

Apresentação do Dossiê – *Subjetivação Religiosa: Práticas, Representações e Experiências*

Dossier Presentation – *Religious Subjectivation: Practices, Representations and Experiences*

*Bruno Ferraz Bartel¹ 

*Emanuel Freitas da Silva² 

Resumo

O presente dossiê tem como objetivo reunir um conjunto de artigos que versem sobre modos de construção de sujeitos religiosos a partir de práticas devocionais, técnicas disciplinares, conhecimentos religiosos e formação ético-moral. Partindo das discussões em torno do sujeito produzidas no campo das Ciências Sociais, objetivamos constituir um espaço de diálogo e reflexão em torno de fenômenos como: ações rituais coletivas, controvérsias públicas, modos de engajamento disciplinar, mobilizações políticas, etc., cuja análise serve de subsídio a uma problematização mais ampla do papel desempenhado pela religiosidade na produção da consciência e, por conseguinte, na construção de sujeitos nas sociedades contemporâneas.

Palavras-Chave: Subjetivação religiosa; práticas devocionais; religiosidade.

Abstract

The present dossier aims to gather a set of articles that deal with ways of building religious subjects from devotional practices, disciplinary techniques, religious knowledge, and ethical-moral formation. Starting from the discussions around the subject produced in the field of Social Sciences, we aim to establish a space for dialogue and reflection around phenomena such as: collective ritual actions, public controversies, modes of disciplinary engagement, political mobilizations, etc., whose analysis provides a basis for a broader problematization of the role played by religiosity in the production of consciousness and, therefore, in the construction of subjects in contemporary societies.

Keywords: Religious subjectivation; devotional practices; religiosity.

¹ Universidade Federal do Piauí, Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPI/PPGAnt, Teresina, PI, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4788-0204>.

² Universidade Estadual do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UECE/PPGS, Fortaleza, CE, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6304-4316>.

A organização deste dossiê foi inspirada nos estudos cujos dispositivos indutores e/ou modos de vivência experiencial (Asad, 1993; Hirschkind, 2006; Mahmood, 2005) proporcionam a formação de elementos que atuam diretamente sobre os comportamentos religiosos (percepção, cognição, emoção e motivação) dos praticantes. Nesses casos, as formas de expressão devocional devem ser observadas como técnicas disciplinares que realcem os conhecimentos e as capacidades éticas dos sujeitos inseridas em um contexto compartilhado. A ideia original era reunir textos que dessem visibilidade aos processos de subjetivação cuja compreensão leve em consideração a dinâmica de construção dos sujeitos por influência das práticas religiosas.

No campo das Ciências Sociais, o sujeito (empírico e conceitual) tem sido enquadrado com base na configuração individualista moderna (Dumont, 1985) e, muitas vezes, reduzido a esta pela abordagem das representações sociais (Maluf, 2013). Para as teorias sociais críticas contemporâneas, o sujeito da razão (e sua universalidade) é uma ficção política, visto que ele foi considerado um representante moral e empírico do individualismo moderno, ente unificado, substantivo, prévio à experiência. Nesse sentido, pensar o sujeito não apenas como objeto da análise, mas também como categoria analítica (e como paradigma) se mostra relevante para uma abordagem antropológica e sociológica do contemporâneo (Maluf, 2010).

Entretanto, mesmo em algumas discussões recentes sobre o sujeito como condição de descentramento e de relativização do conceito de identidade (Agier, 2012) ou em análises das diferenças que permitam recolocar a questão da relação entre o universal e o sujeito moderno (Balibar, 2012), a premissa kantiana da consciência de si persiste em estruturar a dimensão compreensiva sobre a produção dos sujeitos. O sujeito kantiano é “transcendental” à medida que ele interioriza uma ideia do universal na conformação de uma consciência de si individual imediatamente ligada à racionalidade e à moral no sentido construído ao longo da “história ocidental”. Por esse ângulo, o sujeito se torna uma ficção (como ente unificado, substantivo, prévio à experiência e sujeito da razão) e o que passa a existir são os regimes e modos de subjetivação (Maluf, 2010). Dito de outra forma, uma discussão sobre a constituição, os agenciamentos e os diferentes atravessamentos (Maluf, 2013) que produzem “os sujeitos no mundo” é o que permitirá compreender as formas de subjetivação fabricadas e as construções das subjetividades rotinizadas em situações concretas de interação e socialização.

No início do século XIX, Hegel inovou ao postular que toda consciência resulta de um processo de formação histórico-cultural, posição também assumida por Marx, Freud e Nietzsche e que, mais tarde, influenciaria ainda a obra de Michel Foucault (1926-1984). O filósofo francês se tornou uma das mais renomadas referências no debate acerca das relações entre o sujeito e o poder, notabilizando-se ao elaborar uma perspectiva teórica na qual a noção de insubmissão da liberdade ocupa um lugar privilegiado. Partindo dessa perspectiva, interessa-nos também refletir sobre a relevância da religiosidade na produção de modos de ser/estar no mundo, enfocando, em especial, práticas, representações e experiências que orientam as estratégias de luta empregadas por diferentes sujeitos para fazer frente às relações de poder que se lhes impõem nas múltiplas e variadas esferas da vida religiosa.

Tomamos como ponto de partida que a subjetivação não se limita a designar o resultado de dispositivos e elementos atuantes sobre os sujeitos para alcançarem determinados valores/atitudes socialmente reconhecidos. Assim, o regime disciplinar direcionado para a constituição dos sujeitos promoveria a possibilidade de tornar as relações de si para consigo um alvo de preocupação por parte dos agentes na construção de suas experiências religiosas ao longo do cotidiano e como parte de algum processo iniciático específico. Desse modo, compreendemos os processos de subjetivação religiosa responsáveis pela formação de sujeitos morais e éticas individuais tendo como alicerce um conjunto habitual de práticas com as quais se engajam nos locais de culto. Se o regime disciplinar define os “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (Foucault, 1999, p. 118), torna-se imprescindível, portanto, refletir sobre as consequências disso com base nos conteúdos práticos assumidos pela subjetivação religiosa.

O tema da disciplina foi amplamente estudado por Foucault (1977; 1979; 1984; 1985; 1999) ao longo de sua trajetória intelectual. Os conceitos de disciplina e de dispositivo formaram os arcabouços teóricos para a maioria de suas análises sobre o que ele mesmo definiu, por diversas vezes, como sendo o “exercício do poder” (Foucault, 1979, p. 189). A subjetivação, ou seja, a maneira pela qual o indivíduo é chamado a se reconhecer como sujeito moral da conduta, pode ser resumida a partir das quatro dimensões contidas na perspectiva de Foucault (1984), a saber: a substância ética, os tipos de sujeição, as formas de elaboração de si e, por último, sua teleologia moral.

Entretanto, em um de seus últimos trabalhos, todo o legado e esforço de compreender as “tecnologias do poder”, ou seja, os mecanismos “que determinam a conduta dos indivíduos e os submetem a certos fins ou dominação, objetivando o sujeito” (Foucault, 1988, p. 18, tradução própria), foi deslocado para a análise das “tecnologias do *self*”. Por este termo, o autor compreendeu as técnicas “que permitem que os indivíduos efetuem por seus próprios meios ou com a ajuda de outros um certo número de operações em seus próprios corpos e almas, pensamentos, conduta e modo de ser, de modo a se transformarem a fim de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade” (idem). Neste sentido, o foco na transformação do *self* problematizou a interação entre si e com os outros por meio de tecnologias de dominação individual, ou seja, através de uma história de como os indivíduos agem sobre si mesmos.

Uma perspectiva pouco distinta sobre a problemática do “eu” na formulação de processos de subjetivação foi apresentada por Talal Asad (1932-) por meio da importância do “conceito de disciplinaridade” em sua análise sobre a produção de identidades religiosas. Ele definiu práticas disciplinares como “os múltiplos percursos nos quais os discursos religiosos regulam, informam e constroem *selves* religiosos” (Asad, 1993, p. 125, tradução própria). Tendo Foucault (1988; 1999) como interlocutor, Asad inova em relação à ideia de um programa disciplinar capaz de formar o “*self*” a partir das trilhas deixadas por Mauss (2003), em que o corpo era visto como um instrumento e objeto das referidas práticas, posto que elas regulavam as disposições mentais e morais dos sujeitos.

Asad rejeitou a noção clássica de ritual que preconiza a comunicação de significados, sugerindo a ideia de um processo de disciplinaridade que “forma ou reforma dispositivos morais” (Asad, 1993, p. 130, tradução própria). Além disso, os significados das performances convencionais bem como das emoções e intenções dos sujeitos não estão completamente separados, tendo nas práticas disciplinares sua centralidade a partir da sua capacidade de unir ambas as dimensões. Tal perspectiva constitui um ponto fundamental para refletirmos sobre as capacidades da vida devocional religiosa em proporcionar elementos que efetivamente constroem “sujeitos no mundo”.

Para o desenvolvimento do processo de disciplinaridade, o modelo de Asad (1993) preconiza o reconhecimento de uma autoridade para a manutenção de dispositivos morais. Asad insistiu na necessidade de investigar a produção de discursos e representações em meio a práticas sociais, envolvendo instâncias de autoridade e processos de subjetivação (Giumbelli, 2001). Para a primeira situação, o termo “tradição”³ se propõe definir tanto a autoridade existente no contexto religioso quanto a vida cotidiana dos sujeitos (Asad, 2015). Quanto à segunda, somente um regime disciplinar poderia conduzir as proposições almejadas pelos sujeitos na produção de uma ética religiosa. É com base nisso que insistimos na centralidade das práticas como um modo de viver ou como técnicas “para ensinar o corpo e a mente a cultivar virtudes e habilidades específicas que foram autorizadas, transmitidas e reformuladas ao longo das gerações” (Asad, 2001, p. 216, tradução própria).

Dito de outra forma, essas formas disciplinares não apenas englobam a busca por uma padronização das ações impostas pela rotinização (Foucault, 1999) e a produção de múltiplos sentidos para as práticas religiosas (Asad, 1993), mas também o projeto de avaliar, por parte dos agentes, suas condutas devocionais como “corretas” ou, melhor dizendo, virtuosas (Mahmood, 2005). Essa avaliação não se resume às categorias utilizadas pela noção de *bricolage* (Lévi-Strauss, 1989), nem às ações dos agentes apenas em função de seus usos e elaborações de metáforas (Barth, 1987). Ao contrário, indica que a vivência desse processo repousa sobre a “dialética da convenção, continuamente reinterpretada pela invenção, e da invenção, continuamente precipitando a convenção” (Wagner, 2010, p. 119).

Essas perspectivas se distanciam da ênfase nas Ciências Sociais brasileiras, que ainda buscam compreender o sentido como o fundamento da devoção religiosa (em termos da centralidade do conceito de Cultura), conforme formulado pelos trabalhos seminais de Clifford Geertz (1926-2006) na década de 1960. Por isso, Asad utilizou o exemplo do monasticismo cristão medieval para argumentar que a crença religiosa, em determinadas circunstâncias, era transmitida por meio da submissão a uma disciplina rigorosa. Nesse contexto, as ideias eram menos relevantes do que a prática, a dor e a participação. Em síntese, enquanto Geertz (2004; 2008) situava a piedade dentro de um quadro culturalmente constituído que impulsionava a busca

³ Asad (1986, p. 14, tradução própria) define tradição como “discursos que visam instruir os praticantes a respeito do propósito e da forma correta de uma determinada prática que, precisamente porque foi estabelecida, tem uma história. Esses discursos se relacionam conceitualmente com um passado (quando a prática foi estabelecida e a partir da qual o conhecimento sobre o seu propósito e performance correta foi transmitido) e um futuro (como o propósito daquela prática pode ser melhor assegurado no curto e no longo prazo ou por que ela deveria ser modificada ou abandonada) através de um presente (como ela é ligada a outras práticas, instituições e condições sociais)”.

racional por sentido, Asad via o regime de crença como uma consequência da incorporação, da obediência e do ritual.

Charles Hirschkind (1962-) e Saba Mahmood (1962-2018) também trouxeram contribuições relevantes ao estudo das práticas religiosas e ao debate sobre a noção de *habitus*, ampliando e complexificando o conceito originalmente formulado por Pierre Bourdieu (1930-2002). Ambos investigaram como a experiência religiosa se manifestava não apenas em crenças e doutrinas, mas também em práticas e disposições corporais que constituíam modos de ser específicos, formados por meio da repetição e da disciplina de certos comportamentos.

Hirschkind (2006) explorou, por exemplo, como o hábito de ouvir sermões gravados em fitas cassete no Egito moldava disposições emocionais e morais dos ouvintes. Através dessa prática, ele analisou como o ato repetitivo de escutar os sermões criava um *habitus* particular, no qual a disciplina da audição ativa, orientada pelos sermões, gerava uma ética corporal e emocional. A prática de escutar com atenção os sermões, de acordo com Hirschkind, era um processo formativo que afetava a sensibilidade moral dos indivíduos, contribuindo para a criação de um senso de comunidade e para a incorporação de uma ética islâmica. Assim, ele reformulou o conceito de *habitus* para abordar como a prática auditiva se tornava um meio de engajamento ético e estético no âmbito religioso, indo além de uma mera internalização inconsciente de normas sociais.

Mahmood (2005), por sua vez, também explorou a noção de *habitus* em contextos religiosos. Ao estudar o movimento das mulheres muçulmanas no Egito que aderiam a práticas islâmicas conservadoras, a autora se afastou das abordagens que viam as práticas religiosas apenas como formas de subjugação ou resistência política. Ela argumentou que essas mulheres desenvolviam disposições corporais e emocionais através de práticas devocionais, como a modéstia no vestir e o controle dos gestos, que constituíam formas de autoformação ética. Para ela, essas práticas não eram apenas reflexos de uma cultura imposta, mas também parte de uma agência moral em que a pessoa trabalhava sobre si mesma para moldar seu *habitus* em conformidade com ideais religiosos. Mahmood, assim, propôs uma visão de *habitus* como uma prática ativa e deliberada de constituição de si, em que a autonomia estava ligada à capacidade de cultivar disposições éticas específicas.

Ambos reinterpretaram o conceito de *habitus* ao considerarem como as práticas religiosas podiam configurar modos de subjetivação e de engajamento ético, permitindo uma compreensão mais densa de como a religião era vivida e incorporada. Eles enfatizaram que o *habitus* religioso não era meramente automático ou subconsciente, mas frequentemente implicava intencionalidade e um desejo de transformação pessoal e comunitária. Essa perspectiva ampliou as aplicações do conceito, tornando-o útil para analisar processos de subjetivação em contextos em que a formação ética e o cultivo de disposições corporais e afetivas eram centrais.

Um exercício comparativo pode esclarecer a relação constante entre a vivência e a invenção do mundo a partir do fenômeno religioso. No trabalho etnográfico que realizei no Marrocos (Bartel, 2022), analisei as práticas devocionais direcionadas à construção do estado religioso entre os discípulos de uma confraria sufi, que representa a via mística do Islã. O espaço devocional localizado na cidade de Safi no Marrocos foi usado como exemplo para justificar a base do processo disciplinar pressuposto na organização e na existência ritual dos discípulos. O engajamento

individual se mostrou decisivo nas situações que envolviam a intenção devocional desejada como um modo de transformação dos dispositivos morais e a constituição dos laços interacionais rotinizados pelas performances rituais como um modo de evidenciar os processos de submissão desenvolvidos pelos sujeitos.

As sessões rituais entre os sufis forjavam inicialmente os significados convergentes da vida cotidiana dos discípulos. Contudo, essas ações deveriam ser profundamente monitoradas e aperfeiçoadas pelos sujeitos como uma condição necessária para sua eficácia ritual. Essa relação entre ação devocional e atividade cotidiana traz novas nuances a uma distinção antropológica fundamental do ritual: a distinção entre comportamento formal ou convencional e atividade rotineira, informal ou mundana. Embora haja entre os antropólogos os que não consideram a ação ritual uma forma de comportamento humano e outros que a julgam mais um aspecto de todos os tipos de ações humanas, eles são unânimes em considerar a atividade ritual como convencional e socialmente prescrita, separando-a das atividades mundanas (Bell, 1992).

Mesmo assim, haveria ainda outra polêmica relacionada ao ritual nas discussões antropológicas sobre o comportamento ritual e convencional: a polaridade entre a expressão espontânea da emoção e sua performance teatral (Tambiah, 1985). Nesses estudos, o ritual seria compreendido como o espaço onde os movimentos psíquicos individuais seriam canalizados para padrões de expressão convencionais, ou onde eles poderiam ser temporariamente suspensos para que um roteiro social convencional pudesse ser promulgado. O comum a ambas as posições é compreender que a atividade ritual se estabelece quando a espontaneidade emocional chega a ser controlada.

Com base nesta etnografia e em seus desdobramentos analíticos (Bartel, 2023; 2024), compreendi que as subjetivações religiosas devem ser analisadas como práticas devocionais que promovem a autonomia religiosa dos sujeitos (Mahmood, 2005). Ao contrário do que Immanuel Kant (1724-1804) preconizava sobre a noção de autonomia, isto é, a capacidade da vontade humana de se autodeterminar segundo uma legislação moral por ela mesma estabelecida, livre de qualquer fator estranho ou exógeno com uma influência subjugante, tal como uma paixão ou uma inclinação afetiva incoercível (Kant, 1974), argumentei que o sentido contido no contexto etnográfico dessa autonomia indicava não apenas a capacidade individual de exercer uma religiosidade, mas, sobretudo, a competência de se submeter aos valores e às atitudes (Mahmood, 2005) esperados nos locais de culto.

Nesse sentido, o termo *submissão* analisado não deve ser entendido por meio da noção de autoritarismo proposta por Hammoudi (1997) ao contexto marroquino, mas compreendido como uma vocação fundamental – ação engajada – a ser desenvolvida pelos sujeitos na construção das formas devocionais sufis. Era importante considerar não apenas a noção de autonomia como objetivo final dos sujeitos, mas também as práticas e condições que possibilitavam a construção de tais ambientes rituais. A autonomia moral dos sujeitos pretendia refletir mais um quadro normativo do grupo sufi em questão do que produzir uma diferenciação entre os discípulos, mesmo que ela fosse passível de ocorrer em alguns casos.

As interações e a *doxa* em relação à experiência mística, por meio da aquisição dos estados religiosos dos interlocutores, forjavam as bases do processo disciplinar pressuposto na organização e na existência dos discípulos no centro

ritual da cidade de Safi. As noções de responsabilidade e autonomia eram fundamentais na estrutura disciplinar constituída, tendo na ideia de vocação sua *raison d'être* para o desenvolvimento das diversas práticas devocionais do grupo sufi marroquino. Tal eficácia residia no desenvolvimento do caráter reflexivo por parte dos adeptos em estabelecer um horizonte aberto junto aos estados religiosos e que pudesse ser usado na conversão dos comportamentos esperados. O valor dessas duas noções assinalava não apenas a competência dos indivíduos para praticarem suas virtudes religiosas, mas, acima de tudo, a aptidão para a realização do desejo de submissão junto à rotina da confraria.

Nesse sentido, a experiência de se submeter ao cotidiano do centro ritual sufi por meio das práticas desenvolvidas se situava para além de um mero exercício de formas autoritárias, ainda que houvesse, em certas ocasiões, alguns dispositivos de controle por parte de certos discípulos. O engajamento individual paulatino dos adeptos, articulado com as noções de responsabilidade e autonomia, era colocado à prova em distintas conjunturas através da constituição dos laços interacionais rotinizados pelas sessões rituais como um modo de evidenciar os processos de submissão desenvolvidos pelos sujeitos.

No Marrocos, as performances rituais eram práticas através das quais se formariam as disposições das formas devocionais, uma vez que os atos simbólicos não teriam quaisquer relações com as atividades pragmáticas ou utilitárias (Mahmood, 2005). Além disso, o ritual como ação convencional e formal era compreendido como um espaço por excelência para fazer com que os desejos dos adeptos pudessem agir espontaneamente de acordo com as convenções devocionais do grupo sufi analisado. Entretanto, a análise dos rituais revelou que a promulgação de gestos e comportamentos convencionais não dependia da expressão espontânea de emoções ensaiadas e/ou das intenções individuais, mas da orientação dada pelos sujeitos sobre como eles aprendiam a expressar “espontaneamente” suas “atitudes corretas” junto ao cotidiano do centro ritual.

Pesquisas como esta seguem os caminhos trilhados por Dale Eickelman e James Piscatori (1996), por exemplo, que argumentaram que as tendências revivalistas do Islã não sinalizam uma ruptura com o que se denomina de “moderno” tanto quanto representam uma instanciação dela. Para esses dois autores, o que frequentemente é classificado como um “retorno à tradição” é, de fato, uma complexa articulação do “processo de modernização”. Rejeitando a polaridade estabelecida entre “modernidade” e “religião”, muitos pesquisadores apontaram que as transformações modernistas pós-coloniais, incluindo a mídia e a educação de massa, facilitavam em vez de impedir várias formas de reavivamento islâmico (Fadil; Fernando, 2015). Neste sentido, reiterarei uma abordagem sobre a relação entre “tradição” e “modernidade”, mas com um compromisso similar de compreender as subjetividades muçulmanas a partir de uma perspectiva êmica como, por exemplo, tem sido a perspectiva de uma forma discursiva em constante transformação (Asad, 1986). Além disso, outros estudos também demonstraram como os “processos de modernização” possibilitaram o cultivo renovado de antigas sensibilidades éticas tradicionais e práticas de autoridade (Agrama, 2012; Hirschkind, 2006; Mahmood, 2005; Salvatore, 2007).

Em outro estudo realizado por um dos organizadores deste dossiê (Silva, 2023), que tomou como objeto a construção da liderança carismática no interior da Comunidade Católica Shalom (CCSh), uma das mais importantes expressões do

catolicismo carismático, deparamo-nos com a construção de identidades religiosas de sujeitos que se materializava em formas de vida comunitárias, que perfaziam a “*identidade shalom*”: a Comunidade de Vida e a Comunidade de Aliança, que se apresentam como duas dimensões complementares, que funcionam nos moldes das ordens religiosas que constituem o catolicismo.

Na Comunidade de Vida (CV) estão inseridos aqueles membros que deixaram suas casas, profissões, estudos, família para dedicarem-se integralmente ao serviço da Comunidade. Vivem em residências da Comunidade, onde estão presentes somente homens, somente mulheres ou somente uma família (uma vez que a Comunidade se compõe de solteiros, casados, sacerdotes e celibatários). Em uma dessas casas existe uma área comum, geralmente na casa das mulheres, onde são realizadas as atividades comunitárias (momentos de oração, formação, refeições, partilhas, etc.). Seus membros possuem uma rotina normatizada nos seguintes elementos: todo o período da manhã é dedicado à ascese; ao acordarem, mantêm o silêncio por toda a manhã, falando uns com os outros somente o estritamente indispensável, e à meia-voz. Em alguns lugares, acordam e já se deslocam para participarem da celebração da missa (em outros, isso ocorre ao longo do dia). Depois, reúnem-se para tomar o café da manhã, após a leitura de um dos parágrafos que compõem os “Estatutos”. Em seguida, reúnem-se na capela da Residência Comunitária para celebrar as “laudes” (momento de oração dentro do cânone da Igreja Católica, geralmente celebrado nas primeiras horas da manhã, no qual se cantam salmos e se lê parte da liturgia do dia). Essa celebração dura aproximadamente meia hora. Após isso, cada membro realiza uma hora de oração pessoal, acrescida de uma hora de estudo bíblico, feito sempre a partir de material disponibilizado pela Comunidade, gerando uma “comunhão” de sentido na interpretação do livro sagrado.

Findas essas duas horas de ascese pessoal, os membros se reúnem para o momento de “formação comunitária”, conduzida pelo responsável pela Residência Comunitária, nomeado “formador comunitário”. Depois disso, o silêncio da manhã é encerrado com o almoço, antes do qual os membros recitam a “oração a São José” (o santo é invocado para súplicas em torno das necessidades materiais e espirituais dos membros da Comunidade, sendo “modelo” da “providência divina”, uma vez que foi ele, segundo creem, o “mantenedor” da família na qual viveu “o filho de Deus”), por meio da qual suplicam a multiplicação das vocações para a CCSh.

O turno da tarde é o momento em que os membros da CV se dirigem aos Centros de Evangelização Shalom para desempenharem as funções que lhes foram designadas, nomeadas como “apostolado”, vivenciando esses momentos como uma “profissionalização do reino”, por meio da qual se inserem “no mundo sem serem do mundo”. É nesse momento que mantêm contato com as pessoas que não fazem parte da Comunidade, especialmente durante as “jornadas de evangelização”, quando saem por ruas previamente definidas para “anunciar” a mensagem evangelizadora.

À noite, os membros da CV participam da “oração comunitária”, pelo período de uma hora e meia (realizada em suas “casas comunitárias”), de terça a quinta. Às segundas e sextas eles se reúnem com os membros da Comunidade de Aliança nas chamadas “células”, espécies de grupos de oração dedicados somente aos membros da Comunidade e estratificadas segundo o nível de pertença (ou seja,

existem células para postulantes, para discípulos de primeiro ano, discípulos de segundo ano, e para os diversos níveis de consagrados), sendo a segunda-feira dedicada à “formação” e a sexta-feira, à oração.

Por sua vez, a Comunidade de Aliança (CA) é formada por aqueles membros que, tendo o “chamado à vocação shalom”, exercem-no continuando a viver com suas famílias e exercendo suas profissões “no mundo”. Os membros da Comunidade de Aliança, permanecendo em suas famílias, residências e suas atividades ou trabalhos próprios, assumem um chamado particular à vida comunitária, na qual encontrarão a força e a fecundidade do Espírito para permearem e transformarem toda a sua vida familiar, profissional, social e apostólica na vivência do Carisma.

Uma vez que “permanecem no mundo”, em meio às atividades seculares e no convívio com suas famílias, os membros da CA não são chamados à mesma ascese vivenciada pela CV. Devem, contudo, realizar a recitação diária do terço, a confissão mensal, a hora dedicada à oração pessoal e ao estudo bíblico, o retiro mensal (pessoal e comunitário), a presença nas “células” (às segundas e sextas) e a participação nas “reciclagens”. Também contam com um formador pessoal e um formador comunitário, assim como com um coordenador de apostolado. Uma dimensão que lhes é acrescentada, em relação aos membros da CV, é que, como trabalham mediante remuneração, são obrigados a “devolver” para um fundo intitulado “Comunhão de Bens” em torno de 15% daquilo que ganham. Parte desse fundo é utilizado para cobrir as despesas da CV e parte para as despesas dos Centros de Evangelização. Por isso mesmo, são continuamente interpelados a um “desprendimento” em relação aos “valores do mundo”, com destaque para os modos de vestir-se e de ostentação.

A realização desta pesquisa, assim, mostrou-nos reconfigurações do catolicismo por meio da atuação do laicato, levando-nos a compreender como se produz um novo sujeito, o “católico carismático shalom”, seja a partir das vivências comunitárias acima descritas, seja a partir de uma série de exercícios espirituais de leitura e escrita de si levadas a cabo no processo de ingresso e de formação de seus membros. Assim, analisamos livros escritos por membros da Comunidade, na forma de “manuais” (de cura da autoimagem, “cartas para Deus”, vocacional e de testemunhos), priorizando textos em que se intenta produzir, no sujeito que fala de si ao escrever e ao se fazer ler por outro, uma imagem de “homem novo”, que rompe com uma identidade passada para assumir o novo *ethos*, o novo “si mesmo” que passa a pertencer à Comunidade.

A perspectiva do dossiê exige também a consciência dos limites da proposta sugerida. Cabe destacar que, mesmo argumentando pela centralidade da disciplina, Asad, Hirschkind e Mahmood não abordaram a questão do poder por meio da atração emocional. O mesmo já não poderia ser dito na perspectiva clássica de Max Weber (1862-1920). Ele estava bem ciente de que uma grande parte da vida humana não era produzida por agentes autoconscientes que se esforçavam para alcançar seus objetivos valorizados dentro das “teias de significados” proporcionadas pela ideologia dominante. Tampouco a repetição disciplinada de austeridades ritualizadas seria o único motivo para a devoção religiosa. Em vez disso, Weber (1978) dividiu o que chamou de “orientações da ação” em três tipos ideais: (1) Racional-legal – a codificação organizada de valores; (2) Tradicional – a adesão irrefletida ao costume; e (3) Carismática – submissão a partir de uma pessoa específica. Dito de outra maneira, estes corresponderam às três motivações primordiais para a ação: cognição, hábito e

emoção. Para Weber, a primeira categoria foi o aspecto em que a maximização calculada dos valores podia ocorrer e, portanto, apenas nesse domínio que a análise social foi apropriada. Asad, Hirschkind e Mahmood, por outro lado, concentraram-se na segunda forma de orientação da ação – a repetição habitual, mas também reflexiva do *self* religioso – e mostraram como ela também podia inspirar o sistema de crenças. Em ambos os paradigmas teóricos, a atração emocional por uma pessoa – o terceiro tipo de orientação da ação – ainda permanece ignorada na análise de boa parte das experiências religiosas.

Cientes desses desafios, os artigos de natureza etnográfica aqui reunidos pretendem constituir um espaço de diálogo e reflexão em torno de fenômenos como: ações rituais coletivas, controvérsias públicas, modos de engajamento disciplinar, mobilizações políticas, etc., cuja análise serve de subsídio a uma problematização mais ampla do papel desempenhado pela religiosidade na produção da consciência e, por conseguinte, na construção de sujeitos nas sociedades contemporâneas.

O texto de Antonio Augusto Lemos Rausch e Marco Aurélio Máximo Prado analisou os discursos de líderes religiosos sobre a inclusão da homossexualidade nas igrejas evangélicas, destacando as interpretações teológicas e bíblicas presentes nas práticas de evangelização de um ministério voltado a pessoas LGBT. Os autores buscaram compreender como esses discursos sobre a homossexualidade operavam um movimento duplo de constrangimento e reconhecimento, materializando a proibição da homossexualidade no contexto religioso. Para isso, foram analisados o discurso de líderes religiosos, materiais evangelísticos, notícias e postagens em redes sociais. Ao final, evidenciou-se como os sujeitos homossexuais e sua presença na igreja foram compreendidos como partes distintas de um corpo, cada um representando uma “função” ministerial específica ou um dom concedido pela graça divina.

O artigo de Luís Augusto Meinberg Garcia analisou como os modos de subjetivação e corporificação sustentaram a experiência da conversão na Mesquita de Barretos (SP). Compreendendo o Islã como uma tradição discursiva e partindo do argumento dos seus interlocutores de que o Islã seria um “código de vida”, o autor examinou o aspecto pedagógico desse projeto de autotransformação, que buscava desenvolver desejos, emoções, atos e condutas virtuosas. Por meio da análise de dois exercícios devocionais – a oração obrigatória dos muçulmanos e o estilo sufi de meditação –, o trabalho refletiu sobre alguns dos esforços dos muçulmanos em suas vidas cotidianas para alcançar a excelência ética à luz das normas da religião islâmica.

A contribuição de Mayara Cassimira de Souza e Jaqueline Teresinha Ferreira teve o objetivo de compreender a experiência do corpo cardíaco e como os elementos religiosos atuaram sobre as percepções, concepções e práticas dos adoecidos internados em um hospital federal, especialmente na subjetivação da dor pelos sujeitos. Os dados apresentados foram obtidos por meio de entrevistas etnográficas. Participaram da pesquisa pacientes adultos, de ambos os sexos, que estavam aguardando a cirurgia cardíaca ou em fase de recuperação. O estudo revelou que a experiência cardíaca foi associada a símbolos e práticas religiosas. As formas de expressão devocional foram interpretadas como técnicas disciplinares disponíveis no hospital para a superação dos desafios da internação, fase em que os sujeitos enfermos foram constituídos e reconfigurados por meio de elementos divinos, de acordo com suas concepções de papéis sociais, o que implicava um maior ou menor sofrimento social aos pacientes.

A produção de Fabrício Roberto Costa Oliveira, Isadora Almendagna e Deivit Henrique da Silva Leite realizou uma análise do livro “A Mulher V – moderna à moda antiga”, uma obra da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) direcionada às mulheres. O livro, escrito por Cristiane Cardoso, filha do bispo Edir Macedo, apresentou uma série de prescrições sobre o comportamento feminino. Foram analisadas as características atribuídas à mulher virtuosa e ao seu contraponto antagônico, a mulher não virtuosa. As qualidades da mulher virtuosa estavam, em sua maioria, relacionadas à restrição da mulher ao âmbito privado da vida social, à docilidade – do corpo e do comportamento – e à submissão ao marido. As conclusões indicaram que o livro facilitava a inculcação de um *habitus* que, por meio de interpretações bíblico-religiosas da mulher cristã ideal, reafirmava representações conservadoras do feminino e reforçava relações hierárquicas de gênero.

O texto de Christina Vital da Cunha e João Moura analisou o crescimento, as transformações e as estratégias de evangélicos de esquerda diante da ascensão do bolsonarismo, com uma investigação centrada nas eleições de 2020 e 2022 no Brasil. A Teologia da Libertação (TL) católica e a Teologia da Missão Integral, o equivalente evangélico da TL, foram referências para a ação política de gerações de cristãos brasileiros entre os anos 1960 e 1990. A perspectiva materialista da história e o combate à desigualdade social constituíam as principais bandeiras de luta. Recentemente, os referenciais de ação coletiva de jovens e adultos evangélicos de esquerda passaram a combinar perspectivas marxistas com uma crítica ao iluminismo e ao universalismo, que haviam moldado as ações das gerações anteriores. Os dados empíricos que embasaram as análises foram coletados a partir de materiais de campanha, entrevistas com ativistas e candidatos e informações extraídas do TSE, em uma pesquisa realizada em parceria entre o LePar/UFF (Laboratório de Estudos Sócio-Antropológicos em Política, Arte e Religião), o ISER (Instituto de Estudos da Religião) e a Fundação Heinrich Böll, entre os anos de 2020 e 2022.

Referências

- AGIER, Michel. Penser le sujet, observer la frontière: Le décentrement de l’anthropologie. *L’Homme: Revue française d’Anthropologie*, Paris, (201-203), p. 51-75, 2012/3-4.
- AGRAMA, Hussein Ali. *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty, and the Rule of Law in Modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- ASAD, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.
- ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASAD, Talal. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's “The Meaning and End of Religion”. *History of Religions*, Chicago, v. 40, n. 3, p. 205-222, 2001.
- ASAD, Talal. Thinking about Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 42, n. 1, p. 166-214, 2015.
- BALIBAR, Etienne. L’introuvable humanité du sujet moderne: L’universalité “civique-bourgeoise” et la question des différences anthropologiques. *L’Homme: Revue française d’Anthropologie*, Paris, (201-203), p. 19-50, 2012/3-4.
- BARTEL, Bruno Ferraz. *Marrocos místico: performance e ritual na confraria sufi Hamdouchiya*. Teresina: EDUFPI, 2022.

- BARTEL, Bruno Ferraz. Recitações musicais: leituras e devoções místicas no sufismo marroquino. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 26, p. 120-140, 2023.
- BARTEL, Bruno Ferraz. The Power of Musical Aesthetics. *Anthropology of the Middle East*, v. 19, p. 8-24, 2024.
- BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- EICKELMAN, Dale; PISCATORI, James. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- FADIL, Nadia; FERNANDO, Mayanthi. Rediscovering the “everyday” Muslim: Notes on an Anthropological Divide. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, v. 5, n. 2, p. 59-88, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, Michel. Technologies of the Self. In: MARTIN, Luther H.; GUTMAN, Huck; HUTTON, Patrick H. (Eds.). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988. p. 16-49.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. [1968].
- GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008. p. 65-91.
- GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizonte Antropológico*, Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 327-356, 2001.
- HAMMOUDI, Abdellah. *Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
- HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2006.
- KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 195-256.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MALUF, Sônia Weidner. A antropologia reversa e “nós”: alteridade e diferença. *ILHA: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 12, n. 1-2, p. 39-56, 2010.
- MALUF, Sônia Weidner. Por uma antropologia do sujeito: da Pessoa aos modos de subjetivação. *Campos*, São Paulo, n. 14, (1-2), p. 131-158, 2013.
- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 399-422. [1935].
- SALVATORE, Armando. *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- SILVA, Emanuel Freitas da. *Carisma e renovação da tradição católica em Fortaleza*. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2023.
- TAMBIAH, Stanley. A Performative Approach to Ritual. In: *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985. p. 123-166.

WAGNER, Roy. O poder da invenção. In: *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010. p. 75-119.

WEBER, Max. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press, 1978.

Declaração de Coautoria: Bruno Ferraz Bartel e Emanuel Freitas da Silva afirmam ter participado igualmente de todas as etapas da pesquisa “(concepção da pesquisa, análise e interpretação dos dados)” e elaboração do manuscrito. Declaram ainda assumir “total corresponsabilidade ética e científica em relação ao conteúdo do manuscrito”.

*Minicurrículo dos Autores:

Bruno Ferraz Bartel. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (2019). Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí. Pesquisa financiada pela FAPERJ (Processo SEI-260003/000211/2024). E-mail: brunodzk@yahoo.com.br.

Emanuel Freitas da Silva. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (2018). Professor junto aos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e de Planejamento e Políticas Públicas da Universidade Estadual do Ceará. E-mail: emmanuel.freitas@uece.br.

Editora de Seção: Raquel Kritsch, [Orcid](#).