aos santos. Minha aposta é a de que essas diferenças em diálogo teriam um efeito produtivo de conhecimento. Assim, *iconoclashes* e jogos de percurso tornaram-se recorrentes em meu trabalho, seja na eleição de casos etnográficos significativos, seja na construção de argumentos.²⁰

18 Embora o termo seja mais imediatamente associado ao artigo de Latour, ele, na verdade, é o título de uma exposição: *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, realizada no Center for Arts and Media, em Karlsruhe, Alemanha, em 2002, composta por experimentos em torno da combinação ou do confronto desses três domínios. O texto de Latour é justamente a introdução ao imenso catálogo dessa exposição, organizado por ele e Peter Weibel, com escritos de filósofos, cientistas sociais, historiadores da arte e artistas, dentre outros.

19 “A escolha de uma escala particular de observação produz efeitos de conhecimento, e pode ser posta a serviço de estratégias de conhecimentos. Variar a objetiva não significa apenas aumentar (ou diminuir) o tamanho do objeto, significa modificar sua forma e sua trama” (Revel, 1998, p. 20).

20 Um exemplo encontra-se em Menezes (2017a), em que tratei da polêmica provocada pela quebra e a manipulação sexual de imagens de santo durante a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro em julho de 2013.

Outro marco em minha produção está em “Aquele que nos junta, aquela que nos separa: reflexões sobre o campo religioso brasileiro atual a partir de Aparecida” (Menezes, 2012). No artigo, procurei refletir sobre a distância entre as interpretações da configuração religiosa brasileira dos anos 1970/1980 e aquelas dos anos 2010, a partir da bibliografia e dos dados com que vinha trabalhando desde meu doutorado. Além da reapropriação desses dados, o texto anuncia desdobramentos posteriores: traz a pesquisa sobre Cosme e Damião como forma de compreender a mudança da presença pública da umbanda, ressalta que o culto aos santos, cuja dimensão agregadora já havia sido bastante estudada, deveria ser interpretado em sua dimensão disruptiva, de demarcação de identidades, e apresenta com clareza a *política de santuarização* da Igreja Católica como estratégia de retomada do espaço perdido com o crescimento evangélico em um país em que o catolicismo deteve por séculos a hegemonia não apenas religiosa, como cultural. É um artigo que prefigura minhas pesquisas posteriores sobre as articulações entre transformações do campo religioso e transformações e disputas quanto às representações de povo e nação. Um marco inaugural, ainda que consagrado a posteriori, da linha de pesquisa em religião e cultura.

Essas preocupações estarão ainda mais explícitas em um texto programático, “Quando devoção e carnaval se encontram” (Menezes; Bártolo, 2019), uma parceria com meu aluno de doutorado, Lucas Bártolo. Nele explicamos como, a fim de ampliar as fontes sobre devoção, nosso grupo de pesquisa passou a se interessar por escolas de samba. Mas também como, na etnografia do Carnaval, encontramos algo maior: a configuração de um campo de disputas interpretativas quanto às relações entre religiões e cultura brasileira a partir de concepções êmicas e por vezes dissonantes dessas categorias. Isso desaguou na pesquisa *Enredamentos entre religião e cultura*, dando início à retomada e à ampliação da frente de trabalho com festas.

Já que invoco as materialidades religiosas como um dos meus campos de especialização, destacaria quatro modalidades de “objetos” que

serviram à ancoragem de minhas análises, em artigos que trazem essa perspectiva em operação, isto é, nos quais desenvolvo análises centradas em determinadas “coisas”: pedidos escritos, santinhos, saquinhos de Cosme e Damião e um chapéu carnavalesco.

Os pedidos escritos foram analisados em Menezes (2004b), onde busquei identificar recorrências e modelagens em milhares de notas manuscritas deixadas no Convento de Santo Antônio para o padroeiro. Abordei a etiqueta do pedido, que opera na lógica tanto da promoção de um pedido ideal como de um pedido eficaz. E pude identificar estratégias de eufemização e de potencialização do ato de pedir, por meio do uso de expressões e formas de tratamento adequadas para falar com os santos, transmitidas entre os devotos.

Tratei de outros materiais encontrados no convento, os santinhos, em Menezes (2011). Eles são pequenos papéis coloridos, impressos em off-set com a imagem de um santo ou santa de um lado, e do outro, textos com orações, fórmulas para pedidos, anúncios religiosos e, por vezes, propaganda das próprias gráficas. Considerei os santinhos como compósitos texto-imagem e, além de analisar sua conformação, identifiquei a etiqueta do pedido operando na face textual, refleti sobre seus modos de circulação e obtenção, destacando sua compra aos milhares de unidades e suas formas de distribuição e descarte. Terminei por indagar sobre a “aura sagrada” que essas imagens, mesmo produzidas em série, pareciam guardar, pela dificuldade das pessoas em campo de jogá-las no lixo.

Em Menezes (2016), trouxe o foco para os saquinhos de Cosme e Damião, ao analisar o processo de compra de doces e de montagem das sacolas. Estes envolvem a combinação de técnicas de consumo às de devoção. Procurei destacar como o ato de comprar, que geralmente envolve conhecimentos e papéis sociais aprendidos em família, pode ser entendido como parte do ritual que celebra, ao mesmo tempo, os santos, as crianças e as tradições familiares. E que, mesmo envolvendo uma série de operações práticas, é capaz de emocionar. Por fim, defendi a ideia de que o saber relacionado à festa é uma espécie de patrimônio imaterial fluminense.

Em trabalhos recentes, analisei um chapéu de carnaval, acessório de uma fantasia da ala mirim da escola de samba Estação Primeira de Mangueira no desfile de 2016. O chapéu estiliza um altar de Cosme e Damião e é uma boa demonstração das possíveis relações entre religião e Carnaval. Também exemplifica como as técnicas carnavalescas de encantamento postas em operação na avenida Marquês de Sapucaí podem provocar emoções semelhantes ao arrebatamento que muitos atribuem à experiência religiosa. As primeiras formulações a seu respeito foram publicadas em Menezes (2022), no número especial dos 25 anos da revista *Etnográfica* em que 26 antropólogos e antropólogas foram convidados a refletir sobre o lugar dos objetos em nossa disciplina a partir de uma peça relevante em suas pesquisas. Porém, a capacidade de esse objeto desdobrar-se em muitas facetas e de servir de ancoragem a questões sobre religião, ritual, museus e coleções levou-me a utilizá-lo na articulação dos argumentos de minha conferência de promoção de titular. Publicada em setembro de 2024 (Menezes, 2024), a conferência reúne, por meio da análise das muitas vidas desse chapéu, o que entendo como minhas contribuições ao estudo da religião na Antropologia brasileira: a análise da religião etnográfica e a atenção às categorias e formas de classificação êmicas do religioso e do social por meio do estudo de devoções, festas e materialidades.

Referências Bibliográficas

APPADURAI, Arjun. *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

AUSTIN, John. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Seuil, [1995?].

BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. *ARSS*, v. 62-63, jun., p. 69-72, 1986.

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

----- . *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.

BRANDES, Stanley. *Power and Persuasion. Fiestas and Social Control in Rural Mexico*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.

BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989)*. São Paulo: Unesp, 1991.

CANCIAN, Frank. *Economics and Prestige in a Maya Community. The Religious Cargo System in Zinacantan*. Stanford: Stanford University Press, 1965.

CUNHA, Christina Vital da; Menezes, Renata de C. (Orgs.). Religiões e conexão: números, direitos, pessoas. *Comunicações do Iser*, Rio de Janeiro: Iser, Stampa, 2014, v. 1, 69.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

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

_____. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá! In: SACHS, Viola et al. *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 85-111.

_____. *O peso da cruz. Manhas, mazelas e triunfos de um sacerdote particular*. Serrinha (m.s.), 1989.

GAL, Susan. A Semiotics of the Public/Private Distinction. *Differences: a journal of feminist cultural studies* 13 (1), p. 77-95, 2002.

GARCIA Jr., Afrânio. Fundamentos empíricos da razão antropológica: a criação do PPGAS e a seleção das espécies científicas. *Mana*, 15(2):411-47, 2009, outubro.

GEERTZ, Clifford. Centers, Kings and Carisma. In: DAVID, J. Ben; CLARKE, T. N. (Orgs.). *Culture and its Creators*. Chicago: Chicago University Press, p. 150-171, 1977.

_____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

_____. *Negara: o Estado Teatro no século XIX*. Lisboa: Difel, 1991.

GOFFMAN, Erving. *Les rites d'interaction*. Paris: Minuit, 1974.

HEINICH, Nathali. Pour en finir avec l'“illusion biographique”. *L'Homme*, n. 195–196, 2010, p. 421–430.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

----- . *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

KOPYTOFF, Igor. The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. In: APPADURAI, Arjun (Org.). *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 64–91.

LATOURE, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes antropológicos* [on-line], 2008, 14 (29).

LE GOFF *et al.* *A nova história*. Lisboa: Edições 70, [1983].

MAFRA, Clara. A arma da cultura e os universalismos parciais. *Mana*, 17(2), p. 453–473, 2011.

MARIZ, Cecília L.; MENEZES, Renata de C. A modernidade como religiosamente plural ao invés de secular. Entrevista com Peter Berger (1929–2017). *Religião & Sociedade*, v. 43, p. 113–132, 2023.

MAUSS, Marcel; DURKHEIM, Émile. Algumas formas primitivas de classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981, p. 399–455.

MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF, 1985.

MENEZES, Renata de C. *O cerco de Numancia na “Primera Crónica General de España”, de Alfonso X, el Sabio (século XIII)*. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS, Departamento de História. 1987. Monografia (Bacharelado em História).

----- . *Devoção, diversão e poder. Um estudo antropológico sobre a Festa da Penha*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996. Dissertação de mestrado (Antropologia Social).

----- . Reflexões sobre a imagem sagrada a partir do “Cristo de Borja”. In: REINHEIMER, Patrícia; SANT’ANNA, Sabrina Parracho (Orgs.). *Reflexões sobre arte e cultura material*. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2013, p. 235–263.

_____. *A dinâmica do sagrado. Rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004a.

_____. Saber pedir: a etiqueta do pedido aos santos. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 46–64, 2004b.

_____. A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos. *Horizontes Antropológicos*, v. 17, p. 43–65, 2011.

_____. Aquela que nos junta, aquela que nos separa: reflexões sobre o campo religioso brasileiro atual a partir de Aparecida. *Comunicações do Iser*, v. 31, p. 74–85, 2012.

_____. Doces santos: sobre os saquinhos de Cosme e Damião. In: GOMES, Edlaine de Campos; OLIVEIRA, Paola Lins de (Orgs.). *Olhares sobre o patrimônio religioso fluminense*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016, p. 57–87.

_____. Santos, vadias e fetos. *Ponto Urbe*, v. 1, p. 3486, 2017a.

_____. Sobre crenças e esperanças. In: TEIXEIRA, Faustino; BRANDÃO, Carlos R. (Orgs.). *Em que creio eu?* São Paulo: Terceira Via: Fontes Editorial, 2017b, p. 244–247.

_____; NETTO, Arlindo J. de S. “Uma antropóloga no mundo moderno: entre experiências, contextos e teorias”. Entrevista. *REIA – Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano 4, volume 4(2), p. 218–232, 2017.

_____; BARTOLO, Lucas. Quando devoção e carnaval se encontram. *Proa: Revista de Antropologia e Arte*, v. 9, p. 96–121, 2019.

_____. Caos, crise e a etnografia das escolas de samba do Rio de Janeiro. *Hawò*, v. 1, p. 63885–38, 2020.

_____; FREITAS, Morena B. M.; BARTOLO, Lucas (Orgs.). *Doces santos: devoções a Cosme e Damião*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2020.

_____. Sobre a doçura sagrada: Cosme e Damião e as crianças. In: MELCHIOR, Myriam (Org.). *Gastronomia, cultura e memória: Açúcares*. Rio de Janeiro: Folio Digital; Letra e Imagem, 2021a. p. 79–90.

_____. Sobre coisas, cinzas e cascas do Museu Nacional. In: MENEZES, Renata de C.; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). *Religião e materialidades: Novos*

horizontes empíricos e desafios teóricos. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2021b. p. 501–525.

_____; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). *Religião e materialidades: Novos horizontes empíricos e desafios teóricos*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2021.

_____. Allegorical Inspirations of a Hat–Altar. *Etnográfica*, p. 133–138, 2022.

_____. As muitas vidas de um chapéu de carnaval. *Mana*, 30 (2), p. e2024024, 2024

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NEVES, José Maria. *A Orquestra Ribeiro Bastos e a vida musical em São João del-Rei*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 1987. Tese (titular).

NOVAES, Regina. *Os escolhidos de Deus*. Rio de Janeiro: ISER, 1985.

NUAP – NÚCLEO DE ANTROPOLOGIA DA POLÍTICA. *Uma antropologia da política: rituais, representações e violência*. Rio de Janeiro: NAU, 1998

ORSI, Robert A. “Introduction to the Third Edition: History, Real Presence, and the Refusal to be Purified”. In: *The Madonna of 115th Street*. 3. ed. New Haven, London: Yale University Press, 2002, p. Ix–xxvi.

PEIRANO, Mariza (Org.). *O dito e o feito. Ensaios de Antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro :Relume Dumará, 2001.

_____. *A teoria vivida: e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

PIETTE, Albert. *La religion de près: l’activité religieuse en train de se faire*. Paris: Métailié, 1999.

REIS, João José. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, Lívia. Religião, coisas e pessoas. In: TEIXEIRA, Faustino L. C.; MENEZES, Renata de C. (Orgs.). *Antropologia da religião: autores e temas*. Petrópolis: Vozes, 2023, p. 309–326.

REVEL, Jacques. Apresentação. In: *Jogos de escalas: A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 7–14.

- SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine-Atherton, 1972.
- _____. Economia tribal. In: *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1974, p. 117-148.
- SANCHIS, Pierre. Festa e religião popular: as romarias de Portugal. *Revista de Cultura Vozes*, v. 73, n. 4, p. 245-258, maio 1979.
- SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: D. Quixote, 1983a.
- _____. A caminhada ritual. *Religião & Sociedade*, n. 9, p. 15-26, jun. 1983b.
- SCHECHNER, R. Ritual and Performance. In: INGOLD, T. (Ed.). *Companion Encyclopaedia of Anthropology*. 2. ed. London; Nova York: Routledge, 1995.
- SIGAUD, Lygia. A Collective Ethnographer: Fieldwork Experience in the Brazilian Northeast. *Information sur les Sciences Sociales* (Paris), v. 47, p. 71-97, 2008.
- TAMBLAH, Stanley J. *Culture, Thought and Social Action*. Harvard: Harvard University Press, 1985.
- TAYLOR, Diana. Traduzindo Performance. In: DAWSEY, John *et al.* *Antropologia e performance*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013, p. 9-16.
- TURNER, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors*. 4. ed. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- TEIXEIRA, Faustino L. C. MENEZES, Renata de C. (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006. 264p.
- _____; _____ (Orgs.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____; _____ (Orgs.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____; _____ (Orgs.). *Antropologia da religião: autores e temas*. Petrópolis: Vozes, 2023.
- THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa – A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 3 v. (v.1)

----- . *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. 3. ed. Barcelona: Editorial Crítica, 1989. (1. ed., 1979).

----- . *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 528p.

VENERÁVEL IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA PENHA DE FRANÇA. *Santuário Mariano de Nossa Senhora da Penha. 350 anos de devoção*. Rio de Janeiro, 1985. Folheto, 4pp

Filme:

Godspell – a esperança. Direção: David Greene. USA: Columbia Pictures, 1973, 103 mim. 1 DVD.