En busca de Brasil ante los dioses: la religión y la modernidad brasileña

Reginaldo Prandi
Universidad de São Paulo (USP) – Brasil

1

Brasil nunca fue un país sin dioses. Incluso cuando se declaró moderno, laico, republicano y racional, continuó negociando con lo sagrado. La modernidad brasileña no suprimió la religión, la desplazó, la reconfiguró, multiplicó sus formas y tensionó sus sentidos. Comprender esta dinámica exige seguir el recorrido histórico de las instituciones religiosas, pero también observar cómo responden a los cambios sociales, políticos y culturales. A lo largo de más de cinco décadas de investigación, esta fue la pregunta que atravesó mi trabajo: ¿cómo se transforman las religiones en Brasil cuando la sociedad cambia, y cómo ellas mismas participan en esas transformaciones?

No provengo de una familia religiosa; mis padres, tíos y tías eran lo que se llamaba católicos no practicantes. La religión no ejercía ningún fascino sobre mí, aunque pasé por todos sus ritos que marcaban la entrada en la sociedad: bautismo, confirmación, confesión y primera comunión. Misa los domingos, a las 19 horas, sin homilía, a la que todos asistían antes de comprar las entradas para la sesión de cine de las 20 horas, el programa de todos los domingos, que se completaba con noviazgo en el jardín y en el cine. En la iglesia no, pues antes del Concilio Vaticano Segundo, hombres y mujeres permanecían en la iglesia en lados separados — en mi pequeña ciudad del interior paulista y en todas las demás.

Mi entrada en la sociología de la religión no fue el resultado de una vocación temprana por el tema de lo sagrado. Fue fruto de circunstancias institucionales y profesionales que marcaron a una generación formada bajo la dictadura militar. Aún estudiante de ciencias sociales, participé en proyectos vinculados al Centro Brasileño de Análisis y Planificación, el Cebrap, creado por profesores apartados de la universidad tras el golpe de 1964 y el endurecimiento de 1968. Allí se reunieron nombres decisivos de la sociología, la ciencia política, la demografía y la economía brasileñas, y se producían investigaciones que buscaban comprender el desarrollo económico, las transformaciones sociales y los impasses políticos de Brasil y América Latina.

En este contexto, la religión apareció como uno de los ejes posibles para pensar el llamado proyecto brasileño de desarrollo. Se preguntaba si las religiones y otras instituciones favorecían, dificultaban o eran indiferentes a los cambios estructurales en curso. Entré en la sociología de la religión a través de la sociología de la sociedad en cambio. Trabajé inicialmente en dos frentes. Por un lado, en el apoyo metodológico cuantitativo, área en la que me especialicé en un momento en que era necesario demostrar rigor científico ante la constante sospecha de ideologización de las ciencias sociales. Por otro, en investigaciones directamente ligadas al campo religioso, especialmente aquellas que trataban del catolicismo, el protestantismo, el espiritismo y las religiones afrobrasileñas.

Desde el principio, mi trayectoria no se restringió a un único objeto. Mi formación incluyó la demografía y la sociología del trabajo, y mi doctorado resultó de una investigación sobre el trabajo por cuenta propia bajo el capital, tema vinculado a las discusiones sobre mercado informal, desarrollo urbano y acumulación capitalista. La religión era uno de mis campos de investigación, no el único. Esta doble inserción marcó mi producción a lo largo del tiempo. Nunca ha existido en Brasil una tradición consolidada de especialistas exclusivos en sociología de la religión. Los grandes nombres que trabajaron el tema también se dedicaron a otras áreas de la sociología

o de la antropología. La religión siempre fue analizada como parte de un conjunto más amplio de procesos sociales.

El estudio del catolicismo constituyó uno de mis primeros objetos sistemáticos. Mi disertación de maestría analizó el mensaje católico y el cambio social en Brasil a lo largo de tres décadas, de 1940 a 1970 (Prandi, 1974). Lo que se volvía visible allí era un proceso continuo de reorientación de la conducta. El catolicismo, que durante mucho tiempo ofreció parámetros normativos detallados sobre familia, sexualidad, roles de género y comportamiento cotidiano, pasó gradualmente a incorporar lenguajes y legitimidades provenientes de la ciencia, la psicología y la pedagogía. No se trataba simplemente de una pérdida de influencia, sino de una transformación de la base de autoridad. Valores antes basados en la tradición religiosa eran reinterpretados a la luz de nuevos criterios de racionalidad.

Este movimiento de modernización interna de la Iglesia Católica se articuló, posteriormente, con una presencia más activa en el espacio público, sobre todo durante la dictadura, cuando sectores ligados a la teología de la liberación asumieron un papel relevante en la defensa de derechos y en la organización de comunidades eclesiales de base. La religión se convertía también en espacio de mediación política. Al mismo tiempo, en el interior del propio catolicismo surgían corrientes de reacción, como la renovación carismática, que buscaban reconfigurar la experiencia religiosa en clave emocional y restaurar formas de autoridad consideradas amenazadas. La cura era retomada como un área de la religión.

Mientras el catolicismo redefinía su lugar en la sociedad, el campo evangélico, paralelamente, se expandía de manera acelerada. El crecimiento de las iglesias pentecostales y neopentecostales alteró profundamente el perfil religioso del país. El pluralismo religioso se volvió más visible, y la competencia por fieles se intensificó. Esta expansión trajo consigo una presencia más organizada en la política partidaria, con impacto directo en la composición del Legislativo y en la agenda pública. El debate sobre moralidad, derechos individuales y políticas sociales pasó a incorporar de forma

explícita argumentos religiosos movilizados por representantes elegidos por el voto.

La modernidad religiosa brasileña, por lo tanto, no se caracteriza por una secularización entendida como desaparición de la religión, sino por diversificación, recomposición institucional y creciente interpenetración entre religión y esfera pública. El Brasil ante los dioses es también el Brasil ante sus propias transformaciones sociales. La religión no es un residuo del pasado, es parte activa de la construcción del presente.

2

Si el catolicismo perdió la condición de mayoría casi absoluta, no perdió inmediatamente su centralidad simbólica. Durante gran parte del siglo XX, declararse católico era casi un dato automático de la identidad nacional. La erosión de esta hegemonía fue lenta, acumulativa y estructural. El declive porcentual de los católicos no se debe solo a conversiones directas a otras religiones, sino también a transformaciones demográficas, urbanización acelerada, movilidad social y cambio en las formas de pertenencia. La identidad religiosa dejó de ser heredada de manera indiscutible y pasó a ser objeto de elección, aunque esa elección se da dentro de límites sociales bastante definidos.

El crecimiento evangélico es el fenómeno más visible de esta reconfiguración. Iglesias pentecostales y neopentecostales supieron ocupar espacios urbanos periféricos, ofrecer redes de sociabilidad, producir un lenguaje religioso ajustado a la experiencia cotidiana de la precariedad y organizar una estructura institucional capaz de traducirse en fuerza electoral. No se trata solo de expansión numérica, sino de reorganización del mercado religioso. La oferta se diversifica, los estilos de culto varían, los grados de institucionalización difieren, y la disputa por legitimidad se vuelve permanente. La adopción de la teología de la prosperidad, que fundamenta a las iglesias neopentecostales, se ajustó perfectamente al cambio social que pasó a considerar la producción de riqueza como resultado de la circulación

de la mercancía y no ya de su producción por los obreros en la fábrica. El resorte de la riqueza pasa a ser el consumo, y dicha teología moviliza al fiel a consumir, a desear todos los bienes y beneficios antes disponibles solo para los sectores socialmente más elevados.

Esta nueva configuración tiene efectos políticos evidentes. A medida que crece la proporción de evangélicos, aumenta también su representación parlamentaria. En una democracia representativa, esto no es sorprendente. Lo que merece análisis es el modo en que determinados liderazgos religiosos articulan identidad confesional, movilización moral y estrategia partidaria. En muchos casos, la iglesia funciona como base organizativa de campañas, como espacio de formación de cuadros y como canal de circulación de narrativas sobre costumbres, familia y derechos.

La agenda pública pasa entonces a ser atravesada por disputas en torno a temas como el aborto, los derechos de las poblaciones LGBTQIA+, las políticas de género y el reconocimiento de minorías. Una parte importante del electorado evangélico proviene de segmentos socialmente vulnerables, con trayectorias marcadas por la exclusión educativa y económica. Esto no implica incapacidad política, pero indica que la formación de la opinión se da en contextos de fuerte mediación comunitaria. La circulación de información, incluida la desinformación, encuentra en estos ambientes un terreno fértil cuando se combina con la desconfianza hacia las élites intelectuales y científicas.

Este cuadro no debe leerse como una simple regresión histórica. La modernidad no avanza en línea recta. Los procesos sociales conocen avances y retrocesos, expansiones y contracciones. La presencia de una derecha cristiana organizada en el espacio público es parte de este movimiento más amplio de reacomodación. El pluralismo religioso amplía la libertad de elección, pero también intensifica los conflictos simbólicos. El espacio público se convierte en arena de disputa moral.

Por otro lado, si miramos más allá del eje católicos y evangélicos, veremos que otras tradiciones religiosas ocupan posiciones distintas en este campo en transformación. Las religiones afrobrasileñas, a pesar de su

importancia cultural, siempre han tenido un contingente numérico reducido. Su influencia política no deriva de la cantidad de adeptos, sino del lugar que ocupan en la construcción de la identidad nacional, en la música, la literatura, la cocina, las fiestas populares. Aun así, su organización interna dificulta la formación de representación política.

Los terreiros de candomblé, umbanda, tambor de mina y batuque se estructuran en torno a liderazgos autónomos, cuya autoridad es ritual y genealógica. Cada casa tiene su historia, su linaje, su modo particular de conducir la vida religiosa. No hay una jerarquía central capaz de hablar en nombre del conjunto. Esta forma de organización, heredera de modelos familiares africanos adaptados a las condiciones de la esclavitud y de la posemancipación, favorece la preservación de la diversidad interna, pero limita la actuación coordinada en el plano político.

Históricamente, la supervivencia de estas religiones dependió de relaciones ambiguas con el poder público. Durante décadas, las prácticas afrobrasileñas fueron criminalizadas o sometidas a vigilancia policial. La protección provenía a menudo a través de alianzas personales con autoridades locales, alcaldes, comisarios, gobernadores. Se creaba una red de favores que garantizaba la continuidad de los rituales, pero reforzaba dependencias. Al mismo tiempo, intelectuales, médicos y antropólogos desempeñaron un papel relevante en la legitimación cultural de estas tradiciones, desplazándolas gradualmente del campo de la represión al de la valorización patrimonial.

En las últimas décadas, el recurso a los tribunales y a la legislación sobre libertad religiosa se ha convertido en un instrumento central de defensa contra ataques físicos y simbólicos. La llamada intolerancia religiosa ganó visibilidad pública. La destrucción de terreiros, la demonización de entidades como Exu y Pombagira, la asociación entre religiones afrobrasileñas y prácticas ilícitas no son fenómenos nuevos, pero adquieren nueva intensidad cuando se articulan con discursos religiosos competidores que reclaman la exclusividad de la verdad.

La modernidad brasileña, en este punto, revela su ambivalencia. Al mismo tiempo que amplía derechos y reconoce la diversidad, también crea condiciones para conflictos más explícitos. El politeísmo afrobrasileño convive con monoteísmos militantes en un mismo espacio urbano. La disputa no es solo teológica, es también simbólica y política. El Brasil ante los dioses es un Brasil atravesado por diferentes concepciones de mundo, de autoridad y de moralidad.

3

Estos fueron los temas y las cuestiones de mi consolidación como sociólogo, que tuvo lugar en la Universidad de São Paulo (USP), después de un breve período en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP). En la USP realicé toda mi formación de posgrado, ingresé como docente en 1976, convirtiéndome en profesor titular en 1993, recibiendo más tarde, después de jubilado, el título muy honroso de profesor emérito. La USP fue el espacio en el que pude articular docencia, investigación y orientación de nuevos académicos, formando generaciones de sociólogos que hoy actúan en diferentes universidades brasileñas. Las asignaturas de Sociología de la Religión, que impartí durante muchos años en grado y posgrado, nunca fueron concebidas como formación confesional de especialistas, sino como espacio de análisis crítico de las transformaciones religiosas en el interior de la modernidad.

Antes de eso, mi experiencia en el Cebrap fue decisiva. El Centro, creado por profesores apartados por la dictadura, funcionaba como un laboratorio intelectual en un período de restricción de las libertades académicas. Allí aprendí que el rigor metodológico no era solo una exigencia científica, sino también una estrategia de supervivencia. Era necesario demostrar, con método, con números, series históricas, registros cualitativos y análisis consistentes, que la sociología producía conocimiento verificable. Esta formación cuantitativa marcó definitivamente mi estilo de investigación. Incluso cuando traté de mitología, ritual o narrativa religiosa, la

preocupación por los datos, las comparaciones, las evidencias empíricas y el uso de fuentes fidedignas permaneció.

Esta combinación entre método cuantitativo y análisis cultural se convirtió en una de las marcas de mi producción. En este contexto, trabajé en la implementación del Instituto de Investigaciones Datafolha en los años 1980, contribuyendo al desarrollo de metodologías de investigación de opinión a gran escala. Esta experiencia amplió mi capacidad para leer tendencias religiosas a partir de datos demográficos y electorales. El seguimiento sistemático de los cambios en el perfil religioso brasileño no fue solo un ejercicio teórico, sino un análisis sustentado por números, censos y encuestas muestrales.

Con el tiempo, fui llamado a participar en instancias nacionales de evaluación y formulación científica. Integré el Comité de Ciencias Sociales del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), coordiné el área de Sociología en la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel Superior (CAPES) y participé en espacios académicos como la ANPOCS, la Asociación Nacional de Posgrado e Investigación en Ciencias Sociales. Durante toda mi vida académica, he sido consultor de la Fundación de Amparo a la Investigación del Estado de São Paulo (FAPESP) y del CNPq para la evaluación de proyectos. Estas funciones académico-administrativas, a menudo invisibles para el público más amplio, fueron fundamentales para consolidar la sociología de la religión como subárea reconocida dentro de las ciencias sociales brasileñas. No se trataba de crear un campo aislado, sino de garantizar que la religión fuera tratada como un tema legítimo de investigación sociológica rigurosa.

En el plano bibliográfico, algunos libros marcaron inflexiones claras. *Los candomblés de São Paulo*, cuya primera edición data de 1991 y que tuvo una versión actualizada décadas después (Prandi, 2020), representó un esfuerzo sistemático por mapear la presencia del candomblé en un contexto urbano alejado de los centros tradicionales, como Salvador. El libro mostró que la religión afrobrasileña no era un residuo folclórico, sino un sistema vivo, capaz de adaptarse a nuevos entornos sociales. Allí procuré

describir linajes, jerarquías, procesos de iniciación y disputas por legitimidad, articulando siempre etnografía y análisis sociológico.

Con *Mitología de los orixás*, publicado en 2001, hubo un desplazamiento importante. El trabajo de campo acumulado a lo largo de los años reveló la centralidad del mito en la organización de la experiencia religiosa. Reunir, sistematizar y narrar los mitos de los orixás significó también reconocer que la sociología de la religión no puede ignorar el universo simbólico que sustenta prácticas e identidades. El libro alcanzó una circulación mucho más allá de la academia, se convirtió en referencia para lectores interesados en la cultura afrobrasileña y acabó vinculando mi nombre a ese universo mitológico de manera casi inseparable.

Junto a estos estudios sobre religiones afrobrasileñas, mantuve una investigación constante sobre catolicismo y evangelicalismo. *Un soplo del Espíritu*, fruto de una investigación colectiva sobre la Renovación Carismática Católica, analizó el surgimiento de una forma de religiosidad marcada por la emoción, la alabanza y nuevas modalidades de liderazgo (Prandi, 1998). Más tarde, trabajos sobre el bloque parlamentario evangélico (la "bancada evangélica"), el comportamiento electoral y la moralidad pública profundizaron el análisis de la presencia religiosa en la política institucional. Estos trabajos, algunos escritos con la participación de orientandos, fueron incluidos en el libro *En nombre del Padre: religión, sociedad y política en Brasil* (Prandi, 2026).

También escribí obras dirigidas al público no especializado. Libros infantojuveniles inspirados en mitos africanos y narrativas indígenas, novelas que dialogan con temas de vida y muerte, espiritualidad y destino, ampliaron el alcance de la reflexión sobre religión más allá del círculo académico. Esta dimensión literaria no fue un mero desvío, sino una extensión de la misma preocupación sociológica. Narrar mitos, contar historias, explorar personajes es otra forma de investigar cómo las sociedades dan sentido al mundo.

Mi actuación como director de tesis siempre buscó preservar esta apertura temática. Aunque soy identificado sobre todo con el estudio de

las religiones afrobrasileñas, he orientado investigaciones sobre catolicismo carismático, evangelicalismo, ecología religiosa y transformaciones contemporáneas de la espiritualidad. Y también sobre temas alejados de la religión. No creé ninguna escuela personal; al contrario, fomenté trayectorias diversas, lo que quizá sea la mejor manera de contribuir a la vitalidad del campo.

Si hoy revisito cincuenta años de cambios religiosos en Brasil, no lo hago como un observador externo, sino como alguien cuya propia trayectoria fue moldeada por esas transformaciones. El Brasil ante los dioses es también el Brasil ante sus instituciones académicas, sus censos, sus disputas políticas y sus narrativas míticas. Mi trayectoria recorrió estos diferentes planos, siempre con la convicción de que la religión no es un tema marginal, sino uno de los ejes importantes para comprender la sociedad brasileña.

4

La religión no puede ser comprendida de forma aislada de la condición material de sus adeptos. Las formas de fe dialogan con trayectorias de exclusión, expectativas de ascenso y estrategias de supervivencia. En muchos contextos, la conversión religiosa es también reorganización de la vida cotidiana, redefinición de la disciplina, reconstrucción de vínculos y redes de apoyo.

Esta atención a las condiciones estructurales nunca eliminó mi interés por el universo simbólico. Al contrario, reforzó la convicción de que mito, ritual y organización institucional no flotan en el vacío. Se arraigan en contextos sociales específicos. Fue esta combinación la que orientó tanto mis estudios sobre el mercado religioso como mis análisis sobre identidad afrobrasileña, memoria y construcción de autoridad en los *terreiros*.

También me ocupé del estudio de la religión en el medio rural, observando cómo las prácticas devocionales y las formas de sociabilidad se articulan con las estructuras agrarias y las dinámicas locales de poder. El

mundo rural reveló persistencia y reinvenciones que no se explican solo por la idea de atraso. Produjo sus propias síntesis entre tradición y modernidad, entre catolicismo popular, pentecostalismo emergente y prácticas mediúmnicas. Esta experiencia amplió mi comprensión de la diversidad interna del país e impidió generalizaciones apresuradas basadas exclusivamente en el escenario urbano.

Otro eje importante fue la reflexión sobre la enseñanza universitaria y su correspondencia con las profesiones en Brasil. La expansión del sistema de educación superior, especialmente a partir de la consolidación del posgrado, modificó el perfil de las carreras académicas y profesionales. Discutí esto en el libro *Los favoritos degradados* (Prandi, 1982). Examiné cómo se estructuran los cursos, qué expectativas producen y cómo se relacionan con el mercado laboral. Este interés dialoga con mi propia inserción institucional y con la preocupación constante por comprender el lugar del sociólogo en la sociedad brasileña.

Mi trayectoria académica se confunde, en gran medida, con la propia historia del posgrado en Brasil. Integré la primera promoción del sistema actual de posgrado implantado en la USP en 1971. Fui el primero en defender la maestría en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas (FFLCH) bajo este nuevo régimen y, posteriormente, el primero en concluir el doctorado en este formato. Cuando comencé, el posgrado aún era una experiencia reciente, en proceso de definición de normas, criterios y rutinas. A lo largo de las décadas siguientes, acompañé su expansión por el país y la consolidación de programas que transformaron el estudio de la religión en un área robusta de producción científica.

Participé en la primera reunión anual de la ANPOCS y, a lo largo de mi vida académica, estuve presente en muchas otras reuniones, acompañando debates, disputas teóricas y redefiniciones de agenda. En 2025, recibí de la propia ANPOCS el Premio a la Excelencia Académica, reconocimiento que interpreto como el resultado de un recorrido colectivo, construido junto a colegas y alumnos, en un campo que creció junto con las instituciones que lo sustentan.

En el plano latinoamericano, junto a Alejandro Frigerio, participé en las primeras Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina realizados en Buenos Aires y luego en Porto Alegre, entonces con Ari Pedro Oro, que darían origen a la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur (ACSRM), posteriormente ampliada a América Latina (ACSRAL). Estos encuentros indicaban que los procesos religiosos en la región exigían un diálogo comparativo y una cooperación académica más allá de las fronteras nacionales.

Cumplir ochenta años en 2026 permite observar esta trayectoria en perspectiva extendida. Cuando inicié mi carrera, el posgrado brasileño daba sus primeros pasos. Hoy, el país cuenta con una producción extensa y diversificada sobre religión, fruto de cientos de disertaciones y tesis defendidas en este medio siglo. Acompañé esta expansión no solo como espectador, sino como participante activo, orientando investigaciones, evaluando programas y buscando contribuir a consolidar el estudio sociológico de la religión como parte legítima y necesaria de las ciencias sociales.

5

A lo largo de estas décadas, la pregunta que más persistentemente atravesó mi trabajo, desde el punto de vista teórico, fue la de la modernidad. No la modernidad como etiqueta abstracta, sino como proceso concreto de transformación de las instituciones, de las formas de autoridad y de los modos de vida. El estudio de la religión en Brasil mostró que la secularización no significa la desaparición de lo sagrado. Significa desplazamiento, recomposición y diversificación. El universo de las religiones se volvió más competitivo, más fragmentado y más visible.

En lugar de una sociedad que abandona la religión, lo que observé fue la constitución de un verdadero mercado religioso. Iglesias, centros espiritistas, *terreiros* y movimientos carismáticos pasaron a disputar fieles en un ambiente de libertad creciente. Esta disputa produjo innovación litúrgica, redefinición de doctrinas, intensificación del proselitismo y uso

estratégico de los medios de comunicación. El pluralismo no eliminó los conflictos; al contrario, los hizo más explícitos.

Mis estudios sobre conversión y movilidad religiosa mostraron que cambiar de religión es también cambiar de pertenencia social. La conversión puede significar reorganización moral, redefinición de hábitos, reconstrucción de redes de solidaridad. Expresa, a menudo, aspiraciones de disciplina, ascenso y reconocimiento. Al mismo tiempo, la permanencia en tradiciones como el candomblé revela la posibilidad de que el cambio se exprese también atendiendo a identidades étnicas, es decir, propiciando otra lógica de vínculo, basada en linaje, antigüedad e iniciación, que convive con la lógica general de la adhesión a una nueva religión sin preocupaciones por la identidad de origen racial. Son formas distintas de producir identidad religiosa en una sociedad marcada por profundas desigualdades.

El análisis de la presencia evangélica en la política reforzó esta percepción de que la religión es un actor social activo. Las iglesias funcionan como máquinas organizativas capaces de formar liderazgos, movilizar electores e influir en las agendas legislativas. Al estudiar las justificaciones de voto, el comportamiento parlamentario y la moralidad pública, procuré demostrar que la relación entre religión y política en el Brasil contemporáneo no es un fenómeno episódico, sino un componente estructural de la reconfiguración democrática.

Al mismo tiempo, mantuve una atención constante a las religiones afrobrasileñas, no solo como patrimonio cultural, sino como sistemas complejos de pensamiento. El estudio del mito, de la autoridad ritual y de las concepciones de tiempo en el candomblé reveló que estas tradiciones producen interpretaciones sofisticadas de la experiencia humana. Al sistematizar mitos de los orixás y analizar procesos de africanización, sincretismo e identidad, procuré mostrar que el politeísmo afrobrasileño desafía las categorías simplificadoras que se utilizan a menudo para describirlo.

Mi contribución al campo de la sociología de la religión quizás resida precisamente en este intento de articular diferentes escalas de análisis. Trabajé con datos censales y encuestas de opinión, pero también con

narrativas míticas y etnografía de *terreiros*, con vasta observación presencial. Analicé elecciones y bancadas parlamentarias, pero también rituales de iniciación y prácticas de caridad espiritista. Esta amplitud temática no se debe a la dispersión, sino a la convicción de que la religión atraviesa múltiples dimensiones de la vida social.

También procuré insistir en la necesidad de evitar juicios normativos disfrazados de análisis sociológico. El investigador no está allí para defender o atacar creencias, sino para comprender cómo se organizan, se expanden, se transforman y producen efectos sociales. En momentos de fuerte polarización política y moral, esta postura puede ser malinterpretada. Aun así, considero que el compromiso con el análisis fundamentado es una condición indispensable para que la sociología mantenga su relevancia pública.

Al revisitar cincuenta años de cambios religiosos en Brasil, percibo que el campo se ha vuelto más complejo y más inestable. La autoridad tradicional perdió monopolios, surgieron nuevos liderazgos, prácticas antes marginadas ganaron visibilidad. La intolerancia religiosa, a su vez, expone tensiones profundas en torno a la identidad, el poder y el reconocimiento. El Brasil ante los dioses es un país que negocia permanentemente los límites de la laicidad, la libertad y la convivencia plural.

Esta historia aún está en curso. Las transformaciones demográficas continúan, la presencia religiosa en la política sigue siendo significativa y las formas de espiritualidad se reinventan. Lo que la trayectoria de medio siglo de investigación permite afirmar es que la religión no es una variable residual. Está en el centro de las disputas simbólicas que moldean el país. Y nunca se debe perder de vista que los llamados "sin religión", que reúnen a agnósticos y ateos, también son objeto de la sociología de la religión, al igual que los actuales evangélicos que dejan sus iglesias pero aún se declaran evangélicos, conocidos como "desiglesiados".

6

Al mirar en perspectiva mi producción bibliográfica, percibo que los libros no fueron solo resultados de investigaciones concluidas. Fueron etapas de una investigación continua sobre cómo la religión se inscribe en la vida social brasileña. Cada obra marcó un momento específico de elaboración teórica y de aproximación empírica.

Después de *Católicos, protestantes, espíritas*, de Cândido Procópio Ferreira de Camargo y algunos de sus discípulos (1973), que abrió el camino para un análisis comparativo del universo religioso, publiqué con Antônio Flávio Pierucci *La realidad social de las religiones en Brasil* (1996), libro en el que procuramos sistematizar datos e interpretaciones acumuladas a lo largo de los años. Allí estaba presente la preocupación por demostrar, con base empírica sólida, que la religión no era un residuo arcaico, sino una dimensión constitutiva de la modernización brasileña. El debate sobre la secularización necesitaba ser situado, contextualizado y reinterpretado a la luz de la experiencia histórica.

En el campo de las religiones afrobrasileñas, además de *Los candomblés de São Paulo (Prandi, 2020) y Mitología de los orixás* (Prandi, 2001a), escribí textos que buscaron abordar temas sensibles, como el sincretismo, la demonización de Exu y los procesos de africanización. En *Exu, de mensajero a diablo. Sincretismo católico y demonización del orixá Exu*, examiné cómo la interacción con el catolicismo y con los discursos moralizantes transformó la imagen de esta divinidad (Prandi, 2001b). En trabajos publicados en Brasil y en el extranjero, como *African Gods in Contemporary Brazil* (Prandi, 2000), procuré insertar el estudio del candomblé en diálogo con debates internacionales sobre identidad, diáspora y modernidad religiosa.

La noción de mercado religioso, que exploré en diferentes artículos y libros, incluso en textos como *Brasil con axé: el candomblé y la umbanda en el mercado religioso* (Prandi, 2004), partía de la constatación de que la libertad de creencia producía un ambiente competitivo. Las religiones no

solo disputan fieles, sino también reconocimiento público, recursos simbólicos y materiales, y espacio mediático. Esta perspectiva permitió comprender tanto la expansión evangélica como la reorganización interna de las tradiciones afrobrasileñas.

En los últimos años, continué revisitando el candomblé con nuevas lentes. Trabajos como *Género y senioridad en el candomblé: notas sobre una religión inclusiva* (Prandi, 2025a) buscaron discutir inclusión, jerarquía y autoridad en una religión frecuentemente descrita de modo simplificador. El libro *Brasil africano: orixás, sacerdotes, seguidores (Prandi, 2025b) amplió esta reflexión al articular cultura, política e identidad, mostrando que los orixás habitan no solo los terreiros, sino también la imaginación nacional.*

Paralelamente, escribí obras destinadas al público más amplio, como *Orixás: los dioses que habitan en nosotros* (Prandi, 2025c), en el que procuré presentar el universo mítico afrobrasileño de forma accesible sin perder densidad conceptual. Libros infantojuveniles como *Aimó: un viaje por el mundo de los orixás* (Prandi, 2017) y *Los príncipes del destino: los odus de Ifá y sus historias extraordinarias* (Prandi, 2022b) revelaron otra dimensión de mi trabajo: el intento de introducir a niños y jóvenes en narrativas que forman parte de la formación cultural del país. No se trataba solo de recontar mitos, sino de contribuir a que las nuevas generaciones reconocieran la diversidad religiosa como patrimonio común.

Incluso mis novelas, como *Motivos y razones para matar y morir* (Prandi, 2022a), dialogan, aunque indirectamente, con temas sociológicos. La ficción permite explorar conflictos morales, violencia, culpa y responsabilidad de una manera que complementa el análisis académico. La escritura literaria no sustituye a la sociología, sino que amplía sus posibilidades de expresión.

Al reunir estos libros, percibo que hay una coherencia subterránea. La religión aparece ora como objeto explícito, ora como telón de fondo, ora como cuestión cultural más amplia. Lo que permanece es el intento de comprender cómo las creencias, los rituales y las narrativas organizan la

experiencia social. Si la trayectoria académica está hecha de direcciones de tesis, artículos e informes, también se construye a través de libros que sintetizan fases de reflexión.

Esta producción múltiple no resulta de una dispersión temática. Refleja la convicción de que Brasil puede ser mejor comprendido si tomamos en serio sus formas de religiosidad, sus mitologías y sus disputas simbólicas. Escribir, para mí, siempre fue una forma de pensar. Y pensar Brasil exigió, en mi caso, casi inevitablemente, pensar en sus dioses.

7

Quizás valga la pena recordar que mi trayectoria se debió mucho más a situaciones no planeadas que a elecciones previamente deseadas, así como a personas inesperadas que fueron surgiendo en el camino. Abandoné una carrera de veterinaria en el último año para trabajar con estadística y probabilidad con Celso Pasquotto, fallecido aún joven. Con él fui a la PUC a enseñar metodología cuantitativa. Mientras realizaba la maestría en sociología en la USP, lo que era un requisito de la docencia universitaria, me preparaba, en realidad, para una carrera como programador de computadoras y redactor de algoritmos. El programador tuvo el mismo final que el veterinario. Pero lo que sabía de computadoras, monstruos entonces llamados "cerebros electrónicos", me aseguró un lugar en un proyecto muy grande, que reunía varias facultades de la USP.

Fue en razón de este proyecto sobre crecimiento y desarrollo de niños y adolescentes (Marques *et al.*, 1982) que conocí a Elza Berquó. A través de ella conocí también a Cândido Procópio Ferreira de Camargo y a Paul Singer, los tres en la Facultad de Salud Pública de la USP, en aquel entonces aún llamada Instituto de Higiene. Siempre una cosa llevando a la otra, sin planificación ni previsión del rumbo que la trayectoria asumiría.

Con el Acta Institucional nº 5 y las jubilaciones forzosas impuestas por la dictadura militar a científicos, artistas, intelectuales y políticos que incomodaban al régimen, mis tres profesores de Higiene se unieron a otros

y fundaron el Cebrap, llevándome con ellos. Allí avancé en el estudio de la estadística, guiado por la mano de Elza, y me inicié en la sociología de la religión bajo la orientación de Procópio Camargo.

En el grupo de religión formado por Procópio trabajé con Beatriz Muniz de Souza, que ya había debutado valientemente en la bibliografía con su seminal *La experiencia de la salvación: pentecostales en São Paulo* (1969). Antônio Flávio Pierucci fue otro producto de este grupo, que más tarde fue mi orientando y luego colega en el Departamento de Sociología, entonces área de sociología del Departamento de Ciencias Sociales de la FFLCH de la USP. Se convirtió en un gran compañero y sabio científico, que brilló con obras como *Las trampas de la diferencia y El desencantamiento del mundo: todos los pasos del concepto en Max Weber* (Pierucci, 1999, 2003).

En el Departamento, tuve aún mucho que aprender con Maria Isaura Pereira de Queiroz, autora de *El mesianismo en Brasil y en el mundo* (1965); con Duglas Teixeira Monteiro, que escribió *Los errantes del nuevo siglo: un estudio sobre el brote milenarista del Contestado* (1974); y con Lísias Nogueira Negrão, que nos dio *Entre la cruz y la encrucijada: origen del movimiento umbandista en São Paulo (1996) y me permitió utilizar, de su investigación, los primeros datos sobre candomblé en São Paulo que vi en mi vida, y que aproveché con reconocidos buenos resultados.*

Fueron Duglas Teixeira Monteiro y Cândido Procópio Ferreira de Camargo quienes organizaron y coordinaron durante muchos años el Grupo de Trabajo Religión y Sociedad, presencia constante en la reunión anual de la ANPOCS, fundada en 1977.

El antiguo Cebrap pronto se hizo famoso como centro de referencia para la discusión de las cuestiones sociales y económicas de América Latina. Una vez por semana todos paraban lo que estaban haciendo e iban a buscar un lugar cerca del "mesón", donde algún *paper* nuevo e innovador era presentado y "furiosamente" discutido. Allí aprendí que solo las ideas discutidas por un público interesado tienen valor.

Ese Cebrap no era una escuela ni ofrecía cursos. Hacía pensar y obligaba a cada uno a mostrar lo que pensaba. Con suerte, las ideas discutidas en el "mesón" serían publicadas en alguno de los vehículos cebrapianos editados por Brasiliense.

En la USP, por su parte, todo giraba en torno al posgrado, donde se formaban también profesores de las demás universidades del país. El posgrado producía tesis, las tesis se convertían en libros y las ideas prosperaban, conquistando nuevos territorios. En ese clima publiqué *Catolicismo y familia: transformación de una ideología (1975) y El trabajador por cuenta propia bajo el capital* (1978), resultados de la maestría y el doctorado, respectivamente.

Las defensas de las disertaciones y tesis funcionaban como un "mesón" formalmente institucionalizado, que otorgaba grados y abría caminos para la carrera académica. Los cursos de doctorado en sociología, en aquella época, se contaban con los dedos de una mano. USP, la Universidad Federal de Pernambuco (UFPE) y la Universidad Federal de Bahía (UFBA) abrían las puertas a una disciplina siempre muy minoritaria, la sociología de la religión, especialidad de la sociología que, comparada con otras ciencias, ya es minoritaria. Con el funcionamiento de la ANPOCS y de otras sociedades científicas, la interacción entre los practicantes de la sociología de la religión se extendió por el país, reuniendo a gente de todas partes y, más tarde, también del continente y más allá.

La sociología de la religión fue creciendo y hoy está en todas partes, pero mantuvo la característica de ser cultivada por pocos. Los refuerzos venían de fuera del país, con el retorno de colegas que habían estudiado en el extranjero. Por cierto, las becas de estudio existían solo para los que se aventuraban a estudiar en el exterior. Yo y mis contemporáneos que hicimos nuestra formación aquí nunca tuvimos beca. Muchos talentos, por eso, quedaron fuera.

Fuera de este circuito FFLCH/USP-Cebrap, me valí mucho del aprendizaje que tuve de Roberto Motta (UFPE), Vivaldo da Costa Lima (UFBA), Ari Pedro Oro (Universidad Federal de Río Grande del Sur; UFRGS),

Maria Helena Villas-Boas Concone (PUC-SP), Maria Stella Ferreira Levy (Centro de Estudos de Dinâmica Populacional o CEDIP, en USP), Carlos Eugênio Marcondes de Moura (USP), Sérgio Ferretti (Universidad Federal de Maranhão; UFMA), Mundicarmo Ferretti (Universidad Estatal de Maranhão; UEMA), Monique Augras (PUC-Rio) y Bruno Barba (Universidad de Génova), la mayoría de ellos antropólogos.

Los *terreiros* de religiones afrobrasileñas fueron una fuente inagotable de aprendizaje. Comandándolos, generalmente con mano firme y gran sabiduría, están *pais* y *mães de santo* que me recibieron y me enseñaron. Muchos se convirtieron en amigos para toda la vida. Imposible citar a todos, pero a algunos no puedo dejar de recordar: Doda Braga de Ossain, Armando Vallado de Ogum y su padre Agenor Miranda Rocha de Oxalá, Sandra Medeiros de Xangô y su hijo Eduardo Gehrke de Logum Edé, Francelino Ferreira de Xapanã, Manuel do Nascimento Costa de Iemanjá, Josefa Lira Gama de Oxum, Pérsio Geraldo da Costa de Airá, Ana Maria Araújo Santos de Ogum, Gilberto Ferreira de Exu. De Doda, Armando y Francelino recibí títulos y honores. En la Casa das Águas, terreiro fundado y dirigido por Armando de Ogum, desde hace más de 30 años voy aprendiendo, en el ejercicio del rito, los oficios del axogum, el matarife de los orixás.

Con Aparecida Joly Gouveia, Oracy Nogueira, João Baptista Borges Pereira, Lilia Moritz Schwarcz y Heloisa Jahn aprendí a escribir. Antônio Flávio Pierucci, hasta su súbita muerte en 2012, leyó todo lo que escribí, corrigió o me mandó tirar a la basura. La colaboración implicaba reciprocidad. Aprendimos juntos.

8

Si tuviera que identificar una línea de continuidad a lo largo de más de medio siglo de trabajo, diría que siempre procuré tratar las diferentes religiones que componen el panorama brasileño sin reducir ninguna de ellas a una caricatura sociológica. Ya al inicio de mi carrera, participé en el equipo

coordinado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo en el Cebrap, responsable del libro *Católicos, protestantes, espíritas*, publicado en 1973. Fui integrante del equipo y coautor de esta obra que fue el primer gran resultado colectivo de la investigación sistemática sobre religión realizada en el ámbito del centro recién creado por profesores apartados de la universidad.

Ese libro tenía algo de fundacional. Buscaba mapear las principales tradiciones religiosas presentes en el Brasil urbano de la época y comprender cómo se relacionaban con el cambio social, la movilidad y la modernización. El catolicismo, el protestantismo y el espiritismo eran tratados allí como expresiones distintas de un mismo proceso histórico. Para mí, este pluralismo analítico se convirtió en un compromiso duradero. Nunca me interesó estudiar una religión de forma aislada, como si existiera en el vacío. Siempre procuré observarlas en interacción, en competencia y en diálogo.

Fue quizás por eso que, ya en la década de 2010, percibí una laguna incómoda en mi propia producción. Aunque había participado en el libro de 1973 y tratado el espiritismo en diferentes investigaciones, nunca había escrito una obra dedicada específicamente al kardecismo. De esta inquietud nació *Los muertos y los vivos: una introducción al espiritismo* (2012), libro en el que examiné la llegada del espiritismo a Brasil, su adaptación al contexto nacional y su consolidación como religión presente en prácticamente todas las regiones del país. El kardecismo resultó ser una tradición peculiar, fuertemente arraigada en segmentos escolarizados, organizada en torno a la práctica de la caridad y marcada por un discurso racionalista que dialoga con la ciencia al mismo tiempo que afirma la supervivencia del alma.

En conmemoración de mis ochenta años, la editora Companhia das Letras publicará, a fines de 2026, mi libro *En nombre del Padre*. La obra retoma, bajo una nueva perspectiva, aquellas mismas grandes tradiciones religiosas estudiadas al inicio de mi carrera, ahora examinadas a la luz de las profundas transformaciones sociales y políticas ocurridas a lo largo de cinco décadas. Católicos, evangélicos, espíritas y adeptos de las religiones

afrobrasileñas aparecen allí insertos en un país atravesado por la polarización política, las disputas morales y la redefinición del espacio público. El gesto de regresar a los temas de la juventud intelectual no fue un ejercicio nostálgico, sino un intento de comprender qué cambió y qué permaneció.

Cuando me adentré en la literatura infantojuvenil, en las novelas y el teatro, la sociología de la religión en pocos casos quedó fuera, presente al menos en alguna cita para entendidos. Me gustó ver muchos de mis libros publicados fuera del país, en otros idiomas, ¡incluso en checo! También se pueden encontrar fragmentos de mis libros en muchos manuales escolares dirigidos a estudiantes de educación primaria y secundaria.

Con un pie en los setenta y nueve años y el otro en los ochenta, alguna forma de rejuvenecimiento siempre es una tentación. La provocación vino de un amigo, el actor Rico Malta, que me pidió que escribiera para él una obra de teatro. Nunca se me había pasado por la cabeza. Pero tampoco rechacé nunca una buena provocación. En los años 1980, acepté el desafío lanzado por Octavio Frias de Oliveira, *publisher* de Folha, que resultó en la creación de la metodología que hasta hoy orienta el Instituto de Investigaciones Datafolha. Esta vez, el desafío era otro. Así nació la obra *Los pecados de la salvación*, representada con sala llena en los meses de marzo y abril de 2025, en el Teatro Coletivo Comum, en Bela Vista, São Paulo. Era como empezar de nuevo. De repente tenía otra profesión, o una más, que no estoy dispuesto a abandonar. Aún hay tiempo, espero, para producir nuevas creaciones que se transforman en público que aplaude y no esconde los ojos enrojecidos provocados por las emociones que el escenario es capaz de suscitar.

Este regreso a la escena teatral no es una ruptura con el recorrido anterior. Es una continuación por otro medio. La religión siempre fue también narrativa, drama, puesta en escena de conflictos humanos fundamentales. Quizás escribir para el teatro sea solo otra manera de explorar las mismas preguntas sobre el destino, la culpa, la redención y el poder que atraviesan las tradiciones religiosas que he estudiado.

El Brasil ante los dioses no es una metáfora retórica. Es una descripción sociológica de una sociedad que nunca rompió con lo sagrado, sino que lo reorganizó sucesivamente. Desde la hegemonía católica hasta el crecimiento evangélico, desde la consolidación del espiritismo hasta la resistencia y reinvención de las religiones afrobrasileñas, lo que se observa es un campo en permanente mutación. La laicidad del Estado convive con una intensa movilización religiosa en la esfera pública. La libertad de creencia amplía las posibilidades individuales, pero también produce conflictos identitarios.

Mi trayectoria intelectual fue atravesada por muchos temas, desde el trabajo informal hasta la marginalidad social, desde la enseñanza universitaria hasta el mundo rural, desde la mitología de los orixás hasta la política parlamentaria evangélica, y ahora también el escenario del teatro donde, supuestamente, todo es invención y arte. Esta diversidad no fragmenta el recorrido. Expresa la complejidad del país que procuré comprender. Brasil es múltiple en sus desigualdades, en sus creencias y en sus formas de organización. Ante los dioses, revela sus tensiones más profundas y sus posibilidades más creativas.

Terminar un texto como este no significa concluir la historia. La religión en Brasil continúa transformándose, y nuevas generaciones de investigadores ya formulan preguntas que no eran las mías. Si dejo alguna contribución, espero que sea esta: la convicción de que la sociología de la religión debe ser rigurosa sin ser dogmática, crítica sin ser moralizante y abierta a la pluralidad que constituye el propio objeto que estudia.

Referencias bibliográficas[1]

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis: Vozes, 2008.

BARBA, Bruno. *Mi caso de amor con Brasil*. Río de Janeiro: Pallas, 2025.

MARQUES, Rubens Murilo *et al. Crescimento e desenvolvimento pubertário em crianças e adolescentes brasileiros*. São Paulo: Editora Brasileira de Ciências, 1982.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda:* ensaio de interpretação sociológica. São Paulo: Pioneira, 1961.

_____ (org.). *Católicos, protestantes, espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CONCONE, Maria Helena Villas Bôas. *Umbanda:* uma religião brasileira. São Paulo: FFLCH-USP-CER, 1987.

FERRETTI, Mundicarmo. *Terra de caboclo*. São Luís: Plano Editorial; SECMA, 1994.

_____. Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas. São Luís: EDUFMA, 1985.

FRIGERIO, Alejandro; CAROZZI, Maria Julia. Las religiones afro-brasileñas en Argentina. *Cadernos de Antropologia*, Porto Alegre, n. 10, p. 39-68, 1993.

GOUVEIA, Aparecida Joly. *O emprego público e o diploma de Curso Superior*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1972.

LEVY, Maria Stella Ferreira. *The Umbanda is for all of us*. Madison: University of Wisconsin, 1967.

LIMA, Vivaldo da Costa. El concepto de "Nación" en los candomblés de Bahía. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 12, p. 65-90, 1976.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século:* um estudo sobre o surto milenarista do contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

1 Esta pequeña bibliografía no pretende indicar referencias ni representar la producción de los autores citados. Las obras listadas corresponden a algunos autores y trabajos que marcaron mi trayectoria intelectual, a modo de puntos en una línea de tiempo.

MOTTA, Roberto. *Edjé balé:* sacrifício ritual no Xangô de Pernambuco. São Paulo: Arché, 2020.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *As Senhoras do pássaro da noite:* escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: EDUSP, 1994.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada.* Formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EDUSP, 1996.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco:* estudos de relações raciais. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, 1985.

ORO, Ari Pedro (org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994.

_____; STEIL, Carlos Alberto (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

PEREIRA, João Baptista Borges. *Cor, profissão e mobilidade:* o negro na Rádio de São Paulo. São Paulo: Pioneira, 1967.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *As ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *O desencantamento do mundo:* todos os passos de um conceito. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRANDI, Reginaldo. *Mensagem católica e mudança social no Brasil:* 1940 a 1971. 1974. Tesis (Maestría en Sociología) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 1974.

_____. *Catolicismo e família:* transformação de uma ideologia. São Paulo: Brasiliense; Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, 1975.

_____. *O trabalhador por conta própria sob o capital*. São Paulo: Edições Símbolo, 1978.

_____. *Os favoritos degradados*. São Paulo: Edições Loyola, 1982.

_____. *Um sopro do Espírito:* a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Edusp: Fapesp, 1998.

_____. African Gods in Contemporary Brazil. *International Sociology*, v. 15, n. 4, p. 641-663, 2000.

_____. Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

_____. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, Brasil, n. 50, p. 46-65, 2001b.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 223-238, sep. 2004.

_____. *Os mortos e os vivos:* uma introdução ao espiritismo. São. Paulo: Três Estrelas, 2012.

_____. *Aimó:* uma viagem pelo mundo dos orixás. São Paulo: Seguinte, 2017.

_____. *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Arché Editora, 2020.

_____. *Motivos e razões para matar e morrer*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022a.

_____. *Os príncipes do destino:* os odus de Ifá e suas extraordinárias histórias. Río de Janeiro: Pallas, 2022b.

_____. Gênero e senioridade no candomblé: notas sobre uma religião inclusiva. *Religião & Sociedade*, Río de Janeiro, v. 45, n. 2, e450201, 2025a.

_____. *Brasil africano*: orixás, sacerdotes, seguidores. Río de Janeiro: Pallas, 2025b.

_____. *Orixás:* los dioses que habitan en nosotros. São Paulo: Companhia das Letras, 2025c.

_____. *Os pecados da salvação*. São Paulo: Casa Coletivo Comum, 2025d.

_____. *Em nome do Pai:* religião, sociedade e política no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2026.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus; EDUSP, 1965.

REIS, Letícia Vidor de Sousa; SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Navio negreiro:* cotidiano, castigo e rebelião escrava. São Paulo: Estação Ciência, 1996.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro:* jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SINGER, Paul. *Dinâmica populacional e desenvolvimento*. São Paulo: Hucitec, 1970.

SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação:* pentecostais em São Paulo. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1969.