

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## O desafio de conjugar as duas perspectivas

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

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

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

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

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

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

## Referências Bibliográficas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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