

Diversidades, diferenças e pluralismo: trajetórias do religioso na análise antropológica brasileira

Paula Montero
Universidade de São Paulo – USP

O tema da religião em meu período de formação

Ao longo de minha carreira acadêmica, o tema da religião esteve sempre presente, de diversas formas. A ubiquidade da experiência religiosa na sociedade brasileira tornava esse tópico, para mim, uma especial porta de entrada para a compreensão da vida social. Com efeito, pouco pode-se dizer a respeito de nossa formação social e do funcionamento das instituições sem levar em conta as práticas e percepções religiosas sobre as bênçãos e infortúnios do corpo, da pessoa e do destino que estão na base da experiência cotidiana da população.

Meu percurso acadêmico começou no final da terrível década de 1960. Terminava, então, meus estudos secundários em uma escola católica “progressista”, nos termos do que isso significava naquele momento. Hesitava entre cursar Filosofia, Artes e Ciências Sociais. Mas as perspectivas da vida universitária no Brasil não eram animadoras. Circulavam rumores sobre o desaparecimento de alunos, sobre o monitoramento dos cursos e, desde o ato V de 1968, aposentadorias e prisões.

Embora me considere de uma geração “pós-Maria Antônia” (ou pós-68), segui os passos de muitos conhecidos que, perseguidos, buscaram o exílio. Naquela conjuntura, preferi tentar minha sorte fora do país. A resistência familiar foi grande, dada minha pouca idade. Ainda assim, consegui

apoio familiar suficiente para realizar um programa de intercâmbio em Paris. Aproveitei a oportunidade e inscrevi-me na Universidade de Paris VIII. Por ser menor de idade, o passo mais difícil foi o de conseguir a autorização de meus pais para permanecer no exterior. Por insondáveis razões, acabaram consentindo, com a restrição de que não contaria com seu apoio financeiro.

Trabalhando e estudando à noite, concluí a graduação em Ciência Sociais em 1973. No mesmo ano, inscrevi-me no Programa de Mestrado.

A Universidade de Vincennes-Paris VIII foi uma experiência formadora muito particular. A liberdade curricular era imensa e não havia um padrão de progressão no conhecimento. Podíamos escolher o modo de organizar nosso percurso acadêmico nos limites de um grande leque de disciplinas dispersas entre diferentes departamentos.

Naquele momento, o tema da religião não era central na minha formação, mas E. Durkheim e Max Weber estavam entre os autores obrigatórios. Seus trabalhos clássicos sobre religião despertaram meu interesse para os campos teóricos do simbólico, da moral, da pessoa e do poder. Esse prisma orientou, por muito tempo, as perguntas as quais me propus responder em pesquisas sobre os modos de operação do religioso no Brasil.

Uma dimensão importante de minha formação refere-se aos autores que, por meio de documentos históricos ou literários, estudavam sociedades não ocidentais. A Antropologia ensinou-me o fascínio do que é diverso de nós.

Jean-Pierre Vernant colocou-me em contato com os mistérios do pensamento grego. Ele suscitou meu interesse para temas com os quais viria a trabalhar, não tanto do ponto de vista de sua psicologia histórica, mas de uma Antropologia do simbólico, na melhor tradição durkeiminiana. Os estudos de Vernant sobre o espaço, o tempo, a memória e a *persona* grega permaneceram referências seguras para a observação e análise de modos de pensar distintos do nosso.

Quando iniciei minha formação para o mestrado em Vincennes, em 1973, frequentava o curso de Introdução à Antropologia das Religiões de

Roger Bastide (1898–1974) na École Pratique des Hautes Études (EPHE). Ele introduziu-me à obra de George Devereux (1908–1985), etnólogo e psicanalista romeno, ex-aluno de Marcel Mauss e considerado um dos fundadores da etnopsiquiatria. À época, Devereux era diretor de estudos na EPHE. Seus trabalhos sobre os sonhos entre os Mohave da Califórnia colocavam, para mim, o interessante problema da transculturalidade da psique humana. Sua hipótese de que os sintomas patológicos são codificados culturalmente ajudavam-me a pensar o funcionamento da psique nos fenômenos de possessão de matriz afro que eu trabalharia em minha dissertação.

Cheguei a conversar com Devereux a respeito de um mestrado sob a sua orientação, mas não aconteceu. Acabei permanecendo no departamento de Sociologia de Vincennes, conduzido, então, por Jean Claude Passeron. Inscrevi-me como aluna de mestrado sob orientação de Jean-Pierre Martinon, que havia sido meu professor na graduação. Foi Martinon quem me iniciou na leitura da obra de George Dumézil (1898–1986), ao estudo dos mitos nas sociedades indo-europeias. Dumézil fundara na França a escola da Mitologia Comparada. A ideia de que se pudesse extrair da mitologia a ossatura intelectual dos sistemas de pensamento não ocidentais influenciou Durkheim e Lévi-Strauss.

Martinon também me introduziu à leitura de Proust, mostrando que era possível ler a sociedade por meio da imaginação dos seus literatos. Esse primado da mitologia e da literatura nos estudos antropológicos deixou uma marca importante em minha formação. Atiçou meu interesse pelas diferenças nas formas de pensar o mundo e influenciou na direção de meu mestrado.

Mas Roger Bastide foi, com certeza, uma figura mais central.

Naquele início da década de 1970, ele dedicava-se ao estudo das relações entre psicanálise, cultura e religião. Seu livro, de 1972, *Le rêve, le transe et la folie* fez-me ver que era possível associar a questão do funcionamento da psique humana a temas relativos à religião. Meu despertar para a Antropologia fez-se, em parte, em um contexto intelectual no qual a Psicologia, em particular a Psicanálise, parecia oferecer respostas

para a crise da teoria social marxista sobre a ideologia e a alienação. Sob a influência de Bastide, fui refazendo, sem saber, os caminhos que os mestres fundadores já haviam percorrido. Os representantes das principais vertentes antropológicas modernas, Franz Boas, E. Durkheim, Bronislaw Malinowski, tinham em comum o fato de terem sido alunos de Wilhelm Wundt, pai da Psicologia Experimental.

Os trabalhos de Roger Bastide na interface entre Sociologia e Psicanálise, bem como os de Foucault sobre a medicalização da loucura, foram cruciais nessa primeira etapa de minha formação. Fenômenos como o êxtase, a possessão e a feitiçaria intrigavam-me. Os autores evolucionistas clássicos nos haviam habituado a tratar esses fenômenos como sobrevivências do passado. Mas persistiam nas sociedades contemporâneas com demasiada vitalidade para não serem levados a sério.

Decidi, para meu mestrado, fazer pesquisa de campo no Brasil estudando a possessão na religião umbandista. Era um tema que relacionava a compreensão do funcionamento da psique às práticas religiosas, questão bem trabalhada por Bastide (1972; 1974). Dele tomei emprestada a ideia de que a possessão não podia ser lida a partir do campo das doenças mentais, pois se tratava de uma experiência regulada socialmente. Além disso, o estudo da possessão permitia-me investigar o lugar desse ritos e danças no imaginário nacional e na produção das identidades populares.

Terminado o mestrado, comecei a cursar uma segunda graduação na Sorbonne, no campo da Psicologia. Queria aprofundar o entendimento das conexões entre diferenças culturais e diferenças na configuração da psique.

Com Sigmund Freud (1886-1939), interessava-me compreender a economia psíquica e as dinâmicas do inconsciente nos fenômenos de feitiçaria e possessão; com Jean Piaget (1896-1980), interessava-me examinar a conexão entre o transe e o desenvolvimento das habilidades cognitivas e morais dos indivíduos pesquisados.

Questões como a construção da pessoa, as noções de saúde e doença em contextos religiosos/culturais populares por um lado, e as relações entre subjetividade, mitologia e práticas sociais, de outro, já haviam sido

levantadas na pesquisa de mestrado sem que eu me sentisse ainda preparada para respondê-las.

Retomei o tema da possessão religiosa na umbanda no meu doutorado, que iniciei em 1979, sob orientação de Eunice Durham (1932–2022) no Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo. Nesse trabalho, também na interface entre Antropologia e Psicologia, explorei as fronteiras entre os discursos da medicina e os da religião ao pesquisar as percepções sobre doença dos frequentadores dos cultos umbandistas. A tese que resultou dessa pesquisa libertava a experiência da possessão dos preconceitos de uma “ciência” médica que a rotulava como um fenômeno patológico. Inspirada na perspectiva de Roger Bastide, interpretei a possessão religiosa como um fenômeno socialmente controlado e produzido que funciona como uma linguagem coletiva da psique e seus conflitos.

A partir dessa pesquisa, começaram a emergir minhas primeiras preocupações com as dinâmicas relativas à formação de sujeitos subjetivados e reflexivos, ou seja, relativas às condições de produção das características que definem a pessoa no sentido moderno. Os estudos sobre a formação de sujeitos subjetivados na sociedade ocidental tinham dificuldades de alocar as experiências de possessão tanto no campo religioso quanto no campo da razão. Era preciso, pois, perguntar com quais categorias as religiões populares construía sua compreensão do mundo e da pessoa; e também como o pensamento mágico operava nos processos de subjetivação. Minha abordagem do tema da cultura/religião popular não enfatizava suas dimensões cosmológicas, estéticas ou ritualísticas. Sempre interessaram-me mais as relações de poder e suas práticas, as dinâmicas sociais que elas engajavam e como os sistemas simbólicos religiosos operavam para produzir coisas e pessoas. Assim, não se tratava tanto de abordar o poder do religioso como forma de dominação ou alienação, mas sim como potência, no sentido foucaultiano do termo, ou como poder simbólico, no sentido de Pierre Bourdieu. Algumas das questões que orientavam, então, meu trabalho de pesquisa sobre o religioso diziam respeito a como o poder

simbólico fabrica-se e fabrica as relações sociais, como produz sujeitos, atores e os legitima, como diz a verdade do mundo.

Aspectos da conjuntura política e acadêmica brasileira do período 1970-1990

A academia brasileira da década de 1970 descobriu a “cultura popular” e seus agentes como sujeitos de pensamento e ação. Muitas das teses daquele período voltaram-se para a compreensão dos modos de pensar e agir desses segmentos não organizados política e institucionalmente.

Em 1979, os professores Eunice Durhan, Ruth Cardoso e José Augusto Guilhon de Albuquerque congregaram seus orientandos em um seminário, na pós-graduação do Departamento de Ciência Política, que tinha como foco a “cultura popular”. Lemos com particular interesse as obras de Gramsci e resgatamos seu conceito de “bom sentido”, oculto no “senso comum”. Entre colegas, Carmem Cinira de Macedo, Alba Zaluar, Maria Lúcia Montes e José Guilherme C. Magnani, discutíamos nossas pesquisas a respeito das representações do social, do político e do religioso na imaginação das camadas populares urbanas.

A Antropologia sempre soubera que havia lógica no pensamento “não racional”. Tratava-se de descobrir em que medida havia também política. Os estudos antropológicos já tinham uma longa tradição no trato da dimensão simbólica da experiência. Propus-me a um diálogo crítico com a literatura brasileira dos anos 1970 que tendia, de um lado, a descartar a cultura popular como folclore e a ver suas práticas, de outro, como resultado de uma determinação de classe.

No trabalho que desenvolvi naquele período, busquei aliar minhas preocupações anteriores com o indivíduo, sua subjetividade e suas concepções de doença, à uma reflexão sobre o poder. Gramsci permitia contornar a armadilha marxista da “falsa consciência”. Já a tradição antropológica do estudo do simbólico tirava a análise da “cultura popular” do círculo vicioso

de uma ciência social que percebia a experiência popular apenas como reprodutora da racionalidade da dominação das classes e de seus interesses.

Analisando a cura mágica, em minha tese de doutoramento, examinei como esse universo religioso trabalha cotidianamente a matéria-prima da experiência subjetiva — crises, conflitos, estigmas, exclusões. Compreendi que por meio das narrativas mágicas, míticas e, na experiência corporal da possessão, as pessoas substanciavam e tornavam transmissível diferentes versões de si mesmas. Sobre esse tema, os trabalhos da Escola de Dakar, especialmente de Andreas Zemplini (1966) e M. C. Ortigues (1973), em seu ensejo de compreender a construção da subjetividade nas culturas tradicionais africanas, foram particularmente esclarecedoras.

Os conflitos políticos das décadas de 1960–1970 tiveram um grande impacto na configuração do campo de estudos da religião. As questões da “resistência popular” e das “classes oprimidas” colocaram as religiões “populares” no centro da atenção da pesquisa acadêmica (Brandão, 1980). Apesar da diversidade do campo religioso brasileiro, as pesquisas privilegiavam, pelo menos até quase o final da década de 1980, o estudo do catolicismo e das religiões afro-brasileiras. Ecoa nesses trabalhos a clássica preocupação com a construção da nação e com a modernização da sociedade.

Parte importante dos estudos sociológicos ou da ciência política do final da década de 1970 interrogava-se sobre o papel da Igreja Católica na construção de uma sociedade democrática. Essa sociologia das instituições situava o papel ideológico e político da Igreja no campo das classes e do poder. As análises privilegiavam as falas oficiais da Igreja tentando explicar, por meio do enfoque nas estruturas eclesiais, as mudanças nos posicionamentos de parte de seus quadros (Oliveira, 1977; Wanderley, 1978; Krischke, 1979; Palácios, 1983).

No início da década de 1980, a noção de “comunidade” emergiu para designar o mais novo *locus* dos conflitos promotores da mudança política. As esferas do cotidiano e das relações interpessoais passaram a ocupar um lugar privilegiado na interpretação da vida dos pobres urbanos. Abandonaram-se as teses do *continuum folk-urbano* que preconizavam

a introjeção dos mores modernos como condição necessária da superação de nosso atraso. A família e as religiões populares passaram a ser interpretadas como produtoras dos vínculos que permitiam incluir os segmentos mais pobres, em particular migrantes, na sociedade industrial moderna.

Os estudos sobre as religiões afro-brasileiras enfatizavam, no período, análises mais voltadas para a decifração cosmológica e a diferenciação ritual desses cultos. Assim, poucas vezes relacionavam essas religiões com o desenvolvimento da modernidade ou da democracia. Em raros trabalhos, como o de Lísias Negrão (1996), emerge a questão sobre as relações entre esses cultos e o voto.

O tema das “sobrevivência africanas” e sua relação com a nacionalidade brasileira mobilizou grande parte dos pesquisadores no campo da Antropologia. Na década de 1990, inaugurou-se uma nova etapa na qual o sincretismo entra em declínio em prol do pluralismo étnico.

O rápido crescimento do protestantismo pentecostal, que se torna visível a partir do final dos anos 1980, começa a redirecionar as questões para o estudo dessas correntes. Seu crescimento demográfico tornou necessário explicar a penetração entre as camadas populares de uma religião tida como alienante e uma ameaça à democracia brasileira. Tratava-se de descrever os principais valores e doutrinas que orientam esses cultos. Ecoava nesses escritos a preocupação com o desenho de estratégias capazes de neutralizar seu crescimento. É perceptível a perplexidade que as características mais visíveis e incomodas desses cultos, tais como o exorcismo, a valorização do dinheiro e da riqueza, provocava em seus intérpretes. Minuciosas e extensas enquetes foram encomendadas a institutos de pesquisa de modo a avaliar a gravidade da situação e a compreender as razões da adesão a esses cultos (ISER, 1986–1987; 1990). O problema da “conversão” ao protestantismo tornara-se um imperativo (Landim, 1989; Fernandes, 1988). Todo pesquisador viu-se obrigado a trazer subsídios para explicar essa afiliação e seus impactos para a política. Diante do crescimento constante da bancada evangélica no Parlamento de 1986 em diante, o voto evangélico tornou-se outra obsessão da literatura, tema que não perdeu sua posição de destaque

até o momento presente.¹ Além disso, a cada vez mais poderosa e organizada presença de lideranças evangélicas na esfera política revigorou o tema da secularização, que parecia superado com o declínio dos debates sobre a modernização/racionalização da sociedade e dos indivíduos.

Diálogos e trocas em minha trajetória institucional

Quando comecei minha carreira docente na Universidade Federal de Minas Gerais em 1977, não havia, então, um programa de pós-graduação em Antropologia. Algumas disciplinas de Antropologia eram oferecidas na graduação em Ciências Sociais e nos cursos de mestrado em Sociologia e Ciência Política. Ainda embrionário, o campo institucional da Antropologia na UFMG era fortemente dominado pela Arqueologia, já considerada uma área de excelência.

Na UFMG, tornei-me colega e amiga de Pierre Sanchis, sociólogo e teólogo francês especialista em Antropologia da Religião e contratado pela Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas em 1978. Pierre foi, por muitos anos, meu interlocutor sobre temas relativos ao catolicismo e sincretismo. Era de uma generosidade intelectual sem par. Quando comecei meu doutorado na Universidade de São Paulo em 1979, muitas vezes o aborreci com dúvidas que me acometiam ao longo da pesquisa e da escrita. Foi uma influência decisiva em minhas reflexões (críticas) sobre as dinâmicas do sincretismo (2003).

Enquanto Pierre reabilitava o conceito de sincretismo, consagrado por Herskovits e Bastide, para apresentar o catolicismo como uma religião “porosa” e propensa aos hibridismos, eu ressaltava os limites teóricos do termo e sua dimensão normativa. Mas compartilhava com Pierre o interesse sobre a diversidade religiosa brasileira. Ele levou-me ao Instituto de Estudos da Religião (ISER). Passei a frequentar o grupo de estudos do catolicismo que ele, então, coordenava. Nesse período, convivi com muitos

¹ Para maior desenvolvimento desse debate, ver Montero, 1999.

outros mestres da Antropologia: Ralph Della Cava, Otávio Velho, Pedro Ribeiro de Oliveira, Ruben Fernandes, Regina Novaes, Carlos Rodrigues Brandão, Patricia Birman e Cecília Mariz, entre outros. Eles marcaram meu percurso, formando minha visão sobre as principais perguntas que moviam os estudos do campo religioso naquele momento. Tornaram-se para sempre meus interlocutores. Com Pierre Sanchis, compartilhei o interesse pela dimensão cultural do catolicismo. O esforço de construir a unidade na pluralidade — para além do sincretismo — implicava considerar a natureza universal e globalizante da Igreja Católica. Por essa razão, interessei-me pelos processos de globalização (1993a; 1993b).

Em 1983, o Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Belo Horizonte, onde então lecionava, começou a discutir a possibilidade de organizar um projeto em torno do problema da cultura de massa no Brasil. Com esse objetivo em mente, no ano seguinte, passei uma temporada como Visiting Scholar no Institute of Latin American and Iberian Studies, da Columbia University, com o apoio da Fullbright. Ralph Della Cava ali coordenava seminários sobre o catolicismo. Além de participar desses encontros, aproveitei minha estadia norte-americana para conhecer a literatura existente sobre o fenômeno dos meios de comunicação. Entrei em contato de maneira mais sistemática com os autores da Escola de Frankfurt, em particular Adorno, Habermas e Benjamin.

Como fruto dessa estadia, dois anos depois, Ralph Della Cava e eu desenhamos um programa de pesquisa sobre o catolicismo no Brasil pós-II Guerra. Apoiados pela Pontifícia Universidade Católica, Fundação Ford e Fundação Tinker, escrevemos um projeto sobre a Igreja Católica do ponto de vista da problemática da cultura. Della Cava já era um conhecido historiador do catolicismo. Escrevera um livro clássico sobre Padre Cícero, *Milagre em Joazeiro*, um dos melhores estudos já publicados sobre o tema. Como resultado dessa colaboração, escrevemos um primeiro ensaio, publicado em 1986. Estudar a Igreja Católica foi para mim uma ocasião privilegiada para arriscar-me em estudos de maior fôlego. As características globais dessa instituição permitiam, a meu ver, produzir uma análise que

construísse as pontes entre as determinações das estruturas sociais e a criatividade da subjetividade individual. O tema seria um pretexto para compreender o processo pelo qual as estruturas atravessam o sujeito. Também permitiria compreender os mecanismos por meio dos quais as instituições incorporam o imaginário dos sujeitos. Organizações como a Igreja Católica reproduzem-se e mantêm-se na medida em que retraduzem, em um projeto de ação, sentimentos presentes na experiência cotidiana dos indivíduos.

Meus estudos sobre a Igreja Católica em colaboração com Ralph Della Cava colocaram-me diante de novos desafios teórico-metodológicos. O tipo de material a ser levantado diferia da observação etnográfica clássica, abordagem típica dos trabalhos que havia feito até então. Tratava-se agora de analisar o modo como as representações religiosas impunham-se como projeto político hegemônico por meio de poderosos mecanismos institucionais.

Além disso, estudar a Igreja Católica obrigou-me a escapar da observação de fenômenos concebidos como mais ou menos isolados (as fronteiras de um culto) e buscar interpretações cada vez mais globais. Era preciso superar uma visão antropológica que tendia a fragmentar-se na observação de pequenos universos, perdendo a capacidade de compreender determinações fora do alcance da observação empírica. A colaboração com Della Cava estimulou esse caminho à medida que, na perspectiva wallersteiniana, concebíamos a ação institucional da Igreja como resultante de um jogo de forças no plano mundial. Ao mesmo tempo, nossa experiência permitia perceber que o catolicismo da periferia não era apenas o resultado da imposições Vaticanas — como pretendeu o projeto de romanização do catolicismo no Brasil do final do século XIX. A partir dos movimentos de descolonização do “terceiro mundo”, a hierarquia católica percebe a necessidade de iniciar um processo de “indigenização” do catolicismo. Esse reposicionamento era um modo de transformar a doutrina mantendo, em parte, a organização e a hierarquia das estruturas internas da própria igreja.

O tema tinha, pois, uma abrangência muito mais ampla do que aquela que eu estava habituada a tratar em meus estudos sobre o universo

umbandista. Sabemos que a Igreja Católica, pela sua história e seu modo de organização, articula-se em estruturas globais. Para dar conta de seus modos de atuação, é necessário acompanhar, ao mesmo tempo, as transformações da sociedade brasileira, as transformações da própria Igreja e os jogos de forças que extravasam as fronteiras da nação.

Acabei por encontrar no estudo da ideologia católica da “enculturação” um caminho que aliava minha experiência antropológica anterior aos novos desafios. A partir de minha familiaridade com um tipo de análise que esmiúça a lógica intrínseca e os significados silenciados nos discursos oficiais, passei a estudar as estratégias geopolíticas da Igreja no plano da comunicação e no seu trato das diferenças culturais.

Com Ralph, aprendi a ler nas entrelinhas dos secos documentos oficiais e do burocratismo das atas de reunião. Aprendi também a refazer as redes de afinidades e influência, a reconhecer atores e a medir seu peso relativo. Mas não abandonei minha bagagem bourdesiana. Com Bourdieu, cultivei o pressuposto de que a Igreja era também o resultado da luta de seus quadros pela definição da instituição. Dei atenção à formação e à circulação de seus intelectuais e avaliei os meios técnicos que a Igreja cria para divulgar e reproduzir seu modo de ver o mundo. Desse esforço colaborativo, resultou o livro *E o verbo se fez imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil*, publicado em 1991.

Outro colaborador chave no meu percurso foi Nicola Gasbarro. Filósofo, historiador do catolicismo, Nicola é um dos principais representantes da abordagem histórico comparativa das religiões, inaugurada pela conhecida Escola de Roma. Convidei-o a participar de um projeto sobre a atividade missionária salesiana que coordenava com o apoio da Fapesp (2001–2007). Nicola e eu compreendíamos a atividade missionária como uma prática de classificação e de comparação das diferenças que as alocava em quadros de leitura universais. Parecia-nos impossível compreender as dinâmicas que envolvem essa interação intercultural sem levar em conta que a ação missionária compara “civilizações”. Assim, trabalhamos a atividade missionária como uma experiência radical de gestão da diversidade

no âmbito de uma estrutura política global que se autorrepresentava como civilizatória. A categoria de “civilização” enfatizava a dimensão política das relações interculturais ao privilegiar as relações entre os homens, mais do que as relações das culturas entre si tomadas como totalidades homogêneas. Além disso, o termo ajudava-nos a superar o dualismo “nós”/“outros”, tão presente na literatura sobre o tema, que traz implícito o suposto da incomensurabilidade das culturas. Nosso trabalho propôs-se a deslocar o foco da observação do campo político da dominação colonial para o campo das interações cotidianas entre missionários e indígenas, ou para o jogo contingente das relações/negociações entre os atores nesse contexto.

Passei, desde então, a tratar o religioso como uma linguagem por meio da qual os atores indígenas e agentes missionários interpretavam e respondiam às diversas situações de colaboração e conflito na conjuntura intercultural no qual se relacionavam. Esse deslocamento teórico do religioso como crenças e doutrinas para o âmbito da linguagem, isto é, como repertório por meio do qual os atores se comunicavam atravessando as fronteiras culturais que os separavam, exigiu-me uma atenção particular para as interações concretas. Tratava-se não tanto de descrever o encontro genérico de culturas distintas, mas reconstituir a biografia e trajetória dos personagens em interação, do chefe ou xamã indígena que negociava sua convivência com o missionário responsável pela missão. Embora os missionários estivessem mais bem posicionados para impor sua própria construção da realidade a ser compartilhada, os chefes indígenas locais apropriavam-se de seus bens e conhecimentos para garantir alguma autonomia e ganhar poder e autoridade na relação com seus próprios inimigos.

A interlocução com Nicola Gasbarro nesse período foi muito rica, ajudando-me a compreender que a missão é um trabalho contínuo de construção e desconstrução de códigos comunicativos que usam como matéria-prima o repertório da vida local. Também mostrou-me a importância da noção de *civitas cristã* enquanto código universalizante que orienta a missão e que, ao mesmo tempo, generaliza a ideia de religião. A atenção aos códigos e suas dinâmicas de indexação enfatizava a dimensão discursiva

e comunicativa do religioso quando tratado como linguagem. Indexar é ao mesmo tempo comparar, classificar, hierarquizar e padronizar unidades signos ou ícones e, ao fazê-lo, produzir códigos a partir de elementos culturais dispersos. A linguagem da indexação circunscreve segmentos culturais considerados relevantes para um certo tipo de interação e os torna referentes significantes ou sistema de códigos.

Ao colocar sob foco a análise da missionação, tínhamos em comum a compreensão de que a globalização da religião que a atividade missionária produz transforma o que se entende por religioso. Essa perspectiva historiciza e, ao mesmo tempo, desafia o senso comum dos estudos da religião que a tomam, muitas vezes, como um objeto empírico dado e universal, porque constitutivo da condição humana. Nossa colaboração resultou na coletânea *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural* (2006). Em meus estudos posteriores, levei essa perspectiva para a *análise das relações inter-religiosas* não mais no enquadramento civilizacional, mas no cenário político das democracias contemporâneas.

Autores e abordagens mais influentes

Pierre Bourdieu (1930–2002) foi um autor muito importante no refinamento de minha abordagem sobre os fenômenos religiosos em suas relações com a produção de subjetividades e com o poder. Ao colocar a produção dos sujeitos no plano das práticas e das interações, ele ajudou-me a construir uma alternativa às abordagens fenomenológicas e cognitivistas do religioso. Inspirada em Bourdieu, comecei a desenvolver uma perspectiva que privilegia a lógica do ator e de suas práticas. Levei alguns de seus conceitos chave, tal como “interesses” e “estratégias”, para o campo da etnologia indígena, ao procurar entender os jogos de poder entre populações indígenas e missões cristãs. Interessava-me compreender, da perspectiva do ator, como um determinado chefe indígena local entendia ser de seu interesse viver com seus parentes na aldeia construída pelos salesianos. Também queria fazer uma etnografia que fosse capaz de decifrar as lógicas

de poder/prestígio locais que presidiam a apropriação indígena dos ritos e bens dos missionários. Tinha como amparo a recusa de Bourdieu em aceitar a concepção dominante de etnografia na década de 1980 que a via com “uma exploração heroica da alteridade”, na feliz formulação de Wacquant (2006, p. 20). Desse modo, pretendia superar o erro do “etnologismo”, tão criticado por Bourdieu, que consiste em tratar as cosmologias como totalidades autossuficientes e autoengendradas, produtos indiferenciados de um trabalho coletivo (1989, p. 13). Desenvolvi, para tanto, uma observação que conferia individualidade e voz aos produtores indígenas das narrativas culturais. Ao mesmo tempo, analisei as operações ideológicas e linguísticas a partir das quais agentes missionários “traduziam” esses relatos. A esse esforço de conhecimento e produção do Outro indígena pelo missionário etnógrafo, dei o nome de trabalho de mediação.

Quando se coloca em cena um mediador como o agente missionário, cuja principal habilidade é indexar signos e códigos nativos a outras ordens cosmológicas, principalmente cristãs, o problema não é o da perda de coerência do sistema cosmológico nativo, como pretendia Sahlins (1992). Certamente Sahlins tem razão ao afirmar que os efeitos do colonialismo são sempre mediados pelos esquemas culturais locais. Por meio deles, pessoas e bens estrangeiros são incorporados como forças indígenas próprias. Ainda assim, a análise precisa deslocar-se dos eventos tidos como expressão das estruturas cosmológicas para lógicas das práticas. Isso porque, como pondera Bourdieu, estas sempre discrepam do pensamento cosmológico nativo construído como um modelo lógico pelo antropólogo.

A racionalidade que preside as práticas concretas não pode ser deduzida dos sistemas abstratos de pensamento nem concebida como uma simples materialização de sua lógica. É preciso considerar que as cosmologias são, na verdade, produzidas não pelos agentes, mas pelos instrumentos de objetivação do observador. Para evitar os efeitos dessa “cosmologização” erudita, nossa abordagem privilegiou a observação das práticas de indexação de códigos locais a códigos cristãos realizadas pelos agentes mediadores missionários. Percebemos que termos que descreviam lógicas e práticas

locais, tais como “feitiço”, “troca”, “inimigo”, conectavam-se pelo trabalho de mediação a códigos de maior generalidade tais como o da “salvação cristã”. Essa conexão produzia como efeito narrativo a generalização das categorias nativas e sua inclusão na história geral do humano.

O que Bourdieu chama de senso prático é uma dimensão quase corporal do pensamento que não supõe a passagem pela representação: esses esquemas corporais vão da prática à prática sem passar pelo discurso ou pela consciência. Como o jogador de tênis que antecipa, de maneira não consciente, o lugar onde a bola vai cair, o senso prático nada mais é do que o domínio não consciente das regras do jogo social. Esse desconhecimento dos princípios que guiam nossas ações é responsável por esse sentimento de evidência que abriga a visão nativa (dóxic) do mundo.

Embora Bourdieu não tenha, ele mesmo, empreendido uma análise consolidada e sistemática a respeito das características do funcionamento da ação prática, ele enunciou, nos ensaios do livro *Le sens pratique* (1980), algumas das suas propriedades (pré) lógicas mais salientes. Essas caracterizações foram muito úteis para minhas análises posteriores a respeito do que fazem os atores religiosos no espaço público. Como indica Bourdieu, eles preferem a economia do pensamento ao rigor; só mobilizam a lógica necessária para um contexto determinado sem se preocupar com a coerência; sacrificam as generalizações abstratas: usam o princípio da classificação por meio dos critérios da semelhança e da oposição de maneira polissêmica; em cada caso concreto dispensam definir o critério de seleção do aspecto retido para a ação e não se obrigam a mantê-lo em outras situações; expressam seu pensamento no corpo. Movimentos corporais são operadores práticos: invertem, transferem, unificam, separam virando para a direita ou para a esquerda, entrando ou saindo, dando um nó ou cortando uma fita. Assim, uma mesma postura ou reação em contextos diferentes aproxima contextos distantes entre si: a prática é performance. Ela estabelece relações entre fenômenos diferentes que não implicam na explicitação das propriedades dos termos que foram conectados.

É curioso notar que Bourdieu nunca tenha se tornado uma referência teórica dominante nos estudos brasileiros sobre religião. Talvez o conjunto de obra não tenha se ocupado muito do tema. Somente em 2005 autores como Negrão começam a incorporá-lo. Nesse período, ganha publicidade sua noção de campo religioso para descrever o declínio da hegemonia católica e as relações de competição que se estabelecem entre distintos cultos (Montero; Antunes, 2020). O estudo de Bourdieu sobre a gênese do campo religioso de 1971 é, a meu ver, seminal. Elaborado pela primeira vez nesse ensaio, o conceito é claramente tributário da teoria da autonomização das esferas de valor de Weber. Nesse trabalho, ele sugere que o campo religioso teria se dissolvido enquanto um campo autônomo (se é que alguma vez ele o fora). Em função da incorporação progressiva de novos atores — psicólogos, assistentes sociais, nutricionistas etc. —, novos personagens passam a disputar não mais a gestão dos bens de salvação, mas, sobretudo, o controle da vida privada. Essa novidade, contudo, ainda não foi devidamente assimilada pelos estudiosos da religião. A “religião” ainda é teimosamente imaginada e dita como um sistema organizado de doutrinas coerentes, introjetadas como crenças individuais por obedientes fiéis, organizados em grupos corporados de devotos (Montero, 2016). A presença “religiosa” no espaço público, dita e praticada sob a forma de linguagens jurídicas, científicas e/ou culturais, tem, no entanto, persistentemente desestabilizado essa impensada naturalização.

Não posso deixar de citar também a influência da obra de Talal Asad sobre minha abordagem das práticas religiosas. Desde os estudos sobre a missionação cristã, sentia que era necessário compreender como o Ocidente havia construído o universal religioso e como havia feito dele o objeto da Ciência da Religião. A obra de Asad permitiu-me dar materialidade histórica a essa transformação.

Em seu livro de 1993, ele mostra como a definição do religioso muda no tempo: de uma questão coletiva no passado medieval, enredada em questões políticas e econômicas e, portanto, inidentificável enquanto tal na cristandade, a “religião” tornou-se, na modernidade, uma questão individual,

de crença subjetiva. A pesquisa histórica demonstra que a “religião” não é nem um fenômeno universal nem transhistórico. Foram as definições universalistas de religião que a separaram conceitualmente do domínio do poder.

Ao dialogar diretamente com a Antropologia, Asad também ajuda a desvendar as implicações teóricas de certas abordagens cognitivistas e fenomenológicas clássicas do religioso. Tomando como referência a obra de Clifford Geertz, Asad procura demonstrar os limites de sua abordagem dos ritos, objetos e eventos religiosos quando os trata como fenômenos da ordem do simbólico, ou seja, veículos de significado. Asad nos ensina a não tomar os símbolos como sistemas culturais externos aos indivíduos, uma vez que a significação é produzida nas e por meio das práticas, em particular pelas práticas de poder. Segundo esse autor, é o poder religioso, com suas disciplinas, leis e sanções, que determina a verdade dos signos, ou o sentido autorizado dos símbolos. Quando a pesquisa antropológica separa o simbólico das práticas concretas, ela está “cosmologizando” os símbolos, isto é, está, à maneira dos teólogos, inserindo motivações e disposições em um arcabouço cósmico.

Em sua análise crítica da Antropologia da Religião, Asad afirma que o religioso não é um espaço distinto/separado das práticas: ele não tem uma essência ontologicamente distinta das práticas políticas, legais ou científicas. Essa perspectiva aponta para uma análise crítica da teoria weberiana da separação das esferas ainda muito influente no campo dos estudos da religião. Com sua crítica, Asad fez-me ver os limites da própria reflexão de Bourdieu sobre o campo religioso que ainda reproduz a concepção weberiana da separação e autonomia das esferas religiosa/política e econômica (Montero, 2016).

Além disso, a obra de Asad também levou-me a tomar a particularidade dos processos de secularização no Brasil como tema de pesquisa. Seu conceito de “secular” tornou-se, para mim, um problema teórico (e político). Em sua dimensão política, o *secular* remete aos princípios abstratos de igualdade e de liberdade das democracias liberais. No plano das práticas, o

secular refere-se à constituição de um leque de sensibilidades, maneiras de sentir, pensar e falar. Para Asad, uma das sensibilidades mais importantes do *secular* é a convicção de que temos acesso direto à verdade das coisas e do mundo. Essa convicção obscurece o papel da interpretação, ou do trabalho de tradução nos termos de Asad (2018), da tarefa de mediação, diria eu, no fabrico das verdades sobre a ordem do mundo. Novamente temos aqui uma crítica ao cognitivismo, desta vez presente no conceito de tradução de Habermas. Para Asad, o uso do termo por Habermas ignora a indeterminação da linguagem ao pensá-la como um sistema neutro de palavras que servem apenas para descrever e argumentar.

Na esteira dos trabalhos de Wittgenstein, Asad trata o secularismo, ao mesmo tempo, como uma linguagem e como um conjunto de crenças e sentimentos sobre a razoabilidade, igualdade e liberdade. Enquanto linguagem, o secularismo está associado ao seu uso. Assim, a *secularização* significou uma mudança na gramática da “religião”, isto é, das regras que presidem os jogos de linguagem, mas também de seu vocabulário.

Essa posição inspirou-nos a observar sistematicamente, em nosso trabalho, os usos dos termos relativos ao religioso nas práticas cotidianas, na lei, na academia, na mídia etc. Passamos a nos perguntar o que a linguagem do secularismo fez com a linguagem do religioso e seus objetos (2012b; 2012c; 2018).

Finalmente, os trabalhos da escola pragmática francesa pós-bourdiesiana tornaram-se minha referência teórica mais recente para uma teoria das práticas. Em particular, autores como Daniel Cefai, que desenvolveram conceitos centrais tal como os de “controvérsias”, “problema público” e “arenas públicas”, contribuíram para que pudéssemos desenvolver ferramentas analíticas adequadas ao estudo do que passamos a chamar de “religiões fora da igreja” ou “religiões públicas”. Os estudos que empreendemos a partir da adequação dessas abordagens aos nossos objetos empíricos permitiram-nos subverter os limites dos estudos da secularização, muito imbuídos da normatividade secular, e explorar uma nova fronteira

na nossa compreensão das mutações do religioso e seu papel nas configurações da esfera pública.

Considerações finais

Quando empreendi o esforço de deslindar as características próprias à formação do secularismo brasileiro, a contribuição que meu trabalho poderia oferecer, para além dos circuitos acadêmicos, tornou-se mais clara para mim. Esse esforço coincidiu com o revigoreamento da religião como tema político e mediático em função da crescente participação dos evangélicos no Parlamento e nas arenas públicas.

Desenvolvi o conceito de mediação (Montero, 2006; 2012) como uma ferramenta analítica voltada para a elucidação das dinâmicas de interação que ocorrem quando dois universos culturais, epistemologicamente distintos, entram em relação de conflito/colaboração/resistência e invenção cultural, como no caso das situações coloniais. Para tanto, elegi as práticas missionárias salesianas como *locus* de análise privilegiado dos processos de mediação entre a perspectiva cristã e as perspectivas de segmentos das populações indígenas no contexto colonial brasileiro. Pensar a atividade missionária como uma ação de mediação permitiu-me colocar novas perguntas para além do debate colonial, que postulava um “outro” modificado por um “nós”, e ir mais longe na análise dessas práticas.

Tratei de usar essa noção como ferramenta para observar como os atores envolvidos nas interações interculturais apropriavam-se, material e simbolicamente, de alguns elementos presentes no universo cultural do outro. Esse modo de pensar o problema das relações interculturais levou-me a privilegiar o conceito de “configuração” cultural. Ao contrário de termos como hibridismos ou sincretismos, que enfatizam os conteúdos resultantes dessas interações, o termo “configuração” privilegia a observação dos arranjos ou articulação das formas. Esses arranjos são sempre contextuais e combinam temporalidades, léxicos e gramáticas distintas por meio de conexões que autorizam indexações bem-sucedidas. Embora

instáveis, porque objeto de contínuas disputas, os atores agem no sentido de sua estabilização.

No caso das relações entre as populações indígenas e não indígenas, usei o conceito para superar o problema da impossibilidade de discernir, neste caso, uma passagem temporal, analiticamente recuperável, entre uma configuração cultural anterior à colonização e outra pós-contato cultural (um antes e um depois). Tendo em vista que a “cultura original” é inacessível, a ênfase analítica deveria voltar-se para a compreensão de como as interações produzem e reformulam a “imaginação” sobre o Outro. Nesse plano, a *episteme* da “mudança cultural” constitutiva das análises críticas da agência missionária dá lugar ao paradigma da “mediação cultural” que se ocupa dos nexos materiais e simbólicos produzidos nas interações. Nesse enquadramento, a linguagem torna-se, como mencionamos anteriormente, um elemento central da análise, uma vez que é por meio dela que a indexação de códigos culturais realiza-se.

Em trabalhos mais recentes, procurei aplicar essa abordagem no estudo das interações entre as diferenças religiosas em sociedades complexas. Comecei a pesquisar como a própria Igreja Católica colocou-se e produziu uma perspectiva da diferença religiosa como cultura e etnicidade no âmbito de sua estratégia geopolítica global (1992; 1993a; 1993b).

Penso que meu trabalho também contribuiu para o desenvolvimento do conceito de “controvérsia”. Usei esse conceito como ferramenta metodológica para a análise dos conflitos religiosos quando ganham visibilidade nas esferas públicas contemporâneas. A forma “controvérsia” — ou o desacordo regulado de opiniões — é uma prática relativamente recente na constituição e no modo de perceber o funcionamento da esfera pública brasileira e também de sua regulação no que diz respeito às religiões. Seu surgimento e sua expansão estão associados, a meu ver, à instituição jurídico-política do pluralismo como modelo de tutela da democracia representativa.

Esse novo modo de regular a fala pública pela controvérsia transformou profundamente as linguagens religiosas. Obrigadas a comunicar-se com um público fora dos espaços das igrejas, foram compelidas a

objetivar-se, isto é, a abandonar o “modo verdade”. Isso porque foram compelidas a relacionar-se, até mesmo engajar-se, com perspectivas religiosas distintas, com menos legitimidade e, às vezes, marginais. Assim, ao tomar as controvérsias como foco analítico, foi possível analisar e melhor compreender as dinâmicas que movem o processo de relativização do campo religioso brasileiro. Enquanto conceito, a noção de “controvérsia” tornou-se uma ferramenta analítica importante para etnografar relações na esfera pública. Inspirada na sociologia pragmática francesa pós-Bourdieu da década de 1980, enfatizamos a perspectiva dos atores engajados na ação coletiva. Desse modo, procuramos afastar-nos de uma análise centrada nas organizações religiosas, em seus valores e ideologias, e movemo-nos para uma análise processual que enfatiza a interação de atores religiosos e não religiosos na produção de um senso cívico. A noção de controvérsia ofereceu-nos um caminho para a construção de um paradigma analítico a partir do qual toda forma de confronto envolvendo atores religiosos pudessem ser compreendido como parte de um mesmo problema: as configurações singulares do secularismo brasileiro. Ao mesmo tempo, essa abordagem permitiu-nos produzir uma desontologização da “religião” como objeto da Antropologia. Ao tomar como ponto de partida o suposto de que os grupos empíricos não pré-existem às linguagens usadas para descrevê-los e recortá-los, os processos de formação/distinção de grupos ganharam um lugar central em minha análise.

O mesmo se pode dizer a respeito do modo como problematizo o termo “religioso”. Tendo em vista que as práticas discursivas o constroem e o distribuem, torna-se difícil localizá-lo empiricamente. Não há nada de específico que se possa, de antemão e de fora das instituições que o nomeiam, definir como religioso. Assim, o recorte da “controvérsia religiosa” permite-nos observar como entidades variadas conectam-se conjunturalmente. Ao fazê-lo, produzem as configurações do secular, delimitando suas fronteiras em contraposição ao que entendem como religioso.

Compreendi que o pluralismo, como doutrina política e experiência social da diversidade, alterou profundamente a natureza do que

descrevemos hoje como “o religioso”. Ele fez com que o paradigma do sincretismo, que até a década de 1980 havia se constituído no elo imaginário integrador das diversidades raciais e religiosas brasileiras desse lugar ao paradigma da inclusão. Esse modelo jurídico-político passa a regular a sociedade a partir de um crescente leque de diferenças de crenças, cor, classe, gênero etc. Essa mutação significou, a meu ver, uma profunda mudança no modo como a sociedade brasileira se autorrepresenta e atua sobre si mesmo. Ela deslocou a centralidade da gramática católica como norma do imaginário da nação e introduziu a cidadania como um novo personagem, cujo estofo e repertório ainda estão sendo constituídos.

O pluralismo como doutrina política teve também um impacto sobre os pilares políticos e jurídicos que sustentam nossa concepção secular e liberal de esfera pública. Meu trabalho sobre esse tema levou-me a investigar como a ideologia do secularismo opera nas instituições jurídicas e estatais brasileiras. Compreendi que os procedimentos de classificação, padronização e generalização das diferenças religiosas constituem os procedimentos das instituições governamentais para gerenciar as diferenças no enquadramento secularista. Tendo isso em mente, voltei minha atenção para a observação das formas representacionais públicas da linguagem religiosa que resistem à padronização, que se recusam a separar a mensagem do suporte, tais como as performances e outras formas de animação do religioso na esfera pública (Montero 2018; 2023). Procurei demonstrar em minhas análises que esses modos de dizer o religioso em público sustentam-se em um regime semiótico não representacional que descreve (e produz) a esfera pública tencionando suas premissas tácitas de produção de verdade.

Referências Bibliográficas

- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.
- _____. *Formations of the Secular – Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

----- . *Secular Translations. Nation Stat, Modern, Self and Calculative Reason*. New York: Columbia Press, 2018.

BASTIDE, Roger. *Sociologie du rêve*. [S. l.] : [s. n.], 1970.

----- . *Le rêve, la transe et la folie*. Paris: Flammarion, 1972.

----- . *Les sciences de la folie*. Paris: Mouton, 1972.

----- . *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Melhoramentos ; Edusp, 1974.

BOURDIEU, Pierre . *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.

----- . *Choses Dites*. Paris: Minuit, 1987.

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

----- . Esboço de uma Teoria da Prática. In: ORTIZ, R. (Org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983.

----- . Genese et structure du champs religieux. *Revue Française de Sociologie*, v. 12, p. 295–334. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

DELLA CAVA, Ralph; MONTERO, Paula. A Igreja Católica e os meios de comunicação de massa. *Religião e Sociedade*, v. 13, n. 3, 1986.

----- . *E o verbo se fez imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991.

DEVÉREUX, George. *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*. Michigan: Scholarly Press, 1976.

----- . *Ethnopschoanalysis: Psychoanalysis and Anthropology as Complementary Frames of Reference*. Berkeley: University of California Press, 1978.

FERNANDES, Rubem Cesar. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na rua*. Rio de Janeiro: Mauad, 1988.

ORTIGUES, M. C. e E. *L'Oedipe africain*. Paris: Plon, 1973.

KRISCHKE, Paulo. *A igreja e as crises políticas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.

LANDIM, Leilah (Org.). *Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil*. *Cadernos do ISER*, n. 2, 1989..

NEGRAO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.

MONTERO, Paula. O Papa Peregrino: João Paulo II e o problema da cultura. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 20, ano 7, 1992

_____. Para uma etnografia numa sociedade mundial. *Novos Estudos Cebrap*, n. 36, 1993a.

_____. Para uma antropologia das instituições globais: o estudo da Igreja Católica. *Cadernos do CERU*, n. 4, série, 1993b.

_____. Religiões e problemas da sociedade brasileira. In: *O que ler nas Ciências Sociais*. São Paulo: Anpocs, 1999.

_____. O problema do sincretismo. *Teoria e Sociedade*, n. especial, p. 112–119), 2003

_____. (Coord.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

_____. *Selvagens, civilizados, autênticos. A produção das diferenças nas monografias salesianas no Brasil, 1920–1970*. São Paulo: Edusp, 2012a.

_____. Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço Público. *Sociologia e Antropologia*, v. 2, n. 4, p. 81–102, 2012b.

_____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, v. 2, n. 4, 2012c.

_____. (Org.). *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

_____. “Religiões Públicas” ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. *Religião e Sociedade*, v. 31, n. 1, p. 128–150, 2016.

_____. *et al. Religious Pluralism and Law in Contemporary Brazil*. Suíça: Springer, 2013.

----- . Religião cívica, religião civil, religião pública: continuidades e descontinuidades. *Debates do NER*, ano 19, n. 33, p. 15–39, 2018a.

----- . Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. *Horizontes Antropológicos*, v. 24, n. 52, p. 131–164, 2018b.

MONTERO, Paula; ANTUNES, Henrique. A diversidade religiosa e não religiosa nas categorias censitárias do IBGE e suas leituras na mídia e produção acadêmica. *Debates do NER*, v. 2, n. 38, p. 339–373, 2020.

----- . *Arquiteturas religiosas e a construção da esfera pública*. São Paulo: Edusp, 2020.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. Presença da Igreja Católica na sociedade brasileira. *Religião e Sociedade*, n. 2, 1977.

PALÁCIO, Carlos. Igreja e sociedade no Brasil. In: *Igreja e movimentos populares no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do capitalismo e o setor transpacífico do sistema mundial. *Religião e Sociedade*, n. 16, 1992.

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. *Comunicações do ISER*, n. 45, p. 4–11, 1994.

----- . *Fiéis e cidadãos. Percursos do sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2001.

ZEMPLINI, Andreas. La dimension thérapeutique du Culte Rab. *Psychopathologie Africaine*.iDakar, II, 3, 1966.

WANDERLEY, Luís Eduardo. Igreja e sociedade no Brasil, 1950–1964;1964–1975. *Religião e Sociedade*, n. 3, 1978.

WACQUANT, Louis. Seguindo Bourdieu no campo. *Revista de Sociologia e Política*, n. 26, p. 13–29, 2006.