

# Religião experienciada, religiões estudadas

**Ari Pedro Oro**

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

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

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

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

## A família, o vigário e o seminário

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

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

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

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

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

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

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

## Saindo da religião e reencontrando-a

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

## Meus principais campos etnográficos sobre religião

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Parcerias e grupos de pesquisa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Meus destaques como contribuições para a Antropologia da Religião

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

## Considerações finais

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

---

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

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

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

## Referências Bibliográficas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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