

Religião e Política: trajetórias e mutações nos tempos e nos espaços

Regina Novaes

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Começo agradecendo aos colegas Carlos Alberto Steil e Ari Pedro Oro pelo convite para estar nesse livro que nos incentiva a buscar conexões entre nossas trajetórias de pesquisadores e a configuração do campo da Antropologia da religião no Brasil. Uma oportunidade e tanto.

Entretanto, as várias perguntas enviadas pelos organizadores aos autores do livro não favorecem respostas fáceis. Por um lado, temos indagações que valorizam percursos individuais, atizam a memória, indagam sobre “experiência de vida”, “início da formação” e vivências pessoais no mundo acadêmico (“instituições, grupos e redes de pesquisa e/ou colegas”; bibliografias preferidas). Por outro lado, temos demandas de explicitação de configurações sociais, perguntas sobre quais “aspectos ou momentos das conjunturas política, social e acadêmica” seriam “fundamentais na configuração do campo dos estudos da religião no Brasil.”

Situadas na encruzilhada entre o pessoal, o conjuntural e o histórico, tais perguntas trazem consigo as complexas (e pendulares) relações entre indivíduo e sociedade. Sendo assim, é preciso escolher um caminho e assumir seus limites e suas possibilidades. Para tentar dar conta dessa empreitada, minha escolha aciona a memória afetiva e retoma alguns de meus próprios textos nos quais há informações que remetem à minha história de vida e às conjunturas em que foram escritos. Voltar a esses trabalhos oferece um recorte e um caminho para rastrear continuidades e mudanças não

só do meu interesse pelo estudo das religiões, mas também na sociedade brasileira onde as instituições religiosas estão inseridas.

Lá na cidade de São Carlos...

Nasci em uma família totalmente católica. Estudei em colégio católico, onde, por volta dos 17 anos, por meio de uma professora — a saudosa Irmã Jeanne D'Arc — conheci o humanismo de Teilhard de Chardin. A essa leitura, somei algumas ideias questionadoras trazidas por meu irmão mais velho que, naquele momento, participava do movimento estudantil em São Paulo. Desde então, de diferentes maneiras e intensidades, comecei a buscar aproximações entre religião e política.

Em 1968, ainda no Colégio, como presidente do Grêmio Estudantil São Bernardo, coordenei um jogral em homenagem ao jovem Edson Luis, estudante assassinado por policiais militares no Rio de Janeiro. Em seguida, entre os anos de 1969 e 1970, no âmbito do movimento católico conservador Cursilho da Cristandade (MCC), participei do Treinamento de Líderes Cristãos (TLC). Ali, após os dias de retiro, formamos um grupo jovem e, por nossa conta, começamos a ler os escritos de Camilo Torres, sacerdote católico, sociólogo e guerrilheiro, assassinado em 1966. Nossas leituras causaram preocupações nos adultos que nos supervisionavam. Com a vigilância estabelecida, aos poucos o grupo foi se dissolvendo.

No Rio de Janeiro, início dos anos de 1970

Em 1969, iniciei o curso de Ciências Sociais em Araraquara e, em 1971, pedi transferência para o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Já no Rio de Janeiro, aproximei-me da Ação Popular, organização política que rompe com o catolicismo, nos meados dos anos de 1960. Nessa ocasião, eu ainda me sentia católica e buscava juntar na minha cabeça (e no meu coração) valores cristãos com os ensinamentos de Marx, Lenin e Mao Tsé Tung. Entretanto, posteriormente, ainda no decorrer do curso de Ciências Sociais, ampliando meus

conhecimentos de Antropologia, deixei de me preocupar com a aproximação entre cristianismo e marxismo.

Para explicar melhor o clima que encontrei no IFCS nos anos de 1970, retomo algumas ideias contidas em um artigo que escrevi posteriormente (Novaes, 1994). Conforme minha memória – certamente seletiva (Pollak, 1992) – no IFCS respirava-se política. A direção do IFCS estava nas mãos de quem gozava de confiança do governo militar. Cada vez que tinham oportunidade, jovens professores referiam-se a professores mais velhos, dali afastados por questões políticas. Minha turma era composta por sucessores imediatos da famosa geração de 1968. Também eram frequentes as alusões e lembranças de alunos também afastados por participação política.

Com tal pano de fundo, como que “remando contra a corrente”, buscava-se seguir fazendo Ciências Sociais nos chamados “anos de chumbo”. Naquele cenário de incertezas, havia a expectativa de que “pelo menos” os/as futuros/as cientistas sociais rompessem com a “ideologia dominante” e, como consequência, questionassem seu pertencimento às suas religiões de origem. Tal ruptura poderia se dar por dois caminhos: por meio da adesão ao “materialismo histórico” e/ou por meio do exercício do “relativismo cultural”.

Na primeira vertente, havia um pressuposto: era preciso “voltar à teoria”. De acordo com essa perspectiva, a falta de compreensão teórica adequada teria sido a causa dos fracassos das esquerdas brasileiras. Fracassos esses evidenciados pelo golpe militar de 1964 e pela intensificação da repressão após 1968. Por isso mesmo era preciso reler os clássicos e se atualizar sobre o debate entre as diferentes correntes acadêmicas que mundialmente definiam-se como marxistas. Concordando com essas ideias, uma parte dos estudantes do IFCS fazia sua adesão ao “materialismo histórico” e – questionando a ideologia capitalista e o cristianismo colonizador – rompia com a religião de família. E, assim, – deixando suas crenças de lado – optavam pelo agnosticismo ou aproximavam-se do ateísmo. Nesse cenário, como objeto de estudo a religião ocupava um lugar pouco prestigiado na hierarquia dos temas de pesquisa.

Na segunda vertente, estava a “conversão” ao olhar antropológico, onde o pressuposto era o combate ao “etnocentrismo” e a adesão ao

exercício do “relativismo cultural”. O aprendizado sobre a “lógica do outro” trazia consigo a exigência do estranhamento de suas próprias crenças. Abraçar essa perspectiva significava reconhecer todas as cosmologias e todas as religiões como verdadeiras, como dimensões constitutivas da vida social. Por outro lado, ao mesmo tempo, a própria história da Antropologia – transpassada pelas disputas de dominação territorial – provocava a crítica ao cristianismo com suas intenções colonizadoras, missionárias, brancas e ocidentais. Desse modo, seja evocando a alteridade seja pela experiência histórica, a disciplina produzia imediata relativização e questionamento ao pertencimento a uma religião específica, à religião de família.

Em resumo, nos anos de 1970, considerando as duas vertentes citadas, era difícil “ver” religião entre alunos/as de Ciências Sociais do IFCS. O que não quer dizer que todos/as eram ateus, agnósticos ou relativistas. Talvez existissem pertencimentos silenciados. A verdade é que pouco se perguntava sobre o assunto. O pertencimento religioso fazia parte do indizível naquele espaço de Ciências Sociais.

No meu caso, foi durante a graduação que definitivamente deixei de “ser católica” bem como deixei de buscar elos entre marxismo e cristianismo. Fui tocada pelo “relativismo antropológico”. A partir daí, meu interesse passou a ser compreender as inúmeras maneiras que diferentes culturas e diferentes grupos sociais inventam para viver e para dar sentido à vida.

Em Pernambuco, o batismo do “trabalho de campo”

Terminei minha graduação no final de 1973¹ e, com um importante incentivo de Gilberto Velho, com quem fiz vários cursos na graduação, comecei, em 1974, meu mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia

1 No início de 1972, meu irmão Lauri Reyes foi assassinado aos 26 anos pelo regime militar. No final do mesmo ano, com Beto Novaes, fui ao Chile governado pelo socialista Salvador Allende. Pensava em tentar uma transferência para acabar a graduação por lá. Mas, em setembro, veio o golpe de estado. Conseguimos voltar. Agradeço às colegas Sandra Carneiro e Cristina Lira e aos professores Neide Esterci e Gilberto Velho, que me deram acolhida na volta do Chile, o que me permitiu terminar a graduação no mesmo ano.

no Museu Nacional (PPGAS/ UFRJ). No primeiro semestre, fiz as três disciplinas obrigatórias.

Com Gilberto, fiz a disciplina Antropologia Urbana, onde encontrei referências bibliográficas para pensar a constituição da antropologia nas chamadas “sociedades complexas”. Com Roberto da Matta, cursei a disciplina Teoria Antropológica e apresentei como trabalho final uma etnografia sobre a “sala dos milagres”, em Aparecida do Norte, onde examinei o simbolismo contido nos ex-votos, vistos como “objetos fora do lugar”, nos termos de Victor Turner. Posso dizer que foi a partir desse trabalho, de final de disciplina, que a religião começou a se tornar meu “objeto de estudo”.

Orientanda de Gilberto Velho, pensei em fazer uma dissertação de mestrado na área de Antropologia Urbana, a partir de grupos de moradores da Zona Sul do Rio de Janeiro que, anualmente, organizavam romarias rumo à Aparecida do Norte. Considerando a religião como uma das fontes fornecedoras de sentido para a vida, o objetivo seria desvendar significados, símbolos e dimensões do catolicismo vivido naquele território de fé, situado entre duas grandes metrópoles: São Paulo e Rio de Janeiro.

Mas, mudanças aconteceram. A terceira disciplina que cursei, naquele primeiro semestre, foi “Sociedades Camponesas”, ministrada por Moacir Palmeira e Otávio Velho. Ao propor releituras de textos clássicos da corrente marxista e estabelecer diálogo com uma literatura de inspiração antropológica, essa disciplina proporcionou o aprendizado de conteúdos (confesso que não sabia nada sobre os “rurais”), mas também me convenceu de que não precisava ter, *a priori e/ou a posteriori*, uma “filiação teórica”. Não se tratava mais de “ser ou não ser marxista”. Tratava-se de buscar interlocuções com autores e teorias que contribuíssem para a compreensão do objeto de estudo a ser construído.

Com Moacir e Otávio, fui aprendendo a ler; a contextualizar textos e autores; a buscar os fios da história; a analisar conjunturas e configurações sociais. No mestrado, também fui aprendendo a renunciar a “profetismos sociológicos” (expressão utilizada por Pierre Bourdieu). Tendo como base investigações empíricas, tratava-se de levantar hipóteses e mapear

diferentes virtualidades dos processos sociais em curso. Mas, ainda, me faltava algo.

Como “aprendiz de feiticeira”, eu ansiava por fazer um “trabalho de campo”. Queria passar por uma espécie de batismo antropológico: fazer um campo mais longo que associasse deslocamento cultural e geográfico. Foi quando Alfredo Wagner, também aluno do PPGAS, me contou que os professores Moacir Palmeira e Lygia Sigaud estavam formando uma equipe para ir ao Nordeste, para pesquisar na zona da mata canavieira de Pernambuco. Consegui entrar para a equipe.

O objetivo da viagem era fazer um levantamento das condições de vida e de trabalho do grupo estudado, considerando suas categorias de pensamento e representações sociais². Estávamos em 1974 e, sob o regime militar, vivia-se uma conjuntura marcada pela desmobilização e pelo cerceamento de canais de participação política. A conjuntura exigia cuidado sobre o que dizer e como abordar questões ligadas à exploração econômica e dominação política. Nem preciso dizer que esse “campo” foi um divisor de águas em minha vida profissional. Com Moacir e Lygia, vivemos um mutirão (teórico e prático) de aprendizado antropológico.³

Nosso trabalho era fazer observações e entrevistas nas feiras e nas “pontas de rua” (periferias de pequenas e médias cidades), onde viviam muitos trabalhadores expulsos de suas moradias nas usinas e engenhos da zona canavieira. E, foi naquelas “pontas de rua” que os “crentes” chamaram minha atenção. Ao se relacionarem com “pesquisadores do Rio de Janeiro”, visivelmente de outra condição social, sua postura traduzia uma intrigante altivez. Apesar da precariedade visível de suas condições de vida, havia neles algo peculiar, um olhar olho no olho, o que os tornava diferentes de outros entrevistados, que não haviam passado pela experiência

2 Retomo a partir daqui algumas informações que estão presentes na apresentação e na introdução de minha dissertação de Mestrado, defendida em 1979 e publicada em 1985 (Novaes, 1985).

3 Leilah Landim, Silvana Miccelli e Denis Basterd, alunos do PPGAS, faziam parte desse grupo.

da conversão. Parecia haver entre as famílias convertidas uma espécie de dignidade restaurada.

Como se sabe, nos anos de 1970, vivíamos em um país onde “ser católico e ser brasileiro” ainda era uma equação natural. Na ocasião, eu mesma não sabia nada sobre protestantes, crentes, evangélicos no Brasil. Voltei intrigada para o Rio de Janeiro e procurei Jether Ramalho, que havia sido meu professor no IFCS. Jether — pai de meu amigo e colega de graduação José Ricardo Ramalho — era o único sociólogo que eu sabia ser protestante. Mas, até então, nunca tínhamos falado sobre o assunto.

Jether me “alfabetizou” no assunto e me ajudou a entender as diferenças entre protestantismo histórico, de migração e pentecostal. Assim, aprendi que as “denominações” dos trabalhadores rurais, que eu havia encontrado em Pernambuco, eram “pentecostais” cujas principais denominações haviam chegado ao Brasil no início do século passado, proliferando a partir dos anos de 1960, sobretudo nas camadas populares. Entretanto, a literatura disponível indicada por Jether sobre “pentecostalismo” no Brasil, trouxe poucas respostas para minhas interrogações.

O “pentecostal”, registrado na literatura, era “o migrante nordestino perdido na cidade grande”, visto por vezes como “conservador” e, por outras vezes, como “alienado”. Ou seja, de modo geral, a conversão de trabalhadores ao pentecostalismo foi interpretada ora como mecanismo de reprodução da “dominação na sociedade tradicional” ora como “adaptação à sociedade moderna, industrial e urbanizada”. Tal interpretação não me ajudou a compreender o que gerava aquela altivez, percebida entre os “crentes” nas “pontas de rua” das cidades da zona da mata de Pernambuco.

Com efeito, a experiência de campo naquelas “pontas de rua” abria a possibilidade de pensar outras repercussões da conversão religiosa. No (então) “maior país católico do mundo”, a conversão religiosa entre trabalhadores poderia produzir um espaço para o questionamento da lógica da dominação tradicional, legitimada pelo catolicismo? Perguntas como essa ficavam ressoando na minha cabeça e exigindo que viessem outras costuras explicativas.

Gilberto Velho entendeu essa mudança de curiosidade intelectual e me liberou da Romaria à Aparecida do Norte, da área de Antropologia Urbana e, também, de sua orientação. Passei, então, a fazer parte dos “rurais” do PPGAS/MN e a ser orientanda por Lygia Sigaud.

Os escolhidos de Santa Maria,
um caso particular do possível?⁴

Nos anos de 1976 e 1977, voltei a fazer trabalhos de campo em Pernambuco, desta vez na região agreste, com dois objetivos. O primeiro era realizar uma etnografia sobre a produção de cenoura entre pequenos produtores agrícolas para compor o painel coletivo de “situações tipo”, que compunham o Projeto Mudanças Sociais no Nordeste, coordenado por Moacir Palmeira.⁵ O segundo objetivo era levar adiante minha pesquisa individual sobre a conversão de pequenos produtores rurais às igrejas evangélicas pentecostais na mesma região.

Para preparar o trabalho de campo, afastando-me da “monogamia teórica” (para usar uma expressão inspirada em Pierre Bourdieu), busquei apoios em autores de diferentes escolas e correntes de pensamento. Por exemplo: apelei simultaneamente para Max Weber e para Antonio Gramsci. Em Weber, para dizer que meu interesse não estava na “essência” da religião, e sim nas suas condições e em seus efeitos concretos na vida social. Em Gramsci, para justificar o recorte de meu estudo como uma realização particular do pentecostalismo. Explico: em seus estudos, esse pensador italiano constatara que — apesar da “unidade aparente” — a Igreja Católica continha dentro de si diferentes catolicismos vividos por classes e grupos sociais concretos. Então pensei: se essas (re)apropriações aconteciam na

4 A expressão “um caso particular do possível” está entre as contribuições de Pierre Bourdieu.

5 Além de Moacir Palmeira, faziam parte desse projeto: Lygia Sigaud, José Sergio Leite Lopes, Rosilene Alvim, Afrânio Garcia Jr., Marie France Garcia, Neide Esterci, Leilah Landim, Eliane Cantarino, entre outros.

Igreja Católica, hierarquicamente centralizada, certamente seriam maiores ainda no fragmentado mundo evangélico, repleto de denominações independentes entre si.

Em resumo, tratava-se de compreender o significado da adesão à doutrina pentecostal para um grupo social específico, envolvido em um sistema específico de relações econômicas e sociais em um determinado momento histórico. Ou seja, não pretendia que as conclusões do estudo fossem generalizadas para todo o “pentecostalismo”. Sendo assim, tratava-se de buscar inspiração e diálogo com diferentes autores que descreviam diferentes apropriações de uma mesma doutrina religiosa e assim buscar compreender suas repercussões na vida social.

Entre os historiadores ingleses, foram importantes as análises de E. Thompson, (escrevendo sobre o protestantismo na formação da classe operária inglesa) e de Eric Hobsbawm (com as seitas operárias incluídas entre os “rebeldes primitivos” por ele estudados). Entre os estudos contemporâneos, mais próximos no tempo e no espaço, destacaram-se aqueles de Sidney Mintz, (fornecendo informações sobre trabalhadores evangélicos da cana-de-açúcar de Porto Rico) e de Juan Tennekes (que analisou o comportamento político de determinadas associações pentecostais no Chile em apoio ao governo de Salvador Allende).

No jogo das diferenças e semelhanças, esses e outros autores forneceram subsídios comparativos para maior compreensão do significado de “ser agricultor crente da Assembleia de Deus”. Já, com os textos e as aulas de Moacir Palmeira e de Lygia Sigaud, aprendi a construir um objeto de pesquisa e a me beneficiar da sociologia reflexiva de Pierre Bourdieu. Com essas “armas e bagagens”, cheguei em Santa Maria, nome fictício para um município do agreste pernambucano.

Comecei a pesquisa pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais, e foi lá onde encontrei Dona Dé: filha de agricultores, secretária do Sindicato e “irmã congregada” na Assembleia de Deus local. Foi ela quem tornou possíveis minhas idas aos sítios de seus “irmãos de fé”. De início, fui proibida de usar o gravador. Mas, com o passar do tempo, as desconfianças foram

diminuindo, gravei entrevistas e fui interagindo-me da vida cotidiana dos agricultores crentes.

Atentando para suas práticas e argumentações, fui observando que seria impossível compreender o que é “ser crente” em Santa Maria sem compreender o que ali significava ser católico, xangozeiro, espírita ou evangélico de uma denominação histórica. Mapear o campo religioso pelo qual se moviam as famílias dos agricultores foi fundamental para – por meio de uma perspectiva relacional e comparativa – compreender os argumentos utilizados em torno da oposição “a lei dos pais” X “lei dos crentes”.

O catolicismo dominante era visto como a “lei dos pais”. Romper ou não romper com a “lei dos pais”? Essa era uma pergunta constante no debate entre todas as famílias entrevistadas. Os convertidos/as diziam que a salvação era de cada um, que não havia “salvação de família”, mas não rompiam com parentes, compadres, comadres e vizinhos que permaneciam na “lei dos pais”. Até mesmo porque era justamente no interior dessas redes de sociabilidade pré-existentes que os convertidos faziam – em linguagem simples e direta – sua militância religiosa a favor da “lei dos crentes”.

Ao mesmo tempo, quem passava a viver sob a “lei dos crentes” experimentava a intensificação de uma convivência religiosa horizontalizada entre os pobres, pois tanto os “irmãos na fé” quanto os pastores eram agricultores vizinhos, parentes ou conhecidos. Para ter acesso direto à Bíblia, pastores e fiéis aprendiam a ler. Em suas igrejas, aprendiam a “pregar a palavra”, a falar em público. “Até parece que tem estudo”, comentou um agricultor católico, que completou: “até parece cidadão”. Com efeito, a conversão contribuía para romper com inibições advindas da dominação de classe. Nesse processo, como consequência, em determinadas circunstâncias, pude observar agricultores transferindo suas certezas e determinações religiosas para uma participação destacada no sindicato, nas lutas por terra e/ou por direitos trabalhistas.

No mesmo sentido, também pude constatar que o pertencimento religioso poderia funcionar como um fator facilitador para a migração. Lembro ao leitor que parte da literatura apontava os crentes como

“migrantes perdidos na cidade grande” que acabavam por substituir a submissão ao patrão/coronel, no campo, pela proteção de um pastor conservador, na cidade. Contudo, recolhi relatos de agricultores que, no ponto de partida, já eram crentes e que usavam a rede “irmãos na fé” para apoio no ponto de chegada. Quando iam para o sul, em busca de oportunidades de trabalho, levavam a “carta dos apóstolos”, o que ampliava a possibilidade de arrumar moradia e emprego.

Depois de já ter concluído os trabalhos de campo, um artigo de Rubem Cesar Fernandes – intitulado “*O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais*” (Cadernos do ISER, número 6, 1977) – teve um lugar importante para a análise que pude desenvolver. Dizia o autor: “várias análises confirmam o veredicto: ‘conservador’. Mas, a explicação desse conservadorismo nos confunde, pois ela remete a interpretações contraditórias no sentido global do pentecostalismo. Alguns o apresentam como uma reprodução nostálgica da ordem senhorial pré-capitalista, outros o descrevem como a expressão mais típica do capitalismo. Que o fenômeno possa ser interpretado de maneira tão contraditória é indicativo do quanto falta para relacionar convincentemente as descrições etnográficas com as explicações totalizantes” (p. 57). Em seguida, Fernandes conclui: “antes de responder com noções gerais sobre a ‘natureza’ social de uma ou outra religião, deveríamos ser capazes de mencionar dados empíricos que documentassem esta comparação.” Foi o que tentei fazer.

A defesa da minha dissertação de mestrado, intitulada “*Os escolhidos de Deus. Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania*”, sob a orientação de Lygia Sigaud, aconteceu no ano de 1979. Rubem César não pode vir para a Banca no Museu Nacional, mas em seguida me chamou para participar de uma mesa redonda, organizada por ele na SBPC, que, no ano de 1980, aconteceu no Rio de Janeiro.⁶ Na ocasião, falei sobre as conclusões da minha

6 No mesmo ano, passei a fazer parte da Comissão Editorial da revista *Religião & Sociedade* (fundada em 1977). Esse convite resultou em uma aproximação acadêmica e afetiva das antropólogas Rosane Prado, Patricia Mont-Mor e Patricia Birman.

dissertação, sempre evitando cair na armadilha de substituir a equação pentecostalismo = conservadorismo/alienação por outra equação oposta, tão generalizante quanto: pentecostalismo = progressista/participação política. O que apresentei era apenas uma realização na composição de um conjunto maior que se tornara socialmente possível.

De corpo e alma: militâncias político-religiosas e os possíveis distanciamentos analíticos

Durante o mestrado, dei aulas de Antropologia na PUC- RJ e, quando terminei os créditos e os trabalhos de campo, fui contratada pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia Rural da Universidade Federal da Paraíba, *campus* Campina Grande, onde também tive uma significativa experiência de extensão universitária por meio do acompanhamento e assessoria sindical aos movimentos sociais locais.⁷

Meu interesse de pesquisa continuava a ser sobre as relações entre religião e política. E a pergunta agora era: qual o lugar ocupado pela religião no processo de construção de identidades políticas entre os trabalhadores do campo, que se mobilizavam para ter acesso ao uso, posse e propriedade da terra? Foi com essa pergunta, e na condição de professora universitária, que iniciei meu doutorado, em 1982, na USP, sob a orientação da professora Ruth Cardoso.

Por questões familiares, ficamos morando no Rio de Janeiro e viajando, semanalmente, para São Paulo, para fazer os cursos de Ruth Cardoso, sobre movimentos sociais, de José de Souza Martins, sobre questão agrária, e de Leôncio Martins, sobre sindicalismo. Cursos que foram importantes para a tese, mas que não tratavam de religião. De fato, meu espaço de

7 Além de participar de um grupo de extensão universitária na UFPb, ainda morando na Paraíba, eu participava de assessoria aos movimentos sociais no campo, coordenada pela antropóloga Neide Esterici, realizada no âmbito do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) fundado por protestantes progressistas.

aprendizado sobre religião foi o ISER,⁸ que, em 1980, havia se mudado de Campinas para o Rio de Janeiro, sob a liderança de Rubem César Fernandes, então professor do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

No ISER, o “Grupo de Catolicismo”, coordenado por Pierre Sanchis, composto por um conjunto de pesquisadores (com diferentes vinculações acadêmicas, políticas e religiosas), dedicou-se “a compreender a natureza, as dimensões e significação da presença do catolicismo – e de sua igreja – na atual sociedade brasileira com toda a complexidade permitida, hoje, pelas Ciências Sociais das Religiões” (Sanchis, 1992). Desse trabalho, surgiram três livros, publicados pelas edições Loyola, assim denominados: *Catolicismo: modernidade e tradição*; *Catolicismo: cotidiano e movimentos* e *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural* (Sanchis, 1992).

Nesse cenário plural de posições e oposições, fui delimitando meu objeto de pesquisa e, também, construindo o possível “distanciamento analítico” para não resumir o meu trabalho à pergunta do momento: você é contra ou a favor da presença política da Igreja Católica progressista no campo? Importante lembrar que, desde no início dos anos de 1980, existiam polêmicas sobre as repercussões políticas das ações do setor progressista da Igreja Católica – por meio da categoria “povo de Deus” – em uma sociedade que se declarava laica e republicana.

Por um lado, havia quem afirmasse que, por meio da Teologia da Libertação, estaria havendo uma efetiva e irreversível “caminhada” da igreja em direção aos “pobre e oprimidos”. Do lado oposto, havia quem

8 Nos quarenta anos seguintes, joguei em muitas posições no ISER. Fui presidente, fui editora da revista *Religião & Sociedade* por dez anos (sempre contando com a forte presença de Patrícia Birman), fui secretária-executiva adjunta, coordenadora de área, professora de cursos, pesquisadora. Participei de disputas, celebrações, desavenças, avaliações e reconstruções. Paralelamente, fui por muitos anos presidente do Conselho do ISER-Assessoria, que – após uma grande negociação entre sócios e equipes – tornou-se uma ONG independente voltada particularmente a responder demandas de pesquisa e de consultorias a dioceses e pastorais católicas. Entre idas e vindas, hoje sou coordenadora acadêmica do ISER.

considerasse tal atuação como uma usurpação religiosa do campo político, que só servia aos interesses da própria igreja, instituição milenar sempre interessada em garantir sua própria reprodução.

Tentei sair dessas explicações polares e excludentes. Passei a trabalhar com a ideia de identificar “conjugação de fatores”⁹ que explicassem os acontecimentos. Com essa abordagem, os conflitos foram vistos “como componentes de um campo de forças, no qual se modificam sincrônica e diacronicamente atores, organizações e palavras de ordem” (Novaes, 1997).¹⁰ Nesse caminhar, “ênfatizando as noções de processo e de experiência social”, destaca-se a importância da dimensão cultural, da qual a religião é parte constitutiva. Tratava-se, portanto, de reunir material para compreender como fatores econômicos e culturais, bem como elementos da religiosidade popular e da “igreja povo de Deus”, combinavam-se para motivar a participação política.

Explicando melhor, lembrando que o catolicismo no Brasil perpassava todas as classes sociais, o desafio passou a ser compreender *como, quando e por que* a Igreja/Instituição ofereceu matéria-prima (crenças, referências bíblicas e símbolos religiosos) para a construção de identidades que motivam e respaldam as lutas sociais de grupos subalternos. Ou, ainda, como explicar que bispos e arcebispos — que representam a hierarquia de uma igreja que se apresenta como una, universal e de todos — pudessem se envolver em lutas que opunham partes de seu rebanho? Para entender as mudanças nas “conjunturas eclesiásticas”, tornou-se importante ir além da “unidade aparente” da igreja e compreender suas históricas divisões internas e seus movimentos pastorais em uma sociedade dividida. Aprendi

9 Ruth Cardoso dialogava comigo sobre as características dos “novos movimentos sociais” Com Pierre Sanchis, aprendi muito sobre a história, a estrutura e as movimentações internas da Igreja Católica. Com Lygia Sigaud e Moacir Palmeira, as discussões eram sobre as tensões entre as lideranças do movimento sindical dos trabalhadores rurais e as novas lideranças formadas pela ótica da teologia da libertação.

10 Para esse item, estou revisitando informações contidas na Introdução de minha tese de doutorado, defendida em 1988 e publicada em 1997 (ver Novaes, 1997)

que a história dessa igreja é feita de tensões contínuas entre a rememoração da utopia e a manutenção da instituição.

Mais tarde, a tese foi publicada em um livro (Novaes, 1994) e contou com duas generosas e cuidadosas resenhas. Leonilde Medeiros (1995), reconhecida estudiosa do tema “movimentos sociais no campo”, enfatizou a discussão sobre o uso do conceito de classe e valorizou a pesquisa histórica que também trazia a dimensão religiosa na configuração das Ligas Camponesas na Paraíba, já que João Pedro Teixeira, seu maior líder, era “crente”. Como crente, ele aprendeu a ler, lia a Bíblia e inspirava confiança entre os associados, de maioria católica. A resenha de Leonilde muito contribuiu para que meu livro ficasse conhecido entre estudiosos de movimentos sociais e da questão agrária.

Já a resenha de Carlos Steil — enfatizando as várias facetas da dimensão religiosa — motivou a leitura do livro entre pesquisadores das religiões, entre estudiosos da Igreja Católica no Brasil e, ainda, entre assessores e agentes de pastoral, dedicados ao trabalho religioso-político junto às “comunidades eclesiais de base”. Nessa resenha, Steil (1999) escreveu: “religião e política são temas que envolvem paixão e, por isso mesmo, pressupõem engajamento de ‘corpo e alma’. Este lembrete, deixado no último parágrafo do seu livro, resume, com densidade, o sentido que Regina Novaes quis dar ao título que escolheu para este trabalho, no qual ela mesma está presente de ‘corpo e alma’.”

Sem dúvida, com vários desafios acadêmicos e políticos, estive ali presente de “corpo e alma”. Estávamos ainda no regime militar. Mas já se iniciara o período que ficou conhecido como “abertura política”. A chamada Igreja Progressista ainda funcionava como um grande guarda-chuva da resistência política que vinha da sociedade civil. Ao mesmo tempo, apostava-se no fortalecimento dos sindicatos e dos movimentos sociais. Ou seja, havia certa delicadeza no ar. Por um lado, não era possível ignorar as correntes e as disputas que se davam, naquele momento, em espaços de

intersecção entre o campo político e religioso. E por outro, o desafio era pensar o que o trabalho acadêmico podia oferecer de específico para qualificar o debate.

Naquela conjuntura, parecia não haver sentido fazer uma tese que não observasse a diferença entre o documento político (que se alimenta de denúncias e de “tomadas de posição” ditadas por razões conjunturais) e o trabalho acadêmico (que deve obedecer a claras regras de argumentação e demonstração que ultrapassem conjunturas). Se era preciso escapar da ideia da “neutralidade científica” e da “camisa de força da crença da ciência como realidade exterior” (Cardoso, 1986, p. 105), também não se tratava de negar a contribuição específica da pesquisa acadêmica. Daí o meu esforço de construir um certo distanciamento analítico que permitisse ampliar a compreensão das lutas sociais e, ainda que indiretamente, pudesse contribuir para o fortalecimento das lutas com as quais eu mesma estava subjetivamente identificada.¹¹

Por esses caminhos, tentei retratar a complexa trama das relações sociais e pessoais num lugar e tempo determinados: Paraíba agrária, entre os anos de 1950 e 1980. Evitei substancializações de categorias e atores, questionando a visão estática, substantivista e economicista do conceito de classe social (Thompson, 1968). E, a partir da memória social, construí uma periodização para as lutas pela terra na região.

Sobre essa periodização, baseada nas narrativas dos entrevistados, apresento aqui um rápido resumo: no passado só existia a “lei da chibata”, como era caracterizada a dominação dos senhores de engenho e usineiros

11 Estava “subjetivamente identificada” com o PT, fundado em 1980 e, ao mesmo tempo, com o trabalho desenvolvido pelo setor de educação popular da Diocese de Guarabira, na Paraíba, sob a coordenação de bispo Dom Marcelo Cavalheira e da Irmã Valéria Rezende. Além disso, no Rio de Janeiro, aprendi muito com o trabalho do grupo de assessoria do ISER, onde convivi com lideranças católicas como Solange Rodrigues, Lucia Ribeiro, Pedro Ribeiro, Faustino (Dudu) Teixeira, Carlos Steil, Clodovis Boff, Ivo Lesbaupin, Carlos Fernando. Mais tarde, a antropóloga Renata Menezes também fez parte desse grupo.

da região. Depois, no início dos anos de 1960, chegaram a “lei da nação” e a “lei do sindicato”, que — em contraposição ao poder privado dos patrões — marcaram a presença do poder público na vida dos assalariados e pequenos agricultores locais. Finalmente, nos anos de 1980 e 1990, “chegou a lei da necessidade”, que justificava o acampamento em praças e ocupações de terras improdutivas. A “lei da necessidade” combinava elementos da linguagem política (gramática dos direitos) com as categorias religiosas disseminadas pelos agentes de pastoral. Ou seja, a luta pela terra tinha respaldo na “lei da nação”, mas sua motivação também estava respaldada pela “necessidade” do “povo, humilhado e oprimido”, pois, antes de tudo, a terra é “um dom de Deus”.

Tais representações alertavam para a necessidade de não opor, automaticamente, o político (como domínio exclusivo do pensamento racionalmente construído) ao religioso (como domínio exclusivo do simbólico e do profético). A religião tem suas razões, e não há política sem símbolos. Assim sendo, sem negar que a modernidade se apresenta por meio do processo de secularização (em que a religião e a política conformam-se como espaços sociais distintos com instituições, finalidades e inserções temporais diversas), as pesquisas permitem-nos observar que, na vida social e nos processos históricos, tais fronteiras movimentam-se.

Nesse sentido, vale indagar: até que ponto a religião pode ser “boa para pensar” a política e vice-versa? Com essa pergunta, onde parecia haver só ruptura, oposição ou usurpação de finalidade, a pesquisa pode iluminar outros feixes de relações sociais, tensões e complementaridades que se modificam no tempo e entre gerações. Nesse sentido, olhadas em uma perspectiva histórica, são as novas gerações que revelam com maior nitidez as mudanças no campo religioso.

Juventude(s): continuidades e mudanças na religião e na política

Em 1988, já estava feita a transição democrática e promulgada a uma nova Constituição Federal. Foi naquele ano que deixei Campina Grande e me desliguei da Universidade Federal da Paraíba. Voltei para o Rio de Janeiro, onde me tornei professora do IFCS/UFRJ. Por meio do CEDI, com a coordenação de Neide Esterci, colega que também coordenava o NUER (Núcleo de Estudos Rurais), no IFCS, continuei a participar de pesquisas e assessorias ao sindicalismo e movimentos sociais no mundo rural.

Já, por meio do Grupo de Catolicismo do ISER, sempre sob a coordenação de Pierre Sanchis, demos continuidade aos nossos estudos, trazendo, agora, para o centro do debate a noção de “sincretismo” como instrumento analítico para entender esse país que saíra da ditadura militar e experimentava mudanças, não só na política, mas também no campo religioso. Naquele momento, evidenciavam-se o declínio do catolicismo, o crescimento das igrejas evangélicas, novas aproximações entre as perseguições às religiões de matriz africana e o combate ao racismo.

Com a aceleração dos processos de globalização, também surgiam ofertas alternativas religiosas esotéricas ou de origem oriental. E o chamado “campo religioso” também passou a ser habitado por pessoas que diziam “tenho fé, mas não tenho religião”. Agora, marcando sua desvinculação institucional (temporária ou definitiva), pessoas “sem religião” não se viam como ateias ou agnósticas. Nessa abordagem, a noção de “sincretismo” não foi retomada pela chave da “falta” de compreensão dos fiéis ou “falha” das instituições evangelizadoras, e sim como resultado de encontros constantes e múltiplos entre expressões religiosas e culturais.

Mudanças podiam ser notadas no Censo do IBGE; nas pesquisas qualitativas; nas novas igrejas e lojas de produtos religiosos que mudavam a paisagem urbana. Como se refletiriam em espaços acadêmicos?

Particularmente, entre alunos de Ciências Sociais? Como tais mudanças se apresentariam entre alunos do IFCS, onde eu havia sido estudante e para onde eu voltava como professora? Com várias perguntas na cabeça e contando com outras perguntas trazidas por meus alunos de iniciação científica, iniciamos uma pesquisa.¹²

Para falar sobre os alunos dos anos de 1990, recorro novamente ao mesmo artigo – intitulado “*Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais*” – já anteriormente citado. Passados vinte anos do meu tempo de estudante, a religião no IFCS não era tão invisível quanto naqueles anos marcados pelo regime militar, pela resistência do movimento estudantil e por certas fronteiras teóricas. A equação “ter religião e ser politicamente alienado” não ressoava da mesma forma. Não havia a mesma expectativa de que um cientista social se declarasse ateu ou agnóstico. Em comparação com a sociedade envolvente, naquele momento, os alunos entrevistados eram menos católicos e evangélicos e mais espíritas, afro e “sem religião”. Mas entre eles também encontramos novos “sincretismos”, isto é, combinações inéditas entre elementos de tradição cristã, afro, orientais e esotéricos (New Age).

Entretanto, o que a pesquisa registrou de mais interessante foram pertencimentos religiosos não congelados e não lineares. Como exemplo, cito um aluno negro que contou que era ateu quando chegou ao IFCS e que se tornou católico quando começou a participar como agente pastoral negro (APN). Esse e outros exemplos apontavam para a possibilidade de busca e experimentação religiosa no interior daquele espaço de formação universitária em Ciências Sociais. O tema despertou o interesse de outros pesquisadores.

12 A pesquisa dos anos de 1990 foi realizada por mim e pelos alunos de iniciação científica Alexandre Brasil, Guilherme Ferreira e Rosiclea Nascimento e pela mestranda Ludmila Catela. Uma segunda pesquisa, realizada anos depois, também contou com Ludmila Catela – naquele momento, docente no IFCS – e seus orientandos de iniciação científica. Nos estudos posteriores sobre juventude, contei com a parceria da Cecília Melo, aluna da graduação e da mestranda Christina Vital, parceira de muitos trabalhos.

E quando Tavares e Camurça (2010) fizeram um inédito balanço da produção acadêmica sobre *juventude e religião*, generosamente, assim intitularam um de seus tópicos: “Abordagem pioneira de Novaes: juventude e religião dentro do enfoque do sincretismo e dos marcos geracionais.” Isso porque, como lembram os mesmos autores, a pesquisa no IFCS gerou desdobramentos e outras análises antropológicas, pois vários colegas a replicaram, ajustando o recorte do objeto, a metodologia e questionários aplicados.

No mesmo balanço, Tavares e Camurça (2010) registram o projeto coordenado por Carlos Steil, por meio do Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS), que — dando seguimento àquela iniciativa de 1994 — articulou pesquisas sobre estudantes de cursos de Ciências Sociais, envolvendo as seguintes universidades: UFRGS, UNISINOS, PUC-RS, UFMG, UFJF e UFRJ. Os autores do balanço também observam que, no conjunto, os artigos resultantes daquela pesquisa coletiva podem ser inseridos no campo de reflexões sobre religião e modernidade, sendo o segmento universitário apenas uma “entrada” empírica para se auferir dinâmicas sociais mais amplas.

De fato, no meu caso, a juventude universitária foi a “porta de entrada” para iniciar a observação sobre religiões entre as juventudes brasileiras, sobretudo sobre a autointitulada “juventude periférica”. Dessa vez, a dimensão cultural foi observada enquanto produção artística realizada por jovens no âmbito do movimento hip hop. A observação se deu a partir de longas letras musicais que articulavam os temas juventude e violência, trazendo referências religiosas. Novamente, tratava-se de examinar novas intercessões entre universos religiosos e políticos.

Analisando um conjunto de letras de rap (ritmo e poesia) produzidas por jovens moradores de favelas e conjuntos habitacionais, pude distinguir três modalidades: o rap gospel, o rap sincrético e o rap feito de salmos. O *rap gospel*, de maneira geral, expressava a pertença confessional evangélica, que naquele momento crescia no Brasil e entre jovens. Já o *rap*

sincrético trazia consigo combinações do universo católico e do universo afro-brasileiro, o que lembrava o duplo pertencimento que historicamente marcou o campo religioso do país. Por fim, o *rap feito de salmos* poderia ser aproximado da alternativa “religioso sem religião”, pois, mesmo incluindo referências bíblicas e símbolos religiosos, se apresentavam como desvinculados de autoridades e instituições religiosas.

De certa forma, ainda que de maneira indireta, tal mapeamento de letras de rap expressava mudanças no campo religioso brasileiro e evidenciava mudanças ocorridas no campo político. Se não, vejamos. Aqui é importante lembrar que, nos anos de 1960/70, era principalmente o movimento estudantil que inseria a juventude de classe média na política. Naquele contexto, as manifestações culturais eram vistas como meio auxiliar para incrementar ações políticas, como por exemplo o Centro Popular de Cultura (CPC) ligado à União Nacional de Estudantes (UNE). Quanto às religiões, embora a participação política tenha desligado muitos jovens de suas religiões de origem, sabemos que jovens de classe média iniciaram suas militâncias estudantis por meio de motivações religiosas despertadas em espaços progressistas no interior de suas igrejas (como por exemplo a Juventude Universitária Católica – JUC – e a União Cristã dos Estudantes do Brasil– Uceb, que reunia jovens evangélicos. Porém, naqueles anos, na conformação do espaço público, prevaleciam as regras do campo político.

Já nos anos de 1990, destacamos o surgimento de grupos culturais juvenis em espaços periféricos, cuja produção artística passou a questionar as desigualdades sociais, a denunciar o racismo e a descrever a violência cotidiana que afeta suas vidas. Muitas dessas ações culturais incorporaram alusões bíblicas, símbolos e referências religiosas (sobretudo não institucionais). Mesmo se realizando fora dos espaços usuais da política (movimento estudantil, associações, sindicatos e partidos), contando com o surgimento das novas tecnologias de comunicação e informação (TICS), muitos desses movimentos culturais tem contribuído para ampliação de atores e causas presentes na construção do espaço público. Não por acaso, em situações de

crise e violência, a contestação pública exhibe uma intersecção entre regras e lógicas dos campos político, cultural e religioso.

Juventude e diversidade: batalhas políticas e religiosas nos territórios e nas redes

Devo lembrar aqui, também, que, concomitantemente às pesquisas qualitativas (realizadas nos territórios e nas redes), coordenei e/ou participei de algumas pesquisas quantitativas sobre juventude no Rio de Janeiro e no Brasil. Certamente, os números não eram (e não são) minha seara. Mas venho me esforçando para buscar nos *surveys* as relativizações ou as confirmações das pistas encontradas nas quali. E, vice-versa, encontrar, nas porcentagens das quanti, novas questões que possam ser aprofundadas nas quali. Alguns artigos sobre jovens católicos, evangélicos, afro e, particularmente, sobre os “sem religião” foram escritos baseados nessa complementariedade de técnicas de pesquisa.

Em 2005, após ter participado de uma ampla pesquisa nacional, com abordagens quantitativa e qualitativa (que serviu de base para a implantação da Política Nacional de Juventude do primeiro governo Lula), aceitei mudar-me para Brasília para ser secretária nacional de Juventude-Adjunta e presidente do Conselho Nacional de Juventude (CONJUVE). A essa altura, o tema “políticas públicas de juventude” já havia entrado no meu radar de reflexão. Fiquei no cargo por cerca de dois anos. Depois disso, até os dias de hoje, continuo atuando como consultora nessa área.

No entanto, posso dizer que o tema *juventude, religião e política* continuou sempre presente em minhas reflexões.¹³ No decorrer do tempo, fui renovando as questões por meio dos projetos que fui sucessivamente realizando como pesquisadora de produtividade do CNPq. Nesse percurso,

13 Na composição da primeira gestão do CONJUVE — ao lado de representações do movimento estudantil, sindical e de grupos culturais —, participaram jovens da Pastoral de Juventude, de movimentos evangélicos e jovens de axé, por meio do movimento hip hop.

a noção de “sincretismo” foi perdendo espaço, e as disputas teóricas e políticas em torno da noção de “diversidade” foram ganhando centralidade nos meus trabalhos.

Com efeito, no mundo conectado e encolhido, a noção de “diversidade cultural” saiu da seara circunscrita da Antropologia e ingressou na macropolítica e na dinâmica do campo religioso global. Partindo da constatação de que estamos vivendo em um mundo marcado pelos processos que a globalização promove, em que se faz mais intensa a exposição das diferenças e mais complexa a diferenciação social, comecei a indagar: quais foram, são e serão as apropriações da noção de “diversidade” nas disputas políticas e religiosas vivenciadas pela juventude brasileira com suas diferenças e desigualdades?

De início, foi importante marcar as várias apropriações da noção de “diversidade”. Seus usos não são unívocos. Podem ser apenas retóricos e ineficazes, bem como podem contribuir para garantir a reprodução da excludente ordem global. Mas também podem ser úteis na contestação de preconceitos e discriminações. Em outras palavras, por um lado, não há como negar que o uso dessa noção favoreceu a desterritorialização do capital, favorecendo seus pousos “multiculturais”, que resultaram na implementação de velhas e novíssimas formas de exploração econômica e subordinação cultural. Por outro lado, a partir das pressões, surgidas no espaço público, o Estado laico tem criado canais jurídicos para a denúncia de discriminação, garantia de “liberdade de culto”, afirmando o “direito à diversidade religiosa”.

Com essas questões no horizonte, continuei pesquisando diferentes dimensões das relações entre *religião e política*. Um dossiê na revista *Intercossões*, organizada por Cecília Mariz, bem como as coletâneas, organizadas por Faustino Teixeira e Renata Menezes, sobre religiões no Brasil, ofertaram-me várias oportunidades para escrever sobre resultados de pesquisa, sobre o que se pode observar de continuidades e mudanças entre jovens brasileiros, sobretudo entre aqueles que fazem uso político/religioso das categorias “diversidade” e “periferia”.

De maneira geral, nesses textos, lembro que os jovens brasileiros de hoje já foram socializados em um campo religioso mutante, em constante movimento, no qual a Igreja Católica não tem mais a hegemonia anterior. Boa parte dos jovens de hoje cresceu em famílias plurirreligiosas. Além disso, nestes tempos de rápidas e constantes mudanças tecnológicas, o pertencimento religioso da juventude faz-se na articulação entre territórios e redes. O que – em determinadas circunstâncias – implica no enfraquecimento do controle institucional e no fortalecimento de escolhas individuais. Sendo assim, a religião não é mais a principal fonte de sentido de vida passada por autoridades religiosas de geração em geração.

Vejam. Hoje a Igreja Católica encontra maior dificuldade de manter sua “unidade aparente” frente a uma parcela da juventude que – a um só tempo – a questiona e a revitaliza. Entre jovens evangélicos, registramos tanto os “desigrejados” (que questionam o pertencimento a suas igrejas e obediência a seus pastores) como novos movimentos que criam igrejas alternativas. Entre jovens de terreiros, encontramos aqueles que, mesmo reconhecendo a sabedoria dos mais velhos, inovam suas imagens nas redes sociais, fazendo novas conexões midiáticas entre a causa racial e a adesão religiosa.

Na verdade, tenho trabalhado com “minorias ativistas religiosamente motivadas”, registrando situações de tensão intergeracional e inovações nas maneiras de atuar no espaço público. Entre jovens que compõem tais minorias, evoca-se a valorização da *diversidade* para fazer frente aos preconceitos e para denunciar discriminações de raça, gênero, orientação sexual, religião, origem e local de moradia. Bem como, por essa mesma via, também se fazem alianças religiosas e políticas contra as manifestações de machismo, racismo, xenofobia, homofobia.

Nesse amplo conjunto, identifico alguns pontos de intercessão e de fluxos convergentes entre grupos de jovens de diferentes religiões, que se articulam, sobretudo, por meios digitais. Entre todos, em uma espécie de “experimento ecumênico”, o denominador comum se tece por meio de ações contra o racismo e do combate aos efeitos das mudanças climáticas.

Entretanto, nem tudo são flores. Acompanhar esses grupos tem me permitido perceber que a “valorização da diversidade” (como “categoria nativa” que ameaça privilégios de classe, de raça e do gênero masculino) também provoca a explicitação de fundamentalismos e a existência de movimentos religiosos juvenis conservadores. Velhas fissuras e novas contradições a serem enfrentadas.

Enfim, a noção de diversidade – como categoria de análise – não se submete a um mapa de essências fixas e está sempre a desafiar classificações estáticas. Dialogando com o legado da literatura sociológica e antropológica – que identificou clássicos pares de oposição (sagrado/profano; religioso/civil; público/privado; individual/coletivo) –, trata-se agora de identificar os fluxos comunicacionais entre esses polos. Ou seja, trata-se de buscar outras categorias e costuras explicativas que nos aproximem um pouco mais da experiência social dos jovens desta geração.

Nota final

Em resumo, posso dizer que – no balanço final – o que tenho escrito sobre as delicadas relações entre *religião e política* revela uma contínua atração por exceções e paradoxos. Sem desprezar as maiorias estatísticas, acredito que são os casos, as trajetórias, as contradições, as configurações inéditas que têm o efeito de complexificação da realidade que se quer conhecer. Do meu ponto de vista, o importante é mapear as diferentes virtualidades dos processos sociais em curso. Ou seja, como aprendi com meus mestres, sigo tentando não dar muito espaço para retificações, repetições acríticas, profetismos... (ainda que, ao mesmo tempo, estejamos sempre – teimosamente – atijando resistências e buscando dar visibilidade a algum tipo de solidariedade.)

Ilusão biográfica? O texto de Pierre Bourdieu intitulado “A ilusão biográfica” é provocativo e logo denuncia a “ficção de si” que está presente na atribuição de sentidos e na busca de coerência nos acontecimentos considerados, pelo narrador, como os mais significativos de sua história de

vida. Pensando nesse texto, concluo que, neste meu relato, faltam muitas emboscadas e várias encruzilhadas. Porém, correndo o risco da parcialidade, que fique aqui registrada minha vontade de estar nesse livro.

Referências Bibliográficas

BIRMAN, Patricia. (Org.). *Religião e espaço público*. [S. l.]: CNPq/Pronex Attar Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. de Moraes; FIGUEREDO, J. (Orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

CARDOSO, Ruth. “Duas faces de uma experiência. In: *Novos Estudos CEBRAP*, v. 1, n. 2, São Paulo, 1982.

FERNANDES, Rubem C. O debate entre sociólogos a propósito de pentecostais. *Cadernos do ISER*, Rio de Janeiro, 1977.

HOBSBAWN, Eric. As seitas operárias. In: *Rebeldes primitivos – Estudos sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais dos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

NOVAES, Regina Os escolhidos de Deus. Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania. *Cadernos do ISER*, 19, Marco Zero, Rio de Janeiro, 1985.

_____. Religião e política: sincretismos entre alunos de Ciências Sociais. *Comunicações do ISER*, 45, ano 13, 1994.

_____. *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. Rio de Janeiro: Graphia, 1997. 238p.

_____. Juventude, religião e espaço público. Exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(1), p. 184–208, 201.

MEDEIROS, Leonilde S. Catolicismo e política. In: *Estudos, Sociedade e Agricultura*, v. 10, p. 190-194, abr. 1998.

MINTZ, Sidney. *Worker in the Cane. A Puerto Rican Life History*. New York: The Norton Library, 1964.

PALMEIRA, Moacir. *Projeto Emprego e Mudança Socioeconômica no Nordeste*. Anuário Antropológico, 1976.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. In: *Estudos Históricos*, v. 3, p. 3–15, 1989.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci et la question religieuse*. Paris: Editions Anthropos, 1974.

TAVARES, Fátima R.; e CAMURÇA, Marcelo A. “Juventudes” e religião no Brasil: uma revisão bibliográfica. *Numen: revista de estudos e pesquisas da religião*, Juiz de Fora, v. 7, n. 1, p. 11–46, 2010.

SANCHIS, Pierre. Uma identidade católica? In: *Comunicações do ISER*, Ano 3, 22, Rio de Janeiro, 1980.

_____. (Org.). *Catolicismo no Brasil atual* (volumes 1, 2 e 3). São Paulo: Loyola, 1992.

SIGAUD, Lygia. *Os clandestinos e os direitos*. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

STEIL, Carlos A. NOVAES, Regina Reyes. *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. Rio de Janeiro: Graphia, 1997. 238p. (resenha) *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 289–296, maio 1999

TENNEKES, Juan. *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena – La vida nueva*, (mimeo), 1973.

THOMPSON, Edward P. *The Making of the English Working Classe*. England: Penguin Books, 1968.

WEBER, Max. *Economia e Sociedad*. Vol 1. México: Fondo de Cultura Economica, 1944.