Religión experimentada, religiones estudiadas

Ari Pedro Oro
Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS) – Brasil

Clifford Geertz (2012, p. 92) afirmó que el ejercicio de historizarse puede convertirse en un "tipo de cosa incómoda de hacer" porque "cuanto más lejos te desplazas desde el principio, más cerca llegas del final".

En este texto realizo una tarea epistemológica de autorreflexividad acerca de algunas situaciones personales, de vivencias y experiencias, de colegas, autores y grupos de investigación que me condujeron y me motivaron a privilegiar la religión, con sus diversas interfaces, como tema preferente de mis investigaciones antropológicas. Se trata de una actividad que, contrariamente a lo que Geertz señala, constituye, para mí, menos una "cosa incómoda de hacer" y más una tarea placentera, pues moviliza sentimientos y recuerdos de varios momentos destacados de mi vida y carrera profesional.

Comienzo hablando de las experiencias asociadas a la religión vividas en la infancia y la adolescencia, pues son necesarias para entender el espacio y el lugar que el tema ocupó en mi actividad antropológica.

La familia, el vicario y el seminario

Primogénito de una familia católica practicante y fervorosa, viviendo en una pequeña ciudad del extremo oeste de Santa Catarina llamada Descanso, fui llevado a la iglesia desde niño y con siete años comencé a cumplir la función de monaguillo, algo no tan evidente en una época en que del monaguillo se esperaba que durante la misa respondiera en latín a las intervenciones del

celebrante. El vicario del lugar, el padre Francisco Masure, era un misionero belga, de la Orden del Sagrado Corazón de Jesús, que actuó en la localidad durante 33 años, entre 1949 y 1982. Él demostraba mucho aprecio por mi familia y muchas veces se dirigió a mí diciendo que yo tenía vocación para el sacerdocio. Por su intermediación, a finales de 1961 llegó a Descanso una monja de Chapecó, de la Congregación de las Hermanas de San Vicente de Paúl, para incentivar nuevas vocaciones sacerdotales. El vicario y mi padre decidieron que yo sería enviado al seminario. Unos meses después mi padre me puso en el autobús con destino a Chapecó, sede de la diócesis de la región del extremo oeste de Santa Catarina y donde se ubicaba el seminario.

Era marzo de 1962 y yo tenía diez años y ocho meses. Obviamente que se trató de un cambio radical en mi vida. Si hasta entonces me ocupaba con clases por las mañanas y por las tardes algún estudio, pero, sobre todo, muchas y diferentes actividades lúdicas, que incluían pescas, juegos y paseos diversos, ahora, en el seminario, el ritmo era otro, con sus horarios rígidos, aplicación en las clases y dedicación en los estudios, divisiones de tareas diarias según la edad, en un ritmo de vida vivido exclusivamente intramuros. En cuanto a la religión, se trató de una profundización de reflexiones y vivencias experimentadas desde la temprana edad.

Fueron siete años de permanencia en el Seminario Menor de Chapecó, siendo los últimos de ellos bastante difíciles debido a dudas y cuestionamientos de diferentes órdenes, surgidos especialmente por las expectativas creadas a raíz de los cambios en la Iglesia resultantes del Concilio Vaticano II (1962-1965). Esto no impidió, sin embargo, que el rector del seminario me indicara para el seminario mayor en Viamão, Río Grande del Sur, donde inicié el curso de Filosofía. Después de tres años abandoné el seminario y la carrera sacerdotal.

En Viamão encontré una estructura menos rígida que en Chapecó. Además de las actividades diarias de mucho incentivo al estudio, había espacio y momentos para reflexiones y discusiones en pequeños grupos. La atención estaba bastante centrada en los documentos conciliares. Aguardábamos una renovación no solo de los rituales, sino también de la

eclesiología. Algunos de nosotros, entonces seminaristas de la Diócesis de Chapecó, esperábamos, por ejemplo, mayor atención y acogida por parte de la jerarquía eclesiástica de las creencias y celebraciones populares. Imaginábamos una iglesia más comprometida con los pobres y menos con la clase hegemónica, a pesar de que estaban en evidencia en ese período las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs). Pero, jóvenes que éramos, también deseábamos que ocurriera la abolición del celibato y la ordenación de mujeres al sacerdocio. De cierto modo, pensábamos en la misma dirección de las ideas que diez años más tarde Leonardo Boff (1981) pondría en el libro *Iglesia: Carisma y Poder*. Abandonamos el seminario cuando concluimos que la mayor parte de nuestras expectativas de renovación eran utópicas. Así, fuimos 36 niños que comenzamos el seminario menor en Chapecó, en 1962; y 6 jóvenes que fuimos a Viamão en 1979. Algunos años después todos abandonamos el ideal sacerdotal.

La pesada estructura de la iglesia, de poca maleabilidad, me marcó bastante y fue siempre una de las primeras cuestiones que consideré en mis investigaciones sobre iglesias y religiones.

Saliendo de la religión y reencontrándola

Dejar el seminario significaba también, hasta cierto punto, dejar en segundo plano la religión. Finalicé el curso de Filosofía en Palmas, Paraná, y en 1974 inicié la maestría en Filosofía, en la Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur (PUCRS). Leía con especial dedicación a los filósofos existencialistas, entre ellos Jean-Paul Sartre, Albert Camus y sobre todo Martin Heidegger. Mi atención estaba más centrada en la existencia y la inmanencia que en la teodicea y la trascendencia. Sin embargo, la asignatura de Antropología Cultural, impartida en el mencionado posgrado por el ex jesuita Reinholdo Ullmann, constituyó para mí un punto de inflexión. Me descubrió el interés por nuevas culturas y nuevas visiones del mundo. Para profundizar mi conocimiento antropológico cursé, simultáneamente a la maestría, entre los años 1977 y 1978, el único curso de Antropología

que entonces existía en Río Grande del Sur, el Curso de Especialización en Antropología Social de la Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS). Tuve el privilegio de tener como profesores a Claudia Fonseca, Ruben Oliven, Pedro Ignacio Schmitz, Silvio Coelho dos Santos y Sérgio Teixeira. Las enseñanzas de estos maestros produjeron en mí el deseo de conocer y vivir *in situ* la experiencia de la alteridad cultural. La oportunidad apareció cuando, en condición de profesor de la PUCRS, fui invitado a dar clases en el Alto Solimões, en el Campus Avanzado que entonces esta institución poseía en la ciudad de Benjamín Constant, Amazonas. Me designaron la asignatura de Geografía Humana, que impartí a profesores locales que, a su vez, actuaban en escuelas primarias ribereñas.

El Alto Solimões es también el territorio de los indios Tikuna, hoy con cerca de 74.000 habitantes distribuidos en decenas de comunidades. En la época, aproveché los momentos libres de la docencia para visitar algunas aldeas, hacer algunas entrevistas y recoger material etnográfico. No tardé en asumir este campo etnográfico como objeto de mi disertación de maestría. Retorné dos veces más junto a los Tikuna en condición de investigador para ampliar la etnografía que culminó con la defensa de la disertación, en 1977, y en su publicación posterior con el título *Tukuna, vida o muerte* (Oro, 1978). La perspectiva analítica seguía la teoría de la fricción interétnica propuesta por Roberto Cardoso de Oliveira (1972) a partir de investigaciones realizadas en los años 1960 precisamente sobre los Tikuna.

El último capítulo de la disertación versó sobre un movimiento mesiánico entonces en desarrollo entre los Tikuna y demás habitantes de la región. Aunque no fuera mi intención inicial ceñirme al estudio de la religión, no había cómo ignorarla y entonces retorné cinco veces más al Alto Solimões para recoger material sobre el llamado Movimiento de la Santa Cruz, o Hermandad de la Santa Cruz, que fue objeto de mi tesis de doctorado defendida en París, en 1985, en la Universidad de París III y publicada más tarde con el título *En la Amazonía un mesías de indios y blancos* (Oro, 1989).

Personalmente, escuchar los relatos de los miembros de este movimiento mesiánico sobre su fundador, llamado Hermano José Francisco da Cruz, como enviado divino, un personaje extraordinario, desprovisto de las necesidades del común de los mortales y hacedor de milagros me provocó cuestionamientos e incluso momentos de crisis sobre mis propias creencias religiosas. Este fue el efecto de la experiencia de la alteridad religiosa.

En París, Jean Séguy, mi orientador del doctorado, era un especialista en mesianismos y en el campo evangélico y reconocido entre los más grandes científicos sociales de la religión. Cursé sus seminarios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) durante los cinco años del doctorado. Recuerdo que en nuestro primer encuentro él deconstruyó un paradigma epistemológico que entonces yo llevaba conmigo. Es decir, después de escucharme atentamente hablar sobre el mesianismo Tikuna, tomó una hoja en blanco y en ella escribió algunas líneas. Al término, me la entregó diciendo que ahí estaba la relación de los primeros textos que yo necesitaría leer, para comenzar a comprender el tema de mi tesis. Noté que en la parte superior de la hoja figuraba solo un autor: Max Weber, seguido, abajo, de cerca de cinco títulos, todos de este sociólogo alemán. Tuve una reacción casi impulsiva, diciendo que yo estaba en busca de conocimiento antropológico... Fue entonces que, con mucha delicadeza y mostrando argumentos de diversa índole, relativizó las fronteras disciplinares en las cuales yo entonces creía, mostrando cómo la complejidad de los hechos sociales exigía un tratamiento metodológico y analítico que iba más allá de las separaciones disciplinares. Obviamente que con el paso de los meses entendí la importancia de las ideas de Weber no solo para iluminar mi tema del doctorado sino también para entender, por ejemplo, las relaciones entre religión y modernidad.

Durante el doctorado seguí cursos y seminarios de otros importantes nombres de las Ciencias Sociales francesas que se ocupaban de la religión y que estaban institucionalmente ubicados en la EHESS. Destaco algunos de ellos. Con Henri Desroche aprendí las principales ideas y teorías de Roger Bastide y de Marcel Mauss. Desroche era íntimo amigo del primero

e interactuó personalmente con el segundo. Con François Isambert leímos varias obras de Émile Durkheim, de quien era considerado uno de los mayores especialistas franceses. Con Danièle Hervieu-Léger fui sensibilizado acerca de temas de actualidad como las llamadas "sectas", la formación de comunidades alternativas, la reconfiguración del cristianismo y, sobre todo, la compleja relación entre religión y modernidad. Con René Bureau, del Institut Catholique de Paris (ICP), cursé seminarios sobre profetismos, mesianismos y movimientos sociorreligiosos africanos.

Aún en los años del doctorado asistí a varias conferencias y mantuve algunos encuentros con otros profesores especialistas en el tema de la religión y que, de alguna forma, contribuyeron a mi formación sobre el tema. Me refiero a Marcel Gauchet, Émile Poulat, Jean-Pierre Chaumeil, Maxime Haubert, entre otros.

Volveré más adelante a nombrar a otros importantes colegas franceses y europeos que tuvieron influencia en mi formación sobre el tema de la religión.

Mis principales campos etnográficos sobre religión

Como dije, mi primera investigación antropológica sobre el tema de la religión fue realizada en el Alto Solimões. Se trataba de comprender y explicar la emergencia de un movimiento mesiánico, liderado por un líder carismático no indígena considerado por unos como enviado divino y por otros, mayoritariamente Tikuna, como el retorno de su héroe mítico, Djoi. Adoptando la observación participante, circulé entre los fieles de diferentes comunidades Tikuna y de habitantes regionales y, al mismo tiempo, conviví durante dos semanas con el fundador del movimiento. Fue de esta forma que capté las percepciones y lecturas mutuas que el personaje carismático y sus seguidores hacían unos de otros, lo que me permitió avanzar en el análisis del significado de ese movimiento mesiánico para todos sus seguidores.

El segundo importante campo etnográfico objeto de mis investigaciones sobre el tema de la religión resultó de una curiosidad personal, a partir de una pregunta que en el aula, durante el doctorado, Jean Séguy me había formulado acerca de la participación de individuos blancos en las religiones de matriz africana en Brasil. Como yo desconocía esa religión, la asumí, así como la pregunta, al mismo tiempo como curiosidad y desafío. Casi sin darme cuenta, a partir de 1986 inicié un largo período de casi tres décadas — con interrupciones, evidentemente — de investigaciones en *terreiros*.

Obviamente que el carácter multiétnico y universal de las religiones de matriz africana constituye una característica general de este campo religioso, como señalaron, entre otros, Rita de Cássia Amaral y Vagner Gonçalves da Silva (1993) y Reginaldo Prandi (1991). Como destaqué en otro lugar (Oro, 1998), mis investigaciones sobre este tema reforzaron lo que otros autores dispersos por Brasil dijeron sobre el mismo tema. Quizás el aspecto más original haya consistido en percibir que en ciertos terreiros multiétnicos gaúchos imperaban discriminaciones raciales similares a las naturalizadas en la sociedad más amplia. Es decir, aunque se diga constantemente que "el *axé* no tiene color", la observación etnográfica mostró que en la vida cotidiana de algunos *terreiros* multiétnicos, e incluso durante los rituales, generalmente correspondía a los afrodescendientes la realización de los trabajos domésticos más duros, que exigían fuerza física y que eran de difícil ejecución, mientras que los blancos tendían a ser asignados tareas más ligeras y menos agotadoras. Sin embargo, cuando se les preguntaba sobre el tema, sobre todo los jefes de *terreiros* blancos tendían a negar la discriminación racial. Y cuando el asunto surgía, era para señalar prácticas de discriminación racial en otros *terreiros*, revelando, así, que el racismo era "bueno para la acusación" entre los *pais* y *mães de santo* y entre *terreiros*.

Si, como dije, este tema motivó inicialmente mi interés en este campo etnográfico, a continuación otros cuatro aspectos me llamaron la atención y los elegí, a lo largo de los años, como objetos de investigación.

En primer lugar, la expansión de la Línea Cruzada, o Quimbanda, es decir, el culto a Exús y Pombagiras, que con el paso del tiempo asumió la preeminencia entre las demás manifestaciones afrorreligiosas de Río Grande del Sur, el Batuque y la Umbanda, constituyéndose, así, en el decir de Leonardo Almeida y Emerson Giumbelli (2021), en el *Enigma de la Quimbanda*.

En segundo lugar, los flujos afrorreligiosos transnacionales entre Río Grande del Sur y los países del Plata, una dinámica social que ocurrió sin migración de brasileños en territorio argentino y uruguayo, aunque algunos individuos aisladamente se hayan establecido en aquellos países en condición de agentes religiosos. Este fenómeno, como ya señalé (Oro, 1999), tuvo su apogeo en las décadas de 1980 y 1990, pero se atenuó a partir de los años 2000 debido al fallecimiento de agentes afrorreligiosos gaúchos y, sobre todo, a las diversas crisis que afectaron la economía argentina.

En tercer lugar, un conjunto de movilizaciones políticas emprendidas en este medio religioso gaúcho buscando ampliar su presencia en el espacio público, reforzar su legitimidad social y luchar contra la intolerancia religiosa. Se trataba, por ejemplo, de activar los medios de comunicación, como periódicos, radio o televisión, y a partir de finales de la década de 1990, los medios digitales. Otra estrategia fue acercarse a la alcaldía de Porto Alegre — que estuvo en manos del Partido de los Trabajadores (PT) entre los años 1989 y 2004 — para obtener apoyo en la realización de seminarios y encuentros que movilizaron a las federaciones afrorreligiosas y a los miembros y simpatizantes del campo afrorreligioso. Asimismo, fueron importantes también las iniciativas del campo religioso para ingresar en la política institucional a partir de la búsqueda de cargo electivo mediante el voto. Todos los intentos, sin embargo, resultaron en fracaso electoral.

Finalmente, el ingreso, o conversión, de miembros de las religiones afrorriograndenses en la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD). A finales de los años 1980 se trataba de una situación inusitada. Después de todo, ¿cómo entender que líderes y miembros afrorreligiosos se convirtieran a una iglesia que había declarado una verdadera guerra santa contra

ese campo religioso? Confieso que no llevé adelante esta cuestión, pero sí exploré dos aspectos que permitían establecer el diálogo entre el modo de ser religioso de la IURD y el campo afrorreligioso que me era familiar. El primero fue justamente el tema de la guerra santa (Oro, 1997) y el segundo fue mostrar la faceta "macumbera" de esta iglesia neopentecostal, que aparece en varios de sus rituales, sobre todo en las sesiones de descarga (Oro, 2006b).

Exploré a lo largo de los años cada uno de estos cuatro temas que he descripto, realizando investigaciones de campo en la región metropolitana de Porto Alegre así como en Buenos Aires y en Montevideo. No hay aquí espacio para retomar lo que divulgué en varios textos. Me gustaría únicamente señalar dos puntos.

En primer lugar, si en la investigación anterior yo partía de una base de conocimiento bíblico y de la literatura sobre mesianismos como un activo para entender mejor el fenómeno político-religioso en desarrollo en el Alto Solimões, ahora estaba ante un modelo de religión muy diferente del que me era familiar. Presenciar la posesión, el sacrificio de animales y interactuar con los dioses y las diosas que bajaban en los *terreiros* fueron, entre otros aspectos, situaciones que me condujeron a un esfuerzo de relativización de mis presupuestos sobre lo que entendía por religión para comprender mejor la lógica y los fundamentos presentes en las religiones afrobrasileñas.

En segundo lugar, mi comprensión del campo afrorreligioso no habría sido posible sin los diversos contactos personales y muchas lecturas de textos de colegas y amigos especialistas en el tema. Me refiero sobre todo a Reginaldo Prandi, siempre un inspirador y competente analista de diferentes aspectos del campo afrorreligioso brasileño; Alejandro Frigerio, uno de los mayores estudiosos de las religiones afroamericanas y especialmente de los flujos transnacionales que mueven este campo religioso en las relaciones entre Argentina, Uruguay y Brasil, notablemente en Río Grande del Sur; Stefania Capone, poseedora de un amplio conocimiento de la religión de los *orixás* en sus especificidades locales y nacionales y sus circulaciones

transnacionales; y Norton Figueiredo Corrêa, el mayor conocedor del campo afrorreligioso gaúcho, sobre todo el Batuque, con quien compartí muchas horas de investigaciones de campo en los terreiros de este estado.

Por lo tanto, fue a través de los *terreiros* que llegué a la IURD, en la búsqueda de comprensión de la adhesión o conversión de miembros afrorreligiosos a aquella iglesia. Yo no tenía entonces idea de que al poner los pies en los templos de la Universal estaba abriendo un nuevo campo etnográfico que me ocupó durante años.

Se trató, por mucho, del trabajo de campo etnográfico más difícil que realicé, si se compara con lo que había experimentado en el Alto Solimões y en el medio afrorreligioso. Se creaba una situación personal difícil en cada entrada a las iglesias, puesto que si me presentaba como investigador, generalmente las puertas se cerraban; si decía querer participar del culto, era blanco del acoso de los obreros y pastores buscando mi conversión. Me valí innumerables veces de una estrategia metodológica que funcionó, sobre todo cuando deseaba entrevistar a algún pastor. Yo había concedido una entrevista para la *Folha Universal*. En posesión del recorte de ese periódico donde constaba la entrevista, me presentaba en la iglesia, me presentaba como profesor e investigador y argumentaba que deseaba obtener una entrevista de la misma forma como yo mismo también había concedido una entrevista para la *Folha Universal*. Generalmente la acción era exitosa. Aquel recorte de la *Folha da Universal con mi entrevista sirvió como una especie de pasaporte para poder investigar en esta iglesia.*

Entre los objetos de interés antropológico que me movilizaron, inicialmente en la IURD y después en otras iglesias evangélicas, sobre todo pentecostales y neopentecostales, destaco sus relaciones con la política institucional y su apertura transnacional.

En efecto, observé desde el inicio de mis entradas en los templos de la Universal cómo esta iglesia se organizaba y actuaba en los períodos anteriores a los comicios electorales. No se trataba de un tema del que ella se mantuviera distante. Al contrario, la política y la elección, buscando sobre todo elegir representantes indicados por la propia iglesia, movilizaba a los

miembros de la iglesia antes y durante los cultos. Por un lado, observé una verdadera ingeniería política en esta iglesia, hecha de cálculos del número de potenciales fieles electores presentes en las ciudades, o en los barrios, y el número de votos necesarios para elegir uno o más concejales o diputados estaduales o federales. Por otro lado, la motivación para conducir a los fieles a votar por los candidatos indicados por la cúpula de la iglesia era generalmente de orden práctico y de orden simbólico. Es decir, la necesidad de tener sus representantes en los parlamentos para defender los intereses de la iglesia y, especialmente, para defender los valores y los principios cristianos.

Otro tema sobre el que me centré surgió por el hecho de haber sido fuertemente mencionado en la Universal, especialmente durante los cultos. Se trataba de su presencia internacional, que crecía cada vez más, conquistando nuevos países y nuevos continentes. A partir de un determinado momento, el discurso se concentró sobre todo en la presencia de la iglesia en los países europeos. Observé que un discurso similar movía a otras iglesias renovadas, pentecostales y neopentecostales de Porto Alegre, todas enfatizando que con el avance de la modernidad y la consiguiente secularización, Europa se encontraba "fría" espiritualmente y, en ese sentido, correspondería a las iglesias del Sur Global enviar misioneros al continente, dentro de la lógica de la "misión invertida", o sea de retorno del cristianismo a los países que un día enviaron misioneros a Brasil. Esta retórica era presentada con orgullo, tanto por los dirigentes como por los fieles, como un poderoso recurso simbólico de estatus y de prestigio de las iglesias que, así, se distinguían de las demás, que generalmente restringían sus actividades al territorio regional y nacional. En un determinado momento de mi investigación sobre este tema, resolví observar y analizar la transnacionalización en acto, es decir, observar *in situ*, en algunos países europeos, cómo la Universal y otras iglesias renovadas y neopentecostales actuaban en aquellos países, cuál era su membresía y cómo adaptaban su retórica a las culturas locales.

Hago aquí una observación para notar que al realizar investigaciones en el campo evangélico retorné también al campo católico, puesto que

— todavía en los años 1990 — fui invitado, en diversas ocasiones, a participar en encuentros promovidos por organizaciones y agentes católicos, especialmente por la sucursal de la Confederación Nacional de Obispos Brasileños (CNBB) Sul 3 que, en la ocasión, consideraba un problema el avance creciente del pentecostalismo. Estos encuentros me brindaron la oportunidad de entrevistar a obispos, sacerdotes y agentes de pastorales, cuyo resultado fue la publicación del libro *Avance pentecostal y reacción católica* (Oro, 1996), en el que analizo las reacciones institucionales y personales católicas frente al avance del pentecostalismo en el país.

Finalizo este apartado notando que conté con la beca de productividad del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) para realizar la mayoría de las investigaciones antes referidas.

Colaboraciones y grupos de investigación

Mirando por el retrovisor, me doy cuenta de lo importantes que fueron para la profundización de los análisis acerca de los diversos objetos de investigación sobre el tema de la religión, las colaboraciones, formales e informales, establecidas con colegas e instituciones nacionales y extranjeras, así como el formar parte de grupos de investigación. Paso a referir algunas de estas situaciones.

André Corten, de la Universidad de Quebec, en Montreal (UQAM), era un especialista en el campo evangélico, especialmente en los pentecostalismos. Su libro *Los pobres y el Espíritu Santo* es hoy un clásico sobre el pentecostalismo en Brasil (Corten, 1996). Una vez al año circulaba por varios países de América Latina realizando sus investigaciones, haciendo, obligatoriamente, una parada en Porto Alegre. Era la ocasión para sentarnos y conversar, intercambiar información y análisis sobre nuestras investigaciones sobre el campo evangélico. A principios de los años 2000, Corten me hizo dos invitaciones: integrar formalmente el Groupe de Recherche sur les Imaginaires Politiques en Amérique Latine (GRIPAL), un grupo interdisciplinario por él coordinado, y, en segundo lugar, actuar como organizador,

junto con él y con Jean-Pierre Dozon, de un libro consagrado a la IURD. Sobre este último proyecto, juntos hicimos algunas reuniones, invitamos a quince autores de diferentes países y lanzamos en 2003 un libro sobre la Universal en Francia y en Brasil (Oro; Corten; Dozon, 2003).

También a principios de los años 2000 participé en otro proyecto colectivo, titulado "Movimientos Religiosos en el Mundo Contemporáneo", apoyado por el Programa de Apoyo a Núcleos de Excelencia (PRONEX) del CNPq, coordinado por José Jorge de Carvalho, de la Universidad de Brasilia (UNB), y del cual participaron renombrados antropólogos — entre ellos, Rita Segato, Otávio Velho, Patrícia Birman, Regina Novaes y Carlos Alberto Steil. El grupo se reunió en diferentes momentos y lugares y produjo una colección compuesta de seis volúmenes. Organicé uno de ellos, consagrado al tema religión y política en el Cono Sur. En él escribí el capítulo sobre religión y política en Brasil (Oro, 2006a).

Entre los años 2008 y 2011 participé en dos grandes proyectos internacionales de investigación combinados, el primero titulado "Transnationalisation religieuse des Suds: entre ethnicisation et universalisation", coordinado por Kali Argyriadis, de la EHESS, y el segundo "Transnacionalización y relocalización de las religiones indo y afro-americanas", coordinado por Renée de la Torre, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en Guadalajara. En ambos proyectos participaron casi veinte antropólogos de diferentes países, entre ellos Alejandro Frigerio, Stefania Capone, Cristina Gutiérrez Zuñiga, Nahayeilli Huet, André Mary, Sandra Fancello, Nathalie Luca, Damien Mottier, Joseph Tonda y Pierre-Joseph Laurent. El principal producto final de ambos proyectos fueron dos libros (Argyriadis *et al.*, 2012a, 2012b). En ellos escribí, con Damien Mottier, el capítulo *Entreprenariat charismatique et dynamiques transatlantiques de reconquête spirituelle (Amérique du Sud/Afrique/Europe)* (Oro; Mottier, 2012).

Entre los años 2009 y 2015 participé en un proyecto de investigación sobre "Transnacionalización Religiosa", a través de un convenio con la Universidad Libre de Ámsterdam (VU Ámsterdam), con financiamiento de la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel

Superior (CAPES) y de la Organización Neerlandesa para la Cooperación Internacional en Educación Superior (NUFFIC). El proyecto incluyó intercambio de profesores, estudiantes, cotutela de doctorado y el desarrollo de investigaciones y publicaciones conjuntas, entre las cuales el libro *Transnacionalización religiosa: flujos y redes*, organizado por mí, Carlos Alberto Steil y João Rickli (2012), que reunió textos de autores brasileños y holandeses que participaron en el referido proyecto.

Entre 2012 y 2015, participé en el proyecto "La religión en el espacio público en Brasil y en Italia", celebrado con la Università di Roma Tre. Se realizaron reuniones científicas en Italia y en Brasil y se publicaron dos libros, en Brasil (Oro *et al.*, 2012) y en Italia (Roldán, 2015). Este proyecto representó la continuidad de excelentes relaciones científicas que desde hacía años mantenía con colegas italianos como Enzo Pace, de la Universidad de Padua, y Roberto Cipriani, de la Università di Roma Tre.

Entre los años 2019 y 2023 también participé en el proyecto "Transformaciones de la laicidad: Estado, Religión y Sociedad en Relación", en el ámbito del programa de colaboración entre la CAPES y el Comité Français d'Évaluation de la Coopération Universitaire et Scientifique avec le Brésil (COFECUB), coordinado en Brasil por Emerson Giumbelli y en Francia por Philippe Portier. Además de colegas del Programa de Posgrado en Antropología Social (PPGAS) de la UFRGS, estuvieron involucrados en el proyecto los profesores Marcelo Camurça (Universidad Federal de Juiz de Fora o UFJF), Isabel Carvalho (Universidad Federal de Minas Gerais o UFMG), Ronaldo Almeida (Universidad Estatal de Campinas o Unicamp) y Carly Machado (Universidad Federal Rural de Río de Janeiro o UFRRJ). El libro con el mismo nombre del proyecto, organizado por Emerson Giumbelli y Marcelo Camurça, fue publicado en 2024 y mi contribución al mismo fue el capítulo *Bolsonaro y la laicidad brasileña* (Oro, 2024).

Y, finalmente, lo más importante. Todas mis participaciones en colaboraciones y proyectos nacionales e internacionales fueron posibles gracias al apoyo y soporte institucional del Núcleo de Estudios de la Religión (NER), del PPGAS/UFRGS. El NER, fundado en 1996, se consolidó como un espacio de encuentros y debates, de promoción, fomento y producción de

investigaciones y trabajos sobre religión. Decenas de profesores, posdoctorandos y estudiantes actuaron a lo largo de los años en este núcleo que funciona como laboratorio de producción individual y colectiva de trabajos científicos, siempre alimentado por el espíritu de colaboración mutua y de aproximación entre profesores y alumnos, de los diferentes niveles, de grado, maestría y doctorado.

Estas mismas observaciones valen para otra institución que acompaño con cariño y gran interés desde la década de 1990. Se trata de la Asociación de Ciencias Sociales de la Religión en América Latina (ACSRAL) (antes del Mercosur y, en su origen, del Cono Sur), y de las Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina que esta Asociación promueve desde 1990 en diferentes ciudades de Argentina, Uruguay, Chile y Brasil. La oportunidad de encontrar anualmente, o cada dos años, a colegas de diferentes países latinoamericanos que realizan investigaciones sobre el campo religioso, interactuar con ellos y apropiarme de la bibliografía más reciente producida sobre religión en el subcontinente americano, siempre ha constituido para mí una poderosa fuente de aprendizaje e inspiración.[4] Por eso mismo, siempre he considerado a las Jornadas como uno de los eventos científicos más importantes que se realizan en América Latina sobre el tema de la religión.

Mis aspectos destacados como contribuciones para la Antropología de la Religión

Mirando nuevamente por el retrovisor me gustaría destacar dos tópicos que considero más relevantes en mis investigaciones sobre religión. Se trata de la IURD y de una tipología acerca de la transnacionalización religiosa.

4 Me refiero sobre todo a Alejandro Frigerio — gran amigo y compañero en diversas actividades científicas —, pero también a Pablo Semán, Fortunato Mallimaci, Hilario Wynarczyk, Néstor da Costa, Nicolau Guigou, Cristián Parker Gumucio, entre otros, además de los colegas brasileños y mexicanos, cuya lista es larga, y de los compañeros de grata memoria: Renzo Pi Hugarte, Jorge Soneira, Pierre Sanchis, Flávio Pierucci y Airton Jungbluth.

En efecto, en mi percepción, la iglesia fundada por Edir Macedo en 1977 constituye un hito no solamente en la historia del protestantismo, sino del campo religioso brasileño. Resumiendo lo que repetí varias veces, se trata de una iglesia que más que innovar realmente más exacerbó, resignificando lo que ya existía en el medio evangélico — aunque no sólo en él.

Así, por ejemplo, cuando la IURD surgió, existía evidentemente la presencia religiosa en los medios, pero esta iglesia surgió mediática, inicialmente alquilando espacios en emisoras de radio y televisión y posteriormente adquiriendo decenas de emisoras de radio y especialmente la TV Record, en 1999, además de un periódico con miles de ejemplares semanales y fuerte presencia en los medios digitales. Igualmente, la presencia evangélica y religiosa en la política era una realidad, pero tímida. En cambio, la Universal invirtió desde su origen en la política institucional, indicando sus propios representantes para cargos electivos y activando todo su potencial electoral para elegirlos a partir de una rigurosa planificación del capital político detentado por la iglesia en cada municipio o estado de la federación. La organización eclesiástica es indispensable para toda iglesia, pero la Universal surgió como una organización empresarial actuando en diferentes áreas, además de la religiosa, como en ingeniería, turismo, finanzas y jurídica, teniendo en cada uno de estos sectores personas altamente calificadas. También el trabajo misionero religioso en el exterior era una realidad antes de la IURD, pero con ella, la apertura y la expansión internacional constituyeron un emprendimiento planificado para conquistar nuevos mercados religiosos, cuyo efecto fue la presencia en más de un centenar de países. Otro aspecto a destacar es que hasta finales de la década de 1970 las iglesias pentecostales se fijaban especialmente en las periferias de las ciudades. En cambio, la Universal privilegió el alquiler y después la compra de grandes espacios en los centros urbanos, ya fueran cines, teatros u otros grandes espacios. Posteriormente, la IURD inició una verdadera monumentalización de lo religioso con la edificación de las llamadas catedrales de la fe. La IURD, por lo tanto, elevó a la condición de centralidad dos teologías ya existentes, pero que con ella alcanzaron un nuevo nivel y

adquirieron un nuevo significado, es decir, la teología de la prosperidad y de la guerra espiritual.

Lo más importante de toda esta exacerbación, y consiguiente éxito de la Universal, fue la producción de un mimetismo de conducta por parte de otras iglesias buscando el mismo éxito. René Girard (1972), con su teoría de la producción del deseo, fue para mí una inspiración para mostrar cómo otros líderes religiosos, aunque lo negaran, pasaron a alimentar el deseo del mismo éxito adquirido por la Universal imitando su *modus operandi en las diversas áreas antes mencionadas.*

Otro tópico que considero relevante resultó de la investigación sobre transnacionalización evangélica brasileña hacia Europa, cuando, después de haber investigado diferentes iglesias actuando en Italia, Portugal y España, propuse una tipología de seis diferentes modelos o posibilidades de transnacionalización. El primero consiste en un movimiento unidireccional y unilateral de iglesias brasileñas autosuficientes (cerradas en sí mismas) y exclusivistas (no ecuménicas) que se exportan al exterior e instalan filiales después de realizar un minucioso estudio de mercado religioso. El segundo modelo corresponde a una colaboración inicial firmada entre iglesias o dirigentes religiosos de ambos lados del Atlántico, la cual, sin embargo, después de un período de colaboración mutua, es rota y todo vuelve a la etapa anterior. El tercero consiste en una colaboración entre iglesias transatlánticas que es rota, pero cuyos misioneros brasileños implantan en suelo europeo la propia iglesia brasileña, aunque esto no figurara al inicio como proyecto transnacional. El cuarto consiste en una colaboración inicial entre la iglesia brasileña y la iglesia europea, que es doblemente rota por los misioneros brasileños que, entonces, fundan una nueva iglesia en territorio europeo. El quinto consiste en colaboraciones que perduran a lo largo del tiempo. Finalmente, el sexto consiste en la circulación transnacional de agentes religiosos — ya sean pastores, predicadores, misioneros o apóstoles — que integran redes personalizadas y que generalmente se desplazan internacionalmente para participar en grandes eventos religiosos,

como conferencias, cruzadas, campañas, congresos, seminarios, encuentros de fe, etc.

Vale destacar que en este modelo ideal-típico, solo el primer modelo no ocurre a través de colaboración. Todos los demás se basan en alianzas personales o institucionales.

Finalmente, me gustaría subrayar un dato que aprendí al estudiar religiones, puesto que muchas veces, e incluso ingenuamente — y este era mi caso — imaginamos que los espacios sagrados constituyen lugares de armonía, fraternidad, comprensión, entendimiento, tolerancia, etc. Aunque así sea, en algunos espacios más que en otros, en prácticamente todos ellos también ocurren animosidades, tensiones, conflictos, disputas de poder, rivalidades, prejuicios y discriminaciones. Esto muestra que los espacios sagrados pueden ser considerados moradas de los dioses, pero son también lugares de encuentro de humanos y estos, como sabemos, también son egoístas, orgullosos, individualistas, narcisistas. De ahí las contradicciones y paradojas, además de beneficios y comodidades, encontrados — como fue por mi parte — tanto en la religión que viví como en las que estudié.

Referencias bibliográficas

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

ALMEIDA, Leonardo Oliveira; GIUMBELLI, Emerson. O Enigma da Quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 64, n. 2, e186652, 2021.

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

ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; DE LA TORRE, Renée; MARY, André (org.). *Religions transnationales des Suds:* Afrique, Europe, Amériques. Paris: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en

Antropología Social; Harmattan-Academia; Institut de Recherche pour le Développement, 2012a.

_____; _____; _____; _____ (org.). *En sentido contrario.* Transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Harmattan-Academia; Institut de Recherche pour le Développement, 2012b.

BEM, Daniel Francisco de. *Tecendo o Axé:* uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afrorreligiosa nos países do Cone Sul. 2012. Tesis (Doctorado en Antropología Social) – Universidad Federal de Río Grande del Sur, Porto Alegre, 2012.

BOFF, Leonardo. *Igreja:* Carisma e Poder. Petrópolis: Vozes, 1981.

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

FRIGERIO, Alejandro. Estabelecendo pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul. *In:* ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org.). *Religião e Globalização.* Petrópolis: Vozes, 1997. p. 153-178.

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

_____. Re-africanization in secondary religious diasporas: constructing a world religion. *Civilisations*, n. 51, p. 39-60, 2004.

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

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

GIUMBELLI, Emerson; CAMURÇA, Marcelo (org.) *Transformações da laicidade:* Estado, religião e sociedade em relação. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia Publicações, 2024.

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

ORO, Ari Pedro. *Tukuna:* vida ou morte. Porto Alegre: Universidade de Caxias do Sul; Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Vozes, 1978.

_____. Negros e brancos nas religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Comunicações do ISER*, Río de Janeiro, n. 28, p. 33-54, 1988.

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

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

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

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

_____. *Axé Mercosul*. As religiões afrobrasileiras nos países do Prata. Petrópolis: Vozes, 1999.

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

_____ (org.). *Religião e política no Cone Sul:* Argentina, Brasil e Uruguai. São Paulo: CNPq-PRONEX; Attar Editorial, 2006a.

_____. O neopentecostalismo macumbeiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 319-332, 2006b.

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

_____. Transnacionalização evangélica brasileira para a Europa: significados, tipologia e acomodações. *Etnográfica*, Lisboa, v. 23, p. 5-25, 2019.

_____. Bolsonaro e a laicidade brasileira. *In:* GIUMBELLI, Emerson; CAMURÇA, Marcelo (org.) *Transformações da laicidade:* Estado, religião e sociedade em relação. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia Publicações, 2024. p. 115-142.

_____; ALVES, Daniel. Encontros Globais e Confrontos Culturais: O Pentecostalismo Brasileiro à Conquista da Europa. *Dados*, Río de Janeiro, v. 58, n. 4, p. 951-980, oct./dic. 2015.

_____; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (org.). *Igreja Universal do Reino de Deus:* Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____; MOTTIER, Damien. Entreprenariat charismatique et dynamiques transatlantiques de reconquête spirituelle (Amérique du Sud/Afrique/ Europe). *In:* ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania; DE LA TORRE, Renée; MARY, André (org.). *Religions transnationales des Suds:* Afrique, Europe, Amériques. Paris: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social; Harmattan-Academia; Institut de Recherche pour le Développement, 2012. p. 193-212.

_____; STEIL, Carlos Alberto; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson (org.). *A religião no espaço público.* Atores e objetos. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

_____; _____; RICKLI, João (org.). *Transnacionalização religiosa:* fluxos e redes. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

PI HUGARTE, Renzo. Transnacionalização da religião no Cone-sul. O caso do Uruguai. *In:* ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (org). *Religião e Globalização*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 201-218.

_____. Umbanda, Quimbanda y Batuque: cambios recientes en la cultura de Uruguay. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 1, n. 3, 1995.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

ROLDÁN, Verónica (org.) *Religione e spazio pubblico in Itália e in America Latina*. Roma: Borla, 2015.

SEGATO, Rita Laura. Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de re-etnicização. *Dados*, Río de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 240-278, 1991.