

**Uma antropóloga no mundo moderno: entre experiências, contextos e teorias |
Entrevista com Renata de Castro Menezes***

Arlindo J. de S. Netto¹

Renata de Castro Menezes é antropóloga, professora da UFRJ/PPGAS e pesquisadora do CNPQ. Ela irá contar um pouco de sua trajetória e seus interesses acadêmicos. Além disso, irá problematizar um pouco sobre o campo da antropologia da religião.

Espero que esta entrevista suscite reflexões e boas inspirações, que as experiências de Renata Menezes possam evidenciar a potencialidade da antropologia como disciplina para analisar o mundo moderno. Boa leitura a todos!

Arlindo Netto - Renata, sabemos que a sua graduação foi em História, pela UFRJ, seu mestrado e doutorado em Antropologia no Museu Nacional-UFRJ, com um estágio sanduíche em Paris. Achei interessante essa trajetória de estudar inicialmente História e logo após entrar para a Antropologia. Como se deu essa “passagem” da História para a Antropologia? Como foi o estágio fora do Brasil? Como você definiria sua trajetória?

Renata de Castro Menezes – Na verdade, toda definição de trajetória tem uma alta dose daquilo que Bourdieu chamou de ilusão biográfica: construímos uma coerência e uma intencionalidade a posteriori, em torno de coisas que foram vividas como casualidades, apostas ou mesmo falta de opção. Esta entrevista tem certamente dimensões ficcionais e intencionais, mas como estou dando o alerta de início, me sinto à vontade para fazê-la. Então definiria minha trajetória como dispersa, espiralada, de muitas frentes...

Minha entrada na Antropologia foi um longo processo. Eu ingressei na graduação em março de 1982, com 17 anos, relativamente nova. Não tinha muita certeza do que queria e achava que o curso de história seria uma chance de conhecer o mundo enquanto decidia o que fazer de verdade. Estava muito dividida. Eu vinha de um ensino médio numa escola técnica federal, porque como era boa aluna em matemática,

¹ Sociólogo, mestre e doutorando em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Tem interesse por teoria e epistemologia da antropologia, antropologia das narrativas, da morte e das religiões. E-mail: arlindo.netto@hotmail.com.

achava que ia fazer engenharia. Mas ao mesmo tempo desde o ensino fundamental fazia cursos no Teatro Tablado. Me decepcionei rapidamente com a carreira técnica e fui descobrindo um grande interesse em artes, adorava cinema e teatro, ia a muitos shows de música. Escrevia poesias, peças, crônicas. Experimentava formas de expressão, talvez pelo efeito da leitura de Monteiro Lobato e mitologia grega na infância... Mas além de não me considerar talentosa, era de uma família de classe média-média carioca conservadora. Então decidi experimentar o curso de história do IFCS da UFRJ, como uma espécie de mediação entre o desejo frustrado da arte e a decepção com a engenharia.

Naquela época, podíamos ingressar no bacharelado e com um ano de complementação, ter também a licenciatura. Então planejei entrar no curso e decidir, pelo caminho, o que fazer da vida, um projeto de “aquisição de conhecimentos” até a grande definição. Passei em 7º. lugar e lá fui eu...

Claro que já deu errado no primeiro semestre. O curso é para formar profissionais de História, e não para fornecer conhecimentos gerais. A realidade do Departamento de História no início dos anos 80 era dura. O instituto trazia marcas da profunda repressão que sofrera durante a ditadura militar: faltavam verbas para instalações e pesquisas, o corpo docente apenas começava a se recompor das perseguições políticas. Mas apesar das dificuldades, havia um enorme esforço para alargar os horizontes do curso, com a remontagem do currículo e a introdução de matérias optativas, enquanto que a monografia instaurava-se como requisito obrigatório na formação do bacharel.

Do ponto de vista teórico, havia uma certa polarização entre versões bastante simplificadas, quase simplistas de marxismo e anti-marxismo. Esse confronto revelava-se um empecilho para mim, pois de um lado, interessava-me por processos socioeconômicos estruturais e pela crítica ao capitalismo, ou seja, por temáticas caras à "esquerda". Por outro lado, quanto a estas temáticas, gostava daquilo que era chamado de "superestrutura" e relegado a um segundo plano: o lugar da cultura na vida social, o peso do simbólico nas relações de dominação e na transformação social, a relação entre arte e sociedade. O espaço institucional em que pude tratar das "minhas" questões, foi a Área de História Antiga e Medieval, onde acabei realizando minha monografia. Vem daí meus primeiros contatos com a iconografia como fonte de pesquisa, com o culto aos santos

como temática e com os autores das diferentes gerações da Escola dos Anais que passei a admirar, como Marc Bloch e Jacques Le Goff.

Para piorar a situação, vivi uma série de dramas pessoais entre os anos de 1982 e 1984, período no qual perdi a família carioca (escrevi sobre isso em meu depoimento do livro “Em que Creio Eu”, de Faustino Teixeira e Carlos Rodrigues Brandão)², e me vi aos 19 anos experimentando subitamente a fragilidade financeira da classe média brasileira. Então, drasticamente, o IFCS passou a significar não apenas aquisição de conhecimentos, mas também profissionalização e ganha-pão. Bandejão e bolsas de monitoria foram fundamentais para me manter na universidade.

A busca por outras fontes de renda e novas experiências de trabalho levou-me ao Museu Nacional da UFRJ em 1985, para a catalogação do material das pesquisas dos professores Lygia Sigaud e Moacir Palmeira, do Departamento de Antropologia. Além de um campo de trabalho para mim inédito, dar tratamento a um acervo documental aberto, me surpreendi com o material em si, pois os pesquisadores dedicavam-se ao estudo do campesinato no Brasil, participavam das discussões travadas no âmbito dos estudos rurais e da história do sindicalismo rural no Brasil. Trabalhei com esses arquivos por quase cinco anos, enquanto me formava em história e iniciava uma carreira no magistério público e privado de nível fundamental e médio. Foi por aí que fui me envolvendo mais e mais com a Antropologia.

Em 1987 participei, como ouvinte, de um curso da profa. Sigaud, intitulado "Tempo e Espaço". Nele, abordavam-se as várias formas de relação dos grupos sociais com as matérias-primas do historiador, discutindo-se a diversidade de temporalidades, de ritmos de organização social e de contagem do tempo, de expressões da organização social em espaços culturalmente apropriados. Assim, lemos desde clássicos antropológicos como os Nuer, de Evans-Pritchard, até textos de historiadores, como Jacques LeGoff e Edward Thompson, passando por esquimós, tribos africanas, chineses da época imperial, etc. Esse curso teve tanto impacto nas minhas expectativas intelectuais que costumo brincar que ele operou como uma "conversão". Foi nele que comecei a compreender o potencial de uma abordagem antropológica das categorias do entendimento humano. Então gradualmente me desloquei das atividades de arquivo para as de pesquisa: trabalhei como auxiliar na pesquisa *Efeitos Sociais de Grandes Projetos*

2 MENEZES, Renata de Castro. (2017), “Sobre crenças e esperanças”. In: Faustino Teixeira, Carlos Rodrigues Brandão. (Org.), *Em que creio eu?*. São Paulo: Terceira Via: Fontes Editorial, p. 244-247.

Hidrelétricos, coordenada por Lygia Sigaud, em seguida na pesquisa *Sistemas de Distribuição e Estruturas de Poder no Nordeste*, coordenada por Moacir Palmeira. E depois de estudar freneticamente para a prova de admissão, entre 1989 e 1990, enquanto dava aulas de história, trabalhava no acervo e vivia a minha primeira gravidez, comecei o meu mestrado no programa em março de 1991. Foi no PPGAS/MN que defendi minha dissertação de mestrado *Devoção, Diversão e Poder: um estudo antropológico sobre a Festa da Penha* (1996) e minha tese de doutorado, *A Dinâmica do Sagrado* (2004), ambas sob a orientação de Moacir Palmeira.

Mas mesmo após minha dissertação de mestrado ter sido premiada pela Funarte no Concurso Sílvio Romero, e mesmo depois de ter defendido a tese de doutorado eu continuei uma antropóloga relutante... Com o final da minha bolsa de mestrado, fui trabalhar em uma ong, o ISER, em um grupo ligado à teologia da libertação e à educação de agentes populares, que mais tarde se emancipou em uma instituição própria, o Iser/Assessoria. Trabalhei com esse grupo de 1993 a 2006, até me tornar professora da UFRJ. E durante muito tempo, assinava os materiais que produzia nessa instituição como “historiadora e antropóloga”. Não sei precisar em que momento senti que houve uma virada e passei a assinar apenas como antropóloga, mas talvez tenha sido depois que, já professora do Museu, comecei a desenvolver novas pesquisas juntamente com meus alunos.

A. N. - *A sua tese de doutorado foi na área da antropologia da religião, sob o título A dinâmica do sagrado³, publicada como livro em 2004. Nele, você destaca que um período de distanciamento do campo foi importantíssimo, dando a chance de você olhar os dados e os acontecimentos a partir de outras perspectivas. Sem o período fora do Brasil, na França, a tese teria sido diferente? Teria tomado outro rumo?*

R. C. M. - A minha tese de doutorado, como a minha dissertação de mestrado, não é de antropologia da religião em sentido estrito: elas são mais sobre formas de sociabilidade em torno do que é socialmente classificado de religioso. É um pequeno deslocamento, mas às vezes faz uma grande diferença. Eu queria entender as relações e representações que se articulam a partir do que se chama de religioso. Não partia de uma noção de fenômeno religioso, como na tradição da ciência da religião. E queria fazer isso através de uma releitura de temas tradicionais do estudo do catolicismo: festas

3 MENEZES, R.C. (2004), *A Dinâmica do Sagrado. Rituais, Sociabilidade e Santidade num Convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

populares, culto aos santos, santuários... Queria explorar intencionalmente um jogo entre continuidades e mudanças, dos objetos de estudo e das suas formas de tratamento. Portanto, começavam a se evidenciar na tese questões e interesses que continuam até hoje a marcar o meu trabalho.

O período na França, no ano escolar 2001-2002, foi importantíssimo por uma série de questões. Primeiro, por isso que você mencionou, por proporcionar meu distanciamento do campo. Eu acho que estranhamento e desnaturalização são movimentos constitutivos do fazer antropológico, tanto enquanto seu resultado como enquanto sua condição de possibilidade. Então, apesar de já ter trabalhado anteriormente no exterior, em minhas atividades pelo ISER/Assessoria, pela primeira vez eu morava fora do país: foi um descentramento importante, porque era uma tese sobre o Rio de Janeiro, a minha cidade natal, onde vivi quase toda a minha vida, e foi fundamental colocar o Rio (e o Brasil) numa outra escala de compreensão, quando vistos de longe, da Europa, em sua desimportância relativa (uma espécie de humilhação ritual anti-etnocêntrica muito produtiva...). Limites ao meu ufanismo carioca através de jogos de escala, como diria Jacques Revel.

Foi algo também bem importante do ponto de vista pessoal: como eu já disse, porque desde os 19, 20 anos eu sempre trabalhei e estudei ao mesmo tempo, e foram doze meses da minha vida que eu pude me dedicar a só estudar antropologia. Colaborou também com minha auto-estima, por ter conseguido a bolsa. E como mãe e mulher, de um ponto de vista feminista: o cotidiano em Paris é muito prático, meus filhos passavam o dia em uma excelente escola pública, perto da nossa casa, o que dava a mim e a meu marido (que estava fazendo seu pós-doutorado) a autonomia necessária para trabalhar sem nos preocupar com sua segurança e tranquilidade.

Do ponto de vista teórico, a estadia talvez tenha sido menos significativa. Eu já tinha uma forte influência da bibliografia francesa, da Escola Francesa de Sociologia (Mauss, principalmente, Durkheim e Hertz), de Bourdieu, dos historiadores. Isso por interesse pessoal, como também por influência de meu orientador, que tinha feito seu doutorado na França e mantinha uma atualização constante na literatura antropológica originada nesse país. O Museu estava em um momento de intensa colaboração com o laboratório de Bourdieu, através de Moacir e dos professores Afrânio Garcia, José Sérgio Leite Lopes e Lygia Sigaud. Mas optei por uma supervisora na EHESS que fosse mais ligada ao estudo do catolicismo, Danièle Hervieu-Léger, uma socióloga que tinha

lançado livros de destaque sobre a religião no contexto do que ela chamava de ultramodernidade, como *La religion pour mémoire* (1993) e *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement* (1999). Festas religiosas e devoções, além dos trabalhos do François Isambert e Alphonse Dupront, que já tinham cessado de produzir, eram então temas da “ethnologie française”, de antropólogos ligados ao folclore, que ainda eram vistos com reservas, pois havia na história da França uma associação do folclore ao regime de Vichy e ao nacionalismo de direita... Enquanto que a Antropologia ainda se associava, sauf Marc Augé e Jeanne Favret-Saada, a trabalhos em regiões “exóticas”, de passado colonial. (Lembremos que o livro seminal da Elizabeth Claverie sobre as aparições marianas é apenas de 2004, apesar de já tê-la ouvido falar sobre esse livro ainda em gestação no Brasil, no Museu).

Se o foco mais comum estava na relação entre religião e modernidade, então, novamente, o espaço em que consegui avançar minhas preocupações com o simbólico no culto aos santos, foi no seminário do medievalista Jean-Claude Schmitt sobre iconografia mariana, e no seminário de Marion Aubrée, Patricia Birman e Marc Piault, *Le commerce des esprits*, além de em palestras eventuais, e na ida a museus e exposições, que frequentei muito.

No entanto, a França foi essencial para que eu percebesse que minha formação tinha sido numa excelente escola de antropologia a nível mundial, pois se alguns autores ou debates eram novidade, eu conseguia facilmente compreendê-los e com um pouco mais de concentração, conseguia localizá-los e entender o que estava em jogo.

Vou dar um exemplo muito concreto: fiz um curso sobre *Os clássicos da Sociologia da Religião* na École Pratique des Hautes Études. Eu fiz o curso muito emocionada, porque ele era no anfiteatro onde o próprio Mauss havia dado aulas, um autor que é muito significativo para mim. E a EPHE fica dentro da Sorbonne... O prédio da Sorbonne é, realmente, impressionante, pela espessura histórica e intelectual que concentra, além de ser muito bonito. Então, eu ia para aula sempre meio comovida por estar ali, por ter conseguido chegar até ali. Mas no dia da aula sobre Durkheim, apesar da emoção, eu não gostei. Além de ser uma aula expositiva, isto é, uma conferência, um estilo de aula que não me agrada pela falta de dialogia, achei uma interpretação redutora, escolar no pior sentido. Anotei muitas lacunas, coisas que eu faria diferente, possíveis desdobramento. E quando percebi que estava sendo capaz de assistir uma aula na Sorbonne sem me deslumbrar, de antena ligada, entendendo o que

estava sendo dito (não apenas quanto ao francês, mas em termos teóricos) e produzindo críticas construtivas que apontavam para outras formas de fazer, percebi que havia tido uma formação muito boa no Brasil. Depois, continuei refletindo sobre o quanto o estilo interpretativo dos franceses era diverso do nosso, digo, daquele do Museu, ou seja, que as discordâncias tinham a ver também com tradições nacionais de fazer antropologia. E vi que o fato do PPGAS do Museu Nacional ser um programa da América do Sul, um programa criado a partir de projetos coletivos de pesquisa (que articulavam teoria e prática desde sua formação), um programa formado por professores de tradição intelectual diversificada, como Roberto Cardoso de Oliveira, David Maybury-Lewis, Luiz de Castro Faria, só para citar os totêmicos, permitiu-lhe o benefício de transitar pelas tradições francesa, inglesa e americana, além de dialogar com outras, com as quais temos mantido contatos simétricos, como a argentina, mexicana, colombiana, sul-africana, haitiana, peruana, etc. o que nos permitiu contar com uma caixa de ferramentas teóricas e etnográficas muito ampla para exercitar nosso ofício de antropólogos. E passei a entender que afinal compusemos uma escola antropológica, no sentido de uma modalidade de fazer antropologia – o Gilberto Velho falava dos diferentes estilos de antropologia como uma riqueza, e eu concordo - para além de toda a diversidade teórica e temática do nosso corpo docente, que é grande.

Acho, portanto, que foi na França que eu me percebi fruto de uma escola ao mesmo tempo brasileira e cosmopolita. Uma estadia que rendeu muito para minha autonomia intelectual: descobri que eu era capaz de produzir pensamento crítico, e não apenas reproduzi-lo. Voltei com cadernos e mais cadernos cheios de ideias, algumas das quais desenvolvo até hoje.

A. N. - Soube que você passou um período em Nova York, agora a pouco, correto? Pode nos falar sobre seu projeto de pesquisa? E de modo mais geral, como você observa a internacionalização da antropologia brasileira?

R. C. M. - Entrei como docente no PPGAS/MN dois anos depois de defender minha tese, quase uma recém-doutora, em 2006. Eu já tinha experiência docente acumulada, tanto no ensino fundamental e médio, sobre a qual já falei, como na graduação, pois dei aulas como substituta no IFCS e como professora do Departamento de Sociologia e Política da PUC-Rio, duas experiências muito boas e importantes. Mas no Museu, só damos aulas na pós-graduação e foi preciso me adaptar, ao mesmo tempo em que tive que lidar com as primeiras orientações e assumia atividades administrativas

de grande responsabilidade. Também queria repetir a experiência que tinha tido como estagiária e aluna do programa, isto é, queria desenvolver pesquisas coletivas, então criei o Grupo de Pesquisas em Antropologia da Devoção, consolidado com apoio dos alunos. Quando meus primeiros orientandos de doutorado defenderam suas teses e fiz 10 anos de programa, senti necessidade de sair, para encher novamente meus cadernos com ideias novas. Meu interesse estava também em analisar três anos de dados de trabalho de campo sobre a devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro, fruto da pesquisa coletiva *Doces Santos*⁴, financiada pela Faperj.

Na década que trabalhei com festas e devoções, passamos a dar muita atenção à questão das materialidades. Primeiramente como um recurso metodológico, para tentar recompor o sentido das ações para os agentes sem recurso a entrevistas, e para acessar os seres invisíveis da relação de devoção. Se você olhar minha tese, que é de 2004, já está lá: eu coloco muito foco etnográfico em objetos, marcas e posições espaciais, coisas, enfim. Quando fomos dar densidade teórica a nossos insights de campo, nos deparamos com aquilo que se chama *materiality turn*, uma virada material que teria ocorrido nos anos 1990 e que perpassa discussões sobre ontologias, técnicas, ciência, processos de subjetivação, religião, arte, patrimônio, museus, consumo, direitos de propriedade, identidade nacional e étnica, questões de gênero.

Então, graças a um estágio sênior Capes, fui para o *Center For Religion and Media da New York University*, um dos nós da rede de estudos da Material Religion, tendo como colaboradora a professora Angela Zito. Como já tivera uma experiência europeia, achei importante ir para a academia americana. Foi uma ótima estadia, pois o CRM é um lugar muito generoso e estimulante para se estar, as condições de trabalho são muito boas, a biblioteca é maravilhosa, os colegas são sensíveis. É um centro interdisciplinar, então havia antropólogos, historiadores e *filmmakers*. E a Angela faz pesquisa sobre mídia/mediação na China desde o final dos anos 1970, então ela entra

4 Projeto de pesquisa intitulado *Doces santos: reciprocidade, relações inter-religiosas e fluxos urbanos em torno à devoção a Cosme e Damião no Rio de Janeiro*. A pesquisa pretende analisar a devoção a Cosme e Damião em torno de três eixos: 1) o eixo das relações de reciprocidade estabelecidas através da doação de doces, realizando uma “etnografia da generosidade”; 2) o eixo das relações inter-religiosas na sociedade brasileira contemporânea, que, se podem se caracterizar pelo trânsito de personagens e práticas entre as diferentes vertentes, podem também se caracterizar por conflitos e ataques de intolerância; 3) o eixo das formas de sociabilidade no espaço urbano, estabelecidas ou ativadas a partir de rituais que serão tratadas através do mapeamento tanto de circuitos de distribuição de doces, como de templos que promovam a devoção (com destaque para igrejas católico-romanas, católico-ortodoxas, terreiros de umbanda, templos do santo daime). A descrição completa do projeto de pesquisa pode ser consultada no lattes da própria Renata Menezes.

nessa discussão de novas ontologias e novas materialidades com uma rica experiência etnográfica em uma civilização que poderia remontar a 5000 anos... seu trabalho é interessantíssimo.

Nova York é uma cidade fascinante, tem várias universidades e frequentei eventos em muitas delas. Além das discussões sobre materialidades religiosas, pude ampliar meu trabalho em três frentes: estudos de comida e ritual, estudos de museus e, mais sistematicamente, através de um curso da antropóloga Setha Low na CUNY, de antropologia do espaço público. Nessas três frentes, vislumbrei interfaces interessantes com o estudo da religião.

Só que, obviamente, estar lá significou experimentar uma outra tradição antropológica e implicou no esforço de tradução de problemáticas até que eu conseguisse estabelecer diálogos. Aprendi, suei, sofri no processo. Passei por outra experiência de descentramento e de colocação do Brasil numa posição periférica dentro de estudos sul-americanos, ou estudos da diáspora africana. Tive que encontrar pontos estratégicos para me inserir. Internacionalização dá trabalho e às vezes angústia e ansiedade, não é só prazer. Não é um problema (apenas) de falar ou não a língua, ou de fazer trabalho de campo no estrangeiro. É, aplicando Bourdieu, entender as regras do jogo em um outro campo acadêmico para poder tentar jogá-lo. E no caso da academia norte-americana, um campo com peso relativo considerável para redefinir essas regras. É muito difícil fazer a inserção mantendo uma autonomia relativa, evitando a mera subordinação. Às vezes é penoso e frustrante. Estar perto de pessoas interessantes e sérias ajuda bastante. Em suma, foi uma experiência muito boa, graças ao apoio dos colegas e apesar da dor de acompanhar o processo de impeachment de Dilma Rouseff à distância.

A. N. - Desde sempre você dialoga com o campo religioso brasileiro. Poderia nos falar quais são atualmente seus principais interesses? Sei que estás relacionando religião e política, correto? Quais são as suas principais questões? Como está sendo esse desafio?

R. C. M. - Desde sempre meus trabalhos tiveram uma preocupação com a questão do poder e do conflito, ainda que na escala das interações. É nesse sentido que entendo que ele sempre teve uma dimensão política. Mais recentemente, com a dinâmica de transformações da composição religiosa no país, a forma que isso tem rebatido na política partidária, os usos do religioso pelo político e do político pelo

religioso têm me feito pensar em “enredamentos entre concepções de religião e concepções de cultura”. A inspiração foi a releitura do lindo texto de Clara Mafra que saiu na revista *Mana*, “A arma da cultura e os universalismos parciais” (2011). O artigo de Roberta Campos e Cecília Mariz (2011), publicado em *Religion & Society* também é muito inspirador. Quero entender, portanto, essa relação da religião com as representações de nação, de cultura popular, de patrimônio, e como isso se materializa em debates acadêmicos, festas populares, calendários nacionais, processos de tombamento e registro, políticas públicas para a cultura e ainda em outras situações conflitivas. Meu foco específico tem sido, há cerca de um ano, o carnaval carioca. Tenho pensado religião e carnaval, mas de maneira muito gradual, pois ainda tenho outros projetos em andamento. Digamos que nessa frente de pesquisa se expressa o meu interesse por rituais e simbolismo político.

Já o projeto *Doces Santos*, em andamento desde 2013, tem condensado minhas reflexões sobre rituais e sociabilidades urbanas. Nessa celebração, que se caracteriza pela distribuição de doces para crianças pelas ruas da cidade, penso em como redes de doadores e receptores articulam unidades como família, vizinhança, outras, e como há uma espécie de “discurso especializado” e idealizado sobre as relações entre a casa e a rua, e sobre subúrbio.

Continuo interessada nas coisas, de muitas maneiras: tenho pensado em coisas religiosas e seu lugar na vida contemporânea, principalmente no cotidiano; ou em coisas cuja definição como religiosas pode causar desconforto e estranheza; ou em coisas a priori não religiosas, mas que são tratadas de formas reverenciais semelhantes ou assemelháveis ao tratamento que é dado às coisas religiosas; e também coisas que seriam religiosas mas que são tratadas também, ou prioritariamente, como outras coisas (ou, inversamente, coisas não religiosas que podem se tornar religiosas em determinados contextos). Essa reflexão sobre coisas tem se concentrado na pesquisa *Coisas Sagradas, Coisas Cotidianas*⁵, em que estudo o acervo da coleção regional (uma

5 O projeto *Coisas Sagradas, Coisas Cotidianas*: a musealização do “popular” no Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, tem por objetivo produzir uma etnografia das práticas de musealização empreendidas em torno dos objetos de cunho “popular” que compõem o acervo do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Para tanto, e em discussão com os debates antropológicos contemporâneos sobre materialidades e museus, tomar-se-á as peças “populares” do acervo etnológico não apenas como expressões materiais das culturas que as produziram, mas como canalizadoras de relações, representações e significados que as atravessam e as vinculam àqueles que de alguma maneira com elas interagem (produzindo-as, usando-as, observando-as, tratando-as, adquirindo-as, doando-as, expondo-as, estudando-as, etc). Na pesquisa, buscar-se-á identificar essas formas de interação, produzir uma reflexão sobre as representações de nação, de cultura, de sociedade e de ciência humana a elas associadas. A descrição completa do projeto pode ser encontrada no *lattes* de Renata Menezes

coleção, digamos assim, de cultura popular) do Museu Nacional; e em diálogos com o setor de Etnologia e Etnografia do museu.

Meus interesses mais gerais de intervenção social têm se expresso em projetos de extensão, nos quais colaboro com escolas de samba, enquanto organizações da cultura popular e da memória carioca, e com algumas atividades de divulgação científica desenvolvidas no Museu Nacional. Afinal, é uma instituição que faz 200 anos a serviço da ciência em 2018 e tenho muito orgulho em fazer parte dela.

A. N. - *Poderia nos falar sobre seu artigo⁶ “Santos, vadias e fetos: manipulações políticas de imagens religiosas no Brasil contemporâneo”? Você diz que ele surgiu de um longo “processo de fermentação”, pode nos falar sobre?*

R. C. M. - Este artigo parte de uma polêmica causada pela manipulação sexual e quebra de imagens de santo durante a marcha das vadias do Rio de Janeiro, em julho de 2013. A polêmica foi grande, a ponto de os performers e algumas feministas terem sido ameaçados de morte. Como isso tudo se dava logo após as *Jornadas de Junho* e durante a visita do Papa Francisco ao Brasil, eu tinha a sensação de que uma arena potente havia se configurado nesse evento, muitos fios haviam se amarrado. Circulavam análises políticas e feministas a respeito, mas havia uma lacuna interpretativa do ponto de vista dos estudiosos do ritual, da performance e da religião.

Eu tinha acabado de publicar um texto sobre o Cristo de Borja⁷, em que explorava o episódio da senhora octogenária da cidade de Borja, na Espanha, que borrou uma imagem do Cristo ao tentar retoca-la, produzindo uma nova figura que se transformou num meme através das redes sociais. No artigo, eu chamava a atenção para o fato de que a degradação da imagem não fora considerada uma blasfêmia, mas um erro de restauração que se tornou uma piada, o que eu atribuía a uma certa dessacralização da imagem, a seu tratamento exclusivamente como obra de arte. E chamava a atenção para o fato de que ninguém havia tratado a senhorinha como uma devota zelosa, mas apenas como uma restauradora.

Neste artigo, do qual gosto muito, surgem duas ideias que vou retomar no texto das vadias: a de jogos de percurso interpretativo, isto é, de alterar propositalmente a linha de interpretação de determinado fenômeno para ver o que se pode perceber de

6 MENEZES, R. C. (2017), “Santos, vadias e fetos”. *Ponto Urbe*, v. 1, p. 34-86.

7 MENEZES, R.C. (2013), “Reflexões sobre a imagem sagrada a partir do ‘Cristo de Borja’”. In: Patrícia Reinheime; Sabrina Parracho Sant’Anna.. (Org.). *Reflexões sobre arte e cultura material*. Rio de Janeiro: Folha Seca, pp. 235-263.

novo, e a do rendimento heurístico dos *iconoclashes*, um termo que Latour aplica às situações de indefinição de classificação de objetos e ações, entre a arte, ciência, religião, veneração, destruição.

Então, tratar a polêmica das vadias pela religião e ritual era um jogo de percurso, por este tema ser habitualmente tratado a partir das teorias de gênero e movimentos sociais. E era analisar um iconoclash, pois havia muitas posições diferentes sobre o que acontecera com as imagens, e qual o grau de propriedade dessa ação. Justamente pela polifonia, foi preciso passar um longo processo de fermentação e ver como as pessoas diretamente envolvidas com a marcha, ou que a tinham analisado de outras perspectivas, se sentiam diante da minha análise. Inclusive a apresentação que fiz na UFPE, no dia em que fui para sua defesa de mestrado, foi muito importante para refinar o trabalho, a sala estava cheia de militantes feministas e religiosas e o debate foi muito bom.

Era como se num momento de polarização política eu quisesse construir um texto como um tempo/espço de encontro de diferentes posições, para que os leitores pensassem comigo quais os impasses de articular religião e feminismo, e como lidar com essa espécie de *double bind*. Outros motivos da fermentação longa é que a conjuntura nacional e mundial foi agregando novos elementos: houve o episódio do Charlie Hebdo, um caso extremo de ataques pela profanação de imagens religiosas, que me fez passar a me interessar sobre a questão das imagens religiosas em contexto de intolerância e terrorismo; e sobre humor, sátira e sagrado; sobre transgressão e sagrado; sobre terrorismo e revolução; e sobre a eficácia simbólica das performances políticas. Enfim, uma pauta que não para de crescer, porque está muito colada à conjuntura, e que me abriu novos campos de reflexões. Para dar conta disso tudo, o artigo não acabaria nunca. Então foi numa negociação interna entre meu medo de falar inconsistências e a minha convicção de que era importante publicá-lo para continuar o debate, que ele acabou saindo, ainda bem, este ano na Ponto Urbe.

A. N. - *Nas ciências sociais, Durkheim é considerado leitura obrigatória. Você parece não se distanciar da definição clássica de religião desenvolvida por ele, especialmente no artigo citado mais acima. A oposição entre sagrado e profano ainda serve para definir religião no Brasil?*

R. C. M. - Durkheim é um ponto polêmico, porque para muitos antropólogos ele representa positivismo e atraso. Eu sempre me apropriei dele de uma forma que considero “maleável”: gosto muito da ideia da oposição sagrado X profano como um par

de oposição vazio de conteúdo, aplicável a diferentes contextos, sem essências e sem necessariamente significar bom e mau, ou positivo e negativo, ou certo e errado. Acho útil recompor essa oposição para adotar uma perspectiva construtivista em relação ao sagrado: ele não é, ele emerge enquanto tal quando se opõe ao profano. É na colocação em operação de um jogo de oposições que sagrado e profano vão sendo produzidos, vão se construindo mutuamente, e fronteiras vão sendo estabelecidas, classificações aplicadas e a sociedade vai sendo gestada. Mas concordo que a tendência mais geral é a de se apropriar da oposição sagrado X profano durkheimiana de uma forma substantivada, dura, essencialista, portanto, em muitos casos a crítica procede.

Alguns críticos de Durkheim sugerem substituir essa oposição pela noção de sagrado. A meu ver, a troca de um par de oposição, por um substantivo não resolve necessariamente, porque apesar da abrangência da noção de sagrado, ela a meu ver poderia tender mais para a substantivação e essencialização do que a consideração de uma relação de oposição. Então, muitas vezes preferi utilizar a definição de Durkheim.

Mas até então eu pesquisara cristianismo, catolicismo: ultimamente eu tenho pesquisado umbanda e já não tenho tanta certeza de quanto Durkheim vai me servir para entender o que acontece ali. Sagrado e profano não parecem estar em relações de oposição, mas muitas vezes englobam-se, modulam-se, coexistem. Quero dizer que a definição de religião de Durkheim talvez não seja tão universalizável assim, talvez ela seja mais útil para o universo semita e para certas religiões universais. Precisamos também ter outros modelos para pensar outras tradições religiosas.

A. N. - Sabemos que o campo religioso exige certas particularidades ao pesquisador. Para produzir conhecimento antropológico, o antropólogo vira, em certo sentido, um tradutor. Lidar com crenças e fé dos informantes, transforma esse trabalho mais difícil?

R. C. M. - Toda boa antropologia demanda treinamento no esforço compreensivo e o desenvolvimento de instrumentos de reflexividade, para evitar projeções. Também acho importante que o pesquisador vá desenvolvendo uma percepção de suas habilidades e suas incompetências para identificar aquilo do que dá conta de analisar e aquilo que não. Criatividade para montar estratégias de construção de problemas, para encontrar ou construir pontos de observação e capacidade de reconhecer que o trabalho de pesquisa é coletivo (com os interlocutores, com autores, com nossos colegas de trabalho) também ajuda. Enfim, não acredito que seja mais

difícil que a pesquisa em outras subáreas, porque fazer algo bem feito sempre demanda esforço.

A. N. - *Ao que tange à antropologia da religião, em termos de “trabalho de campo”, aqui no Brasil, temos uma diversidade de casos, acontecimentos e eventos para pesquisar, como foi citado por você. Qual a sua atual compreensão da produção acadêmica na área da antropologia da religião? Existem lacunas necessitando de um olhar mais acurado?*

R. C. M. - A produção da antropologia da religião no Brasil ampliou-se de tal forma que às vezes é difícil acompanhar tudo o que está sendo produzido. Há ainda um crescimento enorme da área de ciência da religião. Em termos de fenômenos contemporâneos, acho que estamos tendo uma ampla cobertura. Minha preocupação maior se dá quanto ao resgate da produção de cientistas sociais de outras gerações: de como podemos renovar nossa disciplina, mas também transmitir o conhecimento acumulado e reconhecer à importância daqueles que vieram antes de nós. Não apenas por uma questão de justiça (embora também seja justiça...) mas para evitar a ilusão da descoberta da pólvora. Tanta gente se achando genial ao falar coisas que já estavam em autores de 50 anos atrás, e não apenas de forma embrionária... esse apagamento às vezes é tão grave que me parece proposital, a produção da escassez para a apresentação da genialidade.

É por isso que esforços como o que vocês fizeram na UFPE, de celebrar o centenário de René Ribeiro e divulgar sua obra, são absolutamente essenciais.

A. N. - *Ampliando a perspectiva, para além do Brasil, como você observa a “dinâmica religiosa” no mundo, especialmente quando relacionamos religião e política? Ainda vale a dicotomia oriente x ocidente no campo da antropologia da religião? Enquanto antropólogos, como podemos contribuir para essa discussão?*

R. C. M. - Acho essa dinâmica tão acelerada que às vezes me espanto! E acredito que os/as antropólogos/as tenham um papel enorme em fazer o que fazem de melhor: estranhar, desnaturalizar, relativizar processos sociais.

Nesse sentido, a dicotomia Ocidente / Oriente nunca fez muito sentido para mim. Nos 13 anos em que trabalhei em ongs, eu fui a representante do Iser Assessoria numa rede ecumênica latino-americana de formação de leigos, ligada ao Conselho Mundial de Igrejas. Participei dessa rede por mais de uma década, e por vários

mandatos fui sua coordenadora, representando o Cone Sul numa rede mundial, Oikosnet. Vem daí minha experiência de trabalho no exterior anterior a morar na França, que mencionei acima. Antes mesmo do doutorado, eu já havia trabalhado em boa parte da América do Sul (Argentina, Uruguai, Chile, Equador, Bolívia, Colômbia) e já havia participado de encontros na Alemanha, no Egito e nos EUA. E nessa rede, a dicotomia Norte/Sul, por exemplo, fazia muito mais sentido que a Oriente/Ocidente. Inclusive os grandes parceiros da América do Sul nos debates sobre formação para a cidadania eram os grupos do Magreb e do Oriente Médio, e não os do Hemisfério Norte, ou da África Sub-saariana. Então eu sempre duvidei da reificação de dicotomias.

Agora, para que a Antropologia dê conta de fenômenos em múltiplas escalas, para além de nosso método tradicional de observação participante, considero fundamental o diálogo interdisciplinar e as pesquisas em conjunto com colegas de outras áreas. Eu, por exemplo, estou entabulando conversações com os geógrafos, que acredito que podem nos ajudar a pensar a espacialização dessa dinâmica de transformações, sua geopolítica. Ou tenho utilizado recortes menos óbvios, como os dos *food studies*, pois a comida transpõe fronteiras e constrói identidades (inclusive religiosas) com muita força na contemporaneidade. Enfim, criatividade, mas diálogo colaborativo sobretudo, certamente têm que compor com prioridade a nossa pauta.

* Agradeço imensamente à Renata Menezes pela disponibilidade e generosidade. Todos que fazem parte da REIA e da organização do dossiê *Antropologia da religião* também agradecem. Estamos todos felizes em tê-la como entrevistada. Também agradeço à Sandro Soares por revisar as perguntas comigo.