
Em tempos de pandemia, qual o lugar do sagrado? Uma breve análise etnográfica sobre a agência de atores religiosos em Pelotas (RS)

Isabel Campos¹

Resumo: A partir da emergência da pandemia provocada pelo novo coronavírus que demandou medidas preventivas em relação à proliferação do vírus como o distanciamento social, observou-se nos mais diversos âmbitos da sociedade, uma certa adaptação e ressignificação nas suas relações sociais. Diante desse contexto, tornou-se notório uma significativa produtibilidade através de diferentes usos da internet como um espaço de interação social para atividades que foram interrompidas de serem presenciais, como sucedido com as atividades religiosas, as quais parecem ter encontrado no meio virtual um novo fazer religioso. Para refletir sobre a presença pública religiosa no espaço virtual, proponho neste artigo apresentar alguns resultados encontrados no estudo comparativo entre dois atores religiosos, sendo um afroreligioso e outro pentecostal. Portanto, através da netnografia acompanhei a atuação dos atores religiosos nas suas respectivas redes sociais, sendo estes também protagonistas na organização de marchas religiosas que ocorrem na cidade de Pelotas (RS).

Palavras-chave: presença pública religiosa, pandemia, espaço virtual, religiões afro-brasileiras, pentecostaismos

Abstract: From the pandemic emergence caused by the new coronavirus that demanded preventive measures in relation to the virus proliferation, such as social distance, within the scope of society, a certain adaptation and resignification in its social relations was observed. In view of this context, significant productivity became evident through the different uses of the internet as a space for social interaction for activities that were interrupted from being in-person, as occurred with religious activities, which seem to have found a new activity in the virtual environment making a new religious movement. To reflect on the religious public presence in the virtual space, I propose in this paper to present some results found in the comparative study between two religious actors, one being afro-religious and the other pentecostal. Therefore, through the netnography I followed the performance of religious actors in their respective social networks, who are also protagonists in the organization of religious marches that take place in the city of Pelotas (RS).

Key words: religious public presence, cyberspace, pandemic, afro-brazilian religious, pentecostalism

¹ Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (PPGAnt-UFPel). Bolsista CAPES. Endereço institucional: R. Alberto Rosa, 154. E-mail: isabelsoares@gmail.com

Introdução

Considerando que os primeiros registros de óbito por COVID-19 no Brasil tenha sido no início do mês de março deste ano, desde então algumas medidas preventivas foram indicadas pelo Ministério da Saúde com base nas orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS), recomendando o distanciamento social ou isolamento social para achatar a curva de propagação do vírus. No entanto, estas medidas provocaram debates públicos e a produção de controvérsias.

Sendo assim, desde março, a Presidência da República publicou alguns decretos acerca de ações para estabelecer o afastamento social. As primeiras iniciativas em relação às medidas preventivas referentes ao contágio do vírus foram publicadas pelo Decreto Presidencial nº10.282², de 20 de março de 2020, regulamentando a Lei nº 13.979 (de 06 de fevereiro de 2020) relativa aos serviços públicos e atividades essenciais, no qual não se incluiu as atividades religiosas como essenciais. No entanto, em razão do debate provocado por alguns líderes neopentecostais criticando a determinação de fechamento dos templos/igrejas, no dia 25 de março, o Presidente Jair Bolsonaro, publicou novo decreto (nº 10.292) que incluiu no inciso XXXIX a atuação religiosa de qualquer natureza como essencial desde que obedecidas as determinações do Ministério da Saúde. Contudo, no dia 26 de março, a Justiça Federal do Rio de Janeiro suspendeu o decreto referente as atividades religiosas, compreendendo que as mesmas não são essenciais.

Da mesma forma, com o objetivo de evitar aglomerações e entendendo a não-essencialidade das atividades religiosas nos seus respectivos espaços de cultos durante a pandemia, outros estados e cidades também determinaram o fechamento desses locais, posicionando-se contrários à decisão do último decreto presidencial.

A medida preventiva de distanciamento social suscitou uma necessária adaptação de vários setores da sociedade ao novo contexto, como a economia, a política, a educação, o lazer, o entretenimento, entre outros. Não seria diferente com os espaços religiosos, os quais também apresentaram adaptações as suas formas de atender aos seus membros, especialmente neste momento de instabilidades e incertezas ocasionados por uma pandemia.

Temos que considerar que esses mesmos espaços realizam trabalhos de assistência social, apoio profissional e acolhimento que são fundamentais para enormes parcelas da população brasileira e que, tanto quanto as atividades espirituais, são parte constitutiva da vida religiosa (Menezes e Santos, 2020: 6).

² Decreto Nº 10.292, de 25 de março de 2020. *DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO*. publicado em: 26/03/2020

Nesse sentido, considerando a função religiosa como essencial, líderes religiosos se posicionaram publicamente contrários a tal decisão. Segundo Almeida e Guerreiro (2020), na cena pública, alguns pastores evangélicos foram os principais representantes religiosos que solicitaram o não fechamento dos templos, argumentando o livre exercício religioso contemplado pela Constituição Federal e o “direito ao rito religioso coletivo em tempos de angústia” (Machado, 2020: 4). Enquanto outras religiões aderiram à interrupção de suas atividades nos espaços físicos durante a pandemia, conforme Almeida e Guerreiro (2020: 1):

As religiões de matriz afro-brasileira não têm um centro de comando unificado, mas, por notícias vindas de vários lugares, os terreiros têm aderido ao isolamento social. A Federação Espírita Brasileira orientou os centros espíritas a seguirem as diretrizes dos órgãos de saúde, e salientou que as atividades continuam, embora virtualmente. Sinagogas judaicas e mesquitas islâmicas, igualmente, orientam suas respectivas comunidades a manter o isolamento sanitário. Lideranças políticas em Israel e na Palestina iniciaram um acordo para a suspensão temporária de conflitos históricos. Vale morrer pela guerra política-religiosa, mas não por um vírus recém-nascido. A posição da Igreja Católica foi dada pelo Papa Francisco. A recomendação é para ficar em casa, enquanto os templos ficam abertos para orações sem aglomeração.

Mesmo com alguns líderes evangélicos se posicionando publicamente contrários ao fechamento dos templos, outros representantes evangélicos manifestaram a adesão à interrupção de suas atividades litúrgicas nos templos/igrejas. A partir de argumentações antagônicas no debate público acerca da abertura ou fechamento dos templos durante a pandemia, chamo a atenção para os posicionamentos distintos presentes no interior do universo evangélico, que nos revela, inclusive, a própria configuração heterogênea constituidora do campo pentecostal, na qual se apresenta com distintas posições eclesiais e doutrinárias. Apesar das mídias e do senso comum tratarem os ‘evangélicos’ como um grupo religioso uníssono “com características comuns e comportamentos coesos, os estudos antropológicos das últimas décadas tiveram como marca a ênfase na diversidade no interior desse grupo” (Sant’ana, 2017: 41).

Esses esforços resultaram em uma vasta bibliografia organizada em recortes denominacionais, territoriais ou de grandes escopos teológicos (pentecostais, neopentecostais, históricos de missão) que permitiram a consolidação de uma percepção de que os estudos sobre os evangélicos deveriam ser especialmente atentos à sua heterogeneidade. (Sant’ana, 2017: 41)

Diferentemente da percepção do senso comum em relação às religiões afro-brasileiras, que se apresentam no plural e com diversas denominações, como umbanda, batuque,

candomblé, quimbanda, macumba, etc, que facilitam na condução de um imaginário social de que é inerente a presença da heterogeneidade e das especificidades na religião de matriz africana, houve um certo consenso entre a comunidade afro-religiosa em manter suas casas de religião fechadas durante a pandemia, como fora mencionado no trabalho de Almeida e Guerreiro (2020). Diante desta situação, me questiono como que os espaços do sagrado – sejam terreiros, centros espíritas, igrejas ou templos –, ao serem obrigados a fecharem suas portas, como dariam continuidade ao sagrado sem um local físico? Como os líderes religiosos poderiam adaptar o sagrado ao novo contexto?

Como assinalam Menezes e Santos (2020), esse movimento de existir enquanto religioso fora do espaço físico já estava ocorrendo em relação aos cristãos, os quais vinham se utilizando dos recursos da internet para vivenciar o cristianismo e que se intensificou ainda mais com a pandemia. Contudo, é preciso compreender que algumas crenças estabelecem como primordial a sua relação com o sagrado de forma individual, o que possibilita uma maior articulação com as ferramentas disponíveis na internet. Segundo Giumbelli (2020: 4) “a ideia de que uma religião pode persistir sem encontros presenciais está em sintonia com uma concepção atomizante. Ou seja, a crença vem primeiro, uma relação pessoal entre o fiel e alguma força divina, sendo os rituais coletivos mera consequência disso”. No entanto, para outras religiões, como no caso das religiões de matriz africana, há uma centralidade na dimensão coletiva para a se relacionar com o sagrado. Assim, se as religiões afro-brasileiras realizam celebrações e rituais coletivos como forma de manutenção do sagrado, e se outras religiões mais individualistas se apresentaram no debate público preocupadas com seus encontros presenciais e coletivos, a pergunta que deve ser feita é como os vínculos com seus adeptos/fiéis se reconfigura a partir do cenário pandêmico.

Conforme Giumbelli (2020), é justamente as novas formas de cuidado desenvolvidas pelas religiões no enfrentamento da pandemia que revela a religião como algo social.

Por essa razão, as tentativas das religiões de reimaginar os vínculos provocam um debate que coloca em jogo seu papel social. Cabe-nos acompanhar tanto as iniciativas de grupos religiosos, as atitudes de seus fiéis, mas também os debates que isso instiga na sociedade em geral (Giumbelli, 2020: 7).

Nesse sentido, proponho neste artigo dar continuidade para minha atual pesquisa de doutorado que desenvolvo na cidade de Pelotas (RS), na qual observo duas marchas religiosas, uma de matriz cristã e outra de matriz africana: a Marcha para Jesus e as Marchas contra Intolerância Religiosa, respectivamente. Ambas as manifestações religiosas no espaço público

pelotense nos permitem refletir sobre a visibilidade pública das religiões, que é mais uma forma de expressão de identidades particulares que produzem discursos diferencialistas, os quais impõem ao estado nação a se pensar enquanto uma formação sociocultural plural. Ou seja, quando ocorrem debates religiosos públicos, há a criação de diálogos inter-religiosos, assim como pode advir embates entre atores religiosos e não-religiosos.

No atual contexto nacional da presença religiosa pública pode-se destacar os conflitos gerados por neopentecostais ao atacarem as religiões de matriz africana por meio de diferentes estratégias. Assim, uma das formas da comunidade religiosa afro-brasileira de combater tais ataques é através de caminhadas conhecidas como “Marchas contra Intolerância Religiosa”³. Em Pelotas, acompanho essas manifestações desde a primeira marcha ocorrida em 2014, mas há outra manifestação religiosa que vem ganhando visibilidade na cidade nos últimos anos, a Marcha para Jesus⁴. Observando esses fenômenos e considerando que ambas as marchas religiosas têm seus percursos iniciados e finalizados nos mesmos pontos urbanos – porém não na mesma ordem –, tornou-se interessante, analiticamente etnografar tais caminhadas para percebermos as relações entre religião e política, bem como uma possível reconfiguração do espaço público pelotense.

Sendo assim, em razão da pandemia e dos debates que surgiram com os primeiros decretos presidenciais acerca das atividades religiosas, chamou-me a atenção analisar e acompanhar os atores protagonistas das marchas em relação às restrições impostas pelo novo contexto. Desta forma, pretendo realizar uma análise comparativa entre estes dois grupos religiosos nas suas agências com o novo modo de ‘fazer religião’, sobretudo, a partir da atuação nas suas redes sociais, sendo um pastor evangélico e outro umbandista e radialista, ambos considerados líderes das suas respectivas comunidades religiosas.

Espaço virtual, entre os limites do público e do privado

³ Denomino estas caminhadas organizadas pela comunidade afrorreligiosa como “Marchas contra Intolerância Religiosa” porque são atos públicos em que a comunidade denuncia ações de intolerância religiosa e racismo religioso. A cada nova edição da marcha há uma nova reivindicação dos afrorreligiosos e por isso as denominações destas marchas variam conforme o contexto de enfrentamento da comunidade afrorreligiosa. Para delimitar as diversas caminhadas em uma única denominação optei por “Marchas contra Intolerância Religiosa”.

⁴ A Marcha para Jesus é o nome pelo qual este evento público cristão é conhecido internacionalmente e nacionalmente.

Nesse novo contexto de pandemia, chamou-me a atenção a potencialização dos diferentes usos do espaço virtual. A partir desse período, a internet se tornou o meio possível de aproximar pessoas, acentuar debates públicos, ressignificar espaços de trabalho e de educação. A virtualidade passou a se tornar a forma de presenciar e até mesmo de experimentar vivências, como comemorar aniversários, casamentos, praticar exercícios, fazer relações sexuais, etc. Como o corpo sente sem ser tocado? Como as emoções são sentidas e transmitidas sem um contato físico? É a partir desse meio virtual que muitos representantes religiosos começaram a se fazerem presentes no espaço privado dos seus respectivos adeptos, bem como divulgaram suas liturgias e rituais em uma rede mais ampla a partir do uso das mídias sociais.

Segundo Pierre Lévy, a virtualização é um estado de potência e de passagem do atual (solução de algo, inovação) para o virtual, que se encontra no campo da problemática. “A virtualização não é uma desrealização (a transformação da realidade num conjunto de possíveis), mas uma mutação de identidade, um deslocamento do centro de gravidade ontológico do objeto considerado” (Lévy, 2011: 17-18). Partindo do pressuposto de que o espaço virtual se apresenta de forma dinâmica e mutável, ao observarmos a presença significativa de grupos religiosos se manifestando nesse espaço, é possível ponderar um novo entendimento do que é fazer religião, tanto no que se refere ao público quanto ao privado. Ainda segundo o autor, o virtual pode se encontrar nesses dois âmbitos, mas por transitar entre um e outro, acaba redefinindo as noções de privado e público, por isso Lévy define o virtual como heterogênese.

Antes de trazermos a utilização dessas ferramentas da internet pelos atores religiosos como uma forma de adequação ao novo contexto, ressalto o próprio espaço virtual, que ora pertence ao público, ora pertence ao privado. A filósofa Judith Butler, na obra “*Corpos em aliança e a política das ruas*”, irá produzir um novo olhar acerca da importância da performatividade dos corpos em manifestações de massa que ocupam o espaço público a fim de ganharem visibilidade e produzirem uma ação política. Segundo a autora, esse espaço público inclui-se a virtualidade como mais um palco de aparecimento e de ação política.

Do meu ponto de vista mais limitado, quero sugerir somente que quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de

Em tempos de pandemia, qual o lugar do sagrado? Uma breve análise etnográfica sobre a agência de atores religiosos em Pelotas (RS)

condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária⁵. (Butler, 2018: 17)

Butler irá nos chamar a atenção que as ações políticas, atualmente, e sobretudo analisando as manifestações de massa, nos levam à reflexão sobre o caráter político de exclusividade na esfera pública, apresentada como distinta da esfera privada. A partir dessas manifestações, a política atravessa esses limites entre o privado e o público, visto que ela está presente “nas casas, nas ruas, na vizinhança ou, de fato, nos espaços virtuais que estão igualmente livres da arquitetura da casa e da praça” (Butler, 2018: 80-81). Deste modo, percebendo a transitoriedade das ações políticas que permeiam tanto o privado quanto o público, desconstituindo um limite definido entre esses espaços, principalmente se considerarmos que o projeto de modernidade diferenciou o público do privado delimitando-os, quando corpos se juntam nas ruas ou em um beco estão reivindicando o próprio espaço público, assim como estão colocando em questão e em disputa o caráter público do espaço.

Então, se há um entendimento de que o espaço virtual é uma heterogênesse entre público e privado, e que através dos usos da internet há significativos movimentos que produzem ações políticas, podemos considerar que a virtualidade é ou torna-se um vetor de transformação nas estruturas dos espaços de poder da modernidade? Mais do que pensar as categorias de público e privado como dicotômicas, acredito que o espaço virtual, ao quebrar uma definição rígida dessas categorias e ao flexibilizá-las, evidenciou o caráter relacional entre a esfera privada e a esfera pública.

Assim como o lugar da virtualidade, a presença pública das religiões também provoca uma reflexão sobre os limites entre o público e o privado. Cabe ressaltar que apesar do paradigma weberiano da secularização já estar superado nas discussões teóricas, vale lembrarmos que a instauração do Estado moderno⁶ pressupunha uma separação jurídica-política

⁵ “A ‘precariedade’ designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração das redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferentemente expostas ao dano, à violência e à morte” (Butler, 2018: 40).

⁶ Em a “*Mudança estrutural da esfera pública*” (2014) de J. Habermas, apresenta a constituição histórica do entendimento sobre a categoria de espaço público na modernidade, traçando uma linha diacrônica desde a transformação do período medieval para o período da industrialização na Europa, especialmente na Inglaterra e na França, centralizando o surgimento da comercialização e da classe burguesa que se tornará fundamental na configuração de espaço público moderno, considerado como o lugar de atuação e de presença do político. Assim, concepções como secularização (ausência do religioso nas esferas públicas) e laicidade (separação jurídica entre Estado e igreja) não estão desconectadas desse mesmo processo de modernização euroreferenciada. No debate teórico não há uma apreciação monolítica nem da laicidade, nem da secularização, o que não significa que não há

entre Estado e religião, bem como uma realocação do sagrado ao espaço privado, restringindo-se ao universo das escolhas pessoais e subjetivas, não mais exercendo um papel significativo na orientação dos princípios normativos que regulassem a conduta social e pública. No entanto, o que a realidade social nos apresenta é uma persistente e crescente agência de atores religiosos na vida pública. Nesse sentido, a presença pública das religiões:

[...]instaura uma nova cena, que perturba um imaginário político solidamente constituído, revelando não somente suas fraturas, mas também a multiplicidade (e portanto, a contingência) de caminhos por meio dos quais tal imaginário (o moderno ocidental) se constituiu” (Burity, 2015: 90).

Embora esse fenômeno da publicização religiosa seja evidente e provoque transformações em relação ao Estado e a sociedade, não significa que há uma concordância “ao que está mudando e a como avaliar o perfil e a performance de atores religiosos nos espaços públicos da política, da mídia, dos movimentos sociais e da vida cotidiana” (Burity, 2015:90). Em relação às manifestações públicas organizadas e constituídas por atores religiosos no cenário nacional, chama a atenção que, ao publicizarem símbolos religiosos ou denunciarem práticas caracterizadas como de intolerância religiosa, lançam a experiência do sagrado (vivenciado no privado) nesses espaços públicos, o que confere uma “forma narrativa” e “força de persuasão para o ativismo político” (Montero, 2018: 159). Conforme Montero (2018), a encenação pública do religioso nas mais diversas arenas, especialmente no caso brasileiro, produz uma nova forma de ‘fazer religião’ em que se “sacraliza (moraliza) problemas privados tornando-os públicos” (Montero, 2018: 160).

Diante do caráter público da religião também é importante repensarmos sobre o próprio termo religião para não recair em um entendimento ‘universal’ ou ‘reducionista’. Conforme Burity, “primeiro, é preciso reconhecer em que medida o cristianismo e suas formas históricas e institucionais fornecem um modelo para o entendimento do termo e sua extensão a outros casos” (Burity, 2015: 96). E a segunda questão que o autor nos chama a atenção é para a “generalidade possível dos atributos associáveis ao fenômeno” que nos aponta para algumas características em comum que podem ser encontradas em diversos casos definindo-os como religião e enquanto em outros a ausência destas características faz com que entendemos o que não é religião – como se existisse um entendimento ‘global’ para o termo religião (Burity, 2015: 96).

uma compreensão sobre estes conceitos, mas aponta para a complexidade do social que não pode ser reduzido a uma explicação generalizante.

Então, se considerarmos que nas sociedades ocidentais o modelo cristão é usado como referência para conceituar ‘religião’, é possível compreender que o termo é “carregado de conotações historicamente produzidas e naturalizadas” (Burity, 2015: 97), elencadas pelo autor como:

Codificação doutrinária, estrutura hierárquica formalizada e clerical, tensão entre a forma-igreja e a forma-seita, existência de escrituras sagradas como regra de fé e conduta, distinção entre uma dimensão espiritual e uma temporal, relação com um Outro transcendente são alguns desses elementos espontaneamente associados a definição de religião”. (Burity, 2015: 97)

No que tange minha compreensão, compartilho a definição de Talal Asad (2010) de que religião se constitui a partir das próprias relações históricas e dos processos discursivos dos quais ela é também produto. Deste modo, religião deve ser apreendida como um fenômeno trans-histórico e trans-cultural, e por isso não podemos considerá-la universal. Partindo do pressuposto de que práticas e discursos religiosos estão intrinsecamente ligados à produção histórica da vida social, deve-se compreender que no cenário público brasileiro permanece um entendimento por religião como ‘forma-igreja’ que opera através das relações históricas de poder entre católicos e Estado. Contudo, busco, por meio de análise acerca da presença pública religiosa de outras denominações - que não seja o catolicismo –, debater as relações entre religião e política que produzem novas configurações das práticas e discursos religiosos na sociedade brasileira contemporânea e seus diferentes “agenciamentos”⁷ que redefinem os fenômenos religiosos.

As experiências religiosas que emergem dos “acontecimentos” não podem ser consideradas numa perspectiva *tout court*, compondo uma espécie de “núcleo duro” a condensar pertencimentos e delinear fronteiras, mas são replicadas (ou se propagam) numa multiplicidade de sinais diacríticos que extrapolam o espaço dos locais de culto, para configurar controvérsias públicas sobre “identidades” religiosas. (Tavares, 2012: 121)

Considerando que a encenação religiosa encontra-se permeada pela potencialidade do meio virtual durante a pandemia e sem querer trazer respostas ou análises fechadas de tais “acontecimentos”, exponho ao longo do texto algumas estratégias discursivas e performativas

⁷ Compartilho com a autora Fátima Tavares, o conceito deleuziano de “agenciamento” no entendimento de vedação de qualquer tipo de dualismo, por isso, “diferentes agenciamentos” ao permearem processos relacionais, redefinem fronteiras “em torno de ‘devires’ – como potencialidade intensiva – que os agenciamentos podem provocar” (Tavares, 2012: 121).

utilizadas por esses atores, nas quais trazem para o debate a politização da vida privada. Isto é, acontecimentos do âmbito religioso que são publicizados através dos diversos usos do espaço virtual.

Fazendo religião no espaço virtual

Tendo em vista que a pesquisa em andamento aborda duas marchas religiosas ocorridas no espaço público pelotense, a Marcha para Jesus e as Marchas contra Intolerância Religiosa, utilizo-me de interlocutores protagonistas nas organizações das respectivas marchas para acompanhá-los neste novo modo de ‘fazer religião’ virtual durante a pandemia. Assim, mapeando as redes sociais dos dois atores religiosos, obtive dados numéricos que me apresentaram resultados desta interação por meio da internet e que me possibilitaram comparar a atuação e a performance dos líderes. Neste sentido, compreendo a internet como “artefato cultural” que é produzida por sujeitos com suas particularidades e que é apropriada e usada de diversas formas por estes atores sociais (Hine, 2000: 9). Complementando esse entendimento da internet como ‘artefato cultural’, há também a perspectiva que considera a “tecnologia midiática como geradora de práticas sociais” (Polivanov, 2013: 63), a qual permite:

[...]’seguir as práticas e os atores sociais’ em suas performances, levando em conta não apenas a dimensão simbólica, mas também a dimensão material na qual o campo é definido durante a pesquisa (Polivanov, 2013: 63).

A partir desta perspectiva, utilizo-me da etnografia virtual ou “netnografia” como mais uma ferramenta de suporte para dar andamento na pesquisa. No entanto, ao mover o método etnográfico para o ambiente virtual (*online*) é importante trazer uma breve discussão acerca das implicações em relação aos usos dessa metodologia. “Conforme afirmam Fragoso, Recuero e Amaral (2011), uma série de termos – como netnografia, etnografia virtual, webnografia e ciberantropologia – foram criados, a partir principalmente dos anos 1990”, como uma forma de adaptar a etnografia produzida nos espaços virtuais/digitais (Polivanov, 2013:65). Enquanto alguns estudiosos irão tratar tais terminologias como similares, outros irão destacar as diferenças técnicas e contextuais de cada uma. Hine, uma das primeiras pesquisadoras a dedicar suas análises acerca das “interações sociais em comunidades virtuais” (Polivanov, 2013: 63) foi quem começou a problematizar a “utilização do método etnográfico nesses ambientes”, nomeando o método como “etnografia virtual” (Polivanov, 2013: 63).

Em tempos de pandemia, qual o lugar do sagrado? Uma breve análise etnográfica sobre a agência de atores religiosos em Pelotas (RS)

Assim, pesquisadores da área da comunicação passaram a utilizar mais o termo ‘etnografia virtual’, ao passo em que estudiosos da área do marketing digital, especialmente os norte-americanos e ingleses, apropriaram-se com mais frequência do termo ‘netnografia’” (Polivanov, 2013: 76).

Em relação à netnografia, alguns pesquisadores a compreendem como um suporte para a metodologia etnográfica, dando ênfase para a produção de práticas sociais no meio virtual, enquanto outros estudiosos entendem que o prefixo ‘net’ define e determina que o campo de investigação é desenvolvido no virtual. Contudo, autores como Recuero (2017), entendem que mesmo o objeto de análise encontrando-se inserido na cibercultura, não desconfigura o entendimento sobre etnografia para descrever uma determinada realidade ou um comportamento de um grupo social, nem mesmo há necessidade de acrescentar o ‘virtual’ ou ‘net’ para sinalizar o campo de pesquisa, pois nessa perspectiva o ciberespaço é um lugar que produz sentido e elementos concretos que constroem relações sociais.

Considerando a internet e os usos das redes sociais como lugares de produção de sociabilidades, bem como espaços que permitem analisar comportamentos de determinados grupos, busco por meio da netnografia trazer elementos que nos sinalizem a relação dos atores religiosos com o sagrado neste contexto pandêmico. O primeiro ator protagonista que apresento é o Pastor Fabrício Costa, da Igreja Batista Missão, Amor e Fé, também atual presidente da Associação de Pastores de Pelotas (APPEL). O Pastor Fabrício organiza a Marcha para Jesus desde 2015, quando iniciou seu mandato presidencial na associação, mas participa da mesma desde 2010. Acompanhei os preparativos e a realização da marcha dos anos de 2018 e 2019 (última edição). Vale destacar que a Marcha para Jesus ocorre em Pelotas desde 1996, sendo organizada pela sempre pela APPEL. No entanto, o evento só ganhou visibilidade a partir de 2012⁸, sobretudo em 2015, ano em que o pastor tomou posse como presidente e lançou novas estruturas organizacionais para o evento. Diferentemente de São Paulo, que é a primeira cidade a realizar a Marcha para Jesus no país em 1993, onde ocorre o evento próximo ao feriado cristão Corpus Christ⁹, a marcha acontece, no município de Pelotas no terceiro sábado do mês de novembro. Contudo, não há uma exigência em relação a fixidez dessa data, podendo ser

⁸ Ano em que a Marcha para Jesus foi incluída no calendário oficial do município através da Lei nº 5.954/2012, a qual determina a data de comemoração do evento para o terceiro sábado do mês de novembro.

⁹ Em 2009, o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, decretou o Dia Nacional da Marcha para Jesus, sendo comemorado no período próximo ao feriado de Corpus Christ – Lei nº 12.025.

antecipada ou postergada conforme as programações culturais da cidade ou para se ganhar tempo para aprontar as organizações finais do evento.

Desde então a Marcha para Jesus ocorre num sábado à tarde, saindo de seu ponto de concentração em frente ao prédio da Prefeitura, localizado em frente ao Mercado Público Municipal, e percorre algumas ruas da cidade até chegar no seu ponto final, localizado no Monumento do Altar da Pátria, na Avenida Bento Gonçalves. O evento continua até a noite no parque Dom Antônio Zattera em frente ao monumento, onde há uma enorme estrutura de palco montada ao centro da praça, no qual se apresentam vários músicos, artistas do gênero gospel.

Nos dois eventos em que participei, muitas vezes o Pastor Fabrício discursou sobre o papel da religião cristã na cidade¹⁰, destacando a manifestação de evangélicos nas ruas durante a marcha como uma forma de atuação da igreja em relação ao combate profano provocado por uma ação maligna que prejudica a vida pública, como questões referentes à pobreza, à corrupção e à violência.

[...]Janjos e demônios passam a atuar nas estruturas profanas do governo e da sociedade civil. Principados e potestades demoníacas influenciam os rumos da política nacional: daí a causa das injustiças, da pobreza e da decadência moral (Passos, 2012: 281).

Logo que foi publicado a medida de isolamento e distanciamento social, a cidade de Pelotas¹¹ acatou com as devidas determinações em relação ao fechamento de locais com atividades não-essenciais. O pastor Fabrício seguiu as disposições do decreto municipal, fechando as portas da sua igreja, e partiu para o uso da internet como nova forma de contato com a sua comunidade¹². Nos seus primeiros discursos através de transmissões ao vivo pela sua

¹⁰ Exponho um trecho do discurso do pastor Fabrício na marcha de 2018 em que fica evidente o entendimento dele acerca do papel do pentecostalismo no espaço público: “Nós queremos abençoar através da palavra de oração o governo desta cidade, Prefeitura, Câmara de Vereadores, todas as famílias, todos aqueles que fazem parte de Pelotas e declarar céus abertos sobre esta cidade, declarar vida sobre os perdidos, declarar que todo aquele que ainda não te conhece venha a estar com o coração aberto neste dia para ver a manifestação da alegria da igreja e receber a palavra de evangelismo que estará nos levando por estas ruas enquanto marchamos o teu nome. Pai, oramos por todo o trajeto, por toda igreja da cidade, oramos por tudo aquilo[...]Amém. Glória a Deus!” (narrativa do pastor Fabrício na Marcha para Jesus 2018).

¹¹ O primeiro foi o Decreto nº 6.249, de 17 de março de 2020 que constou no seu artigo 3º, o seguinte: “Fica suspenso o atendimento presencial do público externo pelo prazo de 30 (trinta) dias, excetuando-se serviços prestados por profissionais de saúde, segurança pública, assistência social e atividades essenciais, objetivando reduzir a aglomeração de pessoas nos locais de atendimento, em função da maior probabilidade de contágio pelo coronavírus”.

¹² Desde 28 de março, o pastor iniciou a “transmissão ao vivo” que é uma ferramenta proporcionada por algumas plataformas, como *Facebook*, *Instagram*, *Youtube*, entre outras. Vale destacar que o pastor iniciou sua presença no espaço virtual com a proposta de realizar de terça-feira a sexta-feira a partir das 20 horas um encontro para conversas sobre diversos temas como, ‘tempo de conexão’, ‘identidade cristã’, ‘tricotomia – espírito, alma, corpo’. Contudo, em algumas semanas ocorriam as ‘lives’ diárias e em outras semanas alguns dias eram pulados sem nenhuma explicação. No mês de junho, as ‘lives’ já estavam acontecendo somente nas terças e quintas-feiras às 20 horas no perfil do pastor no Facebook. E todo domingo ocorria o “culto *online*” às 19 horas, dia e horário do

página no *Facebook*, ele deixou claro que em razão da pandemia estaria surgindo uma “nova igreja” e, portanto, “Deus estaria chamando as pessoas para um novo tempo” (narrativa do pastor; trecho do diário de campo realizado em 30 de março de 2020). Assim, na primeira manifestação virtual do pastor, ele a denominou como “tempo de conexão” e abordou a recente polêmica sobre os fechamentos dos templos religiosos na cidade, ponderando as atitudes tomadas pelo poder executivo de forma positiva e reafirmou que o papel dos evangélicos era de “orar pelo município e seus governantes” (narrativa do pastor; trecho do diário de campo realizado em 28 de março de 2020).

Nas transmissões ao vivo pela página do pastor desde o início da pandemia é possível analisar os discursos relacionados ao novo contexto produzido pelo coronavírus. Segundo o pastor Fabrício, “nós estamos geograficamente distantes, mas juntos no mesmo tempo de Deus” (narrativa do pastor, trecho do diário de campo realizado em 29 de março de 2020), se referindo ao distanciamento social, bem como dando uma ressignificação para o espaço da internet que permite a conexão entre pessoas de todos os lugares e ao mesmo tempo.

Outra questão que chamou-me a atenção é que o pastor se referia ao vírus COVID-19 como uma presença maligna, mas a situação provocada pelo vírus, como o distanciamento social e conseqüente relação virtual com os membros da igreja, era vista de forma positiva, considerando-a um tempo proporcionado por Deus. Assim, em alguns discursos o COVID-19 era a representação do mal e por isso o pastor sugeria que os membros não assistissem matérias jornalísticas relacionadas à pandemia porque isso produzia ansiedade, inquietação, levando algumas vezes à depressão. Por outras vezes, o contexto de coronavírus era entendido pelo pastor como um momento de milagres, de mudanças no mundo, o qual deveria ser aproveitado pelas igrejas. Segundo o próprio pastor:

[...]coisa boa desfrutar desse tempo, dessa tecnologia e olha irmãos, essa tecnologia é muito boa no sentido de nos beneficiar, mas ela está preparando também um caminho para o nosso futuro governo mundial” (narrativa do pastor, trecho do diário de campo realizado em 09 de junho de 2020).

Interessante que na interpretação do pastor acerca do contexto de pandemia que proporcionou novas relações entre religião e meio virtual, também é apreendida de forma

culto presencial na igreja do pastor, sinalizando uma certa continuidade da principal atividade realizada no seu templo.

dicotômica, por vezes o uso da internet é justificado por dar continuidade no contato com os membros da igreja, bem como aproximando outros membros de outras igrejas, por outro lado há um entendimento de que a virtualização das igrejas não supre o culto presencial. Visto que, é apenas por meio da presença física que ocorre a comunhão.

Pode haver a ministração de forma virtual, porém tudo isso está roubando a comunhão, é necessário haver a comunhão para ter a fusão entre o corpo físico e o espírito” (discurso do pastor). Deste modo, compreendo que o pastor considera que os evangélicos podem estar ameaçados com essa pandemia. Segundo ele, por detrás de todo esse panorama existe uma força diabólica para fechar os templos. Considerando esse tempo como atípico. (Trecho do diário de campo realizado em 18 de junho de 2020)

Em um dos encontros virtuais em que falava sobre os problemas advindos das igrejas virtuais, o pastor Fabrício foi questionado se a virtualização poderia tornar a religião mais individualizada. E o pastor respondeu que o virtual proporciona uma certa conexão entre pastor, fiel e Deus, especialmente através do ouvir, a qual pode ser compreendida como mais individualizada. Porém, o comprometimento com a religião só é possível por meio da comunhão que é atravessada pelo contato físico. Cabe ressaltar que essa temática sobre a importância da comunhão presencial só foi levantada pelo pastor no mesmo período em que o município decretou a reabertura dos espaços religiosos, desde que respeitando o número limite de pessoas, distanciamento de 2 metros entre os membros, o uso de máscaras e álcool em gel. Desta forma, desde 14 de junho (domingo), o pastor reabriu as portas da igreja Missão, Amor e Fé e continuou realizando no próprio templo as transmissões ao vivo dos cultos. Vale destacar que durante as filmagens dos cultos presenciais e virtuais não aparece os membros presentes, apenas aparece o pastor Fabrício, sua esposa pastora Luciane – a qual é a cantora e violonista da igreja – e, às vezes, surgia em cena um tecladista. Também ressalto que na maioria das vezes o pastor aparecia usando a máscara no queixo ou retirando-a logo após o início do culto.

Em contrapartida, coloco em evidência que nas *lives* (transmissão ao vivo) que acompanhei de um representante da comunidade religiosa de matriz africana de Pelotas, este líder e outros atores afroreligiosos apareciam todos em cena usando máscara durante toda a transmissão *online*. Deste modo, apresento de forma breve o campo afroreligioso pelotense que acompanho desde a pesquisa de mestrado em 2013 sobre impasses para a realização da

Festa de Iemanjá em 2014 em razão de conflitos gerados pelo poder público local¹³. Em razão desses impedimentos em relação à festividade, em janeiro de 2014 ocorreu a primeira Marcha contra Intolerância Religiosa em Pelotas com o slogan: “A favor da liberdade religiosa e contra a discriminação racial em Pelotas. Festa de Iemanjá, temos o direito de realizar!”.

Em 2015, novamente houve mais uma marcha denominada “Movimento a Favor da Liberdade Religiosa e Contra a Discriminação Racial em Pelotas”, sobretudo em razão de um acontecimento marcante em abril daquele, o incêndio da Gruta de Iemanjá, o qual destruiu parcialmente a gruta e a imagem de Iemanjá. Nesse mesmo período, estava em discussão a criação de um projeto de lei (PL 21/2015) de autoria da Deputada Estadual Regina Becker Fortunati (PDT) que retomava a discussão acerca da proibição de sacrifícios de animais em rituais afro-religiosos. Tal projeto tinha a mesma intenção de restringir os sacrifícios praticados nos rituais de batuque e/ou umbanda, quando, em 2003, no Rio Grande do Sul, por pressão de políticos evangélicos e com o apoio das sociedades protetoras dos animais, o Código Estadual de Proteção aos Animais foi acionado com este fim. Contudo, o parágrafo específico do Código que vedava a realização de cerimônia religiosa que envolvesse a morte de animais não foi aprovado.

Assim, desde 2017, há ininterruptas caminhadas organizadas pela comunidade afro-religiosa pelotense que buscam visibilizar e denunciar, a partir de suas manifestações no espaço público, atos caracterizados pelo próprio grupo como de intolerância religiosa. Segundo Montero (2012), em razão de diversos ataques, e atualmente conflitos gerados por lideranças religiosas pentecostais em tentar repreender e embaraçar as religiões de matriz africana, líderes religiosos afro-brasileiros estão também se fazendo presentes no espaço público, especialmente a partir destas caminhadas organizadas em defesa da liberdade religiosa.

Diferente dos outros anos, a partir de 2017, as Marchas contra Intolerância Religiosa começaram a ter uma organização mais centrada em dois líderes afro-religiosos, o Babalorixá Juliano D’Oxum e Carlos Alberto Pereira, ambos pertencentes a entidade ‘Amigos da Umbanda

¹³ A pesquisa que gerou o trabalho intitulado, “*Os Prazeres do Balneário, sob as bênçãos de Yemanjá: Religiões Afro-brasileiras e espaço público em Pelotas (RS)*”, tratava-se acerca de impedimentos em relação à realização da Festa de Iemanjá, a qual é uma manifestação afro-religiosa e que ocorre há mais de cinquenta anos na orla do Balneário Nossa Senhora dos Prazeres (Pelotas/RS). No entanto, as restrições, por parte do poder público, ocorreram em relação a estrutura ritual da festa que era realizada nesta orla e que a partir de 2012 órgãos públicos começaram a considerar toda a praia como APP (Área de Preservação Permanente). Em decorrência disso, em 2014, a festa foi ameaçada de não ocorrer ou de não acontecer na orla do balneário com a justificativa de que a celebração causava degradação ambiental na área.

da Princesa do Sul'. Exponho um breve trecho da entrevista com o babalorixá Juliano em que traz a criação do grupo Amigos de Umbanda:

Bom, o nome veio pelo Carlos Alberto porque teve a Associação de Umbanda da Princesa do Sul que foi pioneira e depois se tornou a Federal Sul-Riograndense. Por isso o resgate, grupo "Amigos da Umbanda da Princesa do Sul". É um grupo que milita, mas não é federação, não é associação, nada. Só milita pra que faça movimentos, pra que viabilizem e não deixem morrer nossa ancestralidade do povo de terreiro. E eu topei e estou até hoje no grupo que fez sua primeira caminhada em 2017, em 28 de outubro de 2017, a primeira caminhada contra a intolerância religiosa, que foi quando surgiu a queima dos terreiros, teve aquelas perseguições e a gente veio com tudo, num dia chuvoso, tu lembra bem. (Entrevista com babalorixá Juliano, realizada em 26 de setembro de 2019).

E desde o referido ano, estas caminhadas percorrem o mesmo trajeto que a Marcha para Jesus, mas de forma oposta. Isto é, o ponto inicial das Marchas contra Intolerância Religiosa é em frente ao monumento Altar da Pátria, localizado na Av. Bento Gonçalves e finaliza em frente ao Mercado Público Municipal, inclusive adentrando-o em razão do assentamento do orixá Bará no interior do prédio, o qual é sempre reverenciado nessas manifestações. Cabe ressaltar, que nas duas últimas marchas (2018 e 2019) o número de participante aumentou significativamente, chegando a aproximadamente duzentos participantes. Porém, esse número, se comparado as Marchas para Jesus que ocorrem em Pelotas é irrelevante, visto que estes eventos evangélicos chegam a aglomerar cerca de 5 mil fiéis. E se compararmos o número expressivo de terreiros/casa de religião em Pelotas que, segundo os dados das entrevistas com presidentes de federações e associações de religião de matriz africana na minha pesquisa de mestrado, totalizou um número próximo a 2 mil terreiros em atividade na cidade.

Assim, veremos que Pelotas sofre impacto e influência da cultura de matriz africana, principalmente no que corresponde a religiosidade, de tal modo que, atualmente, a cidade contempla um grande número de adeptos e de casas de religiões afro-brasileiras do RS, as quais se dividem em umbanda, linha cruzada (ou quimbanda) e batuque (Oro, 2002; Corrêa, 2006). No entanto, essa expressividade não é contemplada nas manifestações no espaço público, uma vez que o número de participantes não coincide com os dados referentes a presença da religiosidade de matriz africana no município.

Ao considerar que há uma forte influência da cultura africana na historicidade de Pelotas, expressa não só nos terreiros, mas na culinária, na arquitetura, na linguagem, analiso de forma comparativa essa potência da agência afro-religiosa na cidade e que perde essa força nos usos do espaço público, enquanto há um significativo crescimento dos evangélicos na

cidade, sobretudo, potencializando suas relações com espaços de poder. Se nas ruas de Pelotas, a Marcha para Jesus obtém um número maior de participantes em relação as Marchas contra Intolerância Religiosa, no espaço virtual isso se inverte. Conforme Recuero (2018), o que se revela importante nos estudos dos sites de redes sociais na *Internet* “é o modo como permitem a visibilidade e a articulação das redes sociais, a manutenção dos laços sociais estabelecidos no espaço *off-line*” (Recuero, 2018: 102-103).

Em relação aos usos da internet por parte de afro-religiosos, especificamente acompanhando os protagonistas organizadores das marchas contra intolerância religiosa, num primeiro momento pensei no interlocutor que tenho mais contato, o babalorixá Juliano Silva. Contudo, no mesmo período em que iniciou a pandemia no Brasil, ocorreu um incidente no seu ilê, o qual foi incendiado. Desde então, Juliano encontra-se com sua casa de religião de portas fechadas e sem se manifestar muito nas suas redes sociais. Deste modo, parti para uma segunda opção que foi acompanhar as redes sociais do radialista e umbandista Carlos Alberto Pereira, sendo também um ator ativo na organização de várias manifestações afro-religiosas na cidade, especialmente em razão da sua trajetória de vida estar conectada com a fundação da primeira federação de Pelotas – Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros¹⁴. Cabe ressaltar que a inserção religiosa de Carlos Alberto iniciou no Centro Espírita de Umbanda Ogum da Mogiana, fundado por Irineu Viana em 1969, porém em razão do falecimento de Irineu em 2001, o terreiro não se encontra mais aberto ao público, mas, segundo Carlos Alberto, ainda pratica-se a caridades àqueles que procuram (Campos, 2015).

Deste modo, acompanhando os líderes religiosos nas suas redes sociais (páginas pessoais no *Facebook*), destaco primeiramente os números correspondentes às interações que ocorrem nas páginas de cada ator, e que nos permitem comparar as suas atuações e performances. As visualizações das transmissões ao vivo na página do Pastor Fabrício não ultrapassaram o número de 400, enquanto que as ‘*lives*’ através da página no *Facebook* do Carlos Alberto Pereira extrapolam o número de 2 mil visualizações, bem como o número de curtidas e comentários que se aproximam de 100. Já as curtidas e os comentários não passam de 50 no perfil do pastor¹⁵.

¹⁴ Carlos Alberto é conhecido na comunidade religiosa afro-brasileira de Pelotas como filho de Irineu Viana (seu pai adotivo), o qual foi membro da diretoria da Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros por muitos anos e presidente desta entidade por, aproximadamente, 16 anos.

¹⁵ Considerando que o número de visualizações da página do umbandista pode apresentar um engajamento social significativo da comunidade afrorreligiosa de Pelotas, isso nos leva a refletir sobre outros movimentos negros que

Primeiro elemento que me chama a atenção é para o número de visualizações ser mais coerente com a realidade da expressividade de casas religiosas de matriz africana e terreiros no município. Segundo, por mais que o pentecostalismo historicamente no Brasil tenha ganhado muita visibilidade através de significativa produção midiática com programas de evangelização em canais radiofônicos, canais televisivos, e nos últimos anos utilizando canais em plataformas virtuais, como *Youtube*, o alcance das postagens do pastor Fabrício não correspondem à potencialidade da constituição de produção midiática evangélica no Brasil. Nem mesmo a própria agência do pastor como um articulador em fomentar diferentes estratégias para a Marcha para Jesus ganha notoriedade e visibilidade nas ruas de Pelotas, utilizando-se de publicações na página do evento no *Facebook*, divulgações em outras redes sociais e o próprio evento em si contando com um enorme show gospel, possibilitou que seus encontros e cultos virtuais ganhassem um alcance tão considerável.

E por último, destaco que Carlos Alberto Pereira, além de ser considerado uma liderança importante por uma maioria na comunidade afro-religiosa, ele também é radialista, o que talvez seja um fator positivo para o amplo alcance de suas ‘lives’. Um dos programas apresentados por ele, chama-se “Filhos de Umbanda”, o qual é transmitido de forma *online* pela ‘Radio Web’ que pode ser acessada por um aplicativo ou por um blog¹⁶. Contudo, desde o dia 30 de abril, Carlos Alberto começou a usar seu perfil no *Facebook* para fazer transmissão ao vivo desse programa, porém com uma diferença, fazendo-o nas casas de religião.

Assim, observando algumas transmissões ao vivo no perfil de Carlos Alberto, primeiramente pode-se ressaltar o uso da máscara de todos os presentes durante o programa. No entanto, não há uma preocupação com o distanciamento entre os participantes que estão no mesmo ambiente onde ocorre a ‘live’, a qual maioria das vezes é transmitida no espaço onde são realizados os rituais e onde encontra-se o congá (um tipo de altar com imagens das entidades da umbanda, orixás e, às vezes, imagens cristãs ou de outras religiões).

neste contexto pandêmico também obtiveram um alcance expressivo nas redes sociais, como o movimento “*Black Lives Matter*”. Tal movimento iniciou em 2014, mas repercutiu novamente no espaço virtual em razão de um caso brutal ocorrido no dia 25 de maio de 2020 em Minneapolis nos Estados Unidos. O caso envolveu a violência de um policial branco que para conter um homem negro apoiou o joelho no seu pescoço, levando o homem negro a morte.

¹⁶ No logo de apresentação do programa consta que ocorre todas as quintas-feiras às 20 horas até 00 horas e transmitindo pontos de umbanda e rezas.

Em tempos de pandemia, qual o lugar do sagrado? Uma breve análise etnográfica sobre a agência de atores religiosos em Pelotas (RS)



Fonte: Imagem postada na plataforma *Facebook* na página pessoal de Carlos Alberto.

Exponho a imagem apenas para ressaltar o uso das máscaras pelos participantes, mas observem que há apenas um único microfone, o qual foi passado pelas diversas mãos durante a transmissão do programa. Este homem que aparece no primeiro plano da fotografia, parecendo segurar a câmera ou um celular, é Paulo Coitinho, ex-assessor parlamentar e que concorreu ao cargo de vereador pelo DEM em 2016, e há boatos de que se encontra em pré-candidatura pelo mesmo partido para as eleições municipais deste ano. Outro ponto muito importante nas transmissões ao vivo do programa “Filhos de Umbanda” é que há a gravação em tempo real de uma parte do ritual que ocorreria se o terreiro estivesse com suas atividades normalizadas. Considero como um ritual fatiado, uma vez que há apenas alguns pontos de umbanda e de nação que são cantados ao som dos tamboreiros, e em algumas vezes, é realizado a defumação nos presentes e no ambiente. Tanto os pontos como a defumação fazem parte do ritual nos terreiros de umbanda como um todo quando este ocorre na sua condição presencial.

Entre pontos de umbanda, Carlos Alberto, Paulo Coitinho e participantes religiosos falavam sobre a situação em que se encontravam em razão da pandemia. E muitas vezes os afro-religiosos esclareciam que não poderiam abrir seus terreiros, mas discorriam sobre a importância em manter contato com seus filhos e filhas de santo através das tecnologias ou das plataformas virtuais. Considerando que os terreiros se colocam como lugares alternativos em relação à saúde, os afro-religiosos apontavam para a continuidade nas relações com os membros

da casa religiosa como uma forma de mantê-los saudáveis. No entanto, ressalto que um integrante realizador do programa “Filhos de Umbanda” faleceu após ser contaminado pelo novo coronavírus. Tal fato impactou diretamente a comunidade afro-religiosa, assim como a realização do programa, o qual não passou mais a ser gravado em terreiros, sendo apenas realizado na presença de Carlos Alberto. Uma frase proferida pelo radialista, nos sinaliza como se configura os efeitos da pandemia para os afro-religiosos, na qual ele disse:

Você aí do outro lado da tela que está apavorado com essa pandemia, tenha fé, tenha fé que Pai Xapanã nos dê saúde e para todos os nossos irmãos, que a luz do grande Pai esteja iluminando cada irmão. (narrativa do umbandista Carlos Alberto, trecho do diário de campo realizado em 09 de julho de 2020).

Considerações finais

Diante da pandemia ainda em andamento, não há possibilidade de contingenciar os processos sociais, muito menos defini-los, mas ao apresentar dois casos etnográficos em que acompanho as agências religiosas de diferentes matrizes que se utilizam de estratégias para se fazerem presentes publicamente através do espaço virtual, acredito que essa emergência de uma nova experiência do sagrado evidencia o caráter ambíguo entre público e privado. Assim como, se considerarmos que as marchas religiosas como corpos ocupantes das ruas também reivindicam e reconfiguram o espaço público, criando novas relações com o Estado e com a sociedade. Segundo a Butler (2018), corpos quando ocupam espaços públicos de forma política, é o próprio corpo que tem o agenciamento. A complexidade das experiências religiosas, sobretudo, quando publicizadas, não está mais demarcada em “convicções doutrinárias e subjetividades interiorizadas”, mas sim nas performances das quais os sujeitos são construídos.

“A ideia de que emoções, subjetividades, e corpos são ‘feitos’ através de agenciamentos eficazes propicia um deslocamento importante na compreensão das experiências religiosas”. (Tavares, 2012: 127).

Seguindo a lógica comparativa entre um ator pentecostal e um ator afro-religioso, ambos se apresentaram afetados emocionalmente pela situação instaurada pela pandemia. E cada um se expressou publicamente de formas distintas no meio virtual. Enquanto, o pastor deu significativa importância para produzir discursos que gerassem algum suporte nesse momento de instabilidade e afastamento da igreja. O umbandista e radialista, Carlos Alberto, apresentou como estratégia estar presente através da virtualização dando visibilidade aos corpos que surgiam performatizando rituais. Assim, compartilho com Montero (2018) que quando os atores

religiosos se expressam publicamente (inclusive na virtualização), a linguagem que é assumida só é reconhecida como “religião” através de “uma dramaticidade de sua performance” que, “indexada a um referente institucionalmente religioso, faz emergir uma experiência percebida como sagrada” (Montero, 2018: 158). Independe de estar presente no privado, público ou virtual, o sagrado atravessa corpos que por meio da performatividade produzem transformações que operam nas mais diversas configurações de entendimento por religião.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo; GUERREIRO, Clayton. 2020. *Templos em tempo de pandemia*. Boletim Ciências sociais e o coronavírus, [sem volume], semana 4, n. 19:1-3.

ASAD, Talal. 2010. *A construção da religião como uma categoria antropológica*. Cadernos de campo, São Paulo, vol 19(19):263-284.

BURITY, Joanildo. 2008. *Religião, política e cultura*. Tempo social, revista de sociologia da USP, vol 20(2):83-113.

_____. 2015. *A cena da religião pública*. Revista Novos Estudos, CEBRAP, vol 34(102):89-105.

BUTLER, Judith. 2018. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CAMPOS, Isabel Soares. 2015. *Os Prazeres do Balneário, sob as bênçãos de Yemanjá: Religiões Afro-brasileiras e espaço público em Pelotas (RS)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Pelotas: Universidade Federal de Pelotas.

CORRÊA, Norton Figueiredo. 2006. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense*. 2. ed. São Luís: Editora Cultura & Arte.

GIUMBELLI, Emerson. 2020. *Religiões em tempo de pandemia*. Boletim Ciências Sociais e o coronavírus, [sem volume], semana 7, n. 33:3-7.

HABERMAS, Jürgen. 2014. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp.

HINE, Christine. 2000. *Virtual Ethnography*. London: SAGE Publications.

LÉVY, Pierre. 2011. *O que é o virtual?*. 2 ed. São Paulo: Editora 34.

MACHADO, Carly. 2020. *Rebanho de quem? Sobre religião, contágio e ideias que viralizam em tempos de pandemia*. DILEMAS: Revista de Estudos de Conflitos e Controle Social, Reflexões na pandemia, Rio de Janeiro, vol. 13(3):1-14.

MARIANO, Ricardo. 1996. *Os neopentecostais e a teologia da prosperidade*. Revista Novos Estudos, CEBRAP, vol 1(44):24-44.

MENEZES, Renata de Castro; SANTOS, Livia Reis. 2020. *Religião e Covid-19: notas sobre Cristianismos*. Boletim Ciências Sociais e coronavírus, [sem volume], semana 13, n. 62:4-8.

MONTERO, Paula. 2012. *Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso*. Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, vol 32(1):167-183.

_____. 2018. *Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, vol 24(52):131-164.

ORO, Ari Pedro. 2002. *Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente*. Estudos Afro-Asiáticos, vol 24(2):345-384.

PASSOS, Mauro; ROCHA, Daniel. 2012. *Em tempos de pós-pentecostalismo: repensando a contribuição de Paulo Siepierski para o estudo do pentecostalismo brasileiro*. Angelus Novus, ano III, vol 3(3):261-290.

POLIVANOV, Beatriz. 2013. *Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos*. Esferas, ano 2, vol 2(3):61-71.

RECUERO, Raquel. 2018. *Redes sociais na internet*. 2º ed. Porto Alegre: Sulina.

SANT'ANA, Raquel. 2017. *A nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade "evangélica" a partir da Marcha para Jesus*. Tese (Doutorado em Antropologia). Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

TAVARES, Fátima Regina Gomes. 2012. "Religião, festa e ritual como agenciamentos possíveis". In PEREZ, Léa Freitas & AMARAL, Leila & MESQUITA, Wania (orgs): *Festa como perspectiva e em perspectiva*, pp. 119-130. Rio de Janeiro: Garamond.