

# A “cegueira” antropológica e o cristianismo-protestante de extrema-direita no Brasil

**Mísia Lins Reesink**

 <https://orcid.org/0000-0002-8273-3317>

Universidade Federal de Pernambuco

[misia.reesink@ufpe.br](mailto:misia.reesink@ufpe.br)

**Polyanny Lillian Amaral Braz**

 <https://orcid.org/0000-0001-8736-5456>

Universidade Federal de Pernambuco

[poly\\_lilian@hotmail.com](mailto:poly_lilian@hotmail.com)

## RESUMO

*A virada ultraconservadora do campo religioso (evangélico) no Brasil, desembocando na eleição de um presidente de extrema-direita, em 2018, introduziu uma perplexidade entre especialistas da religião, em especial, os da antropologia brasileira. Argumentamos, neste artigo, que apesar da reconhecida qualidade acadêmica brasileira, instaurou-se uma “cegueira” epistemológica que impediu o diagnóstico correto do fenômeno no país. Utilizando como método a análise de publicações em dezessete revistas acadêmicas publicadas no Brasil e dedicadas à interface entre antropologia da religião e política entre os anos de 2001 e 2019, avançamos que em parte isto se deve a um problema metodológico-conceitual. Isto instaurou duas posições interpretativas predominantes sobre o campo evangélico: a “ultrarrefratária” e a “ultrarrelativizadora”. Concluímos que o campo da antropologia da religião brasileira criou uma barreira metodológica impedindo a realização de conexões para um diagnóstico consistente das inter-relações entre religião, política e cultura. Embora o cruzamento dessas categorias esteja presente na produção acadêmica (conforme os achados de nossa pesquisa), os percursos analíticos que interpretam tais dados como convergentes para uma aproximação com a extrema-direita não foram amplamente desenvolvidos. Em síntese, investigaram-se as interfaces entre os temas referidos, mas sem a articulação necessária entre eles, configurando o que aqui denominamos de “cegueira antropológica”.*

*Palavras-chave: Antropologia brasileira, Política-religião, Evangélicos, Ultra-conservadorismo, Pluripentecostalismo político, Brasil*



## La «ceguera» antropológica y el cristianismo protestante de la ultraderecha en Brasil

### RESUMEN

*El giro ultraconservador del campo religioso (evangélico) en Brasil, desembocando en la elección de un presidente de ultraderecha, en 2018, introdujo un sentimiento de perplejidad entre especialistas de la religión, especialmente, los de la antropología. Este artículo argumenta que, pese a la calidad académica, se instauró una «ceguera» epistemológica que impidió el diagnóstico correcto del fenómeno. Utilizando como método el análisis de publicaciones en diecisiete revistas académicas, dedicadas a la interfaz entre antropología de la religión y la política (2001-2019), descubrimos que parte de esta «ceguera» se debe a un problema metodológico y conceptual, instaurando dos posiciones interpretativas del campo evangélico: la «ultrarrefractaria» y la «ultrarrelativizadora». Concluimos, que el campo de la antropología de la religión creó una barrera metodológica, impidiendo el establecimiento de las conexiones necesarias para un diagnóstico válido sobre las interrelaciones entre religión, política y cultura. Aunque el cruzamiento de esas categorías figure en la producción académica (conforme los hallazgos de nuestra investigación), las rutas analíticas que interpretan tales datos como convergentes para una aproximación con la ultraderecha, no fueron ampliamente desarrolladas. En síntesis, se investigaron las interfaces entre los temas referidos, pero sin una articulación necesaria entre ellos, configurando lo que denominamos aquí de «ceguera antropológica».*

Palabras clave: Antropología brasileña, Política-religión, Evangélicos, Ultraconservadurismo, Pluripentecostalismo, Brasil

## The Anthropological “Blindness” and the Christian-Protestant Extreme-Right in Brazil

### ABSTRACT

*The ultra-conservative turn of the (evangelical) religious field in Brazil, culminating in the election of an extreme-right president in 2018, has left religious specialists, particularly those in the field of Brazilian anthropology, perplexed. In this article, we argue that, notwithstanding the evident quality of the academic output, there has been a kind of epistemological “blindness” blocking the correct diagnosis of the phenomenon. After*

*analyzing the publications in seventeen academic journals dedicated to the interface between anthropology of religion and politics (2001-2019), we propose that part of this “blindness” is due to a methodological-conceptual problem which has created two predominant interpretations of the evangelical field: the “ultra-refractory” and the “ultra-relativist.” In conclusion, the field of Brazilian anthropology of religion created a methodological barrier preventing observing the connections necessary for a consistent diagnosis of the interrelations between religion, politics and culture. Although the intersection of these categories is evident in academic literature (as our research findings show), analytical approaches that interpret such data as converging towards an alignment with the extreme right have not been sufficiently developed. In synthesis, the interfaces of the themes have been studied without the necessary articulation, hence constituting what we call an “anthropological blind spot.”*

**Keywords:** *Brazilian Anthropology, Politics-Religion, Evangelicals, Ultra-Conservatism, Pluri-Pentecostalism, Brazil*

## INTRODUÇÃO

As reflexões contidas neste artigo resultam de um intenso debate acadêmico sobre o período da história brasileira que resultou na chegada da extrema-direita/fascismo<sup>1</sup> ao poder através da eleição de Bolsonaro à presidência em 2018. Essas reflexões dialogam com a perplexidade que parece ter acometido os cientistas sociais do país (em especial, aqueles que atuam no campo da religião) diante deste fato. Tal perplexidade decorre, particularmente, da evidência de que um dos principais aliados e componentes dessa extrema-direita fascista foi o campo religioso em geral, e o campo evangélico em particular — foco de nossas reflexões neste debate.<sup>2</sup> Isto envolve questões sobre as interconexões entre religião e política, considerando seus impactos no contexto da lógica cultural brasileira.

A análise dessa aparente “caída na realidade” por parte de nós, pesquisadores brasileiros, ocorrida na época, assim como a identificação desses fatos, nos produziu uma “questão-perplexidade”: onde estávamos nós, antropólogos da

---

<sup>1</sup> Consideramos que não há um fascismo único (aos moldes de Mussolini), mas formas diferentes de fascismo, assim como há diversos tipos de fascistas. Não poderíamos sequer comparar Jair Bolsonaro aos inteligentes, astutos, persuasivos e estrategistas líderes fascistas do passado, mas encontramos algumas características destes movimentos presentes nos métodos do ex-presidente. Na nossa definição de fascismo, incluímos, entre outras, atitudes como o desrespeito à diversidade da cultura brasileira disfarçado de nacionalismo e a manipulação da religião. Para uma análise sócio-antropológica do bolsonarismo como fascismo (ou neofascismo), ver, por exemplo: Soares (2020) e Boito Jr. (2021).

<sup>2</sup> Reforçamos aqui: 1) não apenas o campo evangélico brasileiro saiu de uma posição conservadora para uma visão ultraconservadora: católicos, espíritas e, em menor medida, adeptos de religiões afro-indo-brasileiras (entre outros) também o fizeram. Contudo, não restam dúvidas que entre os evangélicos esta parcela é maior. 2) no campo evangélico há — mesmo que minoritário — uma parcela importante que permanece no espectro que vai da centro-direita à esquerda. 3) nem todo eleitor de Bolsonaro se situa ideologicamente no campo da extrema-direita; isto sendo válido também para parcela dos eleitores evangélicos que votaram nele.

religião e cientistas sociais<sup>3</sup> que não conseguimos acompanhar reflexivamente essa virada do campo religioso-evangélico em direção à extrema-direita? Estaríamos construindo uma “cegueira” ou “pontos cegos” que não nos deixaram ver corretamente quais as implicações reais desse movimento?<sup>4</sup>

Certamente que, depois do primeiro momento de realização de que fomos, até certo ponto, pegos de surpresa, os especialistas do campo religioso brasileiro vêm provocando um debate recente e intenso no âmbito da antropologia da religião e nas ciências sociais em geral. Explicações e interpretações consistentes vêm sendo apresentadas para dar conta dos “porquês” e dos significados desse movimento. Contudo, parece-nos que a maior parte das análises nesta direção está sendo realizada muito a posteriori e não respondem de fato às questões postas.

É nesse sentido — a partir da questão-perplexidade enunciada, que se desenvolveu dentro de um contexto de “crise social total” (Reesink, 2024), que pretendemos indagar aos especialistas, *nós aí inclusas*, do porquê não ter sido possível aos antropólogos da religião, de maneira consistente e incisiva, perceber esta virada que ultrapassa um fundamentalismo e conservadorismo tradicional, em direção à adoção de uma visão de mundo de extrema-direita<sup>5</sup>. Para iniciar, avançamos a hipótese de que parte desta “cegueira” deve-se a um problema metodológico e conceitual, que tem sua origem em duas abordagens de interpretação e análise opostas do campo evangélico (em particular o pentecostal) no campo da antropologia da religião no Brasil. Ideal-tipicamente (Weber, 2004) categorizamos, de um lado, o que classificamos aqui de posição “ultrarrefratária” e, de outro, o que classificamos de posição “ultrarrelativista”. Considerando a relevância do tema, chamamos ao debate as implicações dessa oposição na impossibilidade de “ver”, a tempo, o movimento em questão.

Para isto, de início contextualizaremos o fenômeno em questão, apontando primeiramente uma problemática conceitual de base. Em seguida, descreveremos a nossa metodologia de trabalho, em que apresentaremos a análise do levantamento dos dados coletados em publicações de periódicos acadêmicos no período de 2001 a 2019. Em um terceiro momento, avançaremos as ques-

<sup>3</sup> Salvo algumas exceções pouco visibilizadas, dentre as quais podemos citar a tese de Maurício Junior (2019), que — apesar de ainda não ter dado um passo além na direção que indicamos aqui, já avança alguns pontos que convergem com as nossas reflexões.

<sup>4</sup> De maneira análoga, Starn (1991) procura entender a incapacidade dos antropólogos de perceberem as movimentações sociais que levaram à eclosão da revolta nos Andes peruanos, em 1980, a qual buscava a derrubada do então governo.

<sup>5</sup> Para uma discussão sobre o contexto das antropologias latino-americanas frente à virada à extrema-direita, ver Díaz Crovetto e Oehmichen-Bazán (2020).

tões epistemológicas/metodológicas que envolvem a antropologia brasileira — e a antropologia da religião em particular — problematizando as categorias “ultrarrefratária” e “ultrarrelativista”. Ainda neste momento, descreveremos um caso particular no qual consideramos encontrar os pontos “cegos” que levaram à “cegueira” antropológica, impossibilitando-a, aparentemente, de realizar um diagnóstico qualificado do contexto religioso, político e cultural brasileiro em discussão. Por fim, apresentaremos algumas hipóteses de análise e conclusão.

## ANTES, PORÉM...

É necessário fazer a distinção entre “conservadorismo” e “extrema-direita/fascismo”. Que os evangélicos, em especial os pentecostais, são conservadores — no sentido da moral, da estética e da política, em relação ao que o senso comum social brasileiro considera como liberal e/ou conservador no Brasil) — é um dado mais do que evidente e discutido pela literatura acadêmica da época em análise (p. ex. Burity, 2018; Almeida, 2017; Vital da Cunha, Lopes, Lui, 2017)<sup>6</sup>, sendo, em alguns casos, tomado como dado à priori do campo.

Contudo, naquele período em questão, havia uma tendência na literatura antropológica brasileira sobre religião de não distinguir, durante a construção das análises e reflexões, entre conservadorismo e ultraconservadorismo, entre conservadorismo e fascismo, entre conservadorismo e extrema-direita, e bem como entre extrema-direita e direita.<sup>7</sup> Tal imprecisão pode ser ilustrada pelo trabalho amplamente citado do antropólogo R. Almeida (2017), considerado como uma das referências principais sobre o conservadorismo evangélico contemporâneo, no qual o autor recorre à metáfora de “*onda*” conservadora. Ainda que Almeida alerte para o fato de que o conservadorismo é, por vezes, “identificado de modo excessivo e impreciso com fascistas, se na política, ou com fundamentalistas, quando na religião”, chamando atenção para o uso indiscriminado do termo (Almeida, 2019, p. 186), ao longo da discussão tal distinção não é plenamente sustentada. O autor continua associando “conservadorismo” evangélico à adesão

---

<sup>6</sup> A literatura da antropologia latino-americana tem discutido estas questões de forma bastante ampliada e consequente, mas que infelizmente não cabe introduzir neste momento. Para uma discussão sobre o (neo)conservadorismo evangélico no Peru, ver Barrera Rivera (2021) e Barrera Rivera, Lecaros e Pérez-Vela (2024); para uma comparação desses processos na Guatemala e Bolívia, ver Reu (2025); ver De la Torre (2020) para o contexto mexicano.

<sup>7</sup> Estas distinções (ou mais especificamente o uso do termo extrema-direita) vão aparecer mais recentemente, em publicações a partir do ano de 2021, p. ex.: o *webdossiê* “Religião, Democracia e Extrema-Direita” (ISER, 2023), Maurício Junior (2023) e Reis *et al.* (2024).

ao bolsonarismo, em outras palavras, ao fascismo, sem realizar as distinções analíticas que consideramos fundamentais para uma compreensão mais precisa do campo. Essa fusão entre os termos e tipos de idéias e sujeitos fica mais explícita nas palavras de Almeida e Toniol, na apresentação do capítulo de Almeida, na coletânea organizada por ambos, “*Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*” (2018). Nessa apresentação, os autores afirmam que Almeida analisa a chamada “onda” conservadora “decompondo-a em quatro linhas de forças centrais: economicamente liberal, moralmente reguladora, politicamente autoritária e socialmente intolerante” (2018, p. 13). Trata-se, assim, da consideração como uma única coisa,<sup>8</sup> daquilo que, para nós, apresenta-se de forma distinta.

Temos bem claro, portanto, que a noção do que é conservadorismo/conservador e do que é liberalismo/liberal é relativa ao ponto de vista de quem (pessoa/grupo/comunidade) expressa esses conceitos (Souza & Silva, 2022).<sup>9</sup> Contudo, adotaremos aqui, sem muita elaboração, aquilo que nos parece ser um senso comum na sociedade brasileira acerca do que é ser conservador ou conservadorismo.<sup>10</sup> Assim, mesmo aplicando a ideia das linhas de forças centrais propostas por Almeida, parece-nos possível identificar, no campo religioso evangélico, três movimentos distintos nesta chamada “onda”: a) o conservadorismo de esquerda<sup>11</sup>: economicamente social-democrata e moralmente regulador; b) conservadorismo de direita: economicamente liberal e moralmente regulador; e entramos no terreno do c) ultraconservadorismo/fascismo/extrema-direita: quando se acrescenta ao anterior o autoritarismo político e, sobretudo, a intolerância social.

Diante disto, deve-se chamar a atenção para o fato de que um dos eixos principais da extrema-direita é a defesa de um papel submisso e confinado da

<sup>8</sup> É interessante observar que esta tendência do autor permanece em um texto mais recente, intitulado de “Evangélicos à Direita” (Almeida, 2020); em que ele associa claramente ser de direita e conservador a ser eleitor e apoiador de Bolsonaro.

<sup>9</sup> Souza e Silva (2022) fazem uma interessante discussão dessa *situacionalidade*, conflitos de interesses e perspectivas diferentes nas concepções sobre conservadorismo (ou neoconservadorismo, quando se quer marcar a especificidade do momento atual), utilizando-se para isto de uma perspectiva diacrônica; contudo, nos afastamos das suas interpretações quando eles — confessadamente numa abordagem pós-estruturalista — reduzem esses fenômenos a questões discursivas, o que, na nossa perspectiva, elimina o potencial de compreensão da complexidade do fenômeno, em especial nas vidas de sujeitos concretos, o que não se reduz ao discurso.

<sup>10</sup> Por exemplo, a estética pentecostal (em especial: cabelos compridos, coques, saias e vestidos compridos para as mulheres; ternos e gravatas para homens) e suas práticas sexuais (atividade sexual heteronormativa e apenas no contexto do casamento) são de uma maneira geral consideradas no Brasil (inclusive entre os próprios pentecostais) como exemplos de conservadorismo.

<sup>11</sup> Consideramos importante assinalar a existência de um “conservadorismo de esquerda”. Porém, ele não será discutido neste momento, pois não cabe diretamente no escopo do texto.

mulher, introduzindo as questões de gênero no debate. Mas, não só: a ideologia de extrema direita põe ainda foco *exacerbado* no que é considerada por ela como “tradição” e rejeita qualquer manifestação e costumes que se oponham a tais tradições (considerados, de forma negativa, como reflexo do modernismo e das transformações sociais que distorcem os “bons costumes”). Além disto, também é possível apontar o desprezo, implícito ou explícito, pelo igualitarismo, seja ele social, de cor (marginalização da periferia, negação da dívida histórica com os negros, racismo) ou de gênero (ao demonizar os movimentos feministas e negar a diferença de gênero nas esferas sociais). O ponto fundamental é que, como vimos, a maior parte do discurso que sustenta tais ideias da extrema-direita/fascismo, está embasada em um conservadorismo ampliado e aprofundado, amparado pelo discurso religioso transformado.

Ser conservador e ser de extrema-direita/fascista, portanto, não é a mesma coisa. Se isto é verdade para o campo político, também o é para o campo religioso. No entanto, é verdade também que o fascismo/extrema-direita deriva de uma exacerbação e distorção dos princípios conservadores e de direita, como já dito, incluindo aí um alto grau de emocionalidade expressa no “ódio”, na intolerância e na destruição do “outro”, qualquer que seja este “outro”, bastando apenas ser identificado como tal.

Nesse sentido, o que refletimos aqui é o não diagnóstico, por parte da antropologia da religião brasileira, na identificação dessa passagem do conservadorismo em direção à extrema-direita no período em questão. Tal diagnóstico ocorre apesar de: a) os dados já estarem contidos na literatura (de grande qualidade) produzida; b) os princípios fascistas e de extrema-direita contradizerem as teologias evangélicas e pentecostais. Uma de nossas hipóteses é que a não distinção analítica e conceitual entre conservadorismo/direita e ultraconservadorismo/extrema-direita se tornou um problema conceitual e metodológico para o diagnóstico correto do fenômeno estudado.

## CAMPO EM QUESTÃO: BREVE DISCUSSÃO SOBRE O DIFERENCIAL EVANGÉLICO

Os estudos sobre religiões e religiosidades têm classificado as denominações protestantes desde as últimas décadas do século passado. Diante do atual cenário do campo religioso cristão no Brasil, apontamos que essas classificações já não comportam a pluralidade dos segmentos religiosos, especialmente quando tratamos do campo pentecostal. Embora ainda sejam poucas as pesquisas

acadêmicas que enxergam as novas denominações que não se enquadram em tais categorizações, apontamos para a apropriação de rituais, espiritualidade e formas de viver o religioso que fogem às características apresentadas e delimitadas pelas produções acadêmicas das ciências sociais que as investigam.

A título de exemplo, a partir do início dos anos 2000, percebemos certo “boom” de igrejas independentes, das mais diversas denominações, que se restringem à comunidade local. Observa-se, ainda, movimentos de igrejas inclusivas, bem como igrejas com características específicas que fazem alusão a estilos próprios, além do feminismo cristão, que tem ocupado um espaço relevante, não num segmento cristão específico, mas como uma ideologia que transcende denominações (Braz, 2022).

Esses exemplos nos permitem perceber que o campo pentecostal encontra-se em processo de transformação e que essa “quarta onda”,<sup>12</sup> ou como definido por nós, esse “*pluripentecostalismo*”, possui grande diversidade de manifestações. No entanto, é a recente visibilidade e ativismo na esfera pública — mais precisamente na política — o que tem chamado a maior atenção dos pesquisadores.

Na Constituição Brasileira é legalmente sustentada a separação entre Igreja e Estado, e no Artigo 5º deste documento, é assegurada a liberdade e a igualdade de cultos para os cidadãos. Embora preze pela não adoção de uma religião oficial, os eleitores — cidadãos brasileiros — e os próprios representantes eleitos que compõem as cadeiras eletivas, até mesmo por fatores culturais, dificilmente despregam-se de valores religiosos. É neste ponto que religião e política (de múltiplas maneiras) se entrelaçam e onde podemos traçar caminhos explicativos para pensar um a partir do outro.

Nas estruturas políticas de países que vivem sob o regime democrático representativo, o jogo político se faz objetivando convencer os eleitores e conquistar a maioria dos votos. Esse convencimento ganha forma nas propostas partidárias buscando persuadir o eleitorado, que, por sua vez, em decorrência do fator cultural, tem como a opção social-religiosa majoritária de seu povo o cristianismo, fazendo com que as propostas políticas se confundam com a moralidade cristã.

Uma vez que a religião está presente na vida de 92 % dos brasileiros, segundo dados do último Censo Demográfico Cultural do IBGE em 2010, a religiosidade é um fato que justifica inúmeras atitudes do eleitorado. Assim, o “princípio da laicidade” no Estado Brasileiro assume uma configuração própria, não sendo esta forma estritamente laica, mas marcada por fortes e nítidas influências religiosas,

<sup>12</sup> Inspirado em Paul Freston (1994), que divide o pentecostalismo brasileiro em três ondas.

que, por conseguinte, está influenciando cada vez mais os processos eleitorais e a recomposição das esferas de poder que pode ser observado com a ascensão dos evangélicos na política. Dessa forma, como apontam Souza e Magalhães:

Em virtude de tais configurações, e uma vez que o voto é obrigatório, as lideranças neopentecostais freqüentemente se dispõem a negociar seu apoio junto às mais diversas agremiações, sejam de esquerda ou de direita, para o que apresentam suas reivindicações imediatas em troca da adesão dos fiéis. E é justamente aí que reside seu percentual de poder: apresentar-se como uma reserva moral a ser conquistada pelos que disputam a liderança política no flexível e instável mercado da opinião pública. (2002, p. 103).

O que parece não ter sido percebido pelas ciências sociais, entretanto, é que muito mais do que o entrelaçamento religião-política, o moralismo, o fundamentalismo religioso e o ultraconservadorismo passaram a ser integrados e justificados. Ao analisar os dados das pesquisas realizadas durante as eleições de 2018, Almeida aponta:

As sinalizações de Bolsonaro foram fortes em direção ao segmento evangélico, que, além de expressivo demograficamente, pode ser, em boa medida, alinhado eleitoralmente. (...) Enfim, cristão sem acentuar as cores católicas e sempre indicando aos evangélicos que pode ser, parecer ou tornar-se evangélico. E isso teve efeito eleitoral. (2019, p. 205).

Confirmando esta afirmação, e de acordo com os dados apresentados pelo autor, entre os evangélicos, no segundo turno das eleições de 2018, cerca de 70 % votaram em Bolsonaro; sendo a diferença em relação a Haddad (candidato do PT) superior a 10 %. Portanto, conclui o autor que, naquela eleição, configurou-se um voto evangélico em Bolsonaro (Almeida, 2019). Na nossa compreensão, para além disto, o que fez de Bolsonaro o candidato escolhido pela maioria dos evangélicos foram as reinterpretações morais e justificativas “teológicas”, integradas na cosmologia incorporada pelos fiéis.

Essa discussão acima é uma pequena amostra de como o campo evangélico brasileiro — especialmente o pentecostal — tem sido tão largamente estudado pela antropologia da religião e pelas ciências sociais como um todo, deixando-nos mais uma vez questionar sobre o que faltou para ser diagnosticado na observação da crescente virada do conservadorismo de direita evangélico em direção ao ultraconservadorismo de extrema-direita, e, conseqüentemente, sua incorporação no campo político brasileiro.

Diante disto, além do problema de definição em torno de “conservadorismo/fascismo/extrema-direita”, avançamos o argumento de que o crescimento das ideologias marcadamente de extrema-direita estava presente desde sempre como um dado na produção acadêmica, em particular na antropologia da religião: contudo, o que já estava dado não foi compreendido como tal, impossibilitando uma real compreensão das dinâmicas do campo político e religioso brasileiro. Estas argumentações nos impõem a questão do porquê.

## FALANDO DOS DADOS

Para tentar verificar a pertinência das nossas afirmações e, ainda, na expectativa de encontrar um entendimento desta situação, realizamos uma pesquisa bibliográfica entre publicações de periódicos da área, fazendo o recorte entre os anos de 2001 (início do novo milênio) e o ano de 2019 (um ano após a eleição de Bolsonaro e data provável de publicação de textos escritos em anos anteriores ou ainda sob o impacto do resultado eleitoral).

Circunscrevendo aqui nossas análises aos dados do campo da antropologia da religião, nossa pesquisa de caráter quantitativo foi realizada em dezessete revistas acadêmicas de publicação em universidades de todo o Brasil, sendo elas: *Revista Amazônica*, *Revista Antropológicas*, *Antropolítica*, *Anuário Antropológico*, *Cadernos Pagu*, *Ciencias Sociales y Religión*, *Debates do NER*, *Estudos Feministas*, *Horizontes Antropológicos*, *Mana*, *Númen*, *Religião e Sociedade*, *Revista de Antropologia da UFSCAR (RAU)*, *Revista de Antropologia da USP*, *Campos: Revista de Antropologia*, *Revista do Museu Goeldi* e *Vivência*.

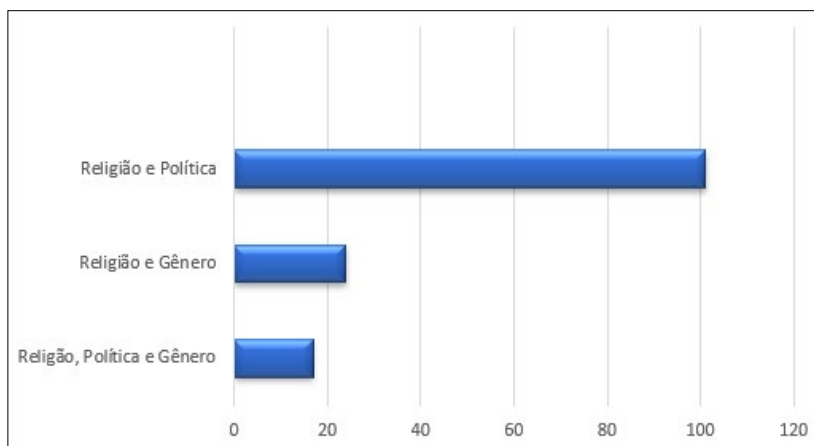
Existe uma clara opção metodológica por usarmos como dado de análise as publicações em periódicos, excluindo da amostra livros, teses e dissertações. Pois, tendo em vista a amplitude e expansão da produção antropológica nesse campo, consideramos que 1) estas revistas são uma amostra representativa extremamente significativa desta produção, em especial tendo em vista que, em contextos de visibilidade e acesso online, estas publicações possuem um impacto amplo; 2) normalmente, as revistas são meios de divulgação das produções mais densas contidas em livros, teses e dissertações, o que implica dizer que as tendências do campo (assim como contratendências) são reencontradas de maneira mais acessível nos periódicos acadêmicos.

Os recortes para o levantamento de dados foram feitos a partir dos critérios de: a) ser publicação de programas de pós-graduações de antropologia, compreendendo ao menos uma publicação de cada região do país; e b) publicações

interdisciplinares dentro da área de ciências sociais (antropologia, ciência política e sociologia), relativas às linhas de pesquisa sobre religião e gênero, e contando com publicações de artigos produzidos por antropólogos<sup>13</sup>. Além disso, o levantamento dos dados foi realizado considerando o total do universo pesquisado, direcionado às publicações referentes ao entrelaçamento do campo religioso com a política e às questões de gênero. Assim, nossos dados foram separados para análise em três categorias: 1) publicações que se dedicam a tratar de temas referentes ao campo da Religião e da Política; 2) publicações que se dedicam a tratar de temas referentes ao campo da Religião e de Gênero; e 3) publicações que se dedicam a tratar de temas que relacionam os campos da Religião, da Política e de Gênero.

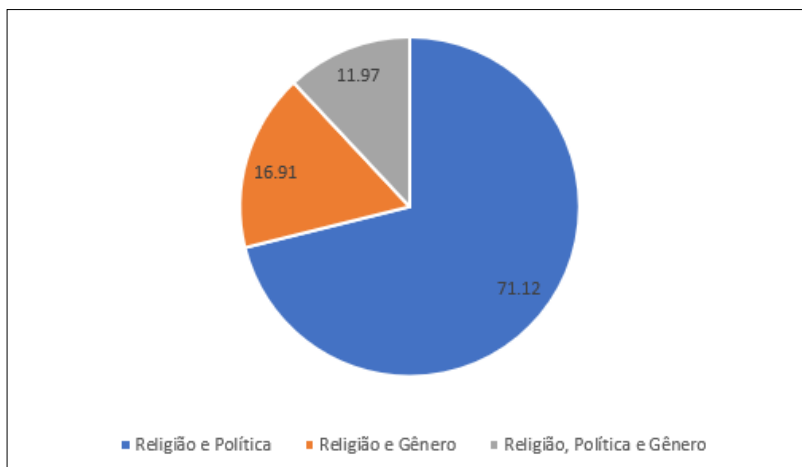
Nas revistas acadêmicas referentes às duas primeiras décadas do século XXI, encontramos um total de 142 publicações que faziam referência aos temas abordados e se enquadraram nas categorias de análise. Os dados obtidos resultaram num total de 101 publicações referentes à primeira categoria (religião e política), 24 publicações referentes à segunda categoria (religião e gênero) e 17 publicações que apresentam uma discussão sobre temáticas que envolvem religião, política e gênero compondo a terceira categoria de análise, conforme mostram os gráficos abaixo<sup>14</sup>.

**Gráfico 1.** *Quantidade de publicações por categoria*



<sup>13</sup> Consultamos todas as revistas acadêmicas que se enquadravam nos critérios definidos, dentro do recorte estabelecido.

<sup>14</sup> A consulta foi exaustiva, sendo este o total de artigos que se enquadravam nas categorias e critérios estabelecidos.

**Gráfico 2.** *Percentual de publicações por categoria*

Os temas recorrentes entre as publicações que interligam os campos da religião e da política (este último muitas vezes apresentado como “espaço público”) giram em torno da: laicidade (p. ex.: Campos *et al.*; 2015), secularismo (p. ex.: Silva, 2016), violência (p. ex.: Leite, 2013), liderança político-religiosa (p. ex.: M. Machado, 2015), movimentos sociais de cunho religioso (militância religiosa) (p. ex.: Leite *et al.*, 2004), ensino religioso em escolas públicas (p. ex.: Giumbelli, 2010), monumentos/símbolos religiosos no espaço público (p. ex.: Heinen, 2013; Giumbelli, 2018) e moralidade/conservadorismo e escolhas políticas (voto) (p. ex.: Teixeira, 2007; Duarte, 2017). Em sua maioria, os artigos analisados convergem para o questionamento sobre a laicidade do Estado e a linha tênue que está entre liberdade religiosa como indivíduo e como representante do Estado. Estes apontam também para o expressivo aumento no número de lideranças políticas (vereadores, deputados, senadores, etc.) adeptos ao cristianismo e que manifestam suas decisões políticas com base em seus princípios religiosos.

Dentre as publicações da segunda categoria de análise — aquelas que cruzam os campos religião e gênero — a temática central é o “confronto”, o que varia são as dualidades confrontadas: sexualidade/pecado (p. ex.: Dantas, 2010); corpo/moralidade (p. ex.: Reis, 2017); submissão feminina/dominação masculina (autorizada) (p. ex.: Gouvêa Neto, 2015); família/diversidade religiosa (p. ex.: Garcia, 2019); juventude/novas práticas rituais (p. ex.: Alves, 2011); liderança feminina/patriarcado (p. ex.: Campos & Souza, 2017); conversão/sexualidade

(p. ex.: Natividade, 2017; Araújo, 2016). Podemos destacar que as produções sobre a temática “religião e gênero” se debruçam sobre os estudos relativos à sexualidade, tais como sobre igrejas inclusivas, mudança da identidade de gênero pós-conversão, castidade até o casamento e diferença de gênero na abordagem do tema “sexualidade” nas igrejas, apontando para atitudes conservadoras que moldam a vida do fiel; reforçam também os estudos sobre performance corporal nos rituais religiosos; apontam para a desigualdade no quantitativo da liderança feminina nas igrejas; abordam uma reflexão sobre novas práticas rituais a partir de um recorte geracional e, por fim, anunciam o recente movimento de mulheres cristãs que desenvolvem a chamada “teologia feminista”.

Finalmente, com o menor número de publicações, segundo nossa pesquisa, a terceira categoria diz respeito à produção acadêmica que se dedica a refletir simultaneamente a temática religião, política e gênero. Os textos são os mais recentes, frutos do momento histórico de ebulição que o Brasil vive. “Ideologia de gênero” e as acusações da bancada evangélica que apontavam uma aproximação com a extrema-direita é um dos temas em destaque. A política sexual proposta pelos evangélicos conservadores e os movimentos pró-aborto (como o coletivo “católicas pelo direito de decidir”) e em favor de outros temas conflituosos (violência doméstica/sexual/emocional, papéis sociais, homoafetividade, direitos humanos, direitos reprodutivos, etc) abarcam as principais discussões sobre o tema (como nos trabalhos de Aldana, 2008; Almeida, 2017; Aubrée, 2014; Carvalho & Sívori, 2017; Luna, 2017; L. Machado, 2017; M. Machado, 2017, 2012; Novaes, 2012; Piovezana, 2014).

Diante disto, podemos inferir que o cruzamento das categorias está posto na academia. No entanto, os caminhos que analisam esses dados como convergentes para uma aproximação com a extrema-direita não foram largamente traçados. Em suma, pesquisou-se sobre as interfaces dos temas referidos, mas não foram feitas as devidas conexões. Neste sentido, assinalamos que se constituiu aqui uma “cegueira antropológica”.

## ENTRE “ULTRARREFRATÁRIOS” E “ULTRARRELATIVISTAS”:<sup>15</sup> ENCRUZILHADAS METODOLÓGICAS, IMPLICAÇÕES ANALÍTICAS E PRODUÇÃO DE “CEGUEIRAS”

A antropologia por excelência se constitui e vive *no e do* paradoxo. Nesse sentido, a antropologia não pode escapar daquilo que lhe constitui, ao mesmo tempo em que torna exaustivo e problemático o fazer antropológico (o que, por outro lado instaura outro paradoxo: o de que é exatamente aí que reside a atração e a magia da antropologia e do fazer antropológico). Laplantine, no pequeno e sofisticado manual “Aprender antropologia” (2003), já apontava que a antropologia se constitui na tensão, no paradoxo diríamos, da unidade e pluralidade/universal e particular/identidade e alteridade.

Entretanto, no seio mesmo daquilo que é o mais importante princípio antropológico, ou seja: o do relativismo, outro paradoxo, capital para o nosso caso em questão, se instaura: a laicidade como fundamento para a garantia da pluralidade e tolerância. Do ponto de vista das práticas sociais (nos contextos em que se incluem a possibilidade do exercício das diferentes práticas religiosas), é vital um estado laico para que se desenvolva a pluralidade religiosa, o direito à escolha religiosa, e a imposição da tolerância religiosa como princípio social e obrigação jurídica: numa visão simplista e idealizada, a laicidade seria aquilo que permitiria um campo ou espaço neutro regulado — por pesos e contrapesos — para garantir a liberdade e o convívio pacífico das diferentes ações, ideias e práticas dos sujeitos, comunidades e instituições religiosas.<sup>16</sup> Neste sentido, do ponto de vista da antropologia, para que o princípio relativizador possa ser aplicado e exercitado na prática social, o estado laico é necessário.

O dilema, no entanto, é quando este princípio se confronta com lógicas nativas religiosas que pregam uma menor laicidade do estado, ou um estado teocrático. Como fica a antropologia diante disto?

<sup>15</sup> Como avançado, trata-se de categorias construídas em uma inspiração weberiana dos tipos ideais (Weber 2004).

<sup>16</sup> Estamos cientes que o conceito de “laicidade” é muito mais complexo e com diferenças teóricas e ideológicas importantes entre os seus formuladores (p. ex.: Habermas, 2007; Taylor & Maclure, 2010). Entretanto, como afirmamos, trata-se aqui de uma visão simplista e idealizada, baseada, sobretudo, em definições que podem ser encontradas no senso comum brasileiro e, curiosamente, no senso comum antropológico (quando não especificamente articulada teoricamente, ou seja: muito mais implícito e presente nos discursos, e menos nos textos produzidos; às vezes ainda como um a priori inconsciente).

Apesar da separação oficial, a Igreja Católica sempre tem estado presente no Estado brasileiro e, em especial, no campo político, embora não de maneira direta ou ostensiva (políticos/votos/eleições), mas indireta (grupos, instituições, comunidades, etc.). Dessa maneira, e se pensarmos como Montero (2006, 2009, 2012), permanece no Estado e na sociedade brasileira uma “gramática” católica que naturaliza a sua presença nos espaços públicos e moralidades dos sujeitos.

Neste sentido, é falso pensar que são os evangélicos que invadem a esfera pública brasileira e misturam religião com política. Na realidade, o que muda nas dinâmicas desde os anos 70 e 80 do século passado, é a tomada de posição do campo evangélico de se constituir como ativo no espaço político (Burity, 2018), em especial, o campo conservador do protestantismo brasileiro, que sobreposição a identidade de “evangélica” à de “político”.

A primeira reação produzida a partir deste estranhamento, no seio das ciências sociais, foi da adoção de uma abordagem que classificamos aqui, ideal-tipicamente (Weber 2004), de “ultrarrefratária”.<sup>17</sup> Neste sentido, cientistas sociais passaram, em um primeiro momento, a se posicionar de maneira acusatória e antirrelativista, diante dessa força social que ameaçava a “gramática” católica e sua complacência/permisividade com as religiões de origem afro-brasileiras; construindo, assim, o movimento protestante-pentecostal como algo “antibrasileiro” ou “extrabrasileiro”, do ponto de vista cultural. O que nomeamos aqui como abordagem “ultrarrefratária” se refere aos que engessam e/ou isolam os evangélicos na sua “incomunicabilidade dogmática” (Sanchis, 2008; Teixeira, 2007), homogeneizando-os. Nessa perspectiva, os evangélicos permanecem assim como os “nativos indesejáveis” (Harding, 1991)<sup>18</sup> e, mesmo, incompreensíveis porque são considerados estranhos à lógica da “gramática brasileira” e indóceis quanto ao pesquisador e a sua ciência. Esse refratarismo com relação ao campo evangélico está, de maneira inconsciente, entranhado no campo antropológico: assim, é mais fácil o antropólogo relativizar o ritual do canibalismo do que os usos e significados do “dinheiro” no campo pentecostal. Ou seja, aplica-se aqui

---

<sup>17</sup> Há obviamente exceções, como o trabalho de Novaes (1985) testifica. Vale ainda sublinhar que, não apenas na sociedade em geral, mas também dentro do campo evangélico, em especial entre os protestantes históricos, há um certo refratarismo com relação aos pentecostais em geral; e dentro mesmo do campo pentecostal, no princípio houve também um afastamento entre aqueles da primeira e segunda onda em relação aos chamados neopentecostais, sobretudo, a IURD.

<sup>18</sup> Para outros enfoques, ver ainda: Dullo (2016) e Hatzikidi (2024).

o mesmo refratarismo: o pentecostal nunca é um nativo preferencial, ele é um nativo indesejado, e como consequência ele é pouco relativizado.

Uma contrarreação ao “ultrarrefratarismo” inicia-se com o que categorizamos, também ideal-tipicamente, de abordagem “ultrarrelativista”. Em meados dos anos 90 do século passado, inicia-se nas ciências sociais, em especial dentro da antropologia da religião, uma busca de radicalização em direção a uma abordagem compreensiva, relativizadora, do movimento protestante, em especial o pentecostal. Ao adotar firmemente o princípio relativizador da antropologia, este movimento tenta, dialogando com os preconceitos em relação ao campo pesquisado, desconstruí-los, denunciá-los e entender este campo dentro e nos termos de suas próprias lógicas.

Evidentemente, essa é a opção e ação correta a se fazer: aplicar de fato o método e a ética antropológica; ainda, relativizar, compreender e explicar os fenômenos e processos a partir da lógica nativa (e em diálogo com esta). O problema surge, contudo, quando se ultrapassa o limite da compreensão em direção a uma ultrarrelativização, que tende a justificar a ação dos nativos, mesmo quando essas ações vão de encontro à própria lógica do sistema ao qual o nativo pertence.

Esta categoria ideal-típica, porém, é mais difícil de construir tendo em vista que, em seu primeiro movimento, temos a produção de “boas etnografias”, tornando-a mais fugidia; de toda forma, para nós, o que levaria um trabalho a ser classificado como “ultrarrelativismo” é quando se produz, possivelmente sem intenção, um excesso de relativismo.<sup>19</sup> Instaure-se um movimento metodológico (muitas vezes inconsciente) que trava procedimentos comparativos, tendo como efeito a não realização de conexões mais amplas: assim, apesar de etnograficamente ricos, os trabalhos tendem a cair em um hiperparticularismo, produzindo um excesso de zelo com o particularismo e a compreensão.

Tal abordagem, do ponto de vista micro, produz uma boa antropologia, mas que leva ao problema de não conseguir superar o “micro” para construir reflexões de “médio” e “macro” alcance, pois não realiza essas conexões necessárias (Wolf, 2003) para entender os fenômenos na sua maior complexidade, em especial quando se trata de sociedades nacionais. Em certo sentido, na construção (correta) da oposição ao ultrarrefratarismo, parte do movimento compreensivo terminou por cair insensivelmente em um ultrarrelativismo (Natividade, 2010; C. Machado, 2014).

---

<sup>19</sup> Não confundimos aqui “ultrarrelativismo” com o conhecido paradigma de “relativismo radical”: enquanto este último é um princípio epistemológico, o primeiro é um procedimento metodológico não problematizado.

O resultado disto, na nossa análise, é que tanto os ultrarrefratários (por evidente) quanto os ultrarrelativistas (por prudência) terminaram por produzir um conhecimento fragmentário do campo evangélico brasileiro que impossibilitou ver e compreender a passagem de uma posição conservadora para uma posição de extrema-direita, em contradição aos princípios evangélicos.

Isto se deve porque, as duas abordagens, padecem inversamente do mesmo mal: de um lado, os ultrarrefratários se posicionam — inconscientemente — como pertencentes a uma sociedade e cultura em que os pentecostais aparecem aí como um corpo estranho, com influências negativas, e mesmo deletérias à sócio-cultura brasileira. A partir de sua posição nesta sociedade, o ultrarrefratário projeta seus valores e concepções de nação, consequentemente analisando o movimento pentecostal de modo a tender mais à produção de julgamentos de valor (apesar de um esforço de apresentação de neutralidade) do que a uma análise compreensiva e consistente. Por outro lado, os ultrarrelativistas, apesar de um esforço e tentativas de realizar conexões, tendem a adotar uma perspectiva extremamente micro, circunscrita ao ponto de vista do recorte, em que o campo evangélico — ou mesmo a igreja ou comunidade — aparece aí como um todo autônomo e dissociado da sociedade brasileira (de seus princípios, valores e regras), em que esta autonomia é insensivelmente justificada.

De certa maneira, ambas as perspectivas produzem e cristalizam uma “alteridade pentecostal”, que será tomada de maneira diferente, dependendo da perspectiva. Os ultrarrefratários tomando-os implicitamente como “ameaça/perturbação”, fixando-se na perspectiva do Brasil nação e na sua própria posição, tornam-se incapazes de compreender/ver a complexidade do campo. Os ultrarrelativistas, tomando-os quase como uma alteridade radical, se fixam no recorte que é naturalizado, os “pentecostais brasileiros”, assumindo uma posição de neutralidade e, implicitamente, uma posição acrítica.

Do ponto de vista metodológico, os ultrarrefratários englobam essa “alteridade” no contexto da sociedade brasileira, posicionando-se também como um *insider*, o qual considera que o fato de não pertencer ao campo evangélico lhe concede a garantia das qualidades do *outsider*, não necessitando assim fazer o estranhamento/desnaturalização da sua própria posição. Os ultrarrelativistas, ao tomarem o campo evangélico como uma “alteridade radical”, se posicionam como um *outsider* em relação a este campo, cujo movimento implica torná-lo familiar (DaMatta, 1978), metaforicamente tornando-se nativos.

A nosso ver, isto produz um dilema metodológico e mesmo epistemológico. Porque, na realidade, a antropologia (e, por conseguinte, o/a antropólogo/a),

encontra-se em mais um paradoxo: tendo em vista o contexto da sociedade brasileira, o antropólogo brasileiro<sup>20</sup> é, ao mesmo tempo, *outsider* e *insider*, independente do recorte que se faça, no sentido de que o pesquisador estará, consciente e inconscientemente, em situações relativas que se superpõem por não serem excludentes, sendo forçosamente situado (Simmel, 1921; Freyre, 1945) como e ao mesmo tempo *outsider* e *insider*.

O problema em si não é a existência deste paradoxo: como já explicitado, no que tange à antropologia, a produção de paradoxos é intrínseca a ela, sendo eles o que possibilita mesmo a criatividade, originalidade e qualidade do conhecimento antropológico. O problema é que estas duas abordagens tentam escapar deste paradoxo, ao tentarem dissolvê-lo insensivelmente, assumindo uma de suas posições como *outsider* ou *insider*.

Assim, por um lado, recortes mais amplos tendem a tomar por evidente as conexões (entre o campo evangélico e a sociedade nacional) e complexidades (estas ao tenderem a realizar reducionismos); por outro lado, recortes mais restritos tendem a não incluir as conexões nas análises, o que permitiria melhor compreender as relações/conexões e os impactos das particularidades do campo evangélico na sociedade maior.<sup>21</sup> Dessa forma, ambas as perspectivas não aplicam o que sugere Wolf (2003), quando este discute que se devam procurar/analisar as conexões para poder se entender os processos,<sup>22</sup> tanto de um ponto de vista *êmico* quanto *ético*. Neste sentido, o que se vê, como já apontado, é o desequilíbrio e a tentativa de “saída” do paradoxo.

O que nos parece é que estes movimentos contrários e opostos produziram pontos “cegos” que impediram a compreensão e o acompanhamento da passagem do conservadorismo para a ultradireita no campo evangélico. De um lado, pela impossibilidade de se deslocar e de compreender a complexidade e lógica própria desses evangélicos; de outro, pela incapacidade de realizar inclusões e conexões necessárias com a sociedade maior e seus movimentos ideológicos,

<sup>20</sup> Para efeitos desta discussão, todo e qualquer antropólogo ou antropóloga ligado à instituições brasileiras de ensino e/ou pesquisa, que desenvolvem (ou desenvolveram) análises sobre o campo brasileiro.

<sup>21</sup> O mais comum aqui é fazer as conexões entre os impactos dos processos da sociedade brasileira no campo evangélico.

<sup>22</sup> Em uma análise próxima a nossa, mas em referência ao campo da antropologia política, Goldman (2003) aponta para dificuldades semelhantes entre abordagens macro e micro, que dificultam a apreensão das complexidades do fenômeno. O autor sugere a necessidade de se adotar a perspectiva de teoria etnográfica, que para nós se aproxima do que chamamos aqui, seguindo Wolf, de fazer as devidas conexões.

posicionando-se de maneira “neutra” em relação às relações ideológicas do campo evangélico.

Talvez uma das causas que levaram à existência de uma posição ultrarrelativista seja ter levado a sério demais o que diz Geertz no seu famoso artigo “A Religião como um Sistema Cultural”. Nele, o autor afirma que:

Um dos maiores problemas metodológicos ao escrever cientificamente sobre religião é deixar de lado, ao mesmo tempo, o tom do ateu da aldeia e o do pregador da mesma aldeia, bem como seus equivalentes mais sofisticados, de forma que as implicações sociais e psicológicas de crenças religiosas particulares possam emergir a uma luz clara e neutra. Quando isso é feito, todas as questões sobre uma [sic] religião é ‘boa’ ou ‘má’, ‘funcional’ ou ‘disfuncional’ [...] desaparecem como as quimeras que são, e se fica com valorizações, avaliações e diagnoses particulares em casos particulares (1989, p. 140).

Sem desmerecer a validade da sua proposição, observamos que duas questões levantadas por Geertz podem tomar grandes proporções na aplicação da sua posição: neutralidade e particularidade; não à-toa, sendo a posição ultrarrelativista aquela que, inconscientemente e subjacentemente, faz mais apelo ao particular e à neutralidade, mesmo que não seja objetivamente desejado.

Do nosso ponto de vista, uma das evidências desta neutralidade é a escolha — por parte dos pesquisadores do campo da antropologia da religião (tanto dos ultrarrefratários quanto dos ultrarrelativistas) do conceito de “espaço público”. Tal conceito tem a virtude de ser capaz de dar conta da amplitude das diferentes variáveis do campo religioso: ao procurar ser inclusivo e complexificador, visando ainda possibilitar a realização das conexões e, para certos fenômenos, tem sua pertinência. Porém, na nossa avaliação, é-lhe intrínseco a introdução de um conteúdo neutralizante, de um esvaziamento do político enquanto ações e práticas ideológicas em competição. Esse esvaziamento ocorre ao não pontuar/nomear de forma mais incisiva o conceito de política, na sua imbricação com o campo religioso; estas imbricações, por sua vez, têm consequências efetivas na vida e morte de pessoas concretas — mesmo porque, nem tudo o que está no espaço público é político e/ou religioso; da mesma forma que o espaço privado não é, por definição, apolítico. Neste sentido, o conceito de espaço público tende a fragmentar o político e a diluir sua força analítica, reduzindo seu impacto na análise das relações sociais.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Isto pode-se dever ao fato de que a idéia de “espaço público” (apesar de não ser consensual, tendo suas divergências entre os pesquisadores [Oro *et al.*, 2012]), é explícita ou implicitamente

Assim, ao se adotar o conceito preferencial de espaço público, sendo o político e o religioso apenas como duas variáveis aí presentes, parece-nos que, de um lado, e contrário ao que se poderia esperar, é-se aí analisado situações particulares/autônomas, produzindo recortes e fronteiras, que circulam nestes espaços concebidos como públicos. De outro, produz um efeito (sedutor) de distanciamento do pesquisador com questões incômodas sobre o político e a política, atraindo-o para certa neutralidade, de forma que o posicionamento crítico, mesmo que presente, tende a manifestar-se de forma tímida.

Diante do discutido até agora, pode-se dizer que se instaura assim um impasse metodológico/epistemológico em que o “perdedor da história” é o conhecimento antropológico sobre o Brasil. Isto se deve, em parte, a estas posições fixas e reificadas de fronteiras e limites dos recortes analíticos. Apesar de muito se falar de “fronteiras borradas”, tal noção só parece ter um efeito retórico, mas não, de fato, epistemológico. O resultado, ao que nos parece, é a produção de dois tipos diferentes de “cegueiras” epistemológicas, cujas diferenças residem no fato de uma ser ativa (ultrarrefratários) e a outra passiva (ultrarrelativistas).

Neste sentido, talvez fosse necessário retomar a perspectiva de Lévi-Strauss, quando este propõe uma abordagem metodológica do conceito de “cultura”. Assim, na sua definição:

Denominamos cultura todo conjunto etnográfico que, do ponto de vista da investigação, apresenta, com relação a outros, afastamentos significativos (...). Uma mesma coleção de indivíduos, contanto que seja objetivamente dada no tempo e no espaço, depende, simultaneamente, de vários sistemas de cultura: universal, continental, nacional, provincial, local, etc.; e familiar, profissional, confessional, político, etc. (...). De fato, o termo cultura é empregado para reagrupar um conjunto de afastamentos significativos cujos limites a experiência prova coincidirem aproximadamente (Lévi-Strauss, 1975, p. 335).

---

constituída e/ou relacionada àquele de Estado laico e modernidade (Cipriani, 2012), e a laicidade por sua vez — quando não problematizada — sendo consequentemente concebida como um “espaço/conteúdo neutro”. Ainda, outro fator que pode ter contribuído para isto, é a separação implícita (ou explícita) introduzida entre “espaço público” e “espaço privado” (Birman, 2003), produzindo uma descontinuidade no campo político-religioso que se constitui, de fato, em um campo hierárquico e um continuum entre a casa, a rua, a igreja, sindicatos, associações, partidos; assim como, circuitos, pedaços, manchas (Magnani, 1998). Na nossa concepção, esses “vícios” de origem do conceito de “espaço público” (na substituição dos conceitos de campo religioso e campo político) são fatores fundamentais na produção dessa fragmentação do político que indicamos. Contudo, não desconsideramos a utilidade e a proficuidade do conceito quando aplicado a fenômenos pertinentes.

Podemos dizer que Lévi-Strauss concebe o conceito de cultura enquanto afastamentos significativos na dialética entre alteridade/identidade, e como uma construção artificial do pesquisador, e, sobretudo, como instrumento metodológico. Consequentemente, o uso instrumental desse conceito — e seus afastamentos significativos, a partir de recortes artificiais, permite perceber a dialética da diferenciação/indiferenciação, como relativa, referencial, situacional, segmentada e metodologicamente construída. Nessa perspectiva, o paradoxo *outsider-insider*, no qual está preso o pesquisador, pode ser aí metodologicamente incluído, permitindo assim uma maior reflexividade ao pesquisador, em que ele pode se posicionar conscientemente e firmemente neste paradoxo, proporcionando-lhe capacidade analítica e direito à crítica.

Com isto, não queremos dizer que a antropologia brasileira não produziu conhecimento qualificado. Levando só em conta os dados levantados por nossa pesquisa e aqui apontados, percebe-se uma massa crítica relevante e extensa sobre este campo. Muito se conhece, pode-se dizer que os dados já estão lá, disponíveis. O que faltou, no nosso entendimento, foi ver e fazer as conexões latentes nesses dados e que nos permitiriam acompanhar conscientemente este processo de passagem do conservadorismo em direção à extrema-direita. Permanecemos cegos a isto, devido em grande parte a esta dificuldade metodológica aqui apontada.

Tomemos como exemplo o processo de “judaização do campo evangélico”. A princípio, o cristianismo surge como superação do judaísmo, na medida em que a Torá e a lei do Antigo testamento são substituídas pela graça redentora de Cristo e não mais as obras (prática da lei) seriam princípio para a salvação, mas a graça alcançada ao reconhecer o sacrifício de Jesus Cristo ao morrer crucificado. Não aceitar Jesus como messias tornou os judeus inimigos da Igreja desde a Idade Média e as guerras pela reconquista da Terra Santa — Jerusalém — marcariam de maneira sangrenta a relação entre cristãos e judeus.

Durante séculos esta disparidade foi intensa, mas vem mudando nestes últimos anos com a incorporação por parte de igrejas evangélicas, uma vez que é notável a introdução de símbolos do judaísmo por parte de muitas delas. A título de exemplo: igrejas que adotam o nome de “tabernáculo”; réplicas de objetos judaicos como a arca da aliança, a pia de bronze, o incenso de ouro, o candelabro e a estrela de Davi; caravanas para peregrinação na Terra Santa; transformações na comunicação entre os fiéis, seja na linguagem do dia a dia, seja nas composições musicais, com o freqüente uso de termos hebraicos como “shalom” (uma saudação, quer dizer “paz” — num sentido de “paz de Deus esteja com você”) e Yeshua (ou Yehoshua, é um termo que significa “salvar” ou “salvação”, é considerado

por alguns estudiosos como o nome original de Jesus Cristo escrito em hebraico, sendo freqüentemente usado como sinônimo do nome Jesus); e tantos outros fenômenos que assinalam para uma crescente apropriação das práticas judaicas apresentadas, especialmente, no Antigo Testamento.

Ao tratar sobre este tema, a antropóloga Marta F. Topel (2011), após denunciar a ausência de estudos específicos sobre a recente intensificação deste sincretismo religioso,<sup>24</sup> aponta algumas causas que levaram a incorporação dos símbolos judaicos por algumas igrejas. Segundo a autora, poder-se-ia assinalar várias razões que explicariam a aproximação destas denominações ao judaísmo, nesta feita, destacaremos duas possíveis explicações apresentadas pela autora: primeiro, “o ‘retorno’ dos protestantes como um todo ao denominado Antigo Testamento, em marcada oposição às diretrizes da Igreja Católica Apostólica Romana” (Topel, 2011, p. 38). Dessa maneira, a transição do latim para o hebraico legitimaria a interpretação do texto bíblico, num tom de maior veracidade e distanciamento das práticas católicas. Além disso, continua a autora, seria possível que a liderança das igrejas evangélicas que adotam tais práticas, encontrasse no judaísmo uma fonte de inspiração legítima para criar e recriar símbolos e rituais próprios que não possam ser rotulados como idolatria.

A segunda explicação diz respeito ao “dispensacionalismo” que se refere a uma doutrina teológica e escatológica cristã que afirma que a segunda vinda de Jesus Cristo será um acontecimento no mundo físico e, conforme apresentado pela autora, nesta segunda vinda, Jesus se manifestará na cidade (santa) de Jerusalém e dessa cidade iniciará seu reinado messiânico. Dessa forma, “os dispensacionalistas partem da premissa de que, embora a nação de Israel se diferencie da Igreja, esta distinção não é mutuamente exclusiva”, antes “ambas constituem o povo de Deus e ambas serão salvas” e então, no final dos tempos, os dispensacionalistas acreditam que “haverá um fluxo maciço de judeus ao cristianismo.” (idem, p. 40).

Destas reflexões de Topel, uma premissa nos é colocada: a judaização do protestantismo brasileiro é um fenômeno social existente e crescente, podendo ser observado (mas não unicamente) pela apropriação, por parte de um crescente número de igrejas evangélicas, dos simbolismos e rituais judaicos. No entanto, o que acrescentamos ao debate sobre o tema, é que esse entrelaçamento ultrapassa as práticas rituais judaizantes (Braz, 2022) e passam a fazer parte da própria

<sup>24</sup> Algo que vem sendo contornado com os estudos de Braga (2016, 2021) e Fernandes e Reesink (2019).

cosmovisão do fiel pentecostal que, por sua vez, por também exercer o papel social de cidadão, se alonga à “esfera pública” e chega ao campo político.

Em suma, a vertente interpretativa que propomos é que o “retorno ao Antigo Testamento” permite uma justificativa (com embasamento bíblico) para um posicionamento de caráter conservador por parte do fiel, em um primeiro momento; mas, direcionando-se cada vez mais para a um caráter de extrema-direita, ao: estabelecer correspondências com a extrema-direita israelense<sup>25</sup>; encontrar justificativas no Antigo Testamento para: a) posição submissa e desempoderada da mulher, numa clara contradição ao discurso cristão, já que, dentro do contexto da época, a maior parte das discussões teológicas (e até históricas) convergem ao considerar que as posições e ações de Jesus dão voz e empoderamento às mulheres, contrariando as tradições judaicas; b) justificativa da intolerância, da “guerra” e violência contra o diferente/a diferença.

## CONCLUSÃO

Ainda em pleno processo de lidar e refletir sobre os dados da realidade atual brasileira, retomamos a nossa questão-perplexidade: “onde estávamos?” Aqui tentamos apontar algumas possíveis explicações que nos levaram a construir estes pontos “cegos” e esta certa “cegueira” acadêmica.

Neste sentido, quisemos chamar a atenção para a “virada fundamentalista da extrema-direita”, apontando que esta expande, potencializa e distorce o conservadorismo presente em parte considerável do campo evangélico, sendo essencial para a decisão final em direção à extrema-direita/fascista que o país passou a seguir oficialmente em 2019, com a posse do então presidente Jair Bolsonaro. Consideramos, a partir disto, que a grande questão seria entender como, sendo o campo evangélico — especialmente o pentecostal — tão largamente estudado pela antropologia da religião e pelas ciências sociais, isto surpreendeu os especialistas. Indagamos, assim, o que faltou ser diagnosticado na observação do crescente ultraconservadorismo evangélico e sua incorporação no espaço político brasileiro, no espectro da extrema-direita.

O argumento que temos desenvolvido aqui é o de que essa “cegueira” é fruto de um problema metodológico e conceitual e que, apesar de se haver pesquisado sobre as interfaces dos temas referidos, as devidas conexões não foram feitas.

---

<sup>25</sup> Para uma análise da relação entre extrema-direita, evangélicos e Israel, ver Gherman e Klein (2021).

Assim, conceitualmente não se produziu sistematicamente uma diferenciação entre conservadorismo/direita e ultraconservadorismo/extrema-direita; metodologicamente, segundo nossa construção ideal-típica, o campo evangélico foi analisado a partir de duas abordagens interpretativas opostas: de um lado, a posição “ultrarrefratária”; do outro, a posição “ultrarrelativista”.

A primeira coloca o campo evangélico como um nativo indesejado, aliado a um posicionamento de *insider*, tendo a sociedade brasileira como referência; a segunda tende a uma radicalização em direção a uma abordagem mais relativizadora do campo, posicionando-se como um *outsider*, tendo o grupo ou comunidade como referência. Inferimos que estes posicionamentos, porém, ao tentar escapar do paradoxo *insider/outsider*, terminaram por realizar um conhecimento fragmentado do campo, impedindo a realização das conexões necessárias e realmente pertinentes. Neste sentido, a partir deste impedimento epistemológico instalado, ambas as posições não puderam apreender a complexidade histórica do campo religioso brasileiro.

Ao fazermos nossa análise, não nos propomos aqui a rejeitar a adoção de uma abordagem compreensiva. É imprescindível, na nossa concepção e prática, um posicionamento compreensivo e relativista para a construção do conhecimento antropológico de qualidade; mas, no nosso entendimento, isto fica dependente de se evitar as armadilhas da tentação da produção de excessos. Para isto, consideramos necessária uma posição crítica, reflexiva e objetificada da nossa posição, enquanto antropólogos/as, que se instaura firmemente no paradoxo do *insider/outsider*, o que nos permite não perder de vista o imperativo de realizar as conexões necessárias para produzir uma *compreensão* mais complexa e válida da sociedade brasileira.

## REFERÊNCIAS

- Aldana, M. (2008). Vozes católicas no Congresso Nacional: aborto, defesa da vida. *Revista Estudos Feministas*, 16(2), 639-646. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000200018>
- Almeida, R. (2017). A onda quebrada-evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, 50, e175001. <http://doi.org/10.1590/18094449201700500001>
- Almeida, R. (2019). Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos CEBRAP*, 38(1), 185-213. <https://doi.org/10.25091/S01013300201900010010>

- Almeida, R. (2020). Evangélicos à direita. *Horizontes Antropológicos*, 26(58), 419-436. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832020000300013>
- Almeida, R. & Toniol, R. (Orgs.). (2018). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Editora da Unicamp.
- Alves, M. F. P. (2011). Religião e sexualidade: permanências e transformações da perspectiva de jovens pentecostais de Recife/PE-Brasil. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 13(15), 83-113. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.19975>
- Amaral Braz, P. L. do. (2022). “Um lugar a ser conquistado”: uma análise antropológica das interseções entre religião e gênero a partir da perspectiva de evangélicas feministas (Tese de doutorado, Universidade Federal de Pernambuco).
- Araújo Filho, M. (2016). Marcadores cruzados: etnicidade, homossexualidade e religião. *Cadernos Pagu*, 48. <https://doi.org/10.1590/18094449201600480012>
- Aubrée, M. (2014). Brasil: as mulheres pentecostais entre ‘combate’ e ‘libertação’. *Revista Antropológicas*, 25(1). <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaantropologicas/article/view/23818>
- Barrera Rivera, P. (2021). Religião contra democracia: o neoconservadorismo evangélico no Peru do século XXI. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 23, e021023.
- Barrera Rivera, P., Lecaros, V., & Pérez-Vela, R. (2024). Católicos e evangélicos no espaço público peruano: posições religiosas, crise da democracia e autoritarismo político. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, 24(3). <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2024vol24i3a26>
- Birman, P. (Org.). (2003). *Religião e espaço público*. Attar Editorial.
- Boito Jr, A. (2021). O caminho brasileiro para o fascismo. *Caderno CRH*, 34, e021009.
- Braga, M. (2016). *Da arte de se tornar judeu: interpretando estratégias identitárias vivenciadas por comunidades judaicas em Campina Grande/PB* (Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba).
- Braga, M. (2021) *A identidade implorada: as experiências de conversão e retorno dos judeus do Nordeste sob o olhar de instituições judaicas nacionais e internacionais* (Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco).
- Burity, J. (2018). A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder. Em R. Almeida & R. Toniol (Orgs.), *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais* (pp. 15-66). Editora da Unicamp. <https://doi.org/10.7476/9788526815025>

- Campos, R., Gusmão, E. & Mauricio Junior, C. (2015). A disputa pela laicidade: uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllys e Silas Malafaia. *Religião & Sociedade*, 35(2), 165-188. <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n2cap07>
- Campos, R. & Souza, A. (2017). Godllywood de Cristiane Cardoso. *Revista de Antropologia*, 60(2), 487-512. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137318>
- Carvalho, M. & Sívori, H. (2017). Ensino religioso, gênero e sexualidade na política educacional brasileira. *Cadernos Pagu*, 50(2). <https://doi.org/10.1590/18094449201700500017>
- Cipriani, R. (2012). A religião no espaço público. Em A. Oro *et al.* (Orgs.), *A religião no espaço público: atores e objetos*. Terceiro Nome.
- Crovetto, G. D. & Oehmichen-Bazán, C. (2020). Las antropologías latinoamericanas ante el giro a la derecha: primeras aproximaciones. *Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe*, (6), 15-32.
- DaMatta, R. (1978). O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”. Em E. Nunes (Org.), *A aventura sociológica*. Zahar.
- Dantas, B. (2010). A dupla linguagem do desejo na Igreja Evangélica Bola de Neve. *Religião & Sociedade*, 30(1), 53-80. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872010000100004>
- De la Torre, R. (2020) Genealogía de los movimientos religiosos conservadores y la política en México. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 22. <https://doi.org/10.20396/csr.v22i00.13753>
- Duarte, L. F. D. (2017). Valores cívicos e morais em jogo na Câmara dos Deputados: a votação sobre o pedido de impeachment da Presidente da República. *Religião & Sociedade*, 37(1), 145-166. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap08>
- Dullo, E. (2016). Seriously enough? Describing or analysing the native (s)’s point of view. *After the Crisis*, 133-153.
- Fernandes, T. & Reesink, M. L. (2019). Pentecostalismo brasileiro contemporâneo e judaísmo: antigas raízes, novas configurações. Em S. Brandão (Org.). *História das religiões no Brasil*. 1 (vol. 8, pp. 13-43). Associação da Imprensa de Pernambuco,
- Freston, P. (1994). Breve história do pentecostalismo brasileiro. Em A. Antoniazzi *et al.* (Orgs.), *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Vozes.
- Freyre, G. (1945). *Sociologia: uma introdução aos seus princípios*. José Olympio.
- Garcia, Y. (2019). “Irmãos em Cristo”, “mãe na fé” e “pai espiritual”: filiação a Deus e parentesco humano. *Religião & Sociedade*, 39(1), 77-100. <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n1cap04>

- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. LTC.
- Gherman, M. & Klein, M.. (2021). Aquela Noite: o lugar da Israel imaginária na nova direita brasileira. *Revista Anthropológicas*, 32(2): 111-140.
- Giumbelli, E. (2010). A religião nos limites da simples educação: notas sobre livros didáticos e orientações curriculares de ensino religioso. *Revista de Antropologia*, 53(1), 39-78.
- Giumbelli, E. (2018). Espaços públicos e religião: uma ideia para debater, um monumento para analisar. *Horizontes Antropológicos*, 24(52), 279-309. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000300011>
- Goldman, M. (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, 46(2), 445-476. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012003000200012>
- Gouvêa Neto, A. L. (2015). Mulheres na Assembleia de Deus: para se pensar a categoria gênero além do estruturalismo. *Numen*, 18(2).
- Habermas, J. (2007). *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tempo Brasileiro.
- Harding, S. (1991). Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other. *Social Research*, 373-393.
- Hatzikidi, K. (2024). The ambiguous other. Engaging with far right and other uncomfortable subjectivities. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 21, e211010.
- Heinen, J. (2013). Pela defesa das liberdades tolerantes: proposta de um arranjo jurídico ao problema da disposição de símbolos religiosos em espaços públicos. *Debates do NER*. 14(24), 165-194.
- Leite, M., Carneiro, S. & Birman, P. (2004). Entre a política e a religião: experiências e trajetórias de cientistas sociais da geração 68/70. *Numen*, 7(1). <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21635>
- Leite, M. (2013). Dor, sofrimento e luta: fazendo religião e política em contexto de violência. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 15(19), 31-47). <https://doi.org/10.22456/1982-2650.44575>
- Lévi-Strauss, C. (1975). *Antropologia estrutural*. Tempo Brasileiro.
- Luna, N. (2017). A criminalização da “ideologia de gênero”: uma análise do debate sobre diversidade sexual na Câmara dos Deputados em 2015. *Cadernos Pagu*, 50, e175018. <https://doi.org/10.1590/18094449201700500018>
- Machado, C. (2014). Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-) bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes antropológicos*, 20(42), 153-180. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832014000200007>

- Machado, L. Z. (2017). O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador. *Cadernos Pagu*, 50, e17504. <https://doi.org/10.1590/18094449201700500004>
- Machado, M. D (2012). Religião, cultura e política. *Religião & Sociedade*, 32(2), 29-56. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872012000200003>
- Machado, M. D. (2015). Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. *Religião & Sociedade*, 35(2), 45-72. <https://doi.org/10.1590/0100-85872015v35n2cap02>
- Machado, M. D. (2017). Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. *Horizontes Antropológicos*, 23(47), 351-380. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832017000100012>
- Magnani, J. G. C. (1998). *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. Unesp.
- Maurício Junior, C. (2019). *Como os evangélicos discutem política? A constituição do crente cidadão entre os jovens universitários da igreja de Silas Malafaia* (Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco).
- Maurício Junior, C. (2023). Salvando do religioso: sobre purificar as mulheres evangélicas. *Debates do NER*, 22(42), 83-94. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.130936>
- Montero, P. (2006). Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, 47-65.
- Montero, P. (2009). Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 13(1), 7-16. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002006000100004>
- Montero, P. (2012). Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião & Sociedade*, 32(1), 167-183. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872012000100008>
- Natividade, M. (2010). Uma homossexualidade santificada?: etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. *Religião & Sociedade*, 30(2), 90-121. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872010000200006>
- Natividade, M. (2017). Cantar e dançar para Jesus: sexualidade, gênero e religião nas igrejas inclusivas pentecostais. *Religião & Sociedade*, 37(1), 15-33. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap01>
- Novaes, R. (1985). *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Marco Zero.
- Novaes, R. (2012). Juventude, religião e espaço público: exemplos” bons para pensar” tempos e sinais. *Religião & Sociedade*, 32(1), 184-208. <https://www.scielo.br/j/rs/a/ctrQNc8fpdvZxPLdRjpQsdR/?format=pdf&lang=pt>

- Oro, A. et al. (2012). *A religião no espaço público: atores e objetos*. Terceiro Nome.
- Piovezana, L. (2014). Direitos sexuais e reprodutivos e laicidade do Estado. *Numen*, 17(1). <https://doi.org/10.34019/2236-6296.2014.v17.21945>
- Reesink, M. L. (2024). Mortes morridas e mortes matadas, ou a banalização do mal. Em M. Reesink, K. Koonings & A. Souza Neto (Orgs.), *Religião, democracia e morte no Brasil hoje: ensaios antropológicos*, 221-242. Editora UFPE.
- Reis, L. M. (2017). Erotismo gospel: mercados e limites da sexualidade entre evangélicas (os) no Complexo do Alemão. *Religião & Sociedade*, 37(1), 65-84. <https://doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap04>
- Reis, L., Owsiany, L., Cunha, M. & Pestana, M. (2024). *O que aprendemos ao pesquisar religião e eleições?* ISER, 2024. [https://iser.org.br/wp-content/uploads/2025/02/O-que-aprendemos-pesquisando-religiao-e-eleicoes\\_PDF.pdf](https://iser.org.br/wp-content/uploads/2025/02/O-que-aprendemos-pesquisando-religiao-e-eleicoes_PDF.pdf)
- Reu, T. (2025) Put on the Full Armor of God: Evangelical Spiritual Warfare and Civic Engagements at the Margins of Latin American Cities. *Internacional Journal of Latin-American Religions*. 9, 376–392. <https://doi.org/10.1007/s41603-025-00300-0>
- Sanchis, P. (2008). Cultura brasileira e religião: passado e atualidade. *Cadernos Ceru*, 19(2), 71-92. <https://doi.org/10.1590/S1413-45192008000200005>
- Silva, C. (2016). Símbolos religiosos em espaços públicos: para pensar os conceitos de laicidade e secularização. *Numen*, 19(2).
- Simmel, G. (1921). The sociological significance of the “stranger”. Em R. E. Park & E. W. Burgess (Orgs.), *Introduction to the science of sociology*, pp. 322-327. University of Chicago Press.
- Soares, L. E. (2020). *Dentro da noite feroz: O fascismo no Brasil*. Boitempo Editorial.
- Souza, E. & Magalhães, M. D. (2002). Os pentecostais: entre a fé e a política. *Revista Brasileira de História*, 22(43), 85-105. <https://doi.org/10.1590/S0102-01882002000100006>
- Souza, R. & Silva, J. (2022). Conservadorismos, fundamentalismo protestante e democracia no Brasil: Uma compreensão em chave pós-estruturalista. *Religião & Sociedade*, 42(1), 37-60. <https://doi.org/10.1590/0100-85872021v42n1cap02>
- Starn, O. (1991). Missing the revolution: Anthropologists and the war in Peru. *Cultural Anthropology*, 6(1), 63-91.
- Taylor, C. & Maclure, J. (2010). Laïcité et liberté de conscience. *Lectures, Les livres*.
- Teixeira, F. (2007). O Pluralismo Religioso e a Ameaça Fundamentalista. *Numen*, 10, (1 e 2). <https://periodicos.ufrj.br/index.php/numen/article/view/21672>

- Topel, M. F. (2011). A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 4(10), 35-50. <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v4i10.30382>
- Vital da Cunha, C., Lopes, P. & Lui, J. (2017). *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Fundação Heinrich Böll: Instituto de Estudos da Religião. <https://br.boell.org/pt-br/2017/03/27/religiao-e-politica-medos-sociais-extremismo-religioso-e-eleicoes-2014>
- Weber, M. (2004). *Economia e sociedade. Fundamentos de economia compreensiva*. Editora Universidade Nacional de Brasília.
- Wolf, E. R. (2003). *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Editora Universidade Nacional de Brasília.