

Saídas da religião

Ronaldo de Almeida
Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

Testemunho de uma apostasia

Após uma curta digressão sobre a memória e o apaziguamento com o que o passado fez dele, o ex-teólogo Rubem Alves (1981) escreveu em “Confissões de um Protestante Obstinado”:

Digo isto como prelúdio a uma confissão: sou protestante. *Sou porque fui*. Mesmo quando me rebelo e denuncio. Minha estória não me deixa outra alternativa. Sou o que sou em meio às marcas de um passado. Mesmo que eu não quisesse, este passado continuaria a dormir comigo, assombrando-me, às vezes, com pesadelos e fúria, às vezes, fazendo-me sonhar com coisas ternas e verdadeiras.

Sou protestante. Hoje, muito diferente do que fui. Não há retornos.

Considero o pensamento teológico de Rubem Alves paradigmático e responsável em alguma medida por muitas rupturas que marcaram a trajetória de ex-protestantes – incluo aqui dos históricos aos pentecostais –, sobretudo daqueles que encontraram pelo caminho as Humanidades, o pensamento livre ou o discurso da justiça social. Sua teologia trazia uma crítica demolidora do fundamentalismo norte-americano, lastro principal do protestantismo brasileiro. Alves era iconoclasta, sobretudo com o moralismo dogmático e a autoridade institucional e pastoral, embora tivesse

sido pastor de uma igreja presbiteriana no início da carreira profissional. Alguns dos alvos de sua produção teológica eram a “religião do Templo” e os “homens da Lei (mosaica)” atacados por Jesus nos Evangelhos.

Lembro até hoje do dia, talvez em 1985 ou em 1986, quando comecei a ler o seu livro *O enigma da fé*, cuja argumentação transitava, sem hierarquia apologética, entre a Bíblia, a teologia de Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich e Karl Barth, passando pelo pensamento de Kant, Nietzsche e Freud, entre outros. Ele falava da religião além da religião. A leitura foi perturbadora e desmistificadora para mim, que havia passado pela conversão ao pentecostalismo de base fundamentalista, em 1980, no início da adolescência. Impactou-me a honestidade intelectual e a reafirmação do humano, muito longe da negação feita pelo dogmatismo fundamentalista. Rubem Alves costumava citar a “Essência do Cristianismo”, de Ludwig Feuerbach, para quem tal essência é o próprio humano.

A frase “Sou porque fui” é bastante conhecida entre os leitores da sua teologia e veio-me à memória quando escrevia este relato sobre minha trajetória nos estudos da religião. Na Introdução de minha dissertação de mestrado, defendida em 1996, escrevi:

Certa vez, um amigo militante de esquerda disse-me que era mais fácil sair do Partido Comunista Brasileiro do que o Partido sair dele [...] Assim, dada a impossibilidade de simplesmente esquecer meu passado religioso para a realização de um trabalho acadêmico, busquei utilizar essa experiência a favor da minha análise. (Almeida, 1996, p. 10)

Começo este relato sobre a minha trajetória de pesquisa situando a relação com o que estudo em um rápido esboço de testemunho-reflexividade sobre um período determinante para o que faço até hoje. Essa fase, que durou em torno de 7 anos, iniciou-se aos 14 anos, quando converti-me na Primeira Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) de Curitiba, liderada pelo pastor Eduardo Zdrojewski, da qual participei ativamente e onde tive profundas experiências pentecostais; e as vivi também, importante

destacar, sob o julgo da moralidade fundamentalista com as contradições que a adolescência e início de juventude propiciaram.

Mais tarde, lá pelos 16 e 17 anos, ainda no ensino médio, estabeleci contato com um movimento estudantil evangélico de perfil teológico evangelical (algo equidistante do fundamentalismo pentecostal, de um lado, e do liberalismo teológico, de outro) que atuava nas escolas de ensinos médio e superior: a Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB).¹ Mesmo ainda frequentando o pentecostalismo, foi um bálsamo aproximar-me de um evangelicalismo mais preocupado com questões sociais do que com o moralismo comportamental. A principal referência do movimento religioso estudantil era a Teologia da Missão Integral, embora não tivesse esse nome estabelecido nos anos 1980, como encontra-se atualmente. O movimento caracterizava-se pelo caráter conversionista e que também pregava o engajamento dos cristãos nas questões sociais e políticas, mas sem se valer da leitura marxista feita por sua contemporânea, a Teologia da Libertação católica.

Quando entrei em Engenharia Elétrica na Universidade Federal do Paraná (UFPR), em 1984, ocorria o movimento das Diretas Já. O contexto nacional despertou-me o interesse pela política, mas no plano da educação política, fui “doutrinado” pela ABUB de Curitiba, cujo perfil teológico era um pouco deslocado do *mainstream* da organização nacional, o que causava constantes tensões. E após dois congressos nacionais da ABUB, de intensos debates (de 1984, em São Paulo, e de 1986, em Fortaleza), os grupos do Sul do país, liderados por Curitiba, foram convidados a enquadrar-se aos estatutos ou a sair do movimento. A celeuma teológica principal era, em posição minoritária, se o movimento era ecumênico e aceitaria a liderança de católicos ou, em posição majoritária, se era evangélico e restringiria a condução espiritual e teológica do movimento aos evangélicos. Outra questão de fundo, menos explicitada, mas muito consciente para os atores,

1 A ABUB (ou só ABU) tinha, ainda, o movimento entre secundaristas (a ABS) e entre profissionais que participaram do movimento nas universidades (a ABP).

era o trânsito que os grupos do Sul faziam pela Teologia da Libertação e a leitura marxista. Ao fim e ao cabo, a decisão de manter a igual liderança de evangélicos e católicos no congresso de 1986 marcou a saída da ABUB dos grupos do Sul do país.²

Em síntese, éramos muito evangelizadores e, ao mesmo tempo, ecumênicos com os católicos, além de pregar a justiça socio-econômica com um horizonte socialista, no mínimo no sentido utópico. A liderança do movimento em Curitiba, e referência principal para os grupos do Sul, era exercida por Eurico Schoenardie, um luterano pietista, ecumênico e com influência da Teologia da Libertação católica. Não é simples classificar o cipal teológico protestante, mas diria que o cristianismo de Schoenardie era espiritualizado, contra o fundamentalista teológico e comprometido com a justiça e a igualdade sociais. Do ponto de vista da soteorologia, ele ensinava a Teologia da Graça, o livre-arbítrio e o amor incomensurável de Deus pelo homem. Se há algo que identifico como boa herança daquele período foi a sua chave hermenêutica do cristianismo bíblico: um Cristo pobre, amoroso e contra a desigualdade social e a religião do Templo. Parafraseando Rubem Alves, *sou de esquerda porque fui cristão*.

De forma resumida, dos 14 aos 20 anos, vivi intensamente o pentecostalismo da segunda onda, o evangelicalismo da Teologia da Missão Integral e o discurso político-social da Teologia da Libertação católica. Essas facetas doutrinárias-teológicas foram experienciadas em sequência de refutações e/ou sobrepostas em contradições, que culminaram na apostasia. Devido a dimensões subjetivas e também cognitivas, a religião foi perdendo lugar e fazendo menos sentido como orientação de vida, embora tenha permanecido o interesse até hoje pela história do pensamento teológico protestante e, sobretudo, pelo conhecimento da Bíblia à luz das condições históricas da

2 Tomo a liberdade de citar duas referências dos estudos da religião que fizeram parte da ABUB e estavam nos congressos de 1984 e 1986, de lados diferentes da celeuma: Paul Freston, que era naquele momento a principal referência teológica do movimento, e o ainda universitário, como eu, Joanildo Burity.

sua produção e estabelecimento dos seus cânones, tanto o católico como o protestante.

A conjuntura política do país, o ambiente religioso de reflexão e de compromisso social e, por fim, o desejo de alargar o conhecimento foram decisivos para abandonar a Engenharia Elétrica na UFPR, em Curitiba, e transferir-me para as Ciências Sociais na Unicamp, em Campinas, aos 21 anos. Por uma feliz coincidência, no primeiro ano de Ciências Sociais, em 1987, morei no bairro Guanabara, em Campinas, onde se localizava uma casa-templo ligada à Igreja Presbiteriana Unida – uma dissidência à esquerda da conservadora Igreja Presbiteriana do Brasil. Dentre os seus frequentadores, estava Rubem Alves, que sempre, quando presente, era o orador principal. Por várias vezes em suas intervenções, a Bíblia cedia lugar à poesia. A Bíblia, em geral, não era o centro, mas sim a existência humana, assim me pareciam querer dizer as suas reflexões. Em uma celebração às vésperas do natal de 1987, ele leu o poema “Ausência”, do livro *Corpo*, de Carlos Drummond de Andrade, que também, por coincidência, eu havia lido algum tempo antes. Na exegese do poema, Alves destacou que a ausência não era falta, mas uma presença assimilada, um preenchimento. Deste ponto em diante, ele passou a falar do Natal sem focar a chegada do messias, mas na expectativa da sua vinda, na sua ainda ausência mas já presença, como um devir incorporado e vivido. A utopia messiânica vale por si, a despeito de sua realização, concluía ele.

Eu ainda o reencontrei depois de quatro anos, na minha formatura, quando foi escolhido o paraninfo da cerimônia coletiva que envolvia todos os cursos da Unicamp. No seu discurso para jovens formandos, falou novamente de utopia, mas usando como referência poética a música “A Banda”, de Chico Buarque, que cantava o momento feliz e de despertar coletivo com a passagem de uma banda musical popular. Cá comigo, eu pensava que ele estava dando um nome diferente para as “boas-novas” trazidas pelos Evangelhos. Sim, ele continuava um protestante, mas não como antes.

Creio que esses poucos encontros com Rubem Alves no início do curso de Ciências Sociais foram o canto do cisne de muitas das minhas

sensibilidades para a religião, à exceção dos seus esporádicos “beliscões” — para usar o título de um artigo de Geertz em uma *Nova luz sobre a Antropologia* (Geertz, 2000) — que a fazem latejar. Isso ocorreu em experiência de pesquisa recente, em 2022, quando uma certa sensibilidade “protestante evangelical ecumênica da libertação sem pentecostalismo” foi reativada contra a captura bolsonarista da religião, em geral, e de setores evangélicos conservadores, especificamente. Conforme a expressão weberiana, eu continuava com “ouvidos musicais” para religião, defendendo o Cristo dos Evangelhos contra a teonomia do Velho Testamento pregada por empreendedores morais e atores político-econômico-religiosos.

Durante a pandemia, junto do ativista progressista evangélico e antropólogo Flávio Conrado, realizamos cerca de cinquenta entrevistas com lideranças evangélicas progressistas ou não conservadoras (re)emergentes, em reação aos conservadorismos e extremismos na sociedade brasileiro e no seio das denominações. O pensamento religioso ia da Teologia da Missão Integral à Teologia da Libertação, passando pelo ecumenismo e pelo pentecostalismo. Em termos litúrgicos, o universo dos progressistas ia do culto mais regrado, reflexivo e contido às manifestações mais místicas e emotivas expressas em orações e nos momentos de louvores. Tudo era-me muito familiar. Convivi com alguns dos entrevistados nos anos 1980, mas eles permaneceram no “caminho do Senhor”, diferente de mim. Em muitos deles, havia uma fusão entre a efervescência religiosa, a reflexão teológica, a leitura sociológica e a militância política à esquerda, o que era difícil de conjugar por serem consideradas mutuamente excludentes.

Concluindo meu esboço de auto-análise, a minha decisão de mudar de curso universitário implicou na saída de Curitiba, da casa de meus pais e da vida religiosa. Mas não da religião. Foi vivendo e lendo sobre ela que fui transitando de um religioso estudioso da Bíblia e da teologia protestante para um estudioso secularizado da religião. A despeito de tê-la abandonado como orientação de vida, ela sempre despertou-me interesse, antes espiritual e intelectual, depois material e intelectual; mas sujeito a algum

esporádico beliscão em meio ao ocaso da religião em mim. Parafraseando novamente Rubem Alves, *estudo o que fui*. Ainda vivo dela.

Nos Trilhos da pesquisa

Olhando em retrospectiva a minha produção e procurando articulá-la em torno de alguns eixos centrais e mais gerais, estabeleço três eixos de investigação do tema religião. Eles foram consolidando-se no tempo, na sequência que apresento a seguir, mas o processo de conhecimento mesmo, obviamente, foi mais errático, cheio de abandonos e retomadas de questões.

A EXPANSÃO EVANGÉLICA

Entendo que em meu período de formação, tanto na graduação e principalmente na pós-graduação, meu interesse de fundo era entender como os evangélicos disseminam-se no Brasil e no mundo. A dissertação de mestrado sobre a Igreja Universal e a tese de doutorado sobre missões evangélicas em áreas indígenas respondem a uma mesma preocupação de fundo.

Como dito anteriormente, minha dissertação de mestrado tratou da Igreja Universal. Sob a orientação de Alba Zaluar, mergulhei intensamente nesse meio evangélico durante três longos períodos. Ancorado na etnografia dos cultos de exorcismo, o argumento central da dissertação afirma que a Igreja Universal, paradoxalmente, é o resultado da assimilação dos mecanismos de funcionamento das religiões com as quais entra em combate, mais especificamente a umbanda. Uma espécie de “sincretismo às avessas” que opera na lógica dos binômios negação/assimilação e inversão/continuidade. Em síntese: combate aquilo que em parte criou. Em 1996, defendi minha dissertação de mestrado e tive como arguidores os professores Pierre Sanchis e Eliana Moura. Demorei para publicá-la por não achá-la boa. Fui convencido do contrário por amigos sinceros e inteligentes e a publiquei, em 2009, com o título *A Igreja Universal e seus demônios*, pela editora Terceiro Nome.

A expansão evangélica estende-se também para fora do país. A Universal encontra-se em Portugal, na África portuguesa, na América do Sul, em alguns países europeus e nos Estados Unidos. Assim sendo, se a Universal constituiu-se por uma espécie de antropofagia das religiões inimigas, via demonização, como seria o Diabo nos novos contextos socioreligiosos por onde ela se expande? A dissertação de mestrado acaba com essa pergunta, anunciando a continuidade do trabalho no doutorado: como o protestantismo (nascido na Europa) veio para o Brasil (via Estados Unidos) e em pouco tempo tornou-se produto de exportação para outros países na versão pentecostal? Em outros termos, como ocorre, do ponto de vista antropológico, o processo de expansão transnacional de uma religião?

Infelizmente, não consegui viabilizar essa pesquisa no doutorado, que acabou tomando outro rumo. Mas não muito diferente desse, a partir da consideração de que a expansão evangélica ocorre não só para fora do país, mas no interior de suas próprias fronteiras, em lugares onde a sociedade não está assentada naquilo que genericamente chamamos de “cultura cristã”. Assim, o tema de meu doutorado foi a *tradução* do fundamentalismo evangélico para sociedades indígenas.

Antes de entrar no problema propriamente substantivo do doutorado, é necessário explicitar um dado de ordem pessoal que contribuiu para a minha decisão de trabalhar com a religião evangélica em sociedades indígenas. Sou casado com uma etnóloga, Artionka Capiberibe, que estuda os índios Palikur convertidos à Assembleia de Deus. Se eu lhe despertei o olhar para a presença da religião evangélica entre os Palikur, sua pesquisa instigou-me a investigar o que os índios fazem dela. Como a Antropologia tornou-se um projeto “familiar”, temos compartilhado informações, referências teóricas e estadias em campo.

O doutorado levou-me, assim, a um campo de discussão tão antigo quanto a disciplina antropológica no Brasil: a etnologia indígena. Se a minha perspectiva inicial encontrava-se na *ação* missionária, com o desenvolvimento da pesquisa, percebi que, para um estudo situado na interface da Antropologia e Sociologia da Religião e da etnologia indígena, o meu

material era assimétrico, à medida que privilegiara o sistema simbólico como orientador da ação missionária.³ Dada essa constatação, realizei, durante o doutorado, três viagens curtas à região do Oiapoque para fazer uma pesquisa comparativa da atuação dos missionários evangélicos entre os Galibi-Marworno, Karipuna, Palikur e Waiãpi (estes últimos localizados no centro-oeste do Amapá). Além disso, vali-me de monografias que tratavam da presença missionária entre grupos indígenas daquela região e de outras.

Foram fundamentais nesse momento dois trabalhos que cito aqui para explicar como construí o argumento central da tese. O primeiro foi a análise de Manuela Carneiro da Cunha do xamã como um tradutor de diferentes códigos simbólicos. No caso relatado, o xamã tem a capacidade de transitar fora da aldeia, como também em sua periferia mais tradicional. No entanto, o modelo da autora não é dualista, pois entre o global e o local existem níveis intermediários e equivalentes que se conectam. Essa perspectiva alargada do xamã possibilita-lhe passar por diferentes códigos por meio de um processo de tradução que estabelece uma coerência entre pontos de vista separados. Valendo-se de Walter Benjamin, a autora entende que a má tradução procura encontrar equivalência entre duas línguas, como se pudesse transpor sentidos baseando-se na literalidade e na semelhança. A boa tradução, ao contrário, busca a reverberação de sentidos de uma intenção original no “modo de significação” da outra língua. Mais do que a transmissão de informações, traduzir significa gerar ressonâncias de significações entre “modos de intenção”. Nesse sentido, por sua capacidade de percorrer diversos códigos, o xamã é um ponto de vista gerador por excelência dessas “ressonâncias” em seus grupos.

O segundo foi a análise de Andrews Orta acerca do catequista indígena no altiplano boliviano. Esse autor critica a abordagem que oscila

3 “Traduções do fundamentalismo evangélico” In: Wright, Robin (Orgs.). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre povos Indígenas no Brasil*. Volume 2.

entre entender o catequista nativo como um “decantado inerte”, à medida que abandonou as práticas indígenas, e identificar nele elementos da pré-colonização. À diferença desse dualismo “essencializador”, Orta entende o catequista como uma metonímia da história colonial, que não deve ser desconstruída para se buscar um estágio pré-contato, mas analisada exatamente em sua condição de síntese de mediações culturais. Em razão de sua posição, o catequista é capaz de “ver” e “ser visto” amplamente e de se colocar na mediação entre diferentes sistemas culturais. O catequista não é um ser dual, mas ocupa uma posição complexa, visto que situada em um emaranhado de ordens assimétricas.

Valendo-me em parte dessas duas análises, procurei focar minha investigação analogamente nos missionários indígenas e no processo de tradução da Bíblia, exatamente por sua posição mediadora. A escolha dos informantes feita pelos missionários recai justamente sobre indivíduos que têm uma amplitude de visão, decorrente de sua mediação translocal e sua centralidade local. O procedimento dos missionários-tradutores evangélicos é construir pontes simbólicas e materiais com índios escolhidos estrategicamente por sua capacidade de reverberação de sentidos. A tradução efetiva-se pela mediação entre agentes do aparelho eclesial, de um lado, e perspectivas privilegiadas (o xamã, o cacique etc.), de outro. Os agentes da mediação são elementos centrais na tradução cultural, pois são capazes de transitar entre mundos e ressoar sentidos via evangelização.

Assim, o objetivo não era mais de “medir” a eficácia ou o fracasso das missões entre sociedades indígenas, mas os mecanismos que estruturam a mediação cultural entre missionários e grupos indígenas. No processo de tradução-expansão, os “pontos nodais” fazem a confluência de vários circuitos, pois são pessoas com pontos de vista ampliados, capazes de traduzir conteúdos. Esse posicionamento permite aos mediadores operar sinapses entre universos simbólicos descontínuos. Nesses espaços, contudo, estabelecem-se negociações de sentidos, práticas e comportamentos. Tratam-se de zonas de indeterminação e comunicação nas quais se processa uma

relação sistêmica de fluxo de sentidos com intensidades e planos diferentes, cujos significados estão sujeitos a transformações.

Embora eu tivesse pesquisado contextos bastante diferentes (meio urbano e, em menor medida, áreas indígenas), creio que as duas linhas centrais de pesquisa têm uma ampla área de sobreposição, sobretudo nas preocupações de fundo, a saber: os mecanismos de mudança religiosa, especificamente, e, de forma geral, as transformações do que é a religião hoje e o que representa entre aqueles que nunca a tiveram.

Por fim, a pesquisa que desejava fazer com a Igreja Universal fora do país no doutorado só se realizou no pós-doutorado, em Paris. Não era o objetivo central do estágio, mas aproveitei a estadia em Paris e fiz pesquisa de campo nos templos da Igreja Universal (conhecidos como *Centre D'Accueil* na França). Aquilo que desejava fazer após o mestrado só foi possível no pós-doutorado. Em linhas gerais, procurei entender a expansão da Igreja Universal do Reino de Deus para fora do Brasil, o que se configura como um dos movimentos mais expressivos do macroprocesso de globalização do pentecostalismo. Em Paris, os frequentadores dos templos são predominantemente de origem africana (francófona e lusófona), caribenha francófona, portugueses e brasileiro. O argumento mais geral era o de que a eficácia da Igreja Universal está em sua capacidade de interagir por meio da oposição com contextos socioculturais com um razoável patamar de diferenciação e, ao mesmo tempo, de universalizar suas práticas materiais e simbólicas.

TRÂNSITO RELIGIOSO E VIDA METROPOLITANA

O segundo eixo iniciou com o estudo do trânsito religioso no Brasil, algo mais amplo do que a simples mobilidade de pessoas entre as instituições. Vejamos suas dimensões. Em primeiro lugar, trânsito como circulação de pessoas por alternativas religiosas, o que pode significar a troca de uma por outra, como também a prática simultânea de duas ou mais religiões. Em certa medida, esse fenômeno costuma ser apreendido por meio de análises

quantitativas que medem a mudança de estoque de adeptos entre as religiões e os fluxos preferenciais dos deslocamentos entre elas. Os termos mais frequentes para definir essa dimensão são, dependendo do autor, mobilidade, pluralismo, diversidade, migração, mercado, entre outros.

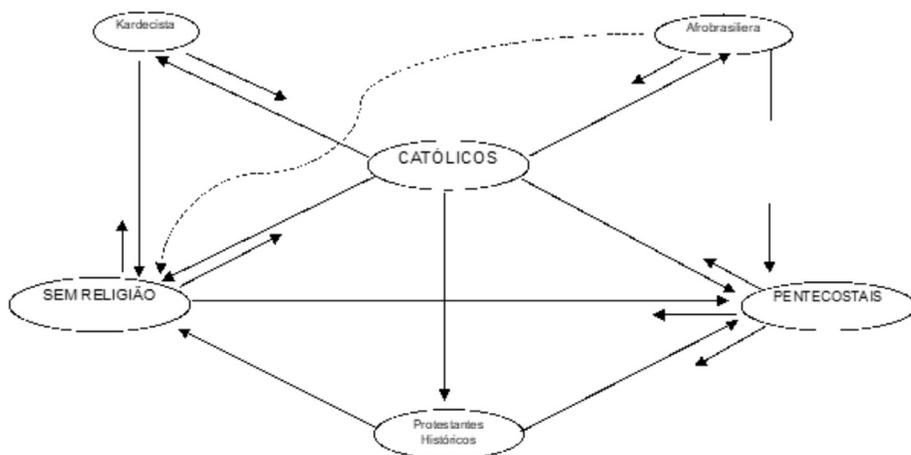
Em segundo lugar, o trânsito também pode ser entendido como a circulação de crenças e rituais. Não só pessoas circulam como também os conteúdos simbólicos e práticos transitam entre sistemas religiosos que se encontram em constantes rearranjos mediante cópias, oposições, concorrências, e assim por diante. Aqui, a bibliografia é também vasta, principalmente de natureza antropológica, e gira em torno dos conceitos de sincretismo, hibridismo, passagem, continuidades, entre outros.

Por fim, o trânsito pode ser apreendido de uma terceira maneira: desloca-se o foco empírico do ponto de vista das instituições (seja da quantidade de adeptos, seja dos conteúdos simbólicos de cada uma delas) e centra-se na trajetória das pessoas. Inverso ao primeiro caso, em que se mede como os indivíduos passam pelas religiões, neste terceiro plano, o problema é como estas passam por eles. Mais precisamente, o foco analítico está nas trajetórias de vida das pessoas e no que elas fazem das religiões com sua prática desinstitucionalizada. Nesse caso, os termos mais recorrentes são bricolagem, privatização, errância, arranjos, entre outros.

No artigo “Religião na metrópole paulistana”, analiso também um *survey* na RMSP sobre filiação religiosa. A partir da constatação de que um terço dos paulistanos mudou de religião nas últimas décadas, construí um fluxograma da mobilidade de pessoas entre as religiões.⁴

4 Já havia feito uma primeira formulação desse problema no artigo escrito com Paula Montero, em 2001.

PADROES DE MIGRAÇÃO ENTRE RELIGIOES



Para falar desse fluxograma, convém retomar a trajetória central do meu projeto de longo prazo que se desenha desde o mestrado, passando pelo doutorado e, depois, constituindo-se no projeto de pós-doutorado. O fluxograma mostrado equaciona a mobilidade de pessoas entre os segmentos religiosos, mas a mobilidade deve ser relacionada ao trânsito de *ideias e práticas religiosas*. Em outras palavras, não somente pessoas transitam entre os sistemas religiosos, como estes também se transformam em virtude da concorrência por adeptos. O campo religioso contemporâneo metropolitano apresenta-se com uma significativa e ampla circulação e competição, cujos resultados são zonas de transição entre sistemas religiosos.

Em resumo, a diferenciação das instituições e a composição de novas práticas, por um lado, e a circulação de pessoas e dos conteúdos simbólicos, por outro, configuram uma espécie de pluralismo sincrético que diversifica, misturando o campo religioso contemporâneo. Pluralismo sincrético acrescido de desinstitucionalização das práticas resulta em intenso trânsito religioso.

Foram duas as principais consequências do trabalho sobre o trânsito religioso em minha produção posterior. Por um lado, incorporei frequentemente, como recurso metodológico, o instrumental da demografia e a

pesquisa quantitativa. Por outro, beneficiei-me da construção de um campo etnográfico no qual desenvolvi e desenvolvo ainda hoje outras pesquisas — após oito anos de atividade constante naquela comunidade, a favela de Paraisópolis e seu entorno rico (o bairro do Morumbi) tornaram-se minha “aldeia”.

Muito em interlocução com pesquisadores do Cebrap e de uma tradição dessa instituição de estudos sobre a região metropolitana de São Paulo, minhas pesquisas na área de religião foram estendendo-se para a Antropologia e Sociologia Urbana.

Entre 2001 e 2005, coordenei o projeto “Dinâmica religiosa na metrópole paulista”, que foi desenvolvido no âmbito do Centro de Estudos da Metrópole (CEM/Cebrap), financiado pela Fapesp. A pesquisa teve como ponto de partida as transformações ocorridas no campo religioso brasileiro nas últimas três décadas. Tais mudanças resultaram na diversificação das denominações cristãs e no intenso trânsito de fiéis entre elas, o que ocorreu de maneira mais acentuada nos grandes centros urbanos. Tratou-se, como proposta geral, de compreender o lugar da religião em uma grande metrópole do Brasil contemporâneo, com enfoque nos seguintes pontos: o trânsito religioso (pessoas e crenças), investigado a partir das trajetórias religiosas dos fiéis; os usos da cidade pelas religiões, que foram redesenhados por essa nova configuração; e a vivência da religião no espaço metropolitano, com ênfase nas redes de solidariedade formadas por esses grupos, tornando o indivíduo menos vulnerável à dinâmica metropolitana e propiciando maior inclusão social.

A proposta não foi a de fazer da cidade um pano de fundo, mas um espaço social que incide na prática da religião. Disso resultam dois problemas. Um de ordem metodológica: como trabalhar na escala da metrópole mantendo o ponto de vista antropológico, cujo método clássico opera na escala 1:1? O outro problema refere-se às diferentes dimensões da vida metropolitana que são correlatas à reconfiguração do campo religioso.

Em relação ao primeiro problema, foi-me inspiradora a análise de Lévi-Strauss em uma das poucas vezes em que tratou de contextos

urbanos (em uma rápida passagem de “A Noção de estrutura em etnologia”). Valendo-se da idéia de *isolado* da Escola de Chicago, Lévi-Strauss pergunta-se sobre a possibilidade de utilizar seu conceito de cultura (sistemas de comunicação: bens, mulheres, mensagens etc.) em sociedades complexas. Ele remete-se ao trabalho de um demógrafo sobre os departamentos de Paris nos quais o universo de possibilidade de casamento de cada indivíduo varia de 1.000 a 2.800 pessoas. Isto é: embora o casamento não seja prescritivo em Paris, certos constrangimentos espaciais, econômicos, de escolaridade, estilo de vida etc. restringem ali o universo de possibilidades. O autor conclui que a diferença entre uma aldeia e uma sociedade complexa não se encontra propriamente no número de pessoas, mas nos diferentes *afastamentos significativos* entre os sistemas de comunicação (dos códigos culturais compartilhados). Feitas essas considerações, ele sugere a formulação de uma *demografia qualitativa* para a articulação de dados quantitativos e qualitativos. A ideia não é, porém, a de encontrar médias estatísticas sociais, mas discontinuidades entre os códigos culturais compartilhados no espaço urbano.

Com essa inspiração, mais do que um compromisso com a teoria-método de Lévi-Strauss, trabalhei metodologicamente com três instrumentos de pesquisa para tratar do fenômeno religioso nas dimensões espaciais da RMSP: *surveys* com questionários fechado e aberto; espacialização dos dados censitários e georreferenciamento dos “lugares de culto”; e etnografias em contextos locais e translocais. A articulação de metodologias qualitativas e quantitativas, que levou a uma interlocução maior com a Sociologia e a demografia, tem sido um dos aspectos mais significativos da minha pesquisa.

Também utilizei-me do georreferenciamento de templos evangélicos no município de São Paulo (articulado a outros dados de ordem etnográfica) para compreender as estratégias espaciais que resultaram em dois modelos de sociabilidade religiosa mais ou menos adaptados à dinâmica metropolitana. Isto é, a localização, o tamanho e a dinâmica interna dos lugares de culto geram (ou são causa de) sociabilidades específicas. Em

alguns templos, predominam relações relativamente impessoais — como nas grandes concentrações religiosas, que produzem basicamente a relação entre a multidão e o pregador —, sendo fracas as relações horizontais entre os fiéis, enquanto em outras religiões vigoram relações comunitárias (ou “congregacionais”) baseadas em redes familiares e/ou de vizinhança. No primeiro caso, as relações pouco extrapolam a vivência nos templos, à diferença do que ocorre no padrão comunitário, em que as relações religiosas sobrepõem-se a outros vínculos societários, como o parentesco e as relações econômicas.

O interesse pelo tema da relação entre religião e pobreza surgiu com a citada pesquisa sobre “Associativismo religioso” em locais de alta vulnerabilidade social que coordenei no Cebrap. A pesquisa enfocou o “capital social” em uma favela da RMSP que pode atenuar a situação de vulnerabilidade dos seus moradores. Novamente, eu estava em Paraisópolis, desta vez para trabalhar com outro tema, mas agora já contava com uma perspectiva temporal da vida dos meus informantes.

O que iluminou a questão foi uma certa literatura sociológica que examina as transformações do mundo do trabalho e seus efeitos sobre a vida social na sua complexidade. Tratam-se de trabalhos de Robert Castels, Richard Sennett, Mark Granovetter. Uma das conclusões da pesquisa indicou que Paraisópolis, entre outros fatores, por sua localização, é um contexto atípico em meio ao conjunto das favelas da RMSP, pois conta com uma significativa estrutura de oportunidades; por conseguinte, o meio metropolitano apresenta uma variedade de contextos de pobreza que devem ser objeto de investigação e de políticas públicas diferenciadas. A outra conclusão importante desse trabalho refere-se à densa rede de relações sociais (de vizinhança, entre familiares, conterrâneos, religiosas e com instituições do terceiro setor) que atenua a situação de vulnerabilidade. Nesse emaranhado de relações, destacam-se as redes religiosas, que constituem o vínculo associativo de maior alcance na favela e, de forma geral, entre os mais pobres da RMSP.

Desenvolvi esse argumento no artigo “Situações Periféricas: etnografia comparada de pobres urbanas”, em parceria com os ex-alunos de mestrado Tiaraju D’Andrea e Daniel de Lucca, que discute a relação entre pobreza urbana e desigualdade social com base em estudos etnográficos realizados na cidade de São Paulo. Partimos da constatação de que estão em curso melhorias materiais entre a população considerada pobre, mas isso não afeta a reprodução das distâncias sociais. Por meio da comparação de três pesquisas etnográficas, propusemos sistematizar e discutir alguns mecanismos sociais comuns que geraram essa oscilação entre atenuação da pobreza e reprodução da desigualdade.

RELIGIÃO COMO POLÍTICA

Há cerca de duas décadas, estão em curso transformações políticas, em várias democracias, que têm resultado no recrudescimento das direitas e extremas-direitas. Os avanços não se limitam ao sistema político, mas estão enraizados em diferentes segmentos sociais, contextos nacionais e no interior das religiões. Parcelas conservadoras hegemônicas dos segmentos religiosos compõem parcialmente esse macroprocesso, podendo operar como fonte, gramática, mediação e/ou suporte da ação política.

Muito em função dessa macroconjuntura, pelo menos desde as eleições presidenciais de 2014, e sob os ecos dos protestos de junho de 2013, tenho dedicado-me quase exclusivamente ao tema religião e política. A discussão sobre Estado laico, colocada insistentemente para a candidata Marina Silva, em 2014, e o resultado das urnas para o legislativo, que culminou na eleição de Eduardo Cunha (PMDB/RJ) para a presidência da Câmara dos Deputados, levaram-me a redirecionar as pesquisas para a articulação entre religião e política, já explorada pela literatura das Ciências Sociais desde a redemocratização,⁵ mas que se deparava com uma nova conjuntura

5 Flávio Pierucci, Ari Pedro Oro, Clara Mafra, Cecília Mariz, Emerson Giumbelli, Joanildo Burity, Luiz Eduardo Soares, Marcelo Camurça, Maria das Dores Campos Machado, Patrícia Birman, Paul Freston, Paulo Montero, Pierre Sanchis, Regina Novaes, Ricardo Mariano, Rubem César Fernandes, entre outros.

político-religiosa a partir das manifestações de 2013, mais regressiva e reacionária. Junho de 2013 não deve ser visto como um momento demérgico do conservadorismo e do extremismo político de setores religiosos hegemônicos. O processo já estava em curso antes dele, mas adquiriu de forma crescente maior sinergia e amplificação das pautas e dos atores que culminou na eleição de Bolsonaro, em 2018 (Almeida, 2019; Alonso, 2022).

Frente a isso, desenvolvo a pesquisa “Religião como política” em uma das linhas de investigação do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR/Unicamp), do qual sou um dos coordenadores. Organizo os últimos dez anos de pesquisa em três momentos, sendo que o último encontra-se em construção. O primeiro compreendeu a conjuntura política-religiosa de junho de 2013 à eleição de Bolsonaro, em outubro de 2018, e resultou na minha tese de livre-docência defendida na Unicamp em abril de 2019, cujo título é “A onda quebrada: evangélicos e conservadorismo (2013–2018)”.⁶ O argumento conclusivo mais geral foi o de que setores hegemônicos do meio evangélico compõem, como causa e efeito, partes da “onda conservadora” contemporânea, que articula diferentes linhas de força (economicamente neoliberal, moralmente reguladora, punitiva em termos securitários e socialmente intolerante) com intensidades e sentidos distintos, mas alinhados politicamente, por afinidade ou por estratégia. Daí sugerir pensá-la como uma onda quebrada que resulta de processos sociais desiguais, assimétricos e com temporalidades distintas, mas que, na conjuntura recente, concertaram-se politicamente em torno de inimigos comuns. Por características próprias e por outras adotadas no processo eleitoral, a candidatura Bolsonaro galvanizou essas linhas de força que estavam em curso na sociedade brasileira e culminou em sua eleição (Almeida, 2019).

No segundo momento, pós a livre-docência, realizei ampliações empíricas e teóricas da pesquisa. Se a investigação anterior culminou com a eleição de Bolsonaro para a presidência da república, a seguinte centrou-se

⁶ Compuseram a banca examinadora Luiz Eduardo Soares, Patrícia Birman, Álvaro Bianchi, Vera Teles e Marcos Nobre (presidente da banca).

no papel da religião na gestão federal, entre 2019 a 2022. Os focos empíricos foram os quadros burocráticos, as políticas públicas e os interesses corporativos de diferentes segmentos religiosos. Como consequência, ampliou-se também o universo religioso observado: protestantes reformados e pentecostais (clássico e neo); católicos tradicionalistas e carismáticos; judeus e cristãos sionistas; e alguns outros fora da tradição judaico-cristã, mas que estavam alinhados ao perfil político do governo (Almeida, 2021).

Não busquei propriamente uma identidade religiosa, mas a configuração das aderências de religiosos na administração federal, que têm diferenças entre si, mas coincidem no alinhamento político. Dada a amplitude do governo federal, é de se esperar que ele manteve interfaces com as principais religiões no Brasil. Assim, evitei o enfoque em qualquer aderência entre as religiões e o governo. Focalizei aquelas ligadas à orientação política da presidência da República e de seu círculo mais ideológico. Fixei-me nas que são emblemáticas do governo Bolsonaro e compuseram sua face pública em termos religiosos.

Em uma síntese panorâmica, elenco os principais *clusters* religiosos na administração Bolsonaro. No Ministério das Comunicações, encontram-se os interesses econômicos, sobretudo, de carismáticos católicos e evangélicos (neo)pentecostais. Na Funai, Bolsonaro nomeou um missionário evangélico transcultural para ocupar a diretoria responsável pelos denominados “índios isolados” em ricas e inexploradas terras na Amazônia. Em torno do Ministério das Relações Exteriores, desenhou-se uma aliança sionista entre evangélicos, católicos e judeus que pleiteou a transferência da embaixada brasileira em Tel Aviv para Jerusalém. No Ministério da Justiça, orbitou um campo jurídico-confessional-acadêmico formado por protestantes reformados e membros da prelazia católica Opus Dei, cuja maior expressão é a família Gandra Martins. No Ministério da Educação, um pastor calvinista, ex-reitor da Universidade Presbiteriana Mackenzie de São Paulo. No Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, são encontrados protestantes, pentecostais, católicos tradicionalistas, com destaque para o catolicismo Opus Dei de Angela Gandra Martins na Secretaria

da Família. Por fim, na Secretária de Cultura, dois órgãos merecem destaque. No IFHAN, encontrava-se a intervenção de católicos monarquistas nos processos de patrimonialização, e na Fundação Zumbi dos Palmares, destacam-se as declarações racistas de seu presidente negro contra as religiões afro-brasileiras.

Em resumo, setores católicos, evangélicos, espíritas, judeus, entre outros, aprofundaram o alinhamento em torno de políticas públicas, quadros da burocracia e interesses corporativos, dando maior organicidade e diversidade à direita religiosa. A hipótese é a de que o governo foi o espaço institucional de atuação e potencialização da direita religiosa no país em termos neoconservadores e sob uma lógica populista. Não se trata apenas de um somatório de religiões, mas da articulação de parcelas conservadoras de cada uma delas em torno de temas transversais. Duas referências inspiraram a compreensão desse alinhamento religioso à direita. Primeira, as noções de antagonismo e cadeia de equivalências do modelo teórico sobre populismo formulado por Ernesto Laclau (2005) e Chantal Mouffe (2018). Segunda, a noção de “expansão da esfera pessoal protegida” da análise de Wendy Brown (2019) sobre a associação entre neoconservadorismo e neoliberalismo no contexto norte-americano contemporâneo.

Por fim, o terceiro e atual movimento de pesquisa tem investigado a transnacionalização da articulação entre religião e extrema-direita, uma vez que a conjuntura brasileira está em sintonia com outros contextos político-culturais que aprofundam a crise da democracia liberal, como já tem demonstrado vasta literatura (Kurlantzick, 2013; Castells, 2018; Runciman, 2018; Levitsky; Ziblatt, 2018). Apesar dos discursos antiglobalistas, os extremismos políticos encontram-se em sinergia transnacional devido à ressonância das agendas, da forma de atuação, das alianças “glociais” e da produção de inimigos comuns. Essa sintonia ocorre de formas diferentes conforme a relação entre os países. Em alguns deles, há conexões mais sólidas; noutros, uma espécie de espelhamento, aprendizagem, mimetismo, ressonância, ajuda mútua, entre outras possibilidades.

A pesquisa em andamento tem refletido sobre duas forças centrais da conjuntura político-transnacional: o bolsonarismo e o trumpismo sob a perspectiva da religião. O objetivo é compreender, por meio de semelhanças, diferenças e ligações concretas, o papel desempenhado pela religião nos dois movimentos de extrema-direita.⁷ Em relação ao Brasil, valho-me das duas pesquisas citadas anteriormente neste item “Religião como Política” e as relaciono ao caso estadunidense, tendo como foco o *Christian nationalism*, que é apontado na literatura acadêmica como central para as conexões entre religião, nacionalismo, extremismo político e trumpismo.⁸

Em primeiro lugar, o nacionalismo cristão não se refere a um conjunto de crenças religiosas ou à pertença a uma comunidade religiosa. De fato, muitas pessoas que se classificam como nacionalistas cristãos não sabem o que o termo significa. Trata-se mais de um termo do debate acadêmico e público do que de uma autoidentificação. Para identificá-los, a estratégia metodológica adotada, por exemplo, por Philip Gorski e Samuel Perry (Gorski; Perry, 2022), consiste em construir uma escala de nacionalismo cristão a partir de convicções políticas que conectam cristianismo, nacionalismo, ordem, violência e racismo. Formulado como uma escala, o modelo de Gorski e Perry permite descentralizar a discussão das instituições sem perder de vista os segmentos que são mais identificadas com o *Christian nationalism*, em particular os *white evangelicals*. A minha pergunta atual é em que medida o nacionalismo cristão norte-americano

7 Em 2021, organizei com Paul Freston o dossiê *Trump e a direita religiosa: EUA, Brasil, Peru e Guatemala*.

8 Como desdobramento e ampliação da pesquisa, fui contemplado com uma bolsa BPE da Fapesp, para ser desenvolvida no Department of Anthropology at University of California, Berkeley, como *visiting scholar*, em 2020, mas que, devido à pandemia, só pôde ser realizada em 2022. Além da interlocução acadêmica durante nove meses de BPE em Berkeley, destaco a possibilidade que tive de acompanhar in loco a dinâmica da religião nos Estados Unidos, quando houve a revisão da lei do aborto no país e as *midterm elections*. Em ambos os eventos, o trumpismo e a direita religiosa norte-americana foram temas centrais. A comparação entre trumpismo e bolsonarismo é um dos pontos centrais da pesquisa.

ajuda a compreender o caso brasileiro. Não quero importar a discussão norte-americana, mas refletir sobre as semelhanças e as diferenças entre a direita religiosa nos dois países, uma vez que suas conexões são fortes, principalmente por conta do segmento evangélico.

Para discutir tais questões, não parto de uma definição essencialista de religião, mas a apreendo em seus efeitos e extensões, pois, ao deslocar-se, desloca o que com ela está em relação. A religião, na conjuntura recente, é induzida e indutora de dinâmicas políticas-culturais que têm mobilizado afetos e projetado expectativas por meio da imaginação política, o que faz dela uma questão pública incontornável no país já há algumas décadas. Trata-se, assim, de reconhecer a potência política da religião, na medida em que ela engendra projetos futuros, tanto à direita quanto à esquerda. Como a magia, ela é produtora de realidades. Na verdade, produtora e produto, uma vez que “solvida” (Casanova, 1994) ao mesmo tempo que um actante (Latour, 2012) no mundo social.

Em síntese, as religiões, os religiosos, a religiosidade e o religioso operam como potência indutora, assim como mediação condutora da ação política, que varia em intensidade, escala e intersecções na vida social. Sendo mais específico, os segmentos religiosos conservadores hegemônicos que compõem parcialmente esse macroprocesso político-cultural à direita podem ser tanto uma fonte de extremismo como um canal através do qual se propagam ações conservadoras e extremistas.

Isto posto, tenho apreendido a religião como um dispositivo ativado pela dinâmica política, a saber: como arena de conflitos; como práticas e relações de poder que sustentam os símbolos políticos; como orientadora da moralidade pública, o que gera tensões interpessoais; como força mobilizadora da ação política; como interesses materiais e corporativos disputados no âmbito do Estado; entre outras dimensões. Como corolário, a embocadura não é propriamente “religião e política”, mas “religião como política”. Afasto-me, portanto, de visões que separam religião e política como forma e conteúdo, ou que entendem a religião como uma entidade autônoma entrando na política como se nunca tivesse estado nesta. Fazer

religião é fazer política, embora não seja somente isso que esteja sendo feito. Política, ressalte-se, não se restringe ao sistema político. O espraiamento das direitas e extremas-direitas, assim como as reações a elas, atravessa o mundo social.

Em um resumo provisório, entendo que o que venho fazendo nos últimos dez anos, pelo andar da carruagem, promete alguns outros tantos anos de pesquisa. Nesse sentido, não há como fazer algo que pareça conclusivo neste artigo. Minha única conclusão é a de que aquilo que estudo (e outros tantos amigos e colegas) tem se tornado cada vez mais central para a compreensão das dinâmicas sociais e culturais contemporâneas, mesmo que o movimento dos segmentos reacionários e extremistas à direita militem por seu enfraquecimento institucional e financeiro.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo. *A universalização do Reino de Deus*. Dissertação de mestrado – Antropologia Social, IFCH, Unicamp, 1996.

_____. Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (Impresso), São Paulo, v. 19, n. 56, p. 15-27, 2004.

_____. Tradução e mediação: as missões transculturais em áreas indígenas. In: Paula Montero. (Org.). *Deus na aldeia*. 1. ed. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

_____. D'ANDREA, Tiarajú; De LUCCA, Daniel. Situações periféricas: etnografia comparada de pobreza urbanas. *Novos Estudos*. CEBRAP, v. 83, p. 109-130, 2008.

_____. *A Igreja Universal e seus demônios*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. v. 1500. 145p.

_____. Religião em transição. In: Carlos Benedito Martins e Luiz Fernando Duarte Dias. (Org.). *Horizontes das Ciências Sociais: Antropologia*. 1. ed. São Paulo: Anpocs; Barcarolla, 2010. p. 367-405.

_____. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. *Cadernos PAGU*, v. 50, p. 5-30, 2017.

_____. Religious Transtion in Brazil. In: Arretche, Marta. (Org.). *Paths of Inequality in Brazil: A Half-century of Changes*. 1 ed. Cham: [s. e.], Springer, 2018. v. 1, p. 257-284.

_____. TONIOL, Rodrigo. *Conservadorismo, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Campinas: Editora Unicamp, 2018.

_____. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangélicos e a crise brasileira. *Novos Estudos*. CEBRAP, v. 38, p. 185-213, 2019.

_____. The Broken Wave. *HAU: Journal of Ethnografic Theory*, v. 10, p. 32-40, 2020.

_____. A religião de Bolsonaro: populismo e neoconservadorismo. In: Leonardo Avritzer; Fábio Kerche; Majorie Marona. (Orgs.). *Governo Bolsonaro: retrocesso democrático e degradação política*. 1. ed. São Paulo: Autêntica, 2021. v. 1, p. 409-426.

_____. FRESTON, Paul. Trump e a direita religiosa: EUA, Brasil, Peru e Guatemala. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, v. 23, p. 1-6, 2021.

ALONSO, Angela. Treze: a política de rua de Lula a Dilma. *São Paulo: Companhia das Letras*, 2023.

ALVES, Rubem. Confissões de um protestante obstinado. In: *Tempo e Presença*, n. 169, São Paulo, CEDI, 1981.

BROWN, Wendy. Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política anti-democrática no Ocidente. São Paulo: *Politeia*, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. v4, n.1, abr. 1998.

CASANOVA, José. *Public Religious in the Modern World*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1994.

CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

GEERTZ, Clifford. O beliscão do destino: a religião como experiência, sentido, identidade e poder. In: *Uma nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Zahar. 2001.

GORSKI, Phillip; PERRY, Samuel. *The Flag and the Cross: White Christian Nationalism and the Threat to American Democracy*. [S. l.]: Oxford University Press, 2022.

KURLANTZICK, Joshua. *Democracy in Retreta: The Revol of the Middle Class and the Worlwide Decline of Representative Government*. New Haven; London: Yale University Press, 2013.

LACLAU, Ernesto. *On Populist Reason*. New York; London: Verso, 2005.

LATOUR, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: EDUFBA-EDUSC, 2012.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MOUFFE, Chantal. *For a Left Populism*. London: Verso, 2018.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. In: *Novos Estudos*, n. 74, São Paulo, Cebrap, 2006.

----- . “Religiões públicas” ou religiões na esfera pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(1), p. 128–150, 2016.

RUNCIMAN, David. *Como a democracia chega ao fim*. São Paulo: Todavia, 2018.

ORTA , A . Syncretic Subjects and Body Politics: Doubleness, Personhood, and Aymara Catechists. In: *American Ethnologist*, v. 26, n. 4, p. 864–89, 2000.