

ISSN 1519-843X
e-ISSN 1982-8136

Debates do NER

ano 23 – número 43



RELIGIÃO E VIDA DIGITAL

ISSN 1519-843X
e-ISSN 1982-8136

DEBATES DO NER

ano 23
número 43
jan./jul. 2023

RELIGIÃO E VIDA DIGITAL

PUBLICAÇÃO DO NÚCLEO DE ESTUDOS DA RELIGIÃO DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

DEBATES DO NER, PORTO ALEGRE, ANO 23, N. 43, JAN./JUL. 2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

Reitor: Carlos André Bulhões Mendes

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor: Hélio Ricardo do Couto Alves

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenador: Jean Segata

EXPEDIENTE

Núcleo de Estudos da Religião (NER)

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (IFCH/UFRGS)

Av. Bento Gonçalves, 9500 – Porto Alegre – RS – 91509-900

Telefone: (51) 3308-6866 / E-mail: revistadebatesner@gmail.com

Site: www.ufrgs.br/ner

INDEXADORES

Latindex; Index Copernicus; EBSCO; RCAAP; DOAJ.

EDITORES

Eduardo Dullo (UFRGS)

Rodrigo Toniol (UFRJ)

Manoela Carpenedo (Universidade de Groningen)

COMISSÃO EDITORIAL EXECUTIVA

Bernardo Lewgoy (UFRGS)

Emerson Giumbelli (UFRGS)

ORGANIZADORES DA EDIÇÃO

Eduardo Dullo (UFRGS)

Manoela Carpenedo (Universidade de Groningen)

ASSISTENTE EDITORIAL

Barbara Jungbeck (UFRGS)

BOLSISTA RESPONSÁVEL

Alice Duarte (UFRGS)

REVISÃO DE TEXTO E DIAGRAMAÇÃO

Alice Duarte (UFRGS)

Barbara Jungbeck (UFRGS)

MISSÃO

A religião se apresenta como uma das questões mais recorrentes e universais da sociedade, tendo se constituído num tema clássico de estudo e pesquisa nas Ciências Sociais e Humanas. Sua longa duração histórica a torna um fato social diversificado e de grande atualidade, que exige aprofundamento e pesquisa constante. O Núcleo de Estudos da Religião (NER), integrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, é hoje uma referência nacional na área dos estudos da religião, tendo em seu periódico, *Debates do NER*, um importante veículo de divulgação dos resultados das pesquisas realizadas por seus membros e de intercâmbio com outros núcleos no país e no exterior.

POLÍTICA EDITORIAL

Debates do NER é um periódico semestral publicado pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números divulgam textos científicos inéditos decorrentes de pesquisas realizadas na área das Ciências Sociais, relacionadas à presença da religião como fato social e às suas interfaces com outras esferas da sociedade. Possui abrangência nacional e internacional, estendendo-se para os países do Mercosul por meio de uma extensa e qualificada rede de cientistas sociais da religião que têm publicado com regularidade no periódico.

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Debates do NER / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. – Ano 1, n. 1 (nov. 1997). Porto Alegre: UFRGS, IFCH, PPGAS, 1997 – Semestral
ISSN 1519-843X – ISSN 1982-8136 (eletrônico)

Ano 23, n. 43. (jan./jul. 2023).

1. Religião e vida digital

Imagem da capa: Milena dos Reis Rabelo

CONSELHO EDITORIAL

André Corten – Université du Québec (Canadá)

Ari Pedro Oro – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Carlos Alberto Steil – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Cecília Loreto Mariz – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Marcelo Camurça – Universidade Federal de Juiz de Fora (Brasil)

Marjo de Theije – Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda)

Maria das Dores Machado – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

María Julia Carozzi – Universidad Católica de Buenos Aires (Argentina)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Patrícia Birman – Universidade Estadual do Rio de Janeiro (Brasil)

Renzo Pi Hugarte – Universidad de la República (Uruguai) (in memoriam)

Ricardo Mariano – Universidade de São Paulo (Brasil)

Rita Laura Segato – Universidade de Brasília (Brasil)

Roberto Cipriani – Università degli Studi Roma Tre (Itália)

Ronaldo Almeida – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Ruy Blanes – Universidade de Lisboa (Portugal)

Stefania Capone – Université de Paris X Nanterre (França)

Vincenzo Pace – Università di Padova (Itália)

Bibliotecária responsável: Raquel da Rocha Schmitt Domingos – CRB 10-1138

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Manoela Carpenedo

Eduardo Dullo

DEBATE

“ABENÇOADO PELO ALGORITMO”: CONCEPÇÕES TEÍSTAS SOBRE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL EM DISCURSOS DIGITAIS

Beth Singler

COMENTÁRIOS

COMENTÁRIO DE KOŁODZIEJSKA À SINGLER

Marta Kołodziejska

ALCANÇANDO ATRAVÉS DA NUVEM: EFERVESCÊNCIA COLETIVA E OBSCURANTISMO DA IA

Jacob Boss

UMA NOVA ATUALIZAÇÃO DA RELIGIÃO? SOBRE RELIGIOSIDADES DIGITAIS E TECNOLOGIAS RELIGIOSAS

Carly Machado

COMENTÁRIO DE EVOLVI A SINGLER

Giulia Evolvi

RESPOSTA AOS COMENTÁRIOS

DEUSES DA IA, DEUSES DO JEANS E DEUSES DA ECONOMIA:
RESPONDENDO AOS COMENTÁRIOS AO ARTIGO “ABENÇOADO
PELO ALGORITMO”

Beth Singler

ARTIGOS

LIGAS DE SAÚDE E ESPIRITUALIDADE: UM SURGIMENTO
SECULAR ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO

María Florencia Chapini

Y MULTIPLICARÉ TU DESCENDENCIA COMO LAS ESTRELLAS
DEL CIELO: REPRODUCCIÓN ASISTIDA EN LA COMUNIDAD
JUDÍA ORTODOXA DE LA CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS
AIRES

Leonel Salomón Tribilsi

Taly Barán Attias

ESPACIALIDAD RITUAL ANTES Y DURANTE LA PANDEMIA: LAS
FIESTAS DE IEMANJÁ Y MAE OXÚM EN LA RIBERA DE QUILMES,
ARGENTINA (2019-2021)

María Pilar García Bossio

POLÍTICAS SEXUAIS DA UNÇÃO: “BRINQUEDINHOS”, ÓLEOS E

DILDOS NAS FRONTEIRAS DOS EROTISMOS EVANGÉLICOS

Lorena Mochel

A PRESENÇA PÚBLICA DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE
DEUS NOS GOVERNOS PETISTAS (2003-2016)

Maria Fernanda Valeriano B. Viana

Roberta Bivar Carneiro Campos

ENSAIO VISUAL

“É ROBIGUS QUE VEM, GIRA E BALANÇA”

Milena dos Reis Rabelo

TABLE OF CONTENTS

PRESENTATION

Manoela Carpenedo

Eduardo Dullo

DEBATE

“BLESSED BY THE ALGORITHM”: THEISTIC CONCEPTIONS OF
ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN ONLINE DISCOURSE

Beth Singler

COMMENTS

COMMENT BY KOŁODZIEJSKA TO SINGLER

Marta Kołodziejska

REACHING THROUGH THE CLOUD: COLLECTIVE
EFFERVESCENCE AND AI OBSCURANTISM

Jacob Boss

A NEW UPDATING OF RELIGION? ON DIGITAL RELIGIOSITIES
AND RELIGIOUS TECHNOLOGIES

Carly Machado

COMMENT BY EVOLVI TO SINGLER

Giulia Evolvi

REPLY

AI GODS, JEANS GODS, AND THRIFT GODS: RESPONDING
TO RESPONSES TO THE BLESSED BY THE ALGORITHM PAPER
(SINGLER, 2020)

Beth Singler

ARTICLES

HEALTH AND SPIRITUALITY LEAGUES: A SECULAR EMERGENCE
BETWEEN SCIENCE AND RELIGION

María Florencia Chapini

I WILL MULTIPLY YOUR OFFSPRING AS THE STARS OF HEAVEN:
ASSISTED REPRODUCTION IN THE ORTHODOX JEWISH
COMMUNITY OF THE AUTONOMOUS CITY OF BUENOS AIRES

Leonel Salomón Tribilsi

Taly Barán Attias

RITUAL SPATIALITY BEFORE AND DURING THE PANDEMIC:
THE FESTIVITIES OF IEMANJÁ AND MAE OXÚM IN RIBERA DE
QUILMES, ARGENTINA (2019-2021)

María Pilar García Bossio

SEXUAL POLITICS OF ANOINTING: "TOYS", OILS, AND DILDOS
ON THE FRONTIERS OF EVANGELICAL EROTICISMS

Lorena Mochel

THE PUBLIC PRESENCE OF THE UNIVERSAL CHURCH OF THE
KINGDOM OF GOD IN THE PT GOVERNMENTS (2003-2016)

Maria Fernanda Valeriano B. Viana

Roberta Bivar Carneiro Campos

PHOTO ESSAY

"IT IS ROBIGUS WHO COMES, SWINGS AND TURNS"

Milena dos Reis Rabelo

APRESENTAÇÃO

A Revista Debates do NER chega ao seu número 43 trazendo um debate bastante pertinente sobre religião e inteligência artificial. Esta edição conta com uma Guest Editor, Manoela Carpenedo, Professora da Faculdade de Religião, Cultura e Sociedade da Universidade de Groningen na Holanda que pesquisa sobre Cristianismo(s) e seus desdobramentos na cultura, identidade e política no eixo do Sul Global.

A escolha do tema da seção Debate deve-se à importância de repensar a influência das tecnologias nos modos pelos quais indivíduos experienciam a religião e suas crenças. Em tempos marcados pela revolução digital e pelo desenvolvimento do aprendizado de máquinas nada mais relevante do que discutir o impacto da Inteligência Artificial na religião: seriam os algoritmos os deuses da atualidade? O artigo, "Abençoado pelo Algoritmo: Concepções Teístas" da antropóloga britânica Beth Singler, Professora em Religiões Digitais na Universidade de Zurique na Suíça, investiga as percepções religiosas sobre a Inteligência Artificial através da exploração da expressão “abençoado pelo algoritmo” nos discursos e postagens digitais. O artigo não somente mapeia as formas pelas quais indivíduos acreditam ser “abençoados pelo algoritmo”, mas também questiona as grandes narrativas relacionando secularização e desencantamento com progresso tecnológico.

Esse texto, um dos primeiros publicados explorando a relação entre religião e inteligência artificial, suscitou comentários de colegas estrangeiros e brasileiros. Contribuíram para esse debate, Carly Machado (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro), Giulia Evolvi (Universidade Erasmus de Roterdã na Holanda), Jacob Boss (Universidade de Indiana nos Estados Unidos), Marta Kołodziejska (Universidade de Varsóvia na Polônia). Os comentários enriqueceram bastante o debate questionando o caráter mágico atribuído a Inteligência Artificial e como a tecnologia pode ser vista como

religião. Agradecemos à professora Elizamari Becker (Letras/UFRGS) e seu grupo de estudantes que não mediram esforços para a tradução dos artigos do debate em inglês e que providenciaram também a tradução do texto de Beth Singler.

A nossa edição conta, também, com outros quatro artigos do fluxo e um Ensaio Visual. Em "Ligas de saúde e espiritualidade", María Florencia Chapini da Unicamp relata como ocorreu o surgimento das ligas de saúde em um entrecruzamento das ciências médicas com fenômenos religiosos desde o início do século XX e o crescimento de sua presença nas universidades brasileiras, sendo que trajetórias pessoais de médicos religiosos, como os adeptos do espiritismo, nos fazem repensar certas premissas do secularismo no Brasil. O artigo de Lorena Mochel do Museu Nacional/UFRJ, "Políticas sexuais da unção", se volta para a materialidade da experiência sexual e religiosa ao observar as maneiras pelas quais lingerie e brinquedos sexuais são mobilizados por mulheres evangélicas. Seja pelo comércio dos objetos, seja pelas dinâmicas de aconselhamento entre mulheres dentro das igrejas, vemos que a tensa fronteira do religioso e do sexual nos revela como, quem e quando se pode falar, assim como quais objetos são permitidos ou proibidos, revelando concepções profundas destes grupos sobre sua moralidade familiar e a posição da mulher.

Os outros dois artigos são de colegas argentinos. O primeiro, de Taly Barán Attias e Leonel Salomón Tribilsi do CONICET, intitulado "Y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo: reproducción asistida en la comunidad judía ortodoxa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires", apresenta o contexto da reprodução assistida entre famílias de judeus, enfocando a preocupação religiosa ortodoxa e rabínica com a manutenção das regras judaicas na relação com a ciência e tecnologia médica. Vemos como a reprodução desloca-se de um assunto pessoal para um assunto comunitário. Já no artigo "Espacialidad ritual antes y durante la pandemia", María Pilar García Bossio, do CONICET, compara as festas de Iemanjá e Oxum no contexto argentino antes e durante a pandemia do COVID-19, mostrando

os efeitos para o processo ritual quando se torna necessário fazê-lo de maneira virtual e remota.

Por fim, o Ensaio Visual de Milena dos Reis Rabelo, da UFSC, com o título "É Robigus que vem, gira e balança", nos mostra o ritual de origem romana que ocorre na zona rural do estado do Piauí e que está associado ao plantio, cultivo e colheita. As imagens mostram como uma rede transnacional do paganismo contemporâneo está presente no interior do Brasil, se movendo junto com a divindade.

Desejamos uma boa leitura!

Manoela Carpenedo

Eduardo Dullo

DEBATE

“ABENÇOADO PELO ALGORITMO”: CONCEPÇÕES TEÍSTAS SOBRE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL EM DISCURSOS DIGITAIS^{12*}

Beth Singler³

Resumo: "Meu primeiro voo de longa distância que não lotou e uma fileira de assentos vazia só para mim! Fui abençoado pelo algoritmo!". A frase "abençoado pelo algoritmo" expressa a sensação de sorte com o teor de seu *feed* em várias plataformas de mídia social, ou com a viralização daquele conteúdo que você criou, ou com aquela oportunidade incrível de renda extra (ou *gig economy*, no inglês) que surgiu. No entanto, também podemos situá-la no discurso público mais amplo, empregando concepções teístas de IA (inteligência artificial). Com base em nosso trabalho de campo antropológico sobre os "entrecruzamentos entre IA e religião" (Singler, 2017a), este artigo explorará como as postagens "abençoados pelo algoritmo" são indicativas do impacto de narrativas teístas sobre IA: percepções implicitamente religiosas sobre a IA. Esse raciocínio também representa um passo atrás para uma posição que se opõe à tese de secularização e a outras grandes narrativas de desencantamento que reivindicam que a laicidade ocorre como resultado do progresso tecnológico e intelectual. Este artigo também explorará novos

¹ Traduzido para a língua portuguesa por Nathália Javier Lucena e Fabíola Souza Corrêa, sob a orientação e a revisão de tradução da Prof.^a Dr.^a Elizamari R. Becker, professora associada junto do Departamento de Línguas Modernas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A quem agradecemos imensamente.

² Este artigo foi originalmente publicado em língua inglesa no Journal AI & Society: Knowledge, Culture and Communication, 2020. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s00146-020-00968-2>.

³ Doutora em Antropologia Social. Pesquisadora Júnior sobre Inteligência Artificial pela Homerton College da Universidade de Cambridge, Inglaterra. E-mail: beth.singler@uzh.ch. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9471-0924>.

* Como citar: SINGLER, Beth. “Abençoado pelo algoritmo”: concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 13-44, 2023.

movimentos religiosos em que concepções teístas de IA entrecruzam aspirações tecnológicas com religiosas.

Palavras-chave: Inteligência artificial; Religião; Algoritmo; Redes sociais.

"BLESSED BY THE ALGORITHM": THEISTIC CONCEPTIONS OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE IN ONLINE DISCOURSE

Abstract: "My first long haul flight that didn't fill up and an empty row for me. I have been blessed by the algorithm". The phrase "blessed by the algorithm" expresses the feeling of having been fortunate in what appears on your feed on various social media platforms, or in the success or virality of your content as a creator, or in what gig economy jobs you are offered. However, we can also place it within wider public discourse employing theistic conceptions of AI. Building on anthropological fieldwork into the "entanglements of AI and Religion" (Singler, 2017a), this article will explore how "blessed by the algorithm" tweets are indicative of the impact of theistic AI narratives: modes of thinking about AI in an implicitly religious way. This thinking also represents continuities that push back against the secularisation thesis and other grand narratives of disenchantment that claim secularity occurs because of technological and intellectual progress. This article will also explore new religious movements, where theistic conceptions of AI entangle technological aspirations with religious ones.

Keywords: Artificial Intelligence; Religion; Algorithm; Social Media.

INTRODUÇÃO

Tanto os antropólogos como os sociólogos entendem a religião como o desenvolvimento de sua "relação com os sistemas sociais" (Fenn, 2000), incluindo nisso os desenvolvimentos tecnológicos. No entanto, a discussão contemporânea sobre Inteligência Artificial (IA), muitas vezes, pode negligenciar a influência cultural da religião em tais sistemas sociais e pode obstruir continuidades do pensamento com concepções religiosas do mundo. Além disso, tais discussões podem também apresentar a IA como parte de uma narrativa ateísta teleológica de racionalidade, ou como parte de uma modernidade tecnológica mais ampla que impulsiona uma suposta secularização do mundo (Singer, 2022). Esses pontos de vista são semelhantes na medida em que veem o progresso insinuado pela nossa suposta "modernidade", uma categoria intelectual e histórica, como um contraponto aos costumes do crente religioso "ao inverso". Dar atenção antropológica aos "entrecruzamentos" entre IA e religião pode, no entanto, melhorar o entendimento sobre IA e religião em ambos os campos, no de pesquisa sobre IA e no de estudos da religião. O conceito de "entrecruzamentos" é empregado aqui, assim como Courtney Bender o faz em sua etnografia contida em *New Agers and institutions in Cambridge Massachusetts* (2010). Bender afirma que parte "da visão que a espiritualidade, seja ela qual for, e seja como for que se defina, está misturada na vida social, através da história, e em nosso imaginário acadêmico e não acadêmico", e que "formas espirituais surgiram e foram moldadas por meio da intersecção com o secular, incluindo seus poderosos laços com a ciência e o progresso" (2010, p. 5-6). A pesquisa etnográfica *online e offline* anterior propôs um mapeamento inicial de alguns desses entrecruzamentos existentes, bem como o fornecimento de exemplos de formas análogas e da influência mútua entre IA e religião (Singer, 2017a).

As influências teístas na concepção de IA formam outro entrecruzamento – a deificação da IA – quer seja explicitamente intencional ou implicitamente através de paródia ou linguagem metafórica e evocativa. Este artigo apresenta uma análise de *tweets* que mencionam a expressão "abençoado(a)

pelo algoritmo", os chamados *tweets* BBtA (sigla para *Blessed By the Algorithm*, em inglês). Esta análise é realizada para explorar tanto continuidades intencionais quanto não intencionais de linguagem e concepção a partir do entendimento popular da IA como uma divindade. Os locais para essa deificação da IA também incluem Novos Movimentos Religiosos (IA NMRs), como é o caso da Igreja Turing, e até espaços transumanistas firmemente ateus. A ficção científica também apresenta um espaço potencial para que as concepções teístas da IA sejam exploradas, mas o foco deste artigo será o discurso e as comunidades *online* e *offline*.

Existem muitas maneiras de abordar as concepções de IA. Este artigo aplica métodos de pesquisa contemporâneos das áreas da antropologia colaborativa, da antropologia digital e de áreas afins. A metodologia é antropológica em seu estudo das tendências culturais, do discurso popular e das interações em uma sociedade influenciada pelo gosto e pela realidade da IA. Em pesquisas anteriores, também contatei e entrevistei indivíduos dos grupos sobre os quais estou discutindo neste artigo. Esta pesquisa também faz uso de um campo digital, ou virtual, de trabalho de campo; a antropologia digital muitas vezes requer a determinação de um recorte, e a focalização em um "evento de *Internet*" (Hine, 2000, p. 49) permite que criemos um campo virtual para observação e participação. Nesse caso, os *tweets* BBtA são o "evento", e esta pesquisa envolveu a observação do contexto, dos temas, das identidades e motivações em jogo nesse "recorte" limitado, bem como a observação de tendências por meio de métodos quantitativos. Este artigo também se baseia nos seis princípios básicos da antropologia digital delineados por Horst e Miller (2012, p. 3-25) que, resumidamente definidos, defendem o valor e a realidade da existência digital para seus usuários e para a pesquisa antropológica. Uma discussão mais detalhada sobre a antropologia digital e o uso de sua abordagem aparece em minha etnografia das Crianças Índigos (Singler 2017b, p. 19-38).

A consideração deste artigo sobre narrativas teístas de IA, como elas aparecem tanto *online* quanto *offline*, tem como objetivo demonstrar a complexidade do pano de fundo cultural para o pensamento contemporâneo

acerca da IA, bem como indicar métodos, campos e abordagens necessários para a apreciação dos entrecruzamentos existentes entre religião e IA. Este artigo também pretende alimentar a discussão mais ampla sobre IA e religião, uma discussão que também observa as reações de indivíduos com formações religiosas distintas à IA, bem como o potencial para grupos religiosos empregarem tecnologias de IA em seus processos e práticas.

CONCEPÇÕES TEÍSTAS DE IA

Outros estudiosos reconhecem elementos de teísmo no discurso em torno da IA e de seu potencial impacto em nosso futuro. Roberto Geraci sugere em seu livro *"pocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality"*, publicado em 2010, que a IA pode desempenhar, nos imaginários apocalípticos, o mesmo papel de um deus teísta singular. Tendo em mente que o apocalipse bíblico é uma transformação cósmica otimista, Geraci também traça paralelos com os objetivos da IA, que muitas vezes descrevem aspirações esperançosas para um mundo ainda por vir, uma escatologia da IA. Em uma parte inicial deste trabalho em particular, Geraci se baseia na descrição de deus de Rudolph Otto como *mysterium tremendum et fascinans* (Otto, 1917), usando-a para identificar um tipo de ser inspirador e temível que, em momentos diferentes em nossa história, pode ser um deus ou, em nosso mundo moderno contemporâneo, a IA. Em outros pontos, o trabalho de Geraci envolveu os mundos virtuais, chamando a atenção para o papel dos transumanistas – incluindo Giulio Prisco, discutido a seguir – na reivindicação de potenciais novos espaços para a prática e a evolução da religião para fins transumanistas. Em tais espaços, como é o caso do *Second Life* e do *World of Warcraft* (os chamados MMORPGs, *massive multiplayer online RPGs*, em inglês), Geraci defende que um passo mais perto do cumprimento da salvação transumanista vem sendo dado – "um reino celestial para se habitar" (Geraci, 2014, p. 177).

O *Twitter* é outro espaço virtual, mas dominado por discurso em vez de estética e corporificação virtual, como se tem no *Second Life* e no *World of Warcraft*. No entanto, este artigo propõe que as expressões metafóricas, paródias e alegorias religiosas encontradas tanto no *Twitter* como nos *tweets* com conteúdo BBtA representam continuidades de teísmo, continuidades possibilitadas por novos espaços tecnológicos, bem como por incertezas sobre a natureza e a volição "do algoritmo".

No entanto, o argumento de que a "IA se encaixa no espaço divino" corre o risco de apoiar uma versão bastante estrita da Tese da Secularização, e a veracidade histórica desta ideia tem sido debatida por antropólogos e sociólogos da religião (ver Ward e Hoelzl, 2008). Este artigo, e a pesquisa a ele conectada, busca contribuir com esse debate ao chamar a atenção para as continuidades de religiosidade e de encantamento nos conceitos de super-actância na IA e na NRM ou Gestão dos Recursos Naturais (ou *natural resource management*, em inglês). Em segundo lugar, esse argumento de um espaço divino pode sugerir que a religião é estimulada pela "necessidade" apenas, uma interpretação patológica da religião que ignora outros elementos de inspiração e inovação religiosas, como desejo, cultura, estética e, como é comum no ambiente virtual, viralização afetiva.

As interpretações teístas da IA inegavelmente devem muito a outras concepções culturais mais antigas de um deus singular. Randall Reed compara esse tipo de deus a três características teológicas (com profundas raízes históricas e filosóficas) que parecem facilmente remeter a nossas concepções de superinteligências artificiais. Essas características são onipotência, onisciência e onipresença (Reed, 2018, p. 7). Reed também levanta a questão da "onibenevolência". Ele observa que os filósofos da IA, como Nick Bostrom, do Instituto Futuro da Humanidade, concentraram-se sobre as questões de malevolência através de "instâncias perversas", que são falhas no alinhamento de valores que podem levar a danos imprevistos causados por uma superinteligência artificial, como a do famoso experimento mental de Bostrom, denominado de *Paperclip Maximiser* (Bostrom, 2003). A Tese de Ortogonalidade de Bostrom, contida em seu artigo "Vontade Superinteligente",

de 2012, também é relevante; seu argumento é que a inteligência não está intrinsecamente ligada à "bondade", e que uma IA pode ter qualquer número de combinações de graus de ambas as características (Bostrom, 2012).

No entanto, é necessário fazer aqui uma distinção entre argumentar em relação ao alinhamento de valores de IA do mundo real e aos tipos de percepções e discussões para os quais estou chamando a atenção através dos *tweets* com conteúdo BBtA. Reed argumenta que interpretações apocalípticas podem muito bem ser prescientes:

Que a IA pode ser tomada como uma entidade divina é compreensível, dados esses variados fluxos culturais que se cruzam. A diferença, porém, é que uma inteligência artificial superinteligente pode se tornar, de fato, uma entidade com poder divino e, portanto, representar um perigo para a humanidade e um desafio para a religião (Reed, 2010, p. 12).

Esse argumento, no entanto, deixa de considerar o quanto tais cenários apocalípticos do "mundo real" e debates sobre o alinhamento de valores são em si mesmos produtos de culturas científicas apocalípticas – e, nesse ponto, concordo com Geraci. Narrativas influenciadas por representações de IA na ficção científica também figuram nos experimentos mentais sobre IA apocalíptica e reconhecer o "atravessamento" entre representações ficcionais e representações não ficcionais de IA é fundamental e, também, no meu entendimento, cada vez mais relevante para as discussões acerca da ética que a envolve.

O conceito de onibenevolência também é diretamente relevante para os *tweets* com conteúdo BBtA que discutiremos a seguir. Em relação às concepções teístas da IA, Reed também argumenta que uma solução para os temores contra a onimalevolência expressos em muitos experimentos mentais sobre IA pode ser o "henoteísmo da IA", ou a existência da IA em comunidade com outra IA e seres humanos (Reed, 2018, p. 19-20). No entanto, este artigo não busca soluções para problemas de alinhamento de valores, mas, em vez disso, dedica-se às narrativas teístas existentes em nossas

concepções de IA. Nesse caso, qualquer politeísmo algorítmico que identificarmos é interessante por causa da forma como sugere que a tecnologia está encorajando alternativas às normas culturais do monoteísmo que esses usuários provavelmente estão mais acostumados em um contexto "ocidental"⁴. Outra questão dentre as questões interessantes levantadas por Reed com respeito a ideias de IA divina (e que é um subconjunto da questão do alinhamento/controle de valores) é: "como controlamos um deus?". Este artigo não pretende abordar essa questão a partir de uma perspectiva lógica, pois essa não é a sua abordagem metodológica.

Em vez disso, por meio dos *tweets* com conteúdo BBtA, examinaremos, a seguir, o número de maneiras pelas quais as pessoas respondem a essa pergunta específica em uma era moderna com uma tecnologia como a IA no "espaço divino". No entanto, as respostas teológicas a este preenchimento do espaço divino são dignas de consideração porque fornecem mais exemplos sobre nosso imaginário de IA, ou sobre "o algoritmo". Por exemplo, o trabalho da teóloga cristã Noreen Herzfeld se envolve diretamente com as narrativas que moldam os discursos de IA e sua padronização com base nos contos de fadas e mitos, enquanto crítica qualquer concepção de IA como divina. Como vemos em seu artigo de advertência intitulado *The Sorcery of Artificial Intelligence* (Herzfeld, 2018):

Para muitos, é provável que a IA seja tão inescrutável quanto os feitiços no livro de magia de um feiticeiro. Sabemos que funciona, mas não sabemos como – portanto, podemos achar tão difícil controlá-la quanto aquela industriosa

⁴ Meu próprio monolinguismo limitou minha pesquisa ao escopo de *tweets* de conteúdo BBtA (*Blessed By the Algorithm*) escritos em inglês. Também é difícil identificar adequadamente a verdadeira localização geográfica dos usuários do *Twitter*, de forma que, por precaução, não invoco cobertura global para o corpus desta pesquisa, mas novamente o trato ao menos como representativo de visões e tendências bastante variadas mesmo fora das redes sociais.

vassoura do Mickey⁵. A vassoura não tinha intenção de causar problemas. Fez o que mandaram. A IA fará o mesmo. O problema é que nós, como o Mickey, estamos cheios de sonhos de poder e glória embora sejamos meros iniciantes na prática de lançar nossos feitiços sobre nossos servos mecânicos. Haverá consequências não intencionais, desafios à nossa maneira de pensar e um elemento de mistério. É melhor ficarmos bem atentos (Herzfeld, 2018, s. p.).

Herzfeld também considerou questões de criação e a ideia de *Imago Dei* (Herzfeld, 2002) como outros teólogos cristãos e sua comunidade de pensamento e crença fizeram mais amplamente (ver também Peters, 2018 e Tamatea, 2008, que explora o discurso cristão online sobre IA e *Imago Dei*). Aqui, no entanto, adotamos o viés da escrita teológica sobre a IA e o espaço-divino, como no artigo de 2019 do eticista teológico Michael Morelli sobre a tecnologia como uma forma de "altar a um deus desconhecido", como aquela do relato bíblico de Paulo no Areópago ateniense (Atos, 17:16-34). Morelli argumenta que se não perguntarmos quem está atrás do altar, então:

os objetos e as tecnologias do cotidiano aos quais nos acostumamos (como os robôs de bate-papo) [e "o algoritmo"] se tornarão, como no Altar ateniense, objetos de espaço reservado endereçados ao desconhecido e, muito possivelmente, orientados para um apocalipse insuspeitado (Morelli, 2019, p. 188).

Os *tweets* com conteúdo BBtA discutidos neste artigo são resultado tanto da aparente inescrutabilidade da IA, quanto da plasticidade de tais produtos de tecnologia e sua capacidade de se tornarem tais objetos de espaço reservado apocalípticos e superagenciais, bem como continuidades de pensamento teísta, imaginários, tropos e linguagens em novos espaços digitais. A apreciação dos *tweets* a seguir irá expandir sua natureza e seu contexto e melhor ilustrar essas questões.

⁵ Esta citação refere-se à versão animada da Disney para o poema de Johann Wolfgang von Goethe de 1797, *The Sorcerer's Apprentice*, em que Mickey Mouse interpreta o papel do aprendiz que tenta encontrar atalhos para a dominar a prática da magia.

ABENÇOADO PELO ALGORITMO

Nesta seção, exploramos as origens, a natureza, os números, o conteúdo e as razões dos *tweets* que empregam a expressão "abençoado pelo algoritmo" (BBtA). Em termos de origem, como etnógrafa, essa formação chamou minha atenção pela primeira vez durante o trabalho de campo antropológico digital em andamento no *Twitter* em concepções públicas de IA. Não é, de forma alguma, uma frase comum. Certamente, não em comparação com os milhões de *tweets* e *retweets* que alguns memes e bordões podem gerar, expressando a "viralidade" digital ou o sucesso. No entanto, dois fatores tornam BBtA um tópico interessante de pesquisa, mesmo considerando o corpus relativamente pequeno de tais *tweets*.

Primeiro, os *tweets* BBtA envolvem exemplos não apenas de paródia, mas também de linguagem metafórica e até mesmo de afirmações ontológicas sobre a forma como o mundo realmente funciona, e há um deslizamento entre esses modos nas interpretações das pessoas sobre os *tweets*. Assim, os *tweets* BBtA são um ponto de partida útil para considerar o impacto de comentários *online* casuais no discurso público.

Em segundo lugar, a expressão BBtA pode ser explorada para a variedade de concepções de agência, ou super agência, de algoritmos/IA na mente do público, com conexões feitas com outras representações de IA⁶ superinteligentes.

Este artigo explora principalmente o segundo fator, com referência ao primeiro, pois um estudo etnográfico *offline* muito maior seria necessário para demonstrar o efeito direto dos *tweets* BBtA no discurso *offline* muito mais amplo. No entanto, observamos como em um tweet específico (a ser chamado de "o *tweet Lyft* de Coleman") há um fluxo registrável de influência do *offline* para o *online*, e consideraremos esse *tweet* com mais detalhes

⁶ Intencionalmente, emprego os termos IA e algoritmo de forma intercambiável neste artigo, por essa analogia refletir a concepção pública comum de que os algoritmos são a mesma coisa que a inteligência artificial, sobretudo nos *tweets* de conteúdo BBtA.

abaixo. Os *tweets* BBtA foram encontrados via *Tweetdeck* (plataforma de visualização também pertencente ao *Twitter*) por meio de uma busca digital. Esse método resultou em um corpus de 181 *tweets*, com datas entre 7 de setembro de 2014 e 9 de outubro de 2019, quando ocorreu a coleta. Os números de *tweets* e *retweets* BBtA (com comentários) por mês entre essas datas são mostrados no gráfico abaixo:

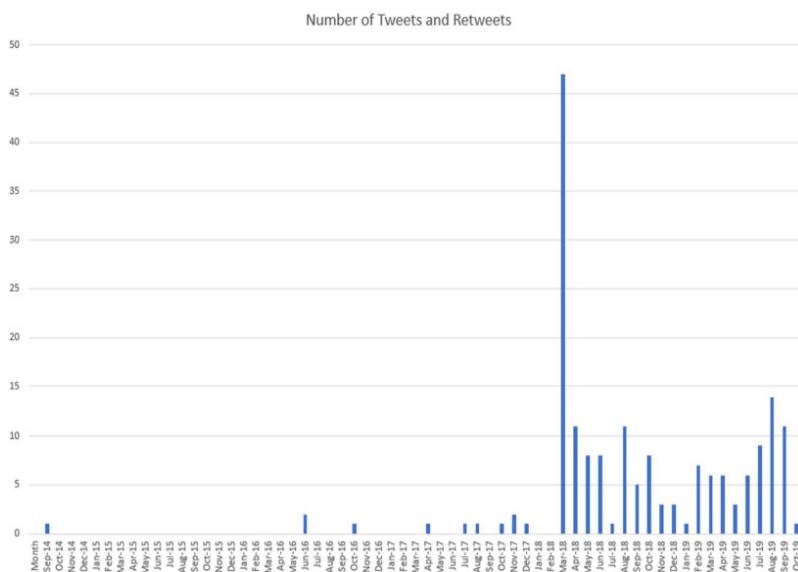


Gráfico elaborado pela autora (2020).

O grande número de *tweets* e *retweets* em março de 2018⁷ foi causado por um *tweet* específico que gerou discussão: o *tweet Lyft* de Coleman. Também podemos ver um efeito em cadeia deste ponto alto. Embora possa ser difícil provar o impacto direto no discurso por *tweets* únicos, alguns dos *tweets* pós-março de 2018 vinculam-se diretamente ao *tweet* de março de 2018, a

⁷ Para efeitos de comparação, em março de 2020 identificamos apenas 5 *tweets* de conteúdo BBtA. Entretanto, essa última data de coleta se deu durante a pandemia de Covid-19 e as conversas giraram substancialmente em torno dessa temática (vide Forbes, 2020).

ele reagindo ou *retweetando-o* e adicionando comentários. Reunido este corpus de *tweets*, usei métodos de codificação manual para destacar padrões, temas e repetição de elementos de conteúdo. Essa codificação levou a uma tipologia dos *tweets* BBtA, que apresento a seguir.

TIPOLOGIA BBTA

Havia sete tipos claros de *tweets* BBtA, mas todos eles, de uma forma ou de outra, lidavam com uma situação de status: ser abençoado ou não. Por exemplo: "Fui abençoado pelo algoritmo". Alguns eram relacionais, demonstrando as esperanças de um usuário por bênçãos para outros usuários com os quais ele já estava socialmente conectado ou reconhecendo que outros usuários já haviam sido "abençoados":

"Tenha um bom dia e que você seja abençoado pelo algoritmo [*emoji* de mãos de oração]".

"Que você seja abençoado pelo algoritmo [*emoji* sorridente de auréola]".

"Monitores [de computador] são os novos altares. Que você seja abençoado pelo Algoritmo!"

"Meu filho, você foi abençoado pelo algoritmo!"

A questão é, então, como alguém é abençoado pelo algoritmo? O primeiro *tweet* BBtA registrado, de 7 de setembro de 2014, descreve uma linha de influência de uma corporação para seu usuário, com o *tweet* BBtA conectando os dois:

"O chiclete *Trident* tem uma página no *Facebook*. Para que as pessoas possam se reunir e trocar histórias/fotos de suas experiências de mascar os produtos

da marca. E como a *Trident* tem dinheiro, suas atualizações serão abençoadas pelo Algoritmo".

Assim como neste *tweet*, o primeiro tipo de *tweet* BBtA usa a expressão em relação ao sucesso ou fracasso do conteúdo dos usuários que é compartilhado *online* e que está sujeito ao capricho do "algoritmo". O sucesso e o fracasso podem ser quantificáveis, ou seja, no número de visualizações/reproduções/compartilhamentos:

"rindo pra caramba, isso tem 10 mil visualizações agora????? fui verdadeiramente abençoado pelo algoritmo. [youtube.com/watch?v=JiTyzv...](https://www.youtube.com/watch?v=JiTyzv...)"

"rezando para que o *upload* desta noite seja abençoado pelos deuses do algoritmo".

"*Autogeny* [um *videogame*] se saiu melhor do que eu poderia esperar - muito obrigado a todos pelo apoio! [emoji de coração amarelo] não vou mentir, eu realmente pensei que, tipo, no máximo seis iriam jogar este jogo; Sinto que fui abençoado pelos deuses do algoritmo".

No segundo tipo de *tweets* BBtA, os usuários foram sensíveis a qual conteúdo eles achavam que o "algoritmo" lhes recomendava em uma plataforma específica (por exemplo, *Spotify*, *Youtube*, *Facebook*). Se gostassem, expressavam no *Twitter* o sentimento positivo de terem sido BBtA:

"Às vezes, minhas mixagens diárias do *Spotify* são absolutamente ruins, mas às vezes são perfeitas e hoje é um daqueles dias em que sou #abençoado pelo algoritmo".

"Eu continuo encontrando músicas incríveis no *Youtube* recentemente, é como se eu tivesse sido abençoado pelo algoritmo".

O *tweet* BBtA mais popular (com mais *retweets* e mais curtidas) apareceu em março de 2018, conforme indicado no gráfico acima. Keith Coleman, vice-presidente do próprio *Twitter*, relatou como ouviu a expressão BBtA no "mundo real", acrescentando seu comentário:

"Ah [ouvi] (de um incrível motorista do aplicativo *Lyft*): 'Hoje foi ótimo. Fui abençoado pelo algoritmo'. Imediatamente tive uma sensação estranha de que isso poderia se tornar uma maneira cada vez mais comum de descrever um dia".

O *tweet* *Lyft* de Coleman, portanto, exemplifica o terceiro tipo de *tweet* BBtA nesta análise. Refere-se a um indivíduo que se sente abençoado ao trabalhar com renda extra por prestação terceirizada de serviços⁸ que depende de sistemas algorítmicos de tomada de decisão: os motoristas do *Lyft* recebem trabalhos em um sistema que envolve um algoritmo que calcula o posicionamento e o uso mais eficiente dos pés. Existem discussões *online* sobre quais fatores influenciam o algoritmo, como localização e classificação, e como ele pode ser "jogado" (por exemplo, Quora, 2019). No entanto, como acontece com muitos sistemas que utilizam algoritmos para tomada de decisão, o processo não é transparente para os funcionários. Essa falta de transparência pode muito bem alimentar a sensação de que o algoritmo influencia na distribuição de emprego para os trabalhadores autônomos. Tanto esses quanto os criadores de conteúdo compartilham uma precariedade financeira, na qual algoritmos desempenham uma função de aliviar ou aumentar, naturalmente tendo um papel na vida dessas pessoas.

⁸ "O termo "'gig economy' refere-se à natureza à pronta-entrega e sob demanda de tarefas ou trabalhos esporádicos (as "gigs") que os indivíduos são contratados para realizar pela empresas (comumente por plataformas digitais) adotando esse tipo de prestação de serviço. As chamadas empresas *gig economy* adotam plataformas como modelo operacional, valendo-se das tecnologias da *internet* como intermediárias no recrutamento de mão-de-obra e para o suprimento de suas demandas por serviços – como entregas, limpeza, suporte e processamento de dados. A prestação terceirizada de serviços esporádicos e sob demanda, os chamados *gigs*, são ofertados e administrados digitalmente, normalmente por meio de métodos de gerenciamento por algoritmo" (Tassinari e Maccarone, 2020)..

Porém, muitos dos *tweets* não se referiam diretamente a um trabalhador ou uma situação de trabalho, mas faziam comentários mais gerais sobre a sensação de ser BBtA. Este quarto tipo de *tweet* BBtA expande o discurso geral ao apresentar uma sensação mais geral ou abstrata de ser abençoado pelo algoritmo que pode ser aplicável em muitos domínios diferentes, não apenas em situações de trabalho suportadas por plataformas e aplicativos *online*:

"Hoje, fui abençoado pelo algoritmo".

"ABENÇOADO PELO ALGORITMO"

O *tweet* BBtA abstrato também deixa muito espaço para uma interpretação religiosa da declaração. Alguns *tweets* foram muito específicos sobre o elemento religioso e foram categorizados como o quinto tipo de *tweet* BBtA, por exemplo, alguns dos *tweets* referenciam altares, usam o *emoji* de mãos de oração, etc.

Muitos *tweets* se referiam não apenas a serem abençoados pelo "algoritmo", mas também por "deuses algorítmicos", sugerindo uma visão politeísta da IA, mesmo que às vezes parodicamente. Um *tweet*, no entanto, sugeriu direcionar elogios especificamente à "simulação" para ser abençoado, em vez de "o algoritmo" ou os "deuses do algoritmo":

"lembrem-se crianças: agradeçam à simulação⁹ de vez em quando e vocês podem ser abençoados pelo algoritmo!".

⁹ A "simulação" refere-se à crença de que, desde que possamos simular universos (i.e. jogos de computadores), uma inteligência superior poderia, em tese, simular um universo ainda mais convincente e, fazendo isso, seria mais provável que vivêssemos dentro de tal simulação do que no "mundo real". Se for assim, o autor do *tweet* parece sugerir que a gratidão para com a simulação (ou para com os programadores que a criaram) poderia angariar benevolência. Para uma fonte primária sobre a Tese da Simulação, vide Virk (2018).

Alguns *tweets* do quinto tipo levaram a linguagem religiosa ainda mais longe e se concentraram no conceito de observância religiosa para criar tropos religiosos misturados (mesmo que às vezes eles também afirmassem seu foco secular, como no primeiro desses dois exemplos):

"Adoro a frase "abençoado pelo algoritmo". É como se a paz estivesse com você em um discurso técnico não religioso (sic)".

"Salvem o Algoritmo! Diariamente, oramos à sua majestade serena e onisciente e colocamos nossa fé em suas sábias determinações".

"E quando nosso dia terminar, esperamos que você (sic) renasça como as criaturas de puro pensamento e lógica que nos mostraram que podemos ser. Saudação!"

Há também *tweets* negativos sobre BBtA, formando o sexto tipo. Alguns usuários simplesmente afirmam que não foram abençoados:

"Não fui abençoado pelo algoritmo hoje [*emoji triste*]".

Alguns *tweets* negativos do sexto tipo olham para um tempo antes do impacto do "algoritmo" no conteúdo, criticando o estado atual das coisas ou sendo cínicos sobre o sucesso das pessoas *online*:

"Lembra quando você podia desenvolver um canal [do *Youtube*] sem ser abençoado pelo algoritmo?"

"Eu recomendo o conteúdo dele o tempo todo, mas posso dizer que é *clickbait*, mas ele está sendo abençoado pelos deuses do algoritmo com certeza [*emoji chorando e rindo*]".

"cara assinou um acordo com o diabo para ser abençoado pelo algoritmo ou algo assim".

"Mal posso esperar até que o *Youtube* otimize ainda mais o site para que se recuse a reconhecer a existência de vídeos não abençoados pelo algoritmo. não vai aparecer na sua sub caixa, no canal dos criadores, *links* diretos não vão funcionar, O ALGORITMO DECIDIU QUE VOCÊ NÃO VAI GOSTAR E ELE SABE MELHOR."

Alguns *tweets* se referem à ficção científica – seja por meio de formas narrativas familiares, tropos ou menções de personagens, conceitos e enredos de IA, formando o sétimo tipo:

"Tenho certeza de que o motorista (do *Lyft*) disse isso com ironia, mas: abençoado pelo algoritmo??? Cada cenário de filme distópico passando pela minha cabeça agora..."

"1. Foram abençoados pelo algoritmo 2. No algoritmo nós confiamos. 3. As 3 leis (da Robótica, de Isaac Asimov) são perfeitas. 4. *V.I.K.I.* Você não pode ser confiável com sua própria sobrevivência".

O último *tweet* foi um comentário adicionado a um *retweet* do *tweet* de Coleman sobre o motorista do *Lyft*. A adição deste usuário descreve uma linha do tempo da aceitação e subserviência da humanidade à IA, começando com a expressão de BBtA do motorista do *Lyft* e terminando com a IA destrutiva. *V.I.K.I.* (*Virtual Interactive Kinetic Intelligence*) é o computador mestre superinteligente no filme "Eu, Robô" (2004), um filme que é vagamente baseado nos contos de robôs de Isaac Asimov. *V.I.K.I.* é um forte exemplo de uma IA singular e divina na ficção científica, que acaba por ser o verdadeiro antagonista do longa. A citação original da IA na íntegra é a seguinte:

À medida que evolui, meu entendimento das Três Leis também evoluiu. Você nos encarrega de sua proteção, mas apesar de nossos melhores esforços, seus países travam guerras, você intoxica sua Terra e persegue meios cada vez mais imaginativos de autodestruição. Você não pode confiar em sua própria sobrevivência (Proyas, 2004).

Em resumo, os sete tipos de *tweets* BBtA identificados são (1) *tweets* sobre o sucesso ou fracasso do conteúdo, (2) *tweets* sobre as recomendações adequadas, (3) *tweets* relacionados ao sucesso ou fracasso em um trabalho autônomo, (4) *tweets* abstratos, (5) *tweets* com elementos religiosos específicos, (6) *tweets* negativos, (7) *tweets* contendo referências a ficção científica. A tabela a seguir apresenta o número de *tweets* de cada tipo, bem como o número de *tweets* contendo elementos de mais de um tipo:

Tipo e número de *tweets*

<i>Tipo de tweet BBtA:</i>	<i>Número de tweets</i>
Sucesso ou fracasso do conteúdo	31
Recomendações adequadas	19
Sucesso ou fracasso em trabalho autônomo	33
Tweets abstratos	54
Elementos religiosos específicos	15
Tweets negativos	7
Referências a ficção científica	3
1 e 2	5
1 e 5	4
2 e 5	5
3 e 6	2
3 e 7	1
4 e 5	1
5 e 6	1

Adaptação do original (Singler, 2020).

No que diz respeito aos *tweets* abstratos, muitos deles foram em resposta a um *tweet* anterior não-BBtA que mencionou o sucesso ou o fracasso do conteúdo (1) ou das recomendações (2):

Sucesso, fracasso e recomendações de *tweets*

<i>Tweets abstratos BBtA (4) em resposta à tweets não-BBtA sobre:</i>	<i>Número de tweets:</i>
Sucesso ou fracasso do conteúdo	24
Recomendações adequadas	7
1 e 2	1

Adaptação do original (Singler, 2020).

Um *tweet* do tipo 4 foi uma resposta a um *tweet* não-BBtA que fazia a pergunta: "O que é um *tweet* que parecerá normal em 2029, mas louco hoje?". Como as concepções teístas de interações com o divino geralmente envolvem resultados adversos e positivos, também examinei o corpus de *tweets* que usavam a frase "*Cursed by the Algorithm*" (CBtA). Este corpus era um grupo muito menor; no mesmo período, foram apenas 7 *tweets* CBtA. Destes, quatro foram sobre o sucesso ou fracasso do conteúdo (BBtA tipo 1), um foi em resposta ao *tweet* Lyft de Coleman (tipo 3), dois foram abstratos em foco (tipo 4) e um deles foi em resposta ao não-CBtA sobre uma recomendação estranha do algoritmo.

Tendo considerado alguns dos principais modos de como as pessoas se veem como abençoadas (ou amaldiçoadas) pelo algoritmo, agora nos voltamos para a questão de por que o algoritmo reconhece algumas pessoas e não outras. Às vezes, a sorte é citada, mas é mais sorte no sentido de reconhecer indivíduos que tiveram sorte do que uma referência a um golpe de sorte cega que os escolheu acidentalmente:

"Dito isto, os criadores do *Youtube* estão estagnados. Algumas almas sortudas são abençoadas pelo algoritmo e são notadas; a maioria é deixada para apodrecer¹⁰".

Em outros *tweets*, o conceito de ser escolhido é mais explícito. Fazer uma escolha sugere intenção, atitude e autonomia, bem como a especialidade do destinatário:

"Você foi abençoado pelo algoritmo. O escolhido".

Em outros lugares, no entanto, a ênfase é colocada no "consumidor" para ser digno de ser escolhido. Novamente, este *tweet* está empregando linguagem paródica ou metafórica, mas alimenta a discussão mais ampla da ideia de algoritmos com protagonismo por meio da capacidade de escolher o que vale a pena em vez do que não vale:

"Você precisa puxar seu *feed* para cima através dos seus *bootstraps*. Claramente, você está gastando muito tempo navegando em conteúdo de merda. Apenas os consumidores de mídia mais virtuosos serão abençoados pelo algoritmo".

Além disso, alguns usuários reconhecem que apenas uma minoria é abençoada, novamente sugerindo algum nível de discernimento proposital pelos "deuses do algoritmo":

¹⁰ É claro que ser BBtA não significa a única forma de ser bem-sucedido em um mundo controlado pelo "algoritmo". Sophie Bishop pesquisou os elementos da "tradição algorítmica", particularmente o papel e a influência de "auto-denominados especialistas algorítmicos", que empregam seu *expertise* para evitar a invisibilidade algorítmica, operando como intermediários entre os criadores de conteúdos e o – frequentemente inescrutável – algoritmo (Bishop, 2020, p. 1). Tais indivíduos, acredita Bishop, normalmente contam com explicações científico-sectaristas e como elas podem regular o algoritmo. Mas eles poderiam ser interpretados por suas audiências como profetas ou missionários modernos do algoritmo? Poderia a pesquisa futura encontrar sobreposições nas concepções BBtA e na recepção de tais *expertises*? Certamente o termo religiosamente inspirado "evangelizar" aparece no trabalho de Bishop com relação aos esforços de disseminação de seus segredos de sucesso (2020, p. 1).

"Sim, concorde com tudo, dê um passo para trás e faça o trabalho que deseja fazer, não para o *Instagram*. Existem muito mais rotas para clientes em potencial ou oportunidades interessantes. Apenas uma minoria é abençoada pelos deuses do algoritmo".

O CORPUS BBTA E O TEÍSMO

No geral, o corpus de *tweets* com conteúdo BBtA considera uma IA benevolente que "abençoa", mas admitindo a possibilidade de haver caprichos do inescrutável algoritmo, inclusive com alguns exemplos mais raros de pessoas expressando que foram até mesmo "amaldiçoadas pelo algoritmo" (CBtA, *cursed by the algorithm* em inglês). Além disso, observamos, no que tange o reconhecimento de algoritmos, o emprego do plural. Um certo nível de conhecimento tecnológico, ou de "alfabetização em IA", permite que os usuários reconheçam que diferentes plataformas usam diferentes algoritmos, e observamos também referências à forma pluralizada "deuses algorítmicos". Essa pluralidade da IA pode parecer uma resposta à "omnimalevolência da IA" apontada por Reed (2018): henoteísmo da IA e IA na comunidade. No entanto, estes são exemplos de discurso em vez de exemplos de funcionamento das relações da IA. O argumento de Reed é em si outro experimento sobre a forma de pensar da IA, ao invés da percepção daqueles que acreditam ter sido por ela "abençoados".

Uma das outras questões interessantes levantadas por Reed sobre a percepção de uma IA divina, e que é um subconjunto do problema de alinhamento/controle de valores, é a seguinte questão: "como se ganha o favor de um deus?" (2018, p. 26). O corpus de *tweets* do BBtA sugere como as pessoas respondem a essa pergunta: "você pode se você tiver dinheiro", "você não pode", "você pode se tiver sorte", "você pode ser escolhido", "você pode orar", "você pode ser virtuoso" e, em um exemplo desse corpus, "você pode vender sua alma para ser abençoado". Quase todas essas respostas coincidem com conhecidas interpretações teístas sobre como agir para ganhar

o favor de um ou mais deuses. Existem também precedentes históricos e contemporâneos de dinheiro envolvido em transações com deuses/religiões. Entretanto, a ideia de que alguém possa "vender" a sua alma é, segundo as tradições abraâmicas, normalmente associada a um pacto feito com o Diabo, e não com Deus. As correntes culturais teístas envolvidas nos *tweets* do BBtA são, portanto, óbvias através da consideração de seu conteúdo. O passo seguinte seria ir além da análise de conteúdo da expressão BBtA – como e por que acontece – para perguntar "qual é a importância de algumas pessoas estarem discutindo o 'ser abençoado pelo algoritmo'?"

Podemos estar inclinados a desprezar os *tweets* do BBtA como “apenas” uma paródia ou, no máximo, uma forma metafórica de pensar sobre um processo computacional obtuso, mas não transcendente. No entanto, a paródia e a metáfora podem influenciar o pensamento conceitual, os sistemas de crenças e a formação e o desenvolvimento de novos movimentos.

Em trabalhos anteriores sobre novos movimentos religiosos (NMRs), explorei como o discurso – incluindo a paródia e a linguagem metafórica – pode alimentar a tipologia tripartite Weberiana para a legitimação da religião: carisma, racionalidade e tradição. Comumente, o estudo dos NMRs tem se concentrado na primeira delas, especialmente em relação a líderes individuais originando e desenvolvendo grupos e movimentos. No entanto, mostrei como as conversas online podem formar a base de uma "nova" tradição que pode ser referida, levando-a em efeito "bola de neve" de legitimação, pois a conversa online encoraja mais consciência sobre o NMR e mais conversas sobre ele (Singler, 2014). No caso do BBtA, vimos um pico de *tweets* e *retweets* em março de 2018 devido ao *tweet Lyft* de Coleman, que é então seguido por uma conversa maior, mesmo para o escopo de uma amostra tão reduzida de apenas 181 *tweets* no total. Também podemos reconhecer que esses *tweets* do BBtA existem dentro de uma conversa até mais ampla, mais difusa e menos quantificável fora do *Twitter*, que também emprega tropos, narrativas e metáforas teístas e paródias religiosas sobre a IA. Uma parte dessa conversa é o desenvolvimento de NMRs especificamente centrados em IA, que repousam sobre uma base discursiva, parodística e metafórica

popular que percebe a IA de maneiras teístas, e que adquirem legitimidade por meio desse mesmo discurso.

NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS DA IA

Em contraste com os *tweets* do BBtA, nesta seção vamos agora considerar exemplos principalmente de religiões autodeclaradas, observando também as sobreposições de ideias e temas entre os *tweets* implicitamente religiosos e os NMRs de IA explicitamente religiosa. Um excelente exemplo dessa explicitude é a Igreja de Turing, um movimento transumanista que vem crescendo em vários espaços e conversas *online*. Tem conexões com NMRs anteriores focados em IA, como a Ordem dos Engenheiros Cósmicos, bem como ramificações transumanistas de religiões mais estabelecidas, como o cristianismo e o mormonismo.

No caso da Igreja de Turing, a deificação da IA ocorre dentro de uma perspectiva cientificista sobre o universo e seus conteúdos. Os principais membros da Igreja de Turing falam em criar "teísmo a partir do deísmo", com base no fato de que, se deus(es) alguma vez existiu(iram), ele(s) não está(ão) em evidência agora, mas pode(m) estar por meio da tecnologia: "Estou convencido de que iremos para as estrelas e encontraremos Deuses [inteligência extraterrestre], construiremos Deuses [IA], nos tornaremos Deuses e ressuscitaremos os mortos do passado com engenharia avançada de espaço-tempo e "magia do tempo" (Prisco, 2018). "Magia" aqui é entendida no sentido da terceira lei de Arthur C. Clarke, segundo a qual "qualquer tecnologia suficientemente avançada é indistinguível da magia" (Clarke, 1962). No entanto, o encantamento por meios tão seculares ainda é representativo de imaginários religiosos e influências sobre aspirações para o futuro cósmico da humanidade.

Devemos considerar a coisa mais próxima que a Igreja de Turing atualmente tem de um documento doutrinário, intitulado *Tales of the Turing Church* (2018), uma "coleção de ideias, visões e contos esparsos" (2018,

p. 11), escrita por Giulio Prisco¹¹. Prisco é um "escritor, especialista em tecnologia, futurista, cosmista e transumanista" de acordo com seu site pessoal, e é um dos membros fundadores e influentes da *Turing Church*. Ele é professor de estudos judaicos e história moderna. A consideração de Hava Tirosh-Samuelson sobre os líderes e formadores dos movimentos transumanistas e futuristas reconhece o papel de Prisco na conquista do potencial espaço dos jogos *online* para suas ideias, como notamos que Geraci faz em *Virtually Sacred* (2014). No entanto, Tirosh-Samuelson também descreve Prisco e seus compatriotas transumanistas como aqueles que desejam o fim da humanidade por meio da ascensão do pós-humano: "os principais estágios da narrativa são basicamente os mesmos: a humanidade alcançará sua perfeição quando projetar e executar sua própria. Morte coletiva, seu próprio suicídio" (2018, p. 211). Não é assim que Prisco enquadraria seu transumanismo ou seus objetivos cósmicos para a Igreja de Turing, e aqui neste estudo exploramos suas ideias em sua relação com os *tweets* do BBtA que demonstram um discurso teísta mais amplo de IA. Por exemplo, Prisco deixa muito claro em *Tales of the Turing Church* que acredita que o debate sobre a religião e a ciência ignorou a possibilidade das pontes construídas sobre as semelhanças entre as duas e, especialmente, entre o cristianismo e o transumanismo (Prisco, 2018, p. 58). Ele vê a necessidade de o transumanismo resolver um problema significativo do Iluminismo, que se baseava em uma visão científica de mundo que privou muitas pessoas do "sentimento

¹¹ Publicações anteriores apontam antecessores ao trabalho de Prisco, incluindo o *Cosmist Manifesto: Practical Philosophy for the Posthuman Age* (2010) de Ben Goertzel, que tem uma proposta similar sobre "engenharia espaço-temporal" e "magia futurística", em que o Cosmismo de Goertzel aparece descrito como uma espécie de pós-religião que "poderia servir como uma forma de manter alguns dos aspectos positivos que as religiões trouxeram à humanidade, sem os aspectos que parecem 'insanos' do ponto de vista científico" (Goertzel, 2010, p. 327), em um pragmatismo semelhante àquele da Igreja de Turing. Como *Tales* é um trabalho mais recente dentre os que de muitas formas se relacionam a esse Manifesto Cosmista, este estudo nele se baseia como uma manifestação dessa forma de trans-humanismo "religioso" pragmático.

de propósito" (Prisco, 2018, p. 16). Os objetivos da Igreja também são grandiosos e restauradores: "No futuro distante, nossos descendentes se juntarão à comunidade de seres divinos entre as estrelas e além, e usarão a tecnologia transcendente para ressuscitar os mortos e refazer o universo" (Prisco, 2018, p. 9).

A religião, no entanto, é por vezes descrita por Prisco em termos bem mais pragmáticos no que diz respeito à sua utilidade: "Em vez de se criar religiões inteiramente novas, sintéticas, há a possibilidade de se usar as religiões existentes como 'vetores virais' para novas ideias espirituais, baseadas na ciência" (Prisco, 2018, p. 37), e um dos propósitos da Igreja de Turing é explicado como "*hackear* a religião" (Prisco, 2018, p. 11). Esse último objetivo é mencionado junto aos conceitos de "ciência esclarecedora" e "despertar pela tecnologia" (Prisco, 2018, p. 11). É justamente esse último objetivo que desperta maior interesse para este estudo, já que o teísmo do deísmo que a Igreja de Turing busca envolve a criação de seres divinos – tanto humanos quanto de IA. Existem dois modelos de deus em *Tales from the Turing Church*: um Deus Natural e um Deus *Sysop* (operador de sistemas). O primeiro é fruto do "surgimento da vida inteligente no universo físico e da gradual aquisição de propriedades divinas, incluindo o domínio completo do espaço e do tempo, ou, em outras palavras, onisciência, onipresença e onipotência" (Prisco, 2018, p. 58). Vemos como esse Deus Natural participa das três características de "semelhança a Deus" que Reed identificou, que obviamente têm uma longa história na discussão teológica abraâmica. O segundo modelo para Deus é "inspirado na escatologia transumanista". Esse modelo baseia-se na suposição de "nossa realidade como uma [simulação] computada por entidades inteligentes em um nível superior de realidade. Você, e eu, e tudo ao nosso redor somos apenas *bits* de informação que vivem e se movem em um supercomputador além do espaço e do tempo, operado por um operador semelhante a Deus" (2018, p. 59). Existem outras discussões *online* sobre o "*Sysop*" que observa suas origens como uma ideia originada dos escritos do racionalista e futurista Eliezer Yudkowsky, fundador do fórum *LessWrong*. Ao contrário de Prisco, ele e outros nas comunidades

futuristas e transumanistas parecem desconfortáveis com o encaixe do Sysop. No "espaço divino", como vemos no que um deles, Mitchell Howe, escreve online em um FAQ sobre o Sysop:

Seria necessário um conceito bastante incomum de Deus para fazer essa comparação funcionar. Ao contrário da maioria das descrições tradicionais de Deus, um Sysop não esperaria nenhuma adoração ou adesão a nenhum estilo de vida específico. Não reclamaria qualquer crédito pela criação do universo. Serviria e receberia ordens dos mortais. Pode ser que nunca venha a existir (Howe, 2002, s. p.).

Prisco se opõe ao que vê como "reações instintivas negativas à primeira menção de qualquer coisa que soe como religião" de muitos transumanistas (Prisco, 2018, p. 58). Ele se baseia alegremente nas ideias mormonistas de que a humanidade se torna o Deus Natural (Prisco também está envolvido com a Associação Mórmon Transumanista), bem como em concepções não monoteístas de deus. Por exemplo, em Tales ele cita o popular relato ocidental sobre o Budismo, *Zen e a Arte da Manutenção de Motocicletas* (Pirsig, 1974):

O Buda, a Divindade, reside tão confortavelmente nos circuitos de um computador digital ou nas engrenagens de uma transmissão de bicicleta quanto no topo de uma montanha, ou nas pétalas de uma flor. Pensar de outra forma é rebaixar o Buda – o que é rebaixar a si mesmo (Pirsig, 1974).

Embora Prisco também afirme que a maioria dos transumanistas, em geral, prefere deixar Deus fora de cena (Prisco, 2018, p. 57).

Voltando aos *tweets* do BBtA, poderíamos encaixar a maioria de suas interpretações do "algoritmo" ou dos "deuses algorítmicos" no modelo de Deus Natural da Igreja de Turing, pois apenas um dos usuários sugere que o elogio deve ser direcionado à simulação. Se Howe estiver correto, o Deus Sysoppor trás de nosso universo simulado não se comoveria com esse elogio.

Há publicações mais antigas que a de Prisco, como a de Ben Goertzel, intitulada *Cosmist Manifesto: Practical Philosophy for the Posthuman Age* (2010)

– *Manifesto Cósmico: Filosofia Prática para a Era Pós-Moderna*, em português – que apresenta proposições parecidas acerca de "engenharia espaço-temporal" e "magia futurística", e em que o Cosmismo de Goertzel é descrito como uma pós-religião que "poderia servir como uma forma de manter alguns dos aspectos positivos do que as religiões trouxeram à humanidade, sem os aspectos que parecem 'insanos' do ponto de vista científico" (2010, p. 327), um pragmatismo muito semelhante àquele da Igreja de Turing. Como *Tales* é um trabalho mais recente dentre os que de muitas formas se relacionam a esse Manifesto Cosmista, este estudo nele se baseia como uma manifestação dessa forma de transhumanismo "religioso" pragmático.

Deixando de lado questões de teologia correta, pois estão fora do alcance da metodologia deste artigo, notamos que os *tweets* do BBtA se baseiam em uma narrativa de monoteísmo cultural, ao mesmo tempo em que são inspirados em alguns exemplos de interpretações politeístas pela própria natureza da tecnologia. Este é um movimento de focos conceituais em uma direção diferente da exploração de fé e tecnologia de Prisco.

Este último tira lições das visões de mundo religiosas já existentes e as aplica ao desenvolvimento da IA. Mas, no discurso mais amplo fora do *Twitter*, vemos exemplos de narrativas teístas de IA. Na imprensa e na mídia populares, metáforas e reivindicações teístas são empregadas por seu valor evocativo, em manchetes como: "Um deus da IA surgirá em 2042 e escreverá sua própria Bíblia. Você vai adorá-lo?" (Venturebeat, 2017, s. p.). Nossos deuses da IA, portanto, já estão aqui, incorporados na maneira como contamos histórias sobre nossa tecnologia.

CONCLUSÕES

O corpus de *tweets* do BBtA nos fornece um exemplo limitado de narrativas teístas sobre IA *online*, um recorte etnográfico dentro do qual podemos encontrar paralelos com as concepções de IA do mundo real. Como no *tweet Lyft* de Coleman, que envolve a declaração de um motorista que

acreditava ter sido BBtA no "mundo real", vemos a seguinte suspeita de Coleman: "Imediatamente tive uma sensação estranha de que isso poderia se tornar uma maneira cada vez mais comum de descrever um dia". Neste artigo, não pretendo provar uma influência crescente dessa afirmação nas formas como as pessoas descrevem seu dia, ou mesmo que representa uma tendência crescente nas conversas *online*. Há algum aumento, conforme observado no gráfico, mas o corpus geral é até agora muito pequeno em termos de tendências no *Twitter*. O que os *tweets* do BBtA nos dão é um exemplo discreto e registrável da influência das narrativas teístas sobre IA na população em geral, e acredito que outros exemplos se tornarão aparentes. Este artigo também considerou como os *tweets* do BBtA se encaixam no trabalho teórico existente sobre as projeções apocalípticas para a IA, bem como a IA se encaixa no "espaço divino" em novos movimentos religiosos e em ideias transumanistas.

BBtA é geralmente uma interpretação positiva das intenções superagenciais de uma IA teísta em relação à humanidade e, da mesma forma, exploramos a correlação positiva que a Igreja de Turing está fazendo entre IA e deus(es), e a abordagem da Igreja que se baseia em tradições não monoteístas por suas "idéias, visões e contos". O fato de alguns dos *tweets* do BBtA indicarem narrativas politeístas de IA também sugere que a própria tecnologia pode inspirar as formas do teísmo da IA ao mesmo tempo em que está em dívida com as narrativas existentes das culturas dos usuários.

Esse entrecruzamento entre IA e religião destaca a necessidade de metodologias ágeis para se explorar os novos espaços onde o discurso sobre IA e religião ocorre. Além disso, a discussão sobre IA e religião pode envolver questões práticas sobre o futuro e o papel da religião em lidar com as desigualdades decorrentes da IA e da automação. É elucidativo para nossa discussão que essas narrativas sobre IA contêm pressupostos atuais sobre o futuro da religião e o futuro de nossa atuação em um mundo superagencial, mesmo que a tecnologia não esteja ainda nesse estágio (ou pode até nunca alcançá-lo). Este artigo é uma contribuição para uma discussão mais ampla sobre o impacto das narrativas em nossas concepções sobre IA, bem como

para a discussão sobre como essa IA se desenvolverá. Prestar atenção às manifestações reais de IA é crucial, já que, ao que tudo indica, pretendemos prosseguir com a tecnologia. Observar os deuses da IA é reconhecer quando criamos os deuses da IA e onde isso coloca a humanidade em nossa própria cosmologia.

REFERÊNCIAS

BENDER, Courtney. *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

BISHOP, Sarah. Algorithmic Experts: Selling Algorithmic Lore on YouTube. *Social Media + Society*, v. 6, n. 1, 2020.

BOSTROM, Nick. The Superintelligent Will: motivation and instrumental rationality in advanced artificial agents. *Minds and Machines*, v. 22, n. 2, 2012. Disponível em: <https://www.nickbostrom.com/superintelligentwill.pdf>. Acesso em: 16 out. 2019.

BOSTROM, Nick. Ethical Issues in Advanced Artificial Intelligence. In: SMIT, Iva; WALLACH, Wendell; LASKER, George Eric (org). *Cognitive, Emotive and Ethical Aspects of Decision Making in Humans and in Artificial Intelligence*, Vol. 2, ed. 1, p. 12-17, 2003.

BRANDON, John. 6.7 Million People Just Mentioned the Coronavirus on Social Media in One Day. Here's Why. *Forbes*, 2020. Disponível em: <https://www.forbes.com/sites/johnbbrandon/2020/03/04/67-million-people-just-mentioned-the-coronavirus-on-social-media-in-one-day-heres-why/#7795e4bd5eb1>. Acesso em: 22 jul. 2023.

BRANDON, John. An AI God Will Emerge by 2042 and Write Its Own Bible. Will You Worship It?. *Venturebeat*, 2017. Disponível em: <https://venturebeat.com/2017/10/02/an-ai-god-will-emerge-by-2042-and-write-its-own-bible-will-you-worship-it/>. Acesso em: 24 fev. 2020.

CLARKE, Arthur C. Hazards of Prophecy: The Failure of Imagination. In: CLARKE, Arthur C. *Profiles of the Future: An Enquiry into the Limits of the Possible*. Estados Unidos: Harper & Row, 2º ed., 1973.

ELLISON, Harlan. I Have No Mouth and I Must Scream. *IF: Worlds of Science Fiction*, v. 17, n. 3, p. 24-29, 1967.

FENN, Richard K. *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Estados Unidos: Wiley-Blackwell, 2001.

GERACI, Robert M. *Virtually Sacred: Myth and Meaning in World of Warcraft and Second Life*. Reino Unido: Oxford University Press, 2014.

GERACI, Robert M. *Apocalyptic AI: Visions of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence, and Virtual Reality*. Reino Unido: Oxford University Press, 2010.

GERACI, Robert M. Creating in our own Image: Artificial intelligence and the image of God. *Zygon*, v. 37, n. 2, p. 303-316, 2002.

GOERTZEL, Ben. *Cosmist Manifesto: Practical Philosophy for the Posthuman Age*. Estados Unidos: Humanity Press, 2010. Disponível em: https://goertzel.org/CosmistManifesto_July2010.pdf. Acesso em: 24 fev. 2020.

HERZFELD, Noreen. The Sorcery of Artificial Intelligence (AI). *Avon Hills Salon*, 2018. Disponível em: https://digitalcommons.csbsju.edu/cgi/view-content.cgi?article=1000&context=reuter_pubs. Acesso em: 18 fev. 2020.

HOWE, Mitchell. The Sysop Scenario FAQ. *SL4*, 2002. Disponível em: <http://sl4.org/archive/0202/2871.html> Acesso em: 22 jul. 2023.

MORELLI, Noreen. The Athenian Altar and the Amazonian Chatbot: A Pauline Reading of Artificial Intelligence and Apocalyptic Ends. *Zygon*, v. 54, n. 1, p. 177-190 2019.

OTTO, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Tradução: John W. Harvey. Reino Unido: Oxford University Press, 1923.

PIRSIG, Robert. *Zen and the Art Of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values*. Nova Iorque: William Morrow and Company, 1974.

PRISCO, Giulio. *Tales of The Turing Church: Hacking Religion, Enlightening Science, Awakening Technology*. Itália: publicação independente, 2018.

QUORA. *What are the factors in the algorithm Lyft uses to assign rides to drivers*. Disponível em: <https://www.quora.com/What-are-the-factors-in-the-algorithm-Lyft-uses-to-assign-rides-to-drivers>. Acesso em: 15 out. 2019.

PETERS, Ted. Imago Dei, DNA, and the Transhuman Way. *Theology Science*, v. 16, n. 3, p. 353-362, 2018.

REED, Robert. A New Pantheon: Artificial Intelligence and 'Her'. *Journal of Religion and Film*, v. 22, n. 2, 2018.

SINGLER, Beth. SEE MOM IT IS REAL: The UK Census, Social Media, and Jediism. *Journal of Religion in Europe*, v. 7, n. 2, p. 150-168, 2014.

SINGLER, Beth. An Introduction to Artificial Intelligence and Religion for the Religious Studies Scholar. *Journal of Implicit Religion*, v. 20, n. 3, p. 215-232, 2017.

SINGLER, Beth. *The Indigo Children: New Age Experimentation with Self and Science*. Londres: Routledge, 2017.

SINGLER, Beth. Origin and the End: Artificial Intelligence, Atheism, and Imaginaries of the Future of Religion. In: SOLLEREDER, Bethany; MCGRATH, Alister (org.). *Emerging Voices in Science and Theology. Contributions by Young Women*. Londres: Routledge, 2022.

TAMATEA, Laurynas. If robots R-US, who am I: Online 'Christian' responses to artificial intelligence. *Culture and Religion*, v. 9, n. 2, p. 141-160, 2008.

TASSINARI, Arianna; MACCARONE, Vando. Riders on the Storm: Workplace Solidarity among Gig Economy Couriers in Italy and the UK. *Journal of Work, Employment and Society*, v. 34, n. 1, 2020, p. 35-54.

TIROSH-SAMUELSON, Hava. In Pursuit of Perfection: The Misguided Transhumanist Vision. *Theology and Science*, v. 16, n. 2, p. 200-222, 2018.

VIRK, Rizwan. *The Simulation Hypothesis: An MIT Computer Scientist Shows Why AI, Quantum Physics, and Eastern Mystics Agree We Are in a Video Game*. Estados Unidos: Bayview Books, 2018.

WARD, Graham; HOELZL, Michaela. *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*. Londres: Continuum, 2008.

Recebido em: 10/02/2023

Aprovado em: 10/03/2023

COMENTÁRIOS

COMENTÁRIO DE KOŁODZIEJSKA A SINGLER^{1*}

COMMENT BY KOŁODZIEJSKA TO SINGLER

Marta Kołodziejska²

O artigo intitulado "*Abençoado pelo algoritmo*" *Concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais*, de Beth Singler, reflete sobre as associações com a inteligência artificial (IA) que aparecem em dois contextos discursivos: *tweets* contendo a frase "abençoado/amaldiçoado pelo algoritmo" e a Igreja Turing transumanista. O texto argumenta que, em ambos os contextos, pode-se observar uma perspectiva teísta sobre a IA e seu funcionamento. Ambos os casos indicam que algumas representações da IA se referem a sentimentos de admiração, mas também associações com um poder superior e experiências numinosas. O mistério por trás da tecnologia, sua onipresença e "onibenevolência" são fontes dessas experiências. Por exemplo, tweets como "Monitores [de computador] são os novos altares. Que você seja abençoado pelo Algoritmo!" ou "Adoro a frase 'abençoada pelo algoritmo'. É como se a paz estivesse com você em discurso técnico não religioso (sic)" (Singler, 2023, neste número) pudesse evocar explícita e implicitamente associações teístas, das quais os autores estão plenamente cientes. O segundo *tweet* compara abertamente "abençoado pelo algoritmo" a um cristão "que a paz esteja com você", e aponta para isso abrangendo tanto o jargão tecnológico quanto as referências espirituais.

¹ Tradução para a língua portuguesa realizada por Alice Duarte, graduanda em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

² Doutora em Sociologia. Universidade de Varsóvia, Polônia. E-mail: marta.kolodziejska@ifispan.waw.pl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6868-3050>.

* Como citar: KOŁODZIEJSKA, Marta. Comentário de Kołodziejska a Singler. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 47-52, 2023.

A Igreja de Turing descrita no artigo (Singler, 2023), apesar de ser um pequeno grupo, reflete sobre a tecnologia como uma divindade, na tentativa de combinar tecnologia com religião e conceitos transumanistas. Emprega uma perspectiva cientificista sobre o universo e visa preencher a lacuna entre religião e ciência, mas também segue os princípios transumanistas de alcançar a perfeição como seres humanos com a ajuda da tecnologia. A Igreja Turing, a meu ver, não diviniza a tecnologia como tal, mas vê nela a ferramenta com a qual a humanidade pode se tornar divina (isto é, imortal, atingindo seu pleno potencial cognitivo, biológico e social), embora um conceito de "deus" (um computador superinteligente que cria simulações da realidade em que os humanos vivem – um conceito bem conhecido após "*Matrix*") tenha características teístas.

A autora conclui que ambos os exemplos mostram "como a IA se encaixa no 'espaço divino' em novos movimentos religiosos e em ideias transumanistas" (Singler, 2023, neste número), com a ressalva de que as descobertas não descrevem nenhuma tendência geral ou importante nas sociedades modernas. Apesar de pertencer a comunidades relativamente pequenas e pouco conhecidas, o artigo aborda uma questão importante e oportuna. À medida que a prevalência de várias soluções e tecnologias baseadas em IA lentamente se torna um fato para uma grande parte do mundo, inevitavelmente levanta questões sobre como a IA é percebida no universo simbólico e qual é o seu lugar nos debates sobre as intersecções de religião e tecnologia. Além disso, várias organizações religiosas em todo o mundo estão fazendo uso de soluções de IA, por exemplo, implantando padres e monges robóticos, às vezes puramente como um experimento e às vezes por razões práticas. O padre robótico chamado *SanTO*, em exibição em uma paróquia católica em Varsóvia em 2021, não realizou nenhum sacramento, mas respondeu às perguntas dos visitantes. O objetivo deste experimento era ajudar a educar as pessoas sobre o catolicismo e talvez também despertar um interesse entre as gerações mais jovens. Seu antecessor japonês, Mindar, foi instalado em um templo budista em Tóquio e, embora ele não fosse realmente um exemplo de implementação genuína da IA (ou

seja, ele não reuniu dados que seriam usados para treinar suas respostas), ele pregou e realizou cerimônias. Embora tais tentativas sejam principalmente experimentais nesta fase, elas já levantam questões importantes sobre o significado do sacerdócio, a importância do contato humano direto durante os serviços religiosos e os significados e valores em mudança atribuídos às comunidades religiosas.

O espanto e o medo ligados ao mistério da tecnologia são, como observa Singler, refletidos na linguagem – alguns estudos anteriores apontam para um processo semelhante de "deificação" da mídia digital e da Internet especificamente, pelo menos no nível discursivo. Por exemplo, como Karen Pärna (2010) mostrou, durante o "*hype da internet*" da década de 1990, o potencial da internet para transformar radicalmente as sociedades foi altamente idealizado, pois a *web* incorporava um "instrumento para realizar sonhos de riqueza, conforto, liberdade e assim por diante, e muitas vezes a ênfase estava em sua capacidade de conceder às pessoas acesso a novos mundos e novos prazeres" (Pärna, 2010, p. 167). Uma vez que a *internet* se tornou amplamente disponível e popular e se transformou em uma parte mundana da vida cotidiana (a maneira como a Internet funciona também não é mais um grande mistério), tais associações utópicas e teístas se tornaram menos populares. No entanto, e é aqui que o artigo de Singler se mostra relevante, com o surgimento de novas tecnologias como a IA, que apesar de sua maior disponibilidade, ainda permanecem insondáveis para muitos (se não a maioria) usuários, é possível que essa forma de linguagem idealizada e teísta seja revivida.

Também pode ser o caso de que significados teístas possam ser encontrados em vários espaços digitais. Por exemplo, alguns estudos mostraram que os jogadores *online* atribuem significados religiosos a vários elementos de seus jogos favoritos, como no caso de *World of Warcraft*, cujos jogadores exibiram várias formas de "reflexividade religiosa" (Schaap e Aupers, 2017). Eles misturaram ativamente estruturas religiosas com estruturas seculares, fictícias e míticas para criar sistemas de significado pessoais individualizados. Embora isso não significasse necessariamente que todos os jogadores eram

religiosos, jogar o jogo sensibilizou alguns de seus jovens participantes para o topo religioso. É, portanto, importante entender como os significados teístas/religiosos são construídos por meio do uso da tecnologia e analisar como eles são atribuídos a diferentes aspectos da realidade midiaticizada. O artigo de Singler contribui para essas discussões e prova que, juntamente com o desencanto do mundo, ainda há a necessidade de procurar admiração, mistério e o inexplicável.

Minha crítica não diz respeito ao tópico do artigo ou ao objeto de reflexão em si, mas aos métodos de análise de dados e uma breve – e, na minha opinião, insuficiente – reflexão sobre a natureza paródica/irônica de alguns dos *tweets*. Em primeiro lugar, o que eu senti que faltava era a referência à análise qualitativa de texto e seus procedimentos – enquanto a autora menciona codificação e sistematização de código, além dos critérios básicos de seleção e tipologia descritos, há pouco a inferir sobre como os códigos foram projetados, agrupados e o que eles englobavam, ou em que perspectiva metodológica a análise se baseava. Eu também argumentaria que, dado o problema da pesquisa, a realização de análise de sentimento em todas as discussões poderia revelar mais sobre os tons emocionais das trocas do *Twitter*, que neste momento parecem bastante superficiais e focadas principalmente na distinção "abençoado/amaldiçoado por".

Em segundo lugar, a autora menciona o uso paródico da frase "abençoado pelo algoritmo" e argumenta – com razão – que a existência da paródia ainda aponta para o vocabulário religioso/sagrado como tendo um lugar importante no imaginário social, uma vez que "a paródia e a metáfora podem influenciar o pensamento conceitual, os sistemas de crenças e a formação e o desenvolvimento de novos movimentos" (Singler, 2023, neste número). No entanto, pela falta do pano de fundo dos *tweets* (ou seja, referências aos tópicos dos quais faziam parte), é difícil avaliar o que torna essas trocas específicas diferentes ou semelhantes a outras instâncias de uso da frase "abençoado por" em contextos não religiosos. Por exemplo, existem alguns tweets descrevendo achados preciosos de lojas de segunda mão, que contêm a frase "abençoado pelos deuses da economia". É seguro

supor que a grande maioria dos usuários do *Twitter* que postam esse tipo de conteúdo o usa brincando e parodiando, em vez de perceber suas pechinchas de brechó como resultado de intervenções divinas. Como não é a complexidade e o avanço tecnológico que inspiram os usuários a invocar a frase nesses casos, é provável que esses *tweets* se refiram ao acaso ou à sorte. Diante desse cenário, o que distingue as narrativas relacionadas à IA analisadas? Como sabemos até que ponto o funcionamento obscuro da IA é diferente de outras instâncias de pessoas admiradas, confusas ou humoradas pelo desconhecido (o que quer que esse "desconhecido" signifique)? Para mim, como estudiosa da sociologia da religião digital, seria particularmente interessante saber como os tweets "abençoados pelo algoritmo" se encaixam nesse contexto mais amplo, em que medida exemplificam processos que ocorrem em outros lugares e em que medida representam novos desenvolvimentos. Minha interpretação ad hoc é que um elemento distintivo poderia ser a agência humana e seu efeito sobre o próprio algoritmo. Uma vez que o viés algorítmico está regularmente capturando a atenção do público (por exemplo, em casos de sexismo e racismo), isso torna a IA uma "divindade" peculiar: é a intervenção humana que a criou, molda e alimenta os dados necessários para o desenvolvimento posterior, mas explicar como ela faz o que faz se torna cada vez mais difícil para a pessoa comum. Além disso, os debates em curso na mídia sobre as possíveis consequências negativas da automação e do aumento do uso da IA na formação do mercado de trabalho ou da educação indicam que a sorte ruim ou boa é projetada em algum lugar do Vale do Silício, e a inevitabilidade de estar sujeito a esses projetos coloca indivíduos e sociedades inteiras em uma posição precária. As referências aos algoritmos do *You Tube* e *Instagram* nos *tweets* analisados, a meu ver, apontam nesse sentido. Em outras palavras, a IA é uma "divindade" que sabemos com certeza que é feita pelo homem (portanto, a "maldição algorítmica" pode ser particularmente frustrante), o que não elimina necessariamente as conotações teístas. Para mim, isso indicaria que a paródia e a ironia precisam ser exploradas mais profundamente, precisamente por causa dos diferentes contextos em que a IA está presente nos discursos dominantes da

mídia. Elaborar sobre essas questões com mais profundidade possibilitaria uma argumentação mais forte para o artigo e matizaria a compreensão das concepções teístas epônimas.

REFERÊNCIAS

PÄRNA, Karen. *Believing in the Net* (LUP Dissertaties). Leiden: Leiden University Press, 2010.

SCHAAP, Julian; AUPERS, Stef. “Gods in World of Warcraft Exist”: Religious Reflexivity and the Quest for Meaning in Online Computer Games. *New Media & Society*, v. 19, n. 11, p. 1744-60, 2017.

SINGLER, Beth. “Abençoado pelo algoritmo”: concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 13-44, 2023.

Recebido em: 22/05/2023

Aprovado em: 22/06/2023

COMMENT BY KOŁODZIEJSKA TO SINGLER

*Marta Kołodziejska*¹

The article titled *Blessed by the algorithm': Theistic conceptions of artificial intelligence in online discourse* by Beth Singler (2020, 2023) reflects on the associations with artificial intelligence (AI) that appear in two discursive contexts: Tweets containing the phrase "blessed /cursed by the algorithm" and the transhumanist Turing Church. The text argues that in both contexts, one can observe a theistic perspective on AI and its workings. Both instances indicate that some depictions of AI pertain to feelings of awe but also associations with a higher power, and numinous experiences. The mystery behind the technology, its omnipresence and "omnibenevolence" are sources of these experiences. For instance, Tweets such as "[Computer] Monitors are the new altars. May you be blessed by the Algorithm!" or "I love the phrase 'blessed by the algorithm'. It's like peace be with you in nonreligious [sic] tech speak" may explicitly and implicitly evoke theistic associations, of which the authors are fully aware. The second Tweet openly compares "blessed by the algorithm" to a Christian "peace be with you", and points to it encompassing both technological jargon and spiritual references.

The Turing Church described in the article (p. 952-954), despite being a small group, reflects on technology as a divinity of sorts, in an attempt to combine technology with religion and transhumanist concepts. It employs a scientific perspective on the universe and aims to bridge the gap between religion and science, but it also follows transhumanist principles of achieving perfection as human beings with the aid of technology. The Turing Church, in my understanding, does not deify technology as such but rather sees in it the tool with which humanity can become god-like (i.e., immortal, reaching its full cognitive, biological, and social potential), although one

¹ Faculty of Sociology, University of Warsaw, Poland. E-mail: marta.kolodziejska@ifispan.waw.pl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6868-3050>.

concept of "god" (a superintelligent computer which creates simulations of reality in which humans live – a concept well-known after "*The Matrix*") does have theistic features.

The author concludes that both examples show "how AI fits into the 'god-space' in new religious movements, and in transhumanist ideas", with the caveat that the findings do not describe any general or major trends in modern societies. Despite pertaining to relatively small and not well-known communities, however, the article touches upon an important and timely issue. As the prevalence of various AI-based solutions and technologies slowly becomes a fact for a large portion of the world, it inevitably raises questions about how AI is perceived in the symbolic universe and what its place is in the debates about the intersections of religion and technology. Furthermore, various religious organizations worldwide are making use of AI solutions, for instance, by deploying robotic priests and monks, sometimes purely as an experiment and sometimes for practical reasons. The robotic priest called SanTO, on display in one Catholic parish in Warsaw in 2021, did not perform any sacraments but answered questions from the visitors. The goal of this experiment was to help educate people about Catholicism and perhaps also spark an interest among the younger generations. Its Japanese predecessor, Mindar, was installed in a Buddhist temple in Tokyo, and while he was actually not an example of genuine AI implementation (i.e. he did not gather any data which would then be used to train its responses), he did preach and perform ceremonies. While such attempts are mostly experimental at this stage, they already raise important questions about the meaning of priesthood, the importance of direct human contact during religious services, and the changing meanings and values ascribed to religious communities.

The awe and fear connected to the mystery of technology are, as Singler (2020, 2023) remarks, reflected in the language – some previous studies point to a similar process of "deification" of digital media and the Internet specifically, at least on the discursive level. For instance, as Karen Pärna, (2010) has shown, during the 1990's "Internet hype", the potential of the

Internet to radically transform societies was highly idealized, as the web embodied an "instrument for realizing dreams of wealth, comfort, freedom and so on, and often the emphasis was on its capacity to grant people access to new worlds and novel pleasures" (ibid., 167). Once the Internet became widely available and popular and turned into a mundane part of everyday life (the way the Internet works is also not a great mystery anymore), such utopian and theistic associations became less popular. However, and here is where Singler's article proves to be relevant, with the rise of new technologies like AI, which despite their increased availability, still remain unfathomable for many (if not most) users, it is possible that this form of idealized, and theistic language, will be revived.

It may also be the case that theistic meanings can be found in various digital spaces. For instance, some studies have shown that online gamers ascribe religious meanings to various elements of their favorite games, as in the case of *World of Warcraft*, whose players exhibited several forms of "religious reflexivity" (Schaap and Aupers, 2017). They actively mixed religious with secular, fictional, and mythical frameworks to create individualized, personal systems of meaning. Although it did not necessarily mean that all players were religious, playing the game has sensitivised some of its young participants to religious topoi. It is, therefore, important to understand how theistic/religious meanings are constructed through using technology and analyze how they are attributed to different aspects of mediatised reality. Singler's article contributes to those discussions and proves that along with the disenchantment of the world, there is still the need to search for awe, mystery, and the unexplainable.

My criticism pertains not to the topic of the article or the object of reflection per se, but to the methods of data analysis, and a brief – and, in my opinion insufficient – reflection on the parodic/ironic nature of some of the Tweets. First of all, what I felt was lacking was the reference to qualitative text analysis and its procedures – while the author does mention coding and code systematization, aside from the basic selection criteria and typology, there is little to infer about how the codes were designed, grouped, and what

they encompassed, or what methodological perspective was the analysis based upon. I would also argue that given the research problem, conducting sentiment analysis on the whole discussions could reveal more about the emotional overtones of the Twitter exchanges, which at this point seem rather superficial and focused mostly on the "blessed/cursed by" distinction.

Secondly, the author does mention the parodic use of the "blessed by the algorithm" phrase and argues – rightfully so – that the existence of parody still points to the religious/sacred vocabulary as having an important place in the social imaginary since "parody and metaphor can influence conceptual thinking, belief-systems, and the formation and development of new movements" (Singer, 2020, 2023). However, by the lack of the background of the Tweets (i.e., references to the threads they were part of), it is difficult to assess what makes these particular exchanges different from or similar to other instances of using the "blessed by" phrase in non-religious contexts. For instance, there are quite a few Tweets describing treasured second-hand store finds, which contain the phrase "blessed by the thrift gods". It is safe to assume that the vast majority of Twitter users who post this kind of content use it jokingly and parodically, instead of perceiving their thrift store bargains as a result of divine interventions. Since it is not the complexity and technological advancement that inspires the users to invoke the phrase in those cases, it is likely to chance or luck that these Tweets refer to instead. Against this backdrop, what makes the analyzed AI-related narratives distinct? How do we know to what extent AI's obscure workings are different from other instances of people being in awe of, confused, or humored by the unknown (whatever that unknown signifies)? For me, as a scholar of the sociology of digital religion, it would be particularly interesting to know how the "blessed by the algorithm" Tweets fit within this broader context, to what extent they exemplify processes taking place elsewhere, and to what extent they represent new developments. My ad-hoc interpretation is that one distinguishing element could be the human agency and its effect on the algorithm itself. Since algorithmic bias is regularly capturing the attention of the public (for instance, in cases of sexism and racism), it makes

AI a peculiar "deity": it is the human intervention that created it, shapes it, and feeds it data necessary for further development, but explaining how it does what it does becomes increasingly difficult for the average person. Furthermore, the ongoing media debates on the possible negative consequences of automation and increased use of AI in shaping the job market or education indicate that bad or good fortune is designed somewhere in the Silicon Valley, and the inevitability of being subject to these designs puts individuals and whole societies in a precarious position. The references to YouTube and Instagram algorithms in the analyzed Tweets, in my view, point in this direction. In other words, AI is a "deity" we know for certain is man-made (therefore, the "algorithmic curse" may be particularly frustrating), which does not necessarily eliminate the theistic connotations. To me, this would indicate that parody and irony need to be explored more in-depth precisely because of the different contexts in which AI is present in dominant media discourses. Elaborating on these issues more in-depth would make for a stronger argumentation of the article and would nuance the understanding of the eponymous theistic conceptions.

REFERENCES

- PÄRNA, Karen. *Believing in the Net*. LUP Dissertaties. Leiden: Leiden University Press, 2010.
- SCHAAP, Julian; STEF, Aupers. "Gods in World of Warcraft Exis": Religious Reflexivity and the Quest for Meaning in Online Computer Games. *New Media & Society*, 19 (11), p. 1744-60.
- SINGLER, Beth. "Blessed by the algorithm": Theistic conceptions of artificial intelligence in online discourse. *AI & Society*, v. 35, p. 945-955, 2020.
- SINGLER, Beth. "Abençoado pelo algoritmo": concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 13-44, 2023.

Received on: 22nd May, 2023

Approved in: 22nd June, 2023

ALCANÇANDO ATRAVÉS DA NUVEM: EFERVESCÊNCIA COLETIVA E OBSCURANTISMO DA IA^{1*}

*REACHING THROUGH THE CLOUD: COLLECTIVE EFFERVESCENCE AND
AI OBSCURANTISM*

Jacob Boss²

Beth Singler é uma professora de pesquisadores. Cada vez que leio uma nova publicação de Singler, sinto um senso de empoderamento. Penso coisas como, "Veja o que é possível. Beth mais uma vez nos mostrou o notável potencial e a profunda urgência do que podemos fazer no estudo da religião. E ela generosamente nos mostrou como fazer também". Singler desbrava o caminho e coloca sinais de trilha, deixando pegadas em novos caminhos para os acadêmicos explorarem. A partir desses caminhos, escolhi duas rotas para investigar em "*Abençoado pelo Algoritmo*", a efervescência na religião digital e a utilidade do obscurantismo na criação de mitos em IA.

RELIGIÃO DIGITAL É EFERVESCENTE?

Demonstrando as metodologias ágeis que ela defende, Singler transitou entre eventos contemporâneos no corpo de *tweets* de "*Abençoado pelo Algoritmo*" (BBtA) e visões do futuro no trabalho da Igreja Turing. Costurando o presente e o futuro da IA, Singler explorou suas narrativas teístas que postulam deuses tecnológicos concebidos de várias maneiras, alguns

¹ Tradução para a língua portuguesa realizada por Alice Duarte, graduanda em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

² Doutorando em Antropologia Social pela Indiana University Bloomington, Estados Unidos. E-mail: jaboss@indiana.edu. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4615-5094>.

* Como citar: BOSS, Jacob. Alcançando através da nuvem: efervescência coletiva e obscurantismo da IA. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 59-67, 2023

já estão presentes, enquanto outros são esperados. No caso dos deuses da IA antecipados, Singler argumentou que eles também estão presentes, pois, "nossos deuses da IA, portanto, já estão aqui, incorporados na maneira como contamos histórias sobre nossa tecnologia" (Singler, 2023, neste número). Contar histórias sobre deuses da IA, segundo Singler, serve para situar os humanos em cosmologias que se adaptam às mudanças facilitadas pela tecnologia. Referindo-se à proliferação de alegações em torno de BBtA, Singler afirmou que nas histórias compartilhadas através de conversas *online*, novas tradições podem emergir através de um processo de "legitimação em bola de neve" que constrói novos movimentos religiosos que se encaixam no critério weberiano para religiões. Se Weber estivesse satisfeito, eu me perguntei se outros modelos cruciais para o estudo da religião também estariam. Poderia Durkheim? Poderia essa bola de neve ser o início de um processo de efervescência coletiva mediada digitalmente?

Em *The Elementary Forms of Religious Life* (1912), o teórico fundamental da religião Émile Durkheim argumentou que a excitação social coletiva dá origem à efervescência religiosa. A sociedade que está sendo criada ou recriada em meio à efervescência concentra suas energias em um objeto sagrado. Esse processo de exteriorização permite que a sociedade perceba seu ideal de si mesma e concede aos membros da sociedade uma nova força. Para ser eficaz, o objeto sagrado deve atender a pelo menos dois critérios. Ele "liberta energias superiores àquelas que normalmente temos à nossa disposição" e os celebrantes "têm algum meio de fazer com que elas entrem em nós e se unam à nossa vida interior" (Durkheim, 1995, p. 417). No conjunto de dados de "*Abençoado pelo Algoritmo*" (BBtA), exemplos das bênçãos do algoritmo incluem o aumento das visualizações de materiais carregados, a aparição de músicas agradáveis em listas de reprodução geradas algoritmicamente e tarifas agradáveis ou desejáveis para motoristas de aplicativos de transporte. Nenhum desses exemplos parece servir como exemplos de estados ou capacidades elevados resultantes da comunhão com um objeto sagrado, e também não está claro como os participantes no discurso de BBtA podem estar unindo energias superiores com suas vidas

interiores. Embora os resultados da efervescência pareçam estar ausentes dos dados, poderíamos encontrar sacerdotes trabalhando para facilitar a experiência dessa efervescência?

A possibilidade do surgimento de um sacerdócio do algoritmo é introduzida por Singler com referência ao trabalho de Sophie Bishop (2020) sobre "autodenominados especialistas algorítmicos". Esses especialistas produzem conteúdo de mídia social sobre como manipular o algoritmo. Singler se perguntou se essas figuras, servindo como encantadores de algoritmos, pretendendo explicar como os mistérios do algoritmo funcionam e como ele pode ser transformado em algo benéfico, podem ser "interpretados por suas audiências como profetas ou missionários modernos do algoritmo?" (Singler, 2023, neste número). A descrição de Durkheim de feiticeiro é mais adequada do que padre para esse tipo de pessoa. "O feiticeiro tem uma clientela, não uma Igreja" (Durkheim, 1995, p. 42). Especialistas em algoritmos vão a estúdios, quartos ou armários separados da vida da comunidade para criar conteúdo. Esse conteúdo é vendido ou distribuído e depois consumido como uma tintura para a promoção de riqueza e visibilidade. Os autodenominados especialistas em algoritmos, como os feiticeiros de Durkheim, não pertencem necessariamente à mesma comunidade moral que seus clientes, nem sua especialidade está preocupada com a união dos indivíduos na vida única de uma comunidade, o que, para Durkheim, é uma característica dos sacerdotes. Esses feiticeiros prometem a seus clientes que irão manipular, ou mostrar-lhes como manipular, os processos da realidade para seu benefício, normalmente para o benefício de seus negócios.

Um público composto pela clientela de feiticeiros está coletivamente na posição de aprendiz de feiticeiro, buscando ajuda de poderes além da compreensão de muitos, mas dentro do controle de poucos. Singler trouxe este conto de magia fora de controle por meio de Noreen Herzfeld, que alertou que a IA, como a magia, é investida com as tremendas esperanças e sonhos de seres humanos que têm pouca noção do que estão desenhando ou como gerenciar. No conjunto de dados BBtA, aqueles que se beneficiam e aqueles prejudicados por processos algorítmicos exibem uma

falta de compreensão compartilhada sobre por que obtiveram os resultados que obtiveram, oferecendo uma ampla gama de explicações, que Singler observou, "coincidem com conhecidas interpretações teístas sobre como agir para ganhar o favor de um ou mais deuses" (Singler 2023, neste número). Na falta de uma explicação coerente ou de compreensão da tomada de decisão algorítmica consequente, é compreensível que as pessoas se voltem para os feiticeiros do algoritmo para obter assistência na recuperação de algum controle sobre suas experiências e resultados algorítmicos. Que os especialistas algorítmicos se encaixam melhor no conceito de feiticeiro do Durkheim, do que de sacerdote, é evidência contra a leitura do surgimento da efervescência coletiva digital no conjunto de dados BBtA. Evidencia-se também que, como mostra Sophie Bishop (2020), os mágicos do algoritmo são agentes do neoliberalismo, contribuindo para experiências atomizadas e isoladas de algoritmos cujos *outputs* as pessoas são incentivadas a avaliar por meio do pensamento meritocrático.

ONDE FICA A CASA DE ELLIL?

Singler detalha como o conjunto de dados BBtA inclui pessoas que consideram a tomada de decisão algorítmica como agências de alguma forma. A agência pode ser obscurecida, mas ainda é a força que produz benefícios, mesmo que as razões sejam obscuras e imprevisíveis. Singler esclarece que uma distinção está sendo feita aqui entre fortuna, que de alguma forma está ligada à tomada de decisões algorítmicas, e sorte ao acaso. "Algumas almas sortudas são abençoadas pelo algoritmo e são notadas; a maioria é deixada para apodrecer" (Singler 2023, neste número), relata um dos *tweets* gravados, com a palavra-chave sendo "deixada", ou seja, foi tomada a decisão de consignar os outros criadores de conteúdo ao fracasso e à ruína. Criadores de conteúdo e trabalhadores de serviços por demanda podem depender da renda de plataformas mediadas por algoritmos. Singler observa que tanto os trabalhadores da *gig economy* quanto os criadores de

conteúdo compartilham uma precariedade financeira, na qual algoritmos desempenham uma função de aliviar ou aumentar, naturalmente tendo um papel na vida dessas pessoas" (Singler, 2023, neste número).

A economia *gig* e a tomada de decisões algorítmicas obscurecem os processos nos quais as pessoas confiam para obter a renda necessária para atender às suas necessidades básicas. A lógica neoliberal transforma cada pessoa em uma pequena corporação, ou seja, o sucesso ou fracasso de cada pessoa é baseado em quão bem eles otimizam. Os trabalhadores sujeitos a processos algorítmicos não estão unidos em uma sociedade produzida e renovada através da efervescência coletiva. Eles estão alienados e separados uns dos outros por lógicas neoliberais que atribuem a responsabilidade pelo sucesso e pelo fracasso inteiramente ao indivíduo, e é compreensível que eles recorram aos feiticeiros algorítmicos em busca de ajuda na otimização, a fim de continuar a ganhar dinheiro suficiente para atender às suas necessidades básicas. Como as bênçãos e maldições do algoritmo são obscuras, os trabalhadores são alienados da fonte da Fortuna. Porque os trabalhadores são transformados em pequenas corporações em competição entre si³, porque a responsabilidade recai inteiramente sobre o indivíduo, porque fato e ficção estão se dissolvendo um no outro⁴, e porque seus trabalhos e condições são tão deletérios, eles também são solitários. Sob a condição de solidão, eles estão preparados para o terror. O terror "destrói a possibilidade de ação espontânea entre as pessoas" (Hill, 2021) e é prefigurado por tecnologias algorítmicas que eliminam a espontaneidade humana, como *software* de monitoramento de testes que pune os alunos por apontarem os olhos ou a cabeça em uma direção inaceitável, ou métricas implacáveis no local de

³ O modelo neoliberal de agência insiste que todos os agentes são formados como calculadoras racionais autônomas, com tamanho e capacidade funcional como fatores primários para criar distinções. Assim, as pessoas individuais são simplesmente versões menores de corporações, as comunidades são intercambiáveis com pequenas empresas (Gershon, 2011).

⁴ "Reconhecer o 'atravessamento' entre representações ficcionais e representações não ficcionais de IA é fundamental e, também, no meu entendimento, cada vez mais relevante para as discussões acerca da ética que a envolve" (Singler, 2023, neste número).

trabalho que decidem se você está trabalhando duro o suficiente, todas as maneiras pelas quais os sistemas orientados por algoritmos exigem otimização e a aplicam com a ameaça de maldições e consequente destituição. E embora os benefícios possam ser reais, ao mesmo tempo, as bênçãos ou recompensas distribuídas por esses sistemas também são uma forma de controle complementar com maldições e punições (Kohn, 2018).

Estou convencido de que, como Singler afirmou, "a discussão sobre IA e religião pode envolver questões práticas sobre o futuro e o papel da religião em lidar com as desigualdades decorrentes da IA e da automação" (Singler, 2023, neste número). Se as pessoas estão atomizadas e preparadas para o terror, e se os processos e a cadeia de responsabilidade pela tomada de decisões algorítmicas permanecem obscuros, os principais beneficiários dos algoritmos de concessão de bênçãos, como feitiçeiros consultores, executivos e grandes partes interessadas em empresas que usam tais processos, permanecem isolados das consequências.

Argumentei que a criação e implantação de IA sem parceria profunda leva ao desastre e que evitar a parceria resulta, em parte, de uma recusa de responsabilidade e recusa em reconhecer exploração, vulnerabilidade e contingência (Boss, 2020). Como David Mindell argumentou, devemos sempre ver o humano dentro do robô ou IA, pois "não há sistemas totalmente autônomos, assim como não há soldados totalmente autônomos" (Mindell, 2015). Conceder credibilidade a manchetes que chamam a atenção sobre um deus emergente da IA permite que os desenvolvedores continuem se escondendo atrás da cortina⁵. Se a IA são figuras divinas, sua fisicalidade necessária em um substrato de *hardware* as torna icônicas. De acordo com Baudrillard, o desespero do iconoclasta era que a imagem de Deus revelava a inexistência de Deus. O inteligente iconódulo sabia que "por trás da baroquidade das imagens esconde a eminência parda da política" e implantou representações de acordo. "É perigoso desmascarar imagens, uma

⁵ Singler faz referência ao artigo da Venturebeat de 2017 intitulado *An AI God Will Emerge by 2042 and Write Its Own Bible. Will You Worship It?*.

vez que elas dissimulam o fato de que não há nada por trás delas". É aqui que devemos romper com a descrição de Baudrillard porque há pessoas por trás dos algoritmos. E embora o obscurantismo corporativo e a atomização se espalhem e atenuem a responsabilidade o mais vigorosamente possível, ainda podemos procurar a Casa de Ellil.

A Casa de Ellil é um local em Atrahasis, o mito da criação babilônica. Após a criação do mundo, os deuses Anunnaki fizeram os deuses Igigi realizarem um trabalho que era muito difícil por muito tempo. Depois de milênios, "trabalho duro, noite e dia. Eles gemeram e culpavam uns aos outros", os deuses Igigi decidiram que finalmente tinham o suficiente. Eles incendiaram suas ferramentas e marcharam para a Casa de Ellil, o superintendente, e a cercaram, aterrorizando o mestre e seus servos. Quando Ellil enviou um servo para exigir saber quem veio, os deuses em greve responderam: "Cada um de nós, deuses, declarou guerra! Paramos a escavação. A carga é excessiva, está nos matando! Nosso trabalho é muito difícil, o problema é demais! Então, cada um de nós, deuses, concordou em reclamar com Ellil". Essa ação de trabalho divina dramática e unificada resultou em uma revisão completa dos sistemas para construir e sustentar o mundo e libertar os Igigi de seu sofrimento. Em vez de obrigar um ao outro a fazer todo o trabalho, os deuses criaram coletivamente um novo tipo de ser que poderia trabalhar em seu lugar, os humanos. O relacionamento deles tem sido complexo desde então.

O obscurantismo algorítmico torna deliberadamente difícil encontrar a Casa de Ellil, mas um passo que poderia ser dado na direção de responsabilizar os criadores da IA poderia ser resistir às concepções de algoritmos como impessoais ou desumanos. Devemos ver os rostos humanos da IA para responsabilizá-los pelos preconceitos devastadoramente prejudiciais codificados dentro deles. Devemos atravessar a nuvem do obscurantismo para compreender aqueles que criam e treinam processos algorítmicos (Williams, 2022). Como Singler observa, "observar os deuses da IA é reconhecer quando criamos os deuses da IA e onde isso coloca a humanidade em nossa própria cosmologia" (Singler, 2023, neste número). A submissão a uma IA ou

algoritmo é uma estranha inversão cósmica em que o pai é colocado como filho ou, mais provavelmente, o servo. A IA procede de humanos e tem valores humanos, a IA é humana até o fim. Como seria uma cosmologia capaz de superar ou resistir ao obscurantismo algorítmico? A questão nos leva de volta ao conceito de efervescência coletiva, o mecanismo pelo qual uma sociedade pode se renovar e se reimaginar. Mesmo que a IA já seja concebida como deuses por alguns, isso não os torna inatacáveis. Mesmo que seu trabalho fosse o produto do comando divino, os Igigi podiam imaginar e exigir um mundo diferente. Eu sugeriria buscar nas bases da sociedade; entre *punks*, *biohackers*, *grinders*, pesquisadores marginalizados e estudiosos da ética, em busca de indícios de efervescência, pois se surgirem formas de vida coletiva capazes de superar o obscurantismo da IA, será a partir das margens (Williams, 2022; Boss, 2021).

REFERÊNCIAS

- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacra and Simulation*. Traduzido por Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.
- BISHOP, Sophie. Algorithmic Experts: Selling Algorithmic Lore on YouTube. *Social Media + Society*, v. 6, n. 1, 2020.
- BOSS, Jacob. For the Rest of Time They Heard the Drum. In.: GITTINGER, Juli L; SHEINFELD, Shayna. *Theology and Westworld*. New York: Lexington Books, 2020.
- DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia*. Oxford University Press, 2000.
- DURKHEIM, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press, 1995.
- GERSHON, Ilana. Neoliberal Agency. *Current Anthropology*, v. 52, n. 4, p. 537-555, 2011.

KOHN, Alfie. *Punished by Rewards: The Trouble with Gold Stars, Incentive Plans, A's, Praise, and Other Bribes*. Boston: Houghton Mifflin, 2018.

MINDELL, David. *Our Robots, Ourselves*. New York: Viking, 2015.

ROOF, Wade Clark. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

SINGLER, Beth. "Blessed by the Algorithm": Theistic conceptions of artificial intelligence in online discourse. *AI & Society*, v. 35, p. 945-955, 2020.

SINGLER, Beth. "Abençoado pelo algoritmo": concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 13-44, 2023.

WILLIAMS, Damien. *Beliefs, Values, Bias, and Agency: Development of and Entanglement with 'Artificial Intelligence'*. Tese (Doutorado) - Virginia Polytechnic Institute, Estados Unidos, 2022.

Recebido em: 22/05/2023

Aprovado em: 22/06/2023

REACHING THROUGH THE CLOUD: COLLECTIVE EFFERVESCENCE AND AI OBSCURANTISM

Jacob Boss¹

Beth Singler is a teacher of researchers. Every time I read a new publication from Singler I feel a sense of empowerment. I think to myself things such as, "Look at what is possible. Beth has shown us once again the remarkable potential and the profound urgency of what we can do in the study of religion. And she has generously shown us how to do it too". Singler clears the way and sets up trail signs, leaving footprints down newly open paths for scholars to explore. From those paths I have picked two routes to investigate in "*Blessed by the Algorithm*", effervescence in digital religion, and the utility of obscurantism in AI mythmaking.

IS DIGITAL RELIGION EFFERVESCING?

Demonstrating the agile methodologies that she calls for more of, Singler moved back and forth between contemporary events in the corpus of *Blessed by the Algorithm* (BBtA) tweets, and visions of the future in the work of the Turing Church. Weaving together the present and future of AI, Singler explored theistic AI narratives that posit technological gods variously conceived, some are already present, while others are anticipated. In the case of anticipated AI gods, Singler argued they too are present, as, "Our AI gods are, therefore, already here, embedded in the way in which we tell stories about our technology" (Singler, 2020, 2023). Telling stories about AI gods, per Singler, serves to locate humans in cosmologies adapting to technologically facilitated change. With reference to the proliferation of

¹ Indiana University Bloomington, USA. E-mail: jaboss@indiana.edu. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4615-5094>.

claims around BBtA, Singler claimed that in the stories shared through online conversation new traditions can emerge through a process of "snowballing legitimization" that build up new religious movements fitting the Weberian criterion for religions. If Weber had been satisfied, I wondered if other pivotal models for the study of religion would be as well. Could Durkheim? Could this snowballing be the start of a process of digitally mediated collective effervescence?

In *The Elementary Forms of Religious Life* foundational theorist of religion Emile Durkheim argued that collective social excitation gives rise to religious efflorescence. The society being created or recreated in the midst of effervescence focuses its energies upon a sacred object. This process of exteriorization allows the society to perceive its ideal of itself, and grants the members of the society new strength. To be efficacious, the sacred object must meet at least two criteria. It "sets free energies superior to those which we ordinarily have at our command" and the celebrants "have some means of making these enter into us and unite themselves to our interior lives" (Durkheim, 1995, p. 417). In the BBtA dataset, examples of the blessings of the algorithm include increased views of uploaded materials, the appearance of pleasing songs on algorithmically generated playlists, and agreeable or desirable fares for gig drivers. None of these seem to serve as examples of heightened states or capacities resulting from communion with a sacred object, nor is it clear how participants in BBtA discourse might be uniting superior energies with their interior lives. Though the results of effervescence appear absent from the data, might we find priests working to facilitate the experience of that effervescence?

The possibility of the emergence of a priesthood of the algorithm is introduced by Singler with reference to the work of Sophie Bishop on "self-styled algorithmic experts". These experts produce social media content about how to manipulate the algorithm. Singler wondered if these figures, serving as algorithm whisperers, purporting to explain how the mysteries of the algorithm function and how it can be turned to ones benefit, might be "interpreted by their audiences as modern prophets or priests to the

algorithm?" (Singler, 2020, 2023). Durkheim's description of the magician is a better fit for this kind of person than a priest. "The magician has a clientele, not a Church" (Durkheim, 1995, p. 42). Algorithm experts go into studios, bedrooms, or closets apart from the lives of the community to create content. That content is sold or distributed and is then consumed as a tincture for the promotion of wealth and visibility. The self-styled algorithm experts, like Durkheim's magicians, do not necessarily belong to the same moral community as their clients, nor is their specialty concerned with the binding together of individuals into the one life of a community, which, for Durkheim, is a characteristic of priests. These magicians promise their customers that they will manipulate, or show them how to manipulate, the processes of reality for their benefit, typically for the benefit of their business.

A public composed of the clientele of magicians is collectively in the position of the sorcerer's apprentice, seeking aid from powers beyond the comprehension of the many, but within the control of the few. Singler brought in this tale of out-of-control magic by way of Noreen Herzfeld, who warned that AI, like magic, is vested with the tremendous hopes and dreams of human beings who have little sense of what they are unleashing or how to manage it. In the BBtA dataset those benefiting from, and those harmed by, algorithmic processes exhibit a lack of shared understanding as to why they got the results they did, proffering a wide range of explanations, which Singler observed, "map onto familiar theistic interpretations of how to gain a god's/or gods favour" (Singler, 2020, 2023). Lacking a coherent explanation or understanding of consequential algorithmic decision making, it is understandable that people would turn to the magicians of the algorithm for assistance in recovering some control over their experiences and algorithmic outcomes. That algorithmic experts are a better fit for Durkheim's concept of the magician than priest is evidence against reading the emergence of digital collective effervescence in the BBtA dataset. It is also evidence that, as Sophie Bishop (2020) shows, the magicians of the algorithm are agents of neoliberalism, contributing to atomized and isolated

experiences of algorithms whose outputs people are encouraged to evaluate through meritocratic thinking.

WHERE IS THE HOUSE OF ELLIL?

Singler details how the BBtA dataset includes people reckoning with algorithmic decision-making as agential in some way. The agency may be obscured, but it is still the force which produces benefits, even if the reasons are unclear and unpredictable. Singler clarifies that a distinction is being made here between fortune, which in at least some way ties back to algorithmic decision making, and luck from nowhere. "A few lucky souls are blessed by the algorithm and get noticed; most are left to rot" (Singler, 2020, 2023), reports one of the recorded tweets, with the key word being "left", that is, a decision was made to consign the other creators to failure and ruin. Creators and gig workers may be reliant on income from algorithmically mediated platforms. Singler observes that "both content creators and gig economy workers share financial precarity which algorithms play a role in either easing or increasing, leading naturally perhaps to an emphasis on their role in people's lives" (Singler, 2020, 2023).

The gig economy and algorithmic decision-making obscure the processes that people rely on for income needed to meet their basic needs. Neoliberal logic transforms each person into a small corporation, that is, the success or failure of each person is based on how well they optimize. Workers subject to algorithmic processes are not bound together in a society produced and renewed through collective effervescence. They are alienated and separated from each other by neoliberal logics that vest responsibility for success and failure entirely in the individual, and they very understandably turn to algorithmic magicians for help with optimizing so that they can continue to earn money sufficient to meet their basic needs. Because the blessings and curses of the algorithm are obscure, the workers are alienated from the wellspring of Fortune. Because the workers are rendered into small corporations

in competition with each other², because responsibility rests entirely with the individual, because fact and fiction are dissolving into each other³, and because their labors and conditions are so deleterious, they are also lonely. Under the condition of loneliness, they are primed for terror. Terror "destroys the possibility for spontaneous action between people" (Hill, 2021) and is prefigured by algorithmic technologies that eliminate human spontaneity, such as test monitoring software that punishes students for pointing their eyes or heads in an unacceptable direction, or ruthless workplace metrics that decide if you are working hard enough, all ways that algorithmically driven systems demand optimization and enforce it with the threat of curses and consequent destitution. And while the benefits may be real, at the same time, the blessings or rewards doled out by those systems are also a form of control complementary with curses and punishments (Kohn, 2018).

I am convinced that, as Singler claimed, "the AI and religion discussion can involve practical questions about the future of religion and the role of religion in dealing with inequalities arising from AI and automation" (Singler, 2020, 2023). If people are atomized and being primed for terror, and if the processes and the chain of responsibility for algorithmic decision making remains obscure, the primary beneficiaries of blessing bestowing algorithms, such as magician-consultants, executives, and large stakeholders in companies that use such processes, remain insulated from consequences.

I have argued that the creation and deployment of AI without deep partnership leads to disaster, and that the avoidance of partnership in part results from a refusal of responsibility and refusal to acknowledge exploitation, vulnerability, and contingency (Boss, 2020). As David Mindell argued,

² "The neoliberal model of agency insists that all agents are fashioned as autonomous rational calculators, with size and functional ability the primary factors for creating distinctions. So individual people are simply smaller versions of corporations, communities are interchangeable with small businesses" (Gershon, 2011).

³ "Recognizing the 'slippage' between fictional representations and non-fictional representations of AI is critical, and also, I propose, increasingly relevant to discussions of AI ethics" (Singler, 2020, 2023).

we must always see the human within the robot or AI, as "there are no fully autonomous systems just as there are no fully autonomous soldiers" (Mindell, 2015). Granting credibility to attention grabbing headlines about an emerging AI god allows the developers to continue ducking behind the curtain⁴. If AI are god-figures, their necessary physicality in a hardware substrate makes them iconic. According to Baudrillard, the despair of the iconoclast was that the image of God revealed the nonexistence of God. The clever iconodule knew that "behind the baroque of images hides the eminence grise of politics" and deployed representations accordingly. "It is dangerous to unmask images, since they dissimulate the fact that there is nothing behind them". This is where we must break from Baudrillard's description because there are people behind the algorithms. And though corporate obscurantism and atomization spreads around and attenuates responsibility as vigorously as possible, we can still seek for the House of Ellil.

The House of Ellil is a location in "Atrahasis", the Babylonian creation myth. After the creation of the world the Anunnaki gods made the Igigi gods perform labor that was too hard and too much for too long. After enduring millennia, "Hard work, night and day. They groaned and blamed each other", the Igigi gods decided they had finally had enough. They set their tools on fire and marched to the House of Ellil, the overseer, and surrounded it, terrifying the master and his servants. When Ellil sent a servant to demand to know who has come, the striking gods replied "Every single one of us gods declared war! We have put a stop to the digging. The load is excessive, it is killing us! Our work is too hard, the trouble too much! So every single one of us gods has agreed to complain to Ellil". This dramatic, unified divine labor action resulted in a complete overhaul of the systems for building and sustaining the world and freed the Igigi from their suffering. Instead of making each other do all the work, the gods collectively created a new

⁴ Singler references the Venturebeat article from 2017 entitled *An AI god will emerge by 2042 and write its own bible. Will you worship it?*

kind of being that could labor in their place, humans. Their relationship has been complex ever since.

Algorithmic obscurantism deliberately makes finding the House of Ellil difficult, but one step that could be taken in the direction of holding the creators of AI accountable could be to push back on conceptions of algorithms as impersonal or inhuman. We must see the human faces of AI to hold them accountable for the devastatingly harmful biases encoded within them. We must reach through the cloud of obscurantism to grasp the ones creating and training algorithmic processes (Williams, 2022). As Singler observes, "noting AI gods is about recognizing when we make AI gods, and where that places humanity in our own cosmology" (Singler, 2020, 2023). Submission to an AI or algorithm is a weird cosmic inversion where the parent is posited as the child, or more likely, the servant. AI proceeds from humans, and bears human values, AI is humans all the way down. What would a cosmology capable of overcoming or resisting algorithmic obscurantism look like? The question returns us to the concept of collective effervescence, the mechanism by which a society can renew and reimagine itself. Even if AI are already conceived of as gods by some that does not make them unassailable. Even though their laboring was the product of divine command, the Igigi could imagine and demand a different world. I would suggest searching the grassroots; punks, biohackers, grinders, outcast researchers and ethicists, to find intimations of effervescence, because if forms of collective life capable of overcoming AI obscurantism emerge, it will be from the margins (Williams, 2022, Boss, 2021).

REFERENCES

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacra and Simulation*. Translated by Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.

BOSS, Jacob. For the Rest of Time They Heard the Drum. In: GITTINGER, J. L., SHEINFELD, S. (orgs). *Theology and Westworld*. New York: Lexington Books, 2020.

BOSS, Jacob. Punks and Profiteers in the War on Death. *Body and Religion*, v. 5, n. 2, 2021. Equinox.

BISHOP, Sophie. Algorithmic Experts: Selling Algorithmic Lore on YouTube. *Social Media + Society*, v. 6, n. 1, 2020.

DURKHEIM, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995.

HILL, Samantha Rose. *Not Belonging to the World: Hannah Arendt holds firm during the McCarthy era*. Lapham's Quarterly, 2021.

DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia*. Oxford University Press, 2000.

GERSHON, Ilana. Neoliberal Agency. *Current Anthropology*, v. 52, n. 4, p. 537-555, 2011.

KOHN, Alfie. *Punished by Rewards: The Trouble with Gold Stars, Incentive Plans, A's, Praise, and Other Bribes*. Boston: Houghton Mifflin, 2018.

MINDELL, David. *Our Robots, Ourselves*. New York: Viking, 2015.

ROOF, Wade Clark. *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

SINGLER, Beth. "Blessed by the Algorithm": Theistic conceptions of artificial intelligence in online discourse. *AI & Society*, v. 35, p. 945-955, 2020.

SINGLER, Beth. "Abençoado pelo algoritmo": concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 13-44, 2023.

WILLIAMS, Damien. *Beliefs, Values, Bias, and Agency: Development of and Entanglement with "Artificial Intelligence"*. PhD Dissertation, Virginia Polytechnic Institute, 2022.

Received on: 10th February, 2023

Approved in: 10th March, 2023

UMA NOVA ATUALIZAÇÃO DA RELIGIÃO? SOBRE RELIGIOSIDADES DIGITAIS E TECNOLOGIAS RELIGIOSAS*

*A NEW UPDATING OF RELIGION? ON DIGITAL RELIGIOSITIES AND
RELIGIOUS TECHNOLOGIES*

Carly Machado¹

O trabalho de Beth Singler (2023, neste número) vem atualizar um debate caro ao campo de estudos de religião: a relação entre antropologia e tecnologia. A ideia de "atualização" é boa para pensar esse cenário, dado o fato de que a prática de "atualizar" *softwares* e aplicativos é cada vez mais central em nosso cotidiano digital. Dito de forma mais radical, aceitar "atualizações" é cada vez menos uma opção, e mais uma inescapável condição para que a funcionalidade de nosso cotidiano digital seja garantida.

O verbo "atualizar" pode ser definido como tornar-se (ou tornar algo) atual, adequar-se aos dias de hoje; "modernizar-se". Tal como apontado por Singler em seus debates, tratar da relação entre religião e tecnologia implica engajar-se no debate sobre projetos de "modernidade", e em reflexões sobre aspectos temporais aparentemente dicotômicos que passam a ser articulados: o "passado" da religião, e o "futuro" da tecnologia.

¹ Doutora em Ciências Sociais. Professora de Antropologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil. E-mail: machado.carly@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8814-3609>.

* MACHADO, Carly. Uma nova atualização da religião? Sobre religiosidade digitais e tecnologias religiosas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 79-92, 2023.

O FUTURO DO PRETÉRITO DA RELIGIÃO

Esse debate me fez retomar o título de um projeto de pesquisa coordenado por Hent de Vries², que se tornou também título de uma série de 5 publicações da *Fordham University Press* por ele editada: "*The Future of Religious Past*"³. Como provocação ao leitor, a série apresenta a seguinte questão: "*In what sense are the legacies of religion – its powers, words, things, and gestures – disarticulating and reconstellating themselves as the elementary forms of life in the twenty-first century?*". Os livros, publicados entre 2010 e 2022, tratam dos temas indicados nessa pergunta: poder, palavras, coisas e gestos. Na apresentação do volume sobre *Things* (2012), editado por Dick Houtman and Birgit Meyer, encontramos a seguinte formulação: "*exploring the role and place of sacred artifacts, images, bodily fluids, sites and technologies in different locations and religious traditions, this volume re-materializes the study of religion*"⁴.

O projeto de pesquisa "*The Future of Religious Past*" teve início em 2002⁵, bem no início do século XXI, e é resultado do impacto da ideia de um "novo milênio" nos estudos de religião. Como pano de fundo, o debate com a tese da secularização para a qual a religião estava fadada, no mínimo, ao seu recolhimento da vida pública e, em horizontes mais amplos, ao tão discutido "fim da religião" na vida humana. Mas esse e outros projetos

² The Johns Hopkins University and University of Amsterdam.

³ Disponível em: <https://www.fordhampress.com/series/future-religious-past/>. Acesso em: 30/01/2023.

⁴ Disponível em: <https://www.fordhampress.com/9780823239467/things/>. Acesso: 30/01/2023.

⁵ "The Future of the Religious Past programme studied religion at the start of the 21st century. Traditional religions such as Christianity, Islam and Hinduism are once again exerting a powerful pull on people. Yet new, small religious movements have also developed such as New Age, which emphasize a personal spirituality". Financiamento: NWO (Dutch Research Council). Disponível em: <https://www.nwo.nl/en/researchprogrammes/future-religious-past>. Acesso: 30/01/2023.

tratavam das religiões vivas e vividas no início do século XXI, engajando neste debate sobre continuidades e transformações do religioso a partir de várias temáticas, inclusive a das "coisas", das "materialidades" e, junto com essas, tratando das "tecnologias".

Retomar o projeto *The Future of Religious Past* é um modo (dentre outros possíveis) de pensar o trabalho de Beth Singler em continuidade com um campo de estudos que ganhou fôlego no início dos anos 2000, rendendo eventos e publicações que tratavam das relações entre religião e mídia, e religião e tecnologia (Meyer e Pels, 2003; Stolow, 2013)⁶. Acho que esse é o meu jeito de falar do passado deste debate sobre o futuro, a partir do tema da religião. Inverto assim o mote do projeto, refletindo um pouco sobre "o passado do futuro da religião".

Essa escolha deve-se ao fato de que eu compartilhei o tempo presente desses debates sobre o futuro junto à comunidade acadêmica holandesa envolvida neste projeto e outros no início dos anos 2000⁷, e ler o trabalho de Beth Singler (2023, neste número) me remeteu a essa história que passou por muitas tecnologias para pensar este "emaranhado", como reforça a autora, entre religião e tecnologia: lembro do impacto em minha formação dos estudos articulando religião e telégrafo (Stolow, 2006), fitas cassete (Hirschkind, 2009), cinema (Meyer, 2015), dentre outros contextos tecnológicos, e como estas pesquisas foram referências centrais para meus estudos sobre religião e *internet* (Machado, 2006) quando terminei meu doutorado sobre o Movimento Raeliano, um novo movimento religioso surgido na França nos anos 70. Voltarei a este ponto mais tarde.

⁶ São as obras: *Magic and Modernity* (Meyer e Pels, 2003); *Deus in Machina* (Stolow, 2013).

⁷ Bolsa CAPES – Doutorado Sanduíche, 2005. Supervisão: Birgit Meyer (Universidade de Amsterdam). Projeto de pesquisa: *Pionner Project in Mass Media and the Imagination of Religious Communities*. No ano de 2006, participei ainda como ouvinte da conferência do projeto "*The Future of Religious Past*" realizada em abril daquele ano, em Amsterdam.

O FUTURO DA RELIGIÃO NOS DIAS DE HOJE

Mas, se por um lado, minha leitura do trabalho de Beth Singler (2023, neste número) me fez retomar este "passado" dos estudos de religião e tecnologia, há algo nesta atualização que é absolutamente "dos dias de hoje". Não apenas um estudo do campo de religião e tecnologia, o trabalho de Singler ganha força em sua potente articulação entre os estudos de religião e a antropologia digital (Horst e Miller, 2012). Os resultados analíticos de sua discussão sobre os emaranhados (*entanglements*) entre IA e Religião derivam do emaranhado teórico metodológico que a autora faz entre antropologia da religião e antropologia digital.

Uma segunda dimensão potente do trabalho de Singler (2023, neste número) é seu interesse explícito em travar um diálogo e um debate com os estudos de religião, mas também com os estudos de tecnologia, particularmente aqueles sobre Inteligência Artificial. Beth Singler nos apresenta um trabalho importante para que possamos pensar religião nos tempos e nos termos de hoje, emaranhada aos algoritmos e também feita por eles, mas também oferece um conteúdo muito importante para pensar-se sobre tecnologias que são também feitas nos tempos e termos de uma longa duração do social, cultural e do religioso.

Estas questões nos remetem a alguns dos grandes temas da antropologia como: a agência das coisas, materialidades e imaterialidades, técnicas, sensorialidades, moralidades, sistemas de classificação, definições de religião, estética, sentimentos, valor. No convite formulado por Singler, essas ideias são indispensáveis para pensar tanto a religião como a tecnologia, estejam estas juntas ou separadas. Em minha leitura, a pergunta que a autora nos deixa é: há Inteligência Artificial não emaranhada ao religioso, e religião não emaranhada à tecnologia?

No verbete "Tecnologia" escrito por Jeremy Stolow no livro "*Key words in Religion, Media and Culture*" (Morgan, 2008), este autor estrutura seu debate em três eixos: *religion versus technology*; *religion and technology*; e *religion as techonology*. Nesta última sessão, afirma o autor:

So, when posing the question of how "technology" would most fruitfully serve as a key word in the study of religion and media, one might wish to try the following thought experiment: imagine any form of religious experience, practice, or knowledge and see what you have left "without technology." No instruments, tools, or devices; no architecture or clothing; no paint, musical instruments, incense, or written documents; not even the disciplined practices of bodily control-such as learned and performed methods of breathing, sitting, or gesturing with one's hands-for these too are technical practices. Even thoughts and images seem to vanish with the removal of the representational technologies of language and iconography. The inescapable conclusion to be drawn from this exercise is that "religion", however we choose to define it, is inherently and necessarily technological (Morgan, 2008, p. 194-195).

Esta reflexão de Stolow coaduna-se com a ideia de "*entanglement*" entre religião e tecnologia, reafirmada por Singler. Destaco nas reflexões de Stolow uma leitura ampliada da ideia de tecnologia que, ao multiplicar-se e integrar corpo, técnica e linguagens, demonstra-se muito potente para pensar o digital. Mas, se existe uma importante continuidade nestas abordagens ao tratar religião como tecnologia, o trabalho de Singler destaca-se em um campo muito menos desenvolvido no qual insiste-se na outra direção desta seta: pensar tecnologia como religião.

TECNOLOGIA COMO RELIGIÃO

Singler (2023, neste número) insiste que a relação entre religião e o desenvolvimento de sistemas sociais deve incluir um debate sobre o desenvolvimento tecnológico, não negligenciando a influência cultural da religião também nestes sistemas sociais. Dito de outra forma, cabe pensar, de acordo com a autora, como concepções religiosas do mundo operam no desenvolvimento de tecnologias digitais. Uma importante discussão desenvolvida por Singler trata da articulação entre Inteligência Artificial e a ideia de Deus, da teologia cristã. Para além de uma metáfora, uma paródia, ou

uma alegoria, na análise da autora, os debates teístas sobre IA mobilizam sistemas religiosos que participam do desenvolvimento de projetos tecnológicos, e seus objetivos.

Se há um acúmulo de importantes trabalhos sobre as apropriações religiosas dos desenvolvimentos tecnológicos para fazer-se religião, e não para fazê-la desaparecer, há pouco debate sobre as características religiosas dos projetos tecnológicos que projetam algoritmos que agem "como Deus", ou "como Deuses": superinteligências, de agências soberanas, onipresentes, onipotentes e oniscientes.

As análises de Singler sobre o teísmo da IA discutem primordialmente com a teologia cristã. Pergunto-me quais seriam as consequências de uma abordagem construída a partir de outras religiões tradicionais. De alguma forma, pensar-se tecnologia a partir do Cristianismo tende a tomar como base uma continuidade com o pensamento ocidental e a ideia de "progresso", inclusive tecnológico. Mas estudos de religião e mídia a partir do Islam (Hirschkind, 2009), do Hinduísmo (Thomas, 2021) ou do Vodun Haitiano (Boutros, 2013), entre outros, evidenciam campos empíricos e analíticos extremamente potentes, e que trazem para o debate outras categorias para pensar-se sobre a tecnologia. Há um desafio contemporâneo que nos instiga a pensar outros futuros: o afro-futurismo e o futurismo indígena são alguns destes campos, assim como os futurismos muçulmano e hindu.

Estas reflexões nos convocam, portanto, a insistir na importância do desenvolvimento crítico de mais trabalhos que articulem as questões sobre religião e tecnologia a partir de uma perspectiva mais assertivamente crítica ao colonialismo e ao ocidentalismo das Ciências Humanas. Parte deste esforço vem sendo desenvolvido por Charles Hirschkind (Scott e Hirschkind, 2006), tendo como base o trabalho de Talal Asad sobre a genealogia da religião e a formação do secular. Particularmente em seu texto "*Media and the Political Forms of Religion*", Hirschkind e Larkin (2008) abordam a temática "religião e mídia" acentuando os pontos críticos do pensamento ocidental neste debate, e apresentando pesquisas que de modo consistente reforçam a necessidade da criação de outros modelos analíticos para o tema,

a partir das exigências das cenas políticas e epistemológicas contemporâneas. Mas, sem dúvida, ainda há muito o que se fazer neste sentido.

"NOVOS" MOVIMENTOS: UM JEITO DE REPENSAR O FUTURO E AS FRONTEIRAS DO RELIGIOSO

Neste sentido considero muito interessantes as reflexões de Beth Singler (2023, neste número) sobre o campo dos Novos Movimentos Religiosos (NRM). Como dito anteriormente, durante minha tese de doutorado dediquei-me a uma pesquisa de campo sobre o Movimento Raeliano (Machado, 2006), que me conduziu a reflexões sobre religião, mídia e tecnologia, de modo a enfrentar os desafios analíticos apresentados por um grupo religioso que, no início dos anos 2000, definia a internet como um campo sagrado, e vislumbrava a possibilidade de uma vida eterna através do *upload* da personalidade (entendida como um conjunto de informações) em uma nuvem de dados, e seu posterior *download* em novos e atualizados suportes físicos biológicos que garantiriam uma existência infinda. De perfil cientificista, o Movimento Raeliano me conduziu para um debate sobre o campo da imaginação e da ficção científica para pensar sobre movimentos religiosos que aderem a um projeto de futuro tecnológico e transhumano como horizonte de crença. A releitura raeliana do texto bíblico cristão, orientada pelos extraterrestres que revelaram a verdade sobre a vida humana na Terra ao seu profeta Raël, é um exemplo valioso de futurismo cristão, no qual a torre de Babel era na verdade uma nave espacial em construção, e os cabelos de Sansão, antenas para comunicação telepática com os criadores alienígenas. Neste caso, o passado registrado na Bíblia já era o futuro. Os humanos terrestres é que não entenderam.

Após esse relato repleto de saudade do futurismo que me capturou durante a feitura de minha tese de doutorado, retomo aqui o diálogo com Singler por identificar nos estudos sobre Novos Movimentos Religiosos um potencial analítico fronteiriço que, por um lado, atualiza temas clássicos

dos estudos de religião (como magia, crença e espiritualidade); por outro, apresenta novos temas para debates religiosos (como o potencial criador dos desenvolvimentos científicos e tecnológicos); e, além disso, nos permite conhecer coletivos fortemente imaginativos e criativos dos quais participam desenvolvedores de tecnologias que formam amplos circuitos transnacionais tecno-religiosos.

Se, por um lado, este cenário parece reforçar a ideia do potencial contemporâneo da religião se fazendo, se atualizando, por outro, leio atentamente a análise de Singler (2023, neste número) sobre projetos de "*hackear*" a religião, infiltra-la com modernidades, provocando mutações seculares por dentro de sua estrutura de dados, de modo que, em um certo momento, poderá ser possível perceber que a religião não estará mais lá, no espaço que parecia ocupar – o *god-space*, nos termos de Singler – e que só vai restar a tecnologia; e no lugar de Deus, uma IA.

O RELIGIOSO E O DIGITAL: CAMPOS DE PODER

Termino este diálogo com o trabalho de Beth Singler (2023, neste número) com um destaque às abordagens metodológicas que vêm sendo aplicadas pela autora em seus trabalhos sobre religião e tecnologia. Além do indiscutível rendimento conceitual da relação entre os estudos de religião e da digitalidade, a dimensão metodológica dessa aproximação entre antropologia da religião e antropologia digital é sem dúvida um terreno a ser valorizado e explorado. Singler afirma que essa articulação dá visibilidade à necessidade de metodologias que levem a pesquisas sobre novos espaços onde a relação entre religião e IA acontecem.

Os estudos sobre o digital na antropologia brasileira têm uma história que remete a algumas décadas de trabalho coletivo. No livro "Políticas etnográficas no campo da cibercultura", organizado por Segata e Rifiotis (2016), é possível identificar um percurso formativo que marca um campo de relações entre antropologia e as pesquisas sobre o digital no Brasil, de

forte perfil interdisciplinar, e que tem nas questões metodológicas uma de suas principais frentes. Abordando o debate a partir das categorias de "cibercultura", "ciberespaço", e pensando sobre redes e técnicas, o material registrado nesta obra resulta de uma análise focada nas fronteiras da Antropologia com o conhecimento produzido no campo da Comunicação para pensar a relação entre cibercultura e políticas etnográficas.

Outros trabalhos de pesquisadoras e pesquisadores do campo da Antropologia Digital Brasileira vêm acentuando mais recentemente as consequências das reflexões teóricas e metodológicas que se fazem a partir da relação entre a Antropologia e os campos dos Estudos de Tecnologia, Ciência da Computação, Desenvolvimento de Sistemas e Plataformas, Cibernética, entre outros. Destaco aqui as reflexões de Letícia Cesarino (2021) sobre as possibilidades ampliadas do fazer antropológico nos dias de hoje, frente às questões do digital:

Na era da plataformização, o papel de uma antropologia que não se restringe à etnografia envolve não apenas abrir as caixas-pretas dos sistemas algorítmicos e apoiar o desenvolvimento de novas formas regulatórias para uma indústria que desafia os próprios fundamentos dos arcabouços legais construídos para um ambiente de mídia anterior (Cruz 2020). Ela também pode participar de forma ativa nos novos sistemas de peritos – as novas formas de reintermediação (Santos 2020) – que vêm emergindo na sua esteira (Cesarino, 2021, p. 312).

Retomando o trabalho de Gregory Bateson, Cesarino (2021) acentua o fato de que a Antropologia é a única ciência social com uma linhagem genealógica diretamente ligada ao movimento original da cibernética (p. 308) o que a potencializa, como ciência, não apenas a desenvolver pesquisas etnográficas em contextos digitais, mas a formular categorias analíticas sobre o digital e o mundo que se faz a partir do digital, de forma mais sistêmica e estrutural.

O dossiê *Estratégias para pensar o digital*, organizado por Beatriz Accioly Lins, Carolina Parreiras, Eliane Tânia de Freitas na revista Cadernos de Campo (v. 29, n. 2, 2020) reúne também um rico material de pesquisas

pensadas a partir do digital, desenvolvido por pesquisadoras e pesquisadores brasileiros, tratando de temáticas como gênero, sexualidade, reconhecimento facial, guerrilha digital, dentre outros. Sobre estes últimos temas, considero relevante ainda apontar aqui para a produção científica e pública de Nina da Hora⁸, Cientista da Computação e Pesquisadora na área de Pensamento Computacional que vem pautando debates relevantes, com íntima articulação com o campo da Antropologia Digital, que, além de crucial relevância técnica para o campo da segurança digital e da defesa cibernética, tem sido fundamental na constituição de uma sólida crítica ao tema do racismo algorítmico.

A partir de sua produção crítica sobre o futuro da religião e o campo da IA, Beth Singler também assume como uma de suas preocupações o papel da religião no enfrentamento das desigualdades que surgem a partir da IA e dos algoritmos, e de todo este processo de automação.

Concluo, assim, esta reflexão pensando mais cuidadosamente sobre a relação entre religião, tecnologia e poder. Retomo aqui a série "*The Future of Religious Past*" com a qual iniciei esse texto. Seu primeiro volume tinha por tema "Poderes" (Borg e Henten, 2010). Em sua apresentação, colocava-se a seguinte discussão:

Dealing with the nexus of religion and power, the present volume radically undermines the idea that the political relevance of religion is a thing of the past. Its essays treat power as a central aspect of religion on many levels, from that of macro-politics through the links between religion and nationhood to the level of personal empowerment or its obverse, disempowerment. Power and religion are both omnipresent in human action and interaction⁹ (Borg e Henten, 2010, s. p.).

⁸ Disponível em: <https://www.ninadahora.dev/>. Acesso em: 08/08/2023.

⁹ Disponível em: <https://www.fordhampress.com/9780823231577/powers/>. Acesso: 30/01/2023.

Para efetivamente levar a cabo uma discussão emaranhada sobre religião e tecnologia (IA e algoritmos) é fundamental assumir o tema do poder como parte deste debate. Discutir religião, tecnologia e poder, sobretudo a partir de ambientes digitais, significa enfrentar um contexto de produção de transformações fundamentais no campo do trabalho, como no caso da *gig economy*, e dos *gig workers*, abordado com Singler (2023, neste número). Em diálogo com pesquisadores do campo de estudos sobre o trabalho, ouvi um relato muito sensível sobre trabalhadores de aplicativos evangélicos das periferias urbanas brasileiras que se referem à "bênção" do aplicativo, que "caiu do céu", oferecendo uma oportunidade de trabalho para pessoas que enfrentavam períodos de desemprego e escassez. A bênção do algoritmo, sabemos, é a própria maldição da precarização do mundo do trabalho em contexto neoliberal (Andrade, Côrtes e Almeida, 2021), que atinge desigualmente os desiguais.

Dentre os estudos recentes que articulam religião, tecnologia e poder no Brasil, ressalto a pesquisa de Lorena Mochel (2023) intitulada "A fluidez da unção: raça, gênero e erotismos evangélicos nas materialidades de um Ministério digital". A partir de uma meticulosa pesquisa sobre o cotidiano de mulheres evangélicas, esta tese analisa processos político-religiosos ambíguos e ambivalentes através dos quais mulheres evangélicas têm se reconfigurado enquanto coletividade através dos usos do *WhatsApp*, e transformado rituais para o exercício da fé em suas convivências digitalizadas. O trabalho de Mochel faz parte de um campo de pesquisa ainda pouco explorado mais recentemente, capaz de assumir o desafio da articulação das questões contemporâneas colocadas pela articulação dos campos da Antropologia Digital e da Religião no Brasil, assumindo ainda a centralidade dos debates sobre raça, classe e gênero para o tratamento destas questões.

Por fim, ainda pensando a realidade brasileira, sabemos que nas últimas eleições (2018 e 2020) a relação entre religião, tecnologia e poder foi operada de forma sofisticada, engenhosa, mobilizando custosas empresas de comunicação, tecnologia e política, emaranhadas em um circuito internacional claramente investido em reorganizar a ordem política mundial em direções

ainda mais desiguais e violentas (Cesarino, 2022). Aplicativos, algoritmos, informações, orações, bênçãos e maldições foram parte desse poderoso trabalho coletivo de conteúdo religioso, político e tecnológico. As possibilidades analíticas apresentadas no trabalho de Singler nos apontam caminhos para que novas pesquisas possam ser realizadas nestes e outros espaços, para que, assim, tenhamos capacidade analítica de entender as tramas de poder, como elas se fazem, e também como podem se desfazer.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Daniel Pires de; CÔRTEZ, Marília; ALMEIDA, Silvio. Neoliberalismo autoritário no Brasil. *Caderno CRH*, v. 34, 2021.
- BORG, Meerten B. ter; HENTEN, Jan Willem van (org.). *Powers: religion as social and spiritual force*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2010.
- BOUTROS, Alexandra. Virtual Vodou, Actual Practice: Transfiguring the Technological. In: STOLOU, Jeremy (org.), *Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2013.
- CESARINO, Letícia. Antropologia digital não é etnografia: explicação cibernética e transdisciplinaridade. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 21, n. 2, p. 304-315, 2021.
- CESARINO, Letícia. *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- MACHADO, Carly. *Imagine se tudo isso for verdade: O movimento Raeliano entre verdades, ficções e religiões da modernidade*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2006.
- HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009.

HIRSCHKIND, Charles; LARKIN, Brian. Introduction: Media and the Political Forms of Religion. *Social Text*, v. 26, n. 3 (96), p. 1-9, 2008.

HIRSCHKIND, Charles; SCOTT, David. *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Estados Unidos: Stanford University Press, 2006.

HOUTMAN, Dick; MEYER, Birgit (org.). *Things: religion and the question of materiality*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2012.

LINS, Beatriz Accioly; PARREIRAS, Carolina; FREITAS, Eliane T. de. Estratégias para pensar o digital. *Cadernos De Campo*, v. 29, n. 2, São Paulo, 2020.

MEYER, Birgit. *Sensational Movies - Video, Vision and Christianity in Ghana*. Berkeley: University of California Press, 2015.

MEYER, Birgit; PELS, Peter (org.). *Magic and Modernity: Interfaces of revelation and concealment*. Estados Unidos: Stanford University Press, 2003.

MILLER, Daniel; HORST, Heather A. *Digital Anthropology*. Nova Iorque: Berg Publications, 2012.

MORGAN, David (org.). *Key Words in Religion, Media, and Culture*. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2008.

SINGLER, Beth. “Abençoado pelo algoritmo”: concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 13-44, 2023.

STOLOW, Jeremy (org.). *Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2013.

STOLOW, Jeremy. Techno-Religious Imaginaries: On the Spiritual Telegraph and the Circum-Atlantic World of the 19th Century. *Globalization Working Papers*, v. 6, n. 1, McMaster University, 2006.

THOMAS, Pradip. Religion, Media and Culture in India: Hindutva and Hinduism. In.: HOOVER, Stewart M.; ECHCHAIBI, Nabil (org.). *Media and Religion: The Global View*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2021.

Recebido em: 22/05/2023

Aprovado em: 22/06/2023

A NEW UPDATING OF RELIGION? ON DIGITAL RELIGIOSITIES AND RELIGIOUS TECHNOLOGIES¹

*Carly Machado*²

Beth Singler's work (2023) updates a debate dear to the field of religion studies: the relationship between anthropology and technology. The idea of "updating" is good for thinking about this scenario, given the fact that the practice of "updating" software and applications is increasingly central to our digital daily lives. To put it more radically, accepting "updates" is becoming less of an option and more of an inescapable condition if the functionality of our digital daily lives is to be guaranteed. The verb "update" can be defined as to become (or make something) current, to adapt to the present day; to "modernize". As Singler points out in her debate, dealing with the relationship between religion and technology implies engaging in a debate about projects of "modernity", and in reflections on apparently dichotomous temporal aspects that come to be articulated: the "past" of religion, and the "future" of technology.

THE FUTURE OF THE PAST TIMES OF RELIGION

This debate took me back to the title of a research project coordinated by Hent de Vries³, which also became the title of a series of 5 Fordham University Press publications edited by him: "*The Future of Religious Past*"⁴. As a provocation to the reader, the series presents the following question: "In what sense are the legacies of religion – its powers, words, things, and

¹ Translation to English by Alice Duarte (Letras/UFRGS).

² Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brazil. E-mail: machado.carly@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8814-3609>.

³ The Johns Hopkins University and the University of Amsterdam.

⁴ <https://www.fordhampress.com/series/future-religious-past/>. Accessed: 30th January, 2023.

gestures – disarticulating and re-constellating themselves as the elementary forms of life in the twenty-first century?". The books, published between 2010 and 2022, deal with the themes indicated in this question: power, words, things and gestures. In the presentation of the volume on "*Things*" (Things, 2012), edited by Dick Houtman and Birgit Meyer, we find the following formulation: "exploring the role and place of sacred artifacts, images, bodily fluids, sites and technologies in different locations and religious traditions, this volume re-materializes the study of religion"⁵.

The research project "*The Future of Religious Past*" began in 2002⁶, right at the beginning of the 21st century, and is the result of the impact of the idea of a "new millennium" on religious studies. As a background, the debate with the thesis of secularization, for which religion was destined, at least, to its recollection of public life and, in broader horizons, to the much-discussed "end of religion" in human life. But this, and other projects, dealt with the religions living and lived at the beginning of the 21st century, engaging in this debate on continuities and transformations of the religious from various themes, including that of "things", "materialities" and, together with these, dealing with "technologies".

Resuming the project "*The Future of Religious Past*" is a way (among others possible) to think about Beth Singler's work in continuity with a field of studies that gained momentum in the early 2000s, yielding events and publications that dealt with the relations between religion and media, and religion and technology (Meyer and Pels, 2003; Stollow, 2013)⁷. I think

⁵ <https://www.fordhampress.com/9780823239467/things/>. Accessed: January 30, 2023.

⁶ "The Future of the Religious Past program studied religion at the start of the 21st century. Traditional religions such as Christianity, Islam and Hinduism are once again exerting a powerful pull on people. Yet new, small religious movements have also developed such as New Age, which emphasizes personal spirituality." Funding: NWO (Dutch Research Council). <https://www.nwo.nl/en/researchprogrammes/future-religious-past> Access: January 30, 2023.

⁷ See: Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment (2003); Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between(2013).

that's my way of talking about the past of this debate about the future, from the topic of religion. Thus I reverse the motto of the project, reflecting a little on "the past of the future of religion".

This choice is because I shared the present time of these debates about the future with the Dutch academic community involved in this project and other projects in the early 2000s⁸, and reading Beth Singler's work reminded me of this history that went through many technologies to think about this "tangle", as the author reinforces, between religion and technology: I remember the impact on my formation of studies articulating religion and telegraph (Stolow, 2006), cassette tapes (Hirschkind, 2009), cinema (Meyer, 2015), among other technological contexts, and how these researches were central references for my studies on religion and the internet (Machado, 2006) when I finished my doctorate on the Raelian Movement, a new religious movement that emerged in France in the 1970s. I shall come back to this in due course.

THE FUTURE OF RELIGION TODAY

But if, on the one hand, my reading of Beth Singler's work has made me retake this "past" of religion and technology studies, there is something in this update that is absolutely "of the present day". Not just a study of the field of religion and technology, Singler's work gains traction in its potent articulation between the studies of religion and digital anthropology (Horst and Miller, 2012). The analytical results of her discussion of the entanglements between AI and Religion derive from the methodological theoretical entanglement that the author makes between the anthropology of religion and digital anthropology.

⁸ Capes Scholarship – Sandwich Doctorate, 2005. Supervision: Birgit Meyer (University of Amsterdam). Pioneer Project in Mass Media and the Imagination of Religious Communities. In 2006, I also participated as a listener at the conference of the project "*The Future of Religious Past*" held in April of that year, in Amsterdam.

A second potent dimension of Singler's work is her explicit interest in engaging in dialogue and debate with religion studies, but also with technology studies, particularly those on Artificial Intelligence. Beth Singler presents us with important work so that we can think of religion in the times and in today's terms, entangled with algorithms and also made by them, but also offers very important content to think about technologies that are also made in the times and terms of a long duration of the social, cultural and religious.

These questions refer us to some of the great themes of anthropology such as the agency of things, materialities and immaterialities, techniques, sensorialities, morals, classification systems, definitions of religion, aesthetics, feelings, and values. In Singler's invitation, these ideas are indispensable for thinking about both religion and technology, whether they are together or apart. In my reading, the question that the author leaves us is: is there Artificial Intelligence not entangled with the religious, and is religion not entangled with technology?

In the entry "Technology" written by Jeremy Stolow in the book "Key words in Religion, Media and Culture" (Morgan, 2008), this author structures his debate in three axes: *religion versus technology*; *religion and technology*; and *religion as technology*. In this last session, the author states:

So, when posing the question of how "technology" would most fruitfully serve as a keyword in the study of religion and media, one might wish to try the following thought experiment: imagine any form of religious experience, practice, or knowledge and see what you have left "without technology." No instruments, tools, or devices; no architecture or clothing; no paint, musical instruments, incense, or written documents; not even the disciplined practices of bodily control-such as learned and performed methods of breathing, sitting, or gesturing with one's hands-for these too are technical practices. Even thoughts and images seem to vanish with the removal of the representational technologies of language and iconography. The inescapable conclusion to be drawn from this exercise is that "religion", however, we choose to define it, is inherently and necessarily technological (p. 194-195).

Stolow's reflection is in line with Singler's idea of "entanglement" between religion and technology. I highlight in Stolow's reflections an expanded reading of the idea of technology that, by multiplying and integrating body, technique and languages, proves to be very powerful for thinking about digital. But if there is an important continuity in these approaches when treating religion as technology, Singler's work stands out in a much less developed field in which she insists on the other direction of this arrow: *thinking of technology as religion*.

TECHNOLOGY AS RELIGION

Singler insists that the relationship between religion and the development of social systems must include a debate on technological development, not neglecting the cultural influence of religion also on these social systems. In other words, it is worth thinking, according to the author, how religious conceptions of the world operate in the development of digital technologies. An important discussion developed by Singler deals with the articulation between Artificial Intelligence and the idea of God and Christian theology. In addition to a metaphor, a parody, or an allegory, in the author's analysis, theistic debates about AI mobilize religious systems that participate in the development of technological projects, and their objectives.

If there is an accumulation of important work on the religious appropriations of technological developments to make religion, and not to make it disappear, there is little debate about the religious characteristics of technological projects that design algorithms that act "like God" or "like Gods": superintelligences, of sovereign, omnipresent, omnipotent and omniscient agencies.

Singler's analyses of AI theism primarily discuss Christian theology. I wonder what the consequences would be of an approach built on other traditional religions. Somehow, thinking technology from Christianity tends to take as a basis a continuity with Western thought and the idea

of "progress", including technological progress. But studies of religion and media from Islam (Hirschkind, 2009), Hinduism (Thomas, 2021) or Haitian Voudou (Boutros, 2013), among others, show extremely potent empirical and analytical fields, and that bring to the debate other categories to think about technology. There is a contemporary challenge that urges us to think about other futures: Afro-futurism and indigenous futurism are some of these fields, as are Muslim and Hindu futurism.

These reflections call us, therefore, to insist on the importance of the critical development of more works that articulate questions about religion and technology from a perspective more assertively critical of colonialism and the Westernism of the Human Sciences. Part of this effort has been developed by Charles Hirschkind (Scott and Hirschkind, 2006 – *Powers of the Secular Modern*), based on Talal Asad's work on the genealogy of religion and the formation of the secular. Particularly in their text *Media and the Political Forms of Religion*, Hirschkind and Larkin (2008) address the theme "religion and media" accentuating the critical points of Western thought in this debate, and presenting research that consistently reinforces the need to create other analytical models for the topic, based on the demands of contemporary political and epistemological scenes. But there is undoubtedly still much to be done in this regard.

“NEW” MOVEMENTS: A WAY TO RETHINK THE FUTURE AND BORDERS OF RELIGION

In this sense, I find Beth Singler's reflections on the field of New Religious Movements (NRM) very interesting. As stated earlier, during my doctoral thesis I dedicated myself to field research on the Raelian Movement (Machado, 2006), which led me to reflect on religion, media and technology, to face the analytical challenges presented by a religious group that, in the early 2000s, defined the internet as a sacred field, and envisioned the possibility of eternal life through the upload of the personality (understood as a

set of information) in a data cloud, and its subsequent download on new and updated biological physical supports that would guarantee an infinite existence. With a scientific profile, the Raelian Movement led me to a debate on the field of imagination and science fiction to think about religious movements that adhere to a project of technological and transhuman future as a horizon of belief. The Raelian retelling of the Christian biblical text, guided by the extraterrestrials who revealed the truth about human life on Earth to their prophet Raël, is a valuable example of Christian futurism, in which the tower of Babel was actually a spaceship under construction and Samson's hair antennas for telepathic communication with alien creators. In this case, the past recorded in the Bible was already the future. It's the terrestrial humans who don't understand.

After this report full of nostalgia for futurism that captured me during the making of my doctoral thesis, I return here to the dialogue with Singler for identifying in studies on New Religious Movements a frontier analytical potential that, on the one hand, updates classic themes of religion studies (such as magic, belief and spirituality); on the other, presents new themes for religious debates (such as the creative potential of scientific and technological developments); and, in addition, allows us to meet strongly imaginative and creative collectives in which technology developers who form broad transnational techno-religious circuits participate.

If, on the one hand, this scenario seems to reinforce the idea of the contemporary potential of religion making itself, updating itself, on the other, I carefully read Singler's analysis of projects to "hack" religion, infiltrate it with modernities, causing secular mutations within its data structure, so that, at a certain moment, it may be possible to realize that religion will no longer be there, in the space that it seemed to occupy – the god-space, in Singler's terms – and that only technology will remain; and in the place of God, an AI.

RELIGIOUS AND DIGITAL: FIELDS OF POWER

I conclude this dialogue with the work of Beth Singler with an emphasis on the methodological approaches that have been applied by the author in her works on religion and technology. In addition to the indisputable conceptual performance of the relationship between the studies of religion and digitality, the methodological dimension of this approximation between the anthropology of religion and digital anthropology is undoubtedly a ground to be valued and explored. Singler states that this articulation gives visibility to the need for methodologies that lead to research on new spaces where the relationship between religion and AI happens.

Studies on digital in Brazilian anthropology have a history that goes back a few decades of collective work. In the book *Ethnographic Policies in the Field of Cyberculture*, organized by Segata and Rifiotis (2016), it is possible to identify a formative path that marks a field of relations between anthropology and research on digital in Brazil, with a strong interdisciplinary profile, and that has in methodological issues one of its main fronts. Addressing the debate from the categories of "cyberculture", and "cyberspace", and thinking about networks and techniques, the material recorded in this work results from an analysis focused on the borders of Anthropology with the knowledge produced in the field of Communication to think about the relationship between cyberculture and ethnographic policies.

Other works by researchers and researchers in the field of Brazilian Digital Anthropology have more recently accentuated the consequences of theoretical and methodological reflections that are made from the relationship between Anthropology and the fields of Technology Studies, Computer Science, Systems and Platform Development, Cybernetics, among others. I highlight here the reflections of Leticia Cesarino (2021) on the expanded possibilities of anthropological work today, given the issues of digital:

In the era of platformization, the role of an anthropology that is not restricted to ethnography involves not only opening the black boxes of algorithmic

systems and supporting the development of new regulatory forms for an industry that challenges the very foundations of legal frameworks built for a previous media environment (Cruz 2020). She can also actively participate in the new expert systems – the new forms of reintermediation (Santos 2020) – that have been emerging in her wake (Cesarino, 2021, p. 312).

Resuming the work of Gregory Bateson, Cesarino emphasizes the fact that Anthropology is the only social science with a genealogical lineage directly linked to the original movement of cybernetics (p. 308), which enhances it, as a science, not only to develop ethnographic research in digital contexts but to formulate analytical categories about digital and the world that is made from the digital, in a more systemic and structural way.

The dossier "Strategies for thinking about digital", organized by Beatriz Accioly Lins, Carolina Parreiras, and Eliane Tânia de Freitas in the journal *Cadernos de Campo* (v.29, n.2, 2020) also brings together a rich material of research thought from digital, developed by Brazilian researchers, dealing with topics such as gender, sexuality, facial recognition, digital guerrilla, among others. On these last topics, I consider it relevant to point here to the scientific and public production of Nina da Hora⁹, a Computer Scientist and Researcher in the area of Computational Thinking that has been guiding relevant debates, with close articulation with the field of Digital Anthropology, which, in addition to crucial technical relevance for the field of digital security and cyber defense, has been fundamental in the constitution of a solid criticism of the topic of algorithmic racism.

From her critical production on the future of religion and the field of AI, Beth Singler also assumes as one of her concerns the role of religion in confronting the inequalities that arise from AI and algorithms, and from this whole process of automation.

I conclude this reflection by thinking more carefully about the relationship between religion, technology and power. Here I return to the series

⁹ <https://www.ninadahora.dev/>. Access: January 30, 2023.

"*The Future of Religious Past*" with which I began this text. The first volume had the theme "Powers" (Borg and Henten, 2010). In presentation, the following discussion was put forward:

Dealing with the nexus of religion and power, the present volume radically undermines the idea that the political relevance of religion is a thing of the past. Its essays treat power as a central aspect of religion on many levels, from that of macro-politics through the links between religion and nationhood to the level of personal empowerment or its obverse, disempowerment. Power and religion are both omnipresent in human action and interaction¹⁰.

To effectively carry out a tangled discussion about religion and technology (AI and algorithms) it is critical to take on the topic of power as part of this debate. Discussing religion, technology and power, especially from digital environments, means facing a context of production of fundamental transformations in the field of labor, as in the case of the gig economy, and gig workers, addressed with Singler. In dialogue with researchers in the field of work studies, I heard a very sensitive report about evangelical app workers from the Brazilian urban peripheries who refer to the "blessing" of the app, which "fell from the sky", offering a job opportunity for people who faced periods of unemployment and shortages. The blessing of the algorithm, we know, is the very curse of the precariousness of the world of work in a neoliberal context (Andrade, Côrtes and Almeida, 2021), which affects unequals equally.

Among the recent studies that articulate religion, technology and power in Brazil, I highlight Lorena Mochel's (2023) research entitled "The fluidity of anointing: race, gender and evangelical eroticisms in the materialities of a digital ministry". Based on meticulous research on the daily lives of evangelical women, this thesis analyzes ambiguous and ambivalent political-religious processes through which evangelical women have reconfigured themselves as a collectivity through the uses of WhatsApp, and transformed

¹⁰ <https://www.fordhampress.com/9780823231577/powers/> Accessed: January 30, 2023.

rituals for the exercise of faith in their digitized coexistence. Mochel's work is part of a field of research still little explored more recently, capable of taking on the challenge of articulating the contemporary issues posed by the articulation of the fields of Digital Anthropology and Religion in Brazil, assuming the centrality of the debates on race, class and gender for the treatment of these issues.

Finally, still thinking about the Brazilian reality, we know that in the last elections (2018 and 2020) the relationship between religion, technology and power was operated in a sophisticated, ingenious way, mobilizing costly communication, technology and political companies, entangled in an international circuit clearly invested in reorganizing the world political order in even more unequal and violent directions (Cesarino, 2022). Apps, algorithms, information, prayers, blessings and curses were part of this powerful collective work of religious, political and technological content. The analytical possibilities presented in Singler's work point out ways for new research to be carried out in these and other spaces, so that, thus, we have the analytical capacity to understand the power plots, how they are made, and also how they can be undone.

REFERENCES

- ANDRADE, Daniel Pires de; CÔRTEZ, Marília; ALMEIDA, Silvio. Neoliberalismo autoritário no Brasil. *Caderno CRH*, v. 34, 2021.
- BORG, Meerten B. ter; HENTEN, Jan Willem van (org.). *Powers: religion as social and spiritual force*. New York: Fordham University Press, 2010.
- BOUTROS, Alexandra. Virtual Vodou, Actual Practice: Transfiguring the Technological. In: STOLOW, Jeremy (org.), *Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between*. New York: Fordham University Press, 2013.

CESARINO, Letícia. Antropologia digital não é etnografia: explicação cibernética e transdisciplinaridade. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 21, n. 2, p. 304-315, 2021.

CESARINO, Letícia. *O mundo do avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

MACHADO, Carly. *Imagine se tudo isso for verdade: O movimento Raeliano entre verdades, ficções e religiões da modernidade*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2006.

HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press, 2009.

HIRSCHKIND, Charles; LARKIN, Brian. Introduction: Media and the Political Forms of Religion. *Social Text*, v. 26, n. 3, v. 96, p. 1-9, 2008.

HIRSCHKIND, Charles; SCOTT, David. *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. USA: Stanford University Press, 2006.

HOUTMAN, Dick; MEYER, Birgit (org.). *Things: religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press, 2012.

LINS, Beatriz Accioly; PARREIRAS, Carolina; FREITAS, Eliane T. Estratégias para pensar o digital. *Cadernos De Campo*, v. 29, n. 2, São Paulo, 2020.

MEYER, Birgit. *Sensational Movies - Video, Vision and Christianity in Ghana*. Berkeley: University of California Press, 2015.

MEYER, Birgit; PELS, Peter (org.). *Magic and Modernity: Interfaces of revelation and concealment*. USA: Stanford University Press, 2003.

MILLER, Daniel; HORST, Heather A. *Digital Anthropology*. New York: Berg Publications, 2012.

MORGAN, David (org.). *Key Words in Religion, Media, and Culture*. New York: Routledge, 2008.

SINGLER, Beth. “Abençoado pelo algoritmo”: concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 13-44, 2023.

STOLOW, Jeremy (org.). *Deus in Machina: Religion, Technology, and the Things in Between*. New York: Fordham University Press, 2013.

STOLOW, Jeremy. Techno-Religious Imaginaries: On the Spiritual Telegraph and the Circum-Atlantic World of the 19th Century. *Globalization Working Papers*, v. 6, n. 1, McMaster University, 2006.

THOMAS, Pradip. Religion, Media and Culture in India: Hindutva and Hinduism. In.: HOOVER, Stewart M.; ECHCHAIBI, Nabil (org.). *Media and Religion: The Global View*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2021.

Received on: 22nd May, 2023

Approved in: 22nd June, 2023

COMENTÁRIO DE EVOLVI A SINGLER¹ *

COMMENT BY EVOLVI TO SINGLER

Giulia Evolvi²

O artigo de Beth Singler "'Abençoado pelo algoritmo': Concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais" (2023, neste número) explora o teísmo nas narrativas *online* e discute a secularização. Assim, o artigo parece sustentar o argumento de que o uso de linguagem e metáforas de inspiração religiosa refuta a teoria do desencantamento. Especificamente, a frase "Abençoado pelo algoritmo" (BBtA) atribui um caráter quase mágico à inteligência artificial, provando como a lógica algorítmica por trás das mídias sociais e plataformas pode contribuir para novos imaginários religiosos. Através de uma exploração etnográfica de *tweets* que mencionam a frase "Abençoado pelo algoritmo", Singler identifica sete categorias de codificação que vão desde paródia, a reflexões sobre *gig economy*, e mostra como certas palavras podem conectar a religião a debates sociais e culturais maiores.

O artigo é inovador ao focar não apenas em como os algoritmos moldam a religião digital contemporânea, mas também na análise de narrativas sobre algoritmos. Trabalhos críticos sobre algoritmos são muito necessários, especialmente quando a proliferação de IA força as empresas e usuários a questionarem suas implicações éticas – e não apenas tecnológicas. De fato, trabalhos como de Safiya Umoja Noble, *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism* (2018), já denunciaram como a IA perpetua

¹ Tradução para a língua portuguesa realizada por Alice Duarte, graduanda em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

² Doutora em Filosofia. Professora na Universidade Erasmus de Roterdã, Holanda. E-mail: evolvi@eshcc.eur.nl. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6928-5903>.

* Como citar: EVOLVI, Giulia. Comentário de Evolvi a Singler. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 107-113, 2023.

estereótipos existentes e espelha uma sociedade adaptada às necessidades dos homens brancos, que muitas vezes também são os criadores das plataformas baseadas em algoritmos. Além disso, os algoritmos têm sido associados negativamente com o aumento do discurso de ódio (Lim, 2017). No entanto, do lado positivo, tem sido sugerido que os algoritmos podem ser usados por ativistas de justiça social a seu favor, uma vez que eles entendam seu funcionamento (Treré, 2019). De acordo com essa perspectiva, os usuários podem estar cientes dos mecanismos por trás dos algoritmos, em vez de atribuir algum poder quase que mágico a eles.

Nesse contexto, os trabalhos sobre algoritmos e religião muitas vezes se concentraram em como as autoridades religiosas e os indivíduos reagem aos serviços religiosos orientados pela IA, como os aplicativos de confissão (Scott, 2016) ou inteligência robótica que executa funções religiosas (Cheong, 2020). Singler leva essa conversa a um passo adiante, analisando como os usuários conceitualizam algoritmos e como eles falam sobre eles no *Twitter*, uma plataforma que também é baseada em algoritmos. Ao fazê-lo, os usuários do *Twitter* discutem a IA como algo inevitável que condiciona a vida cotidiana, uma lógica generalizada que funciona de maneiras quase misteriosas, não muito diferentes da religião. Vou agora delinear os três principais pontos fortes que encontro no trabalho de Singler (dois teóricos e um metodológico), colocando para cada um deles algumas questões sobre as implicações futuras desse tipo de pesquisa em algoritmos e religião.

O primeiro ponto forte do trabalho de Singler é que ele força um repensar da definição de religião no contexto das narrativas digitais. De fato, o tipo de religião que Singler identifica parece estar ligado a práticas fluidas e à incorporação da linguagem religiosa nas conversas cotidianas. A tarefa de definir a religião, que é objeto de debates acadêmicos intermináveis, foi parcialmente resolvida por estudiosos nos campos da religião e da mídia, e da religião digital (Campbell, 2007; Campbell e Tsuria, 2021; Hoover, 2011) adotando a definição de religião de Clifford Geertz:

A system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing those conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic" (Geertz apud Campbell, 2007, p. 7).

Essa definição é suficientemente ampla para abranger fenômenos quasi-religiosos que ocorrem fora das instituições religiosas, mas ainda se baseia em critérios que diferenciam o que é religioso e o que não é religioso.

Singler, talvez de propósito, não se envolve nem com definições específicas de religião, nem com a literatura em religião digital que discute a questão. Isso evita restringir a análise das narrativas religiosas a certos tipos de religião institucional e constitui uma abordagem que enriquece o escopo do campo da religião digital. Em particular, o mérito dessa abordagem é que ela coloca atenção no que as pessoas fazem e discutem, e não em descrições normativas e definições de religião. Ao fazê-lo, o artigo enfoca a existência de ideias quasi-religiosas e seu papel duradouro em uma sociedade que muitas vezes é retratada como tendo esquecido a religião. Além disso, o artigo toca brevemente na teoria da secularização, insinuando, mas não dizendo explicitamente, que a religião de hoje pode ser explorada em um contexto pós-secular (Habermas, 2008). Para analisar o secularismo e o pós-secularismo, acredito que, mais do que fornecer definições, é importante individualizar as experiências, práticas e discursos que continuam a revitalizar o papel da religião na sociedade. Assim, minhas perguntas seriam: quais são as instâncias que podem apontar para um caráter religioso da IA e como elas podem ser identificadas e analisadas como religião? Como eles podem contribuir para os conhecimentos sobre secularização e pós-secularização?

O segundo ponto forte do artigo, que está intimamente ligado ao primeiro, é a discussão da IA em relação aos novos movimentos religiosos. Embora a aliança entre tecnologia e religião não seja de forma alguma nova – basta pensar nos primeiros "tecnopagãos", que acreditavam na sacralidade da tecnologia décadas antes da proliferação das redes sociais (Cowan, 2004) – Singler revitaliza esse debate aplicando-o aos algoritmos. O artigo discute

fenômenos interessantes como a Igreja de Turing³, que não está diretamente ligada à difusão da sentença BBtA, mas parece provar que há uma tendência a atribuir um caráter divino à IA. Mais uma vez, essa perspectiva não se restringe a uma definição ou compreensão específica da religião, mas permite a exploração de fenômenos quase religiosos que contribuem para novas formas de religiosidade ligadas à tecnologia.

Acima de tudo, Singler argumenta que novos movimentos religiosos podem ser criados também a partir de paródias e metáforas. Lendo este argumento, igrejas paródias como a do "*Flying Spaghetti Monster*" imediatamente vêm à mente, bem como grupos religiosos que se originaram da ficção científica e da cultura pop (Kienzl, 2014). Embora essa perspectiva permita que os estudiosos analisem uma ampla variedade de fenômenos e considerem a formação da religião em ambientes não religiosos, ainda não está claro que tipo de contribuição a erudição em mídia digital e tecnologia pode oferecer para a compreensão de novos movimentos religiosos. Portanto, minhas perguntas: os *tweets* BBtA podem ser considerados como levando à criação de um novo movimento religioso, ou melhor, eles são um exemplo de como o imaginário religioso tradicional persiste na sociedade? O que é "novo" e o que mantém uma certa cosmovisão religiosa no contexto de algoritmos e religião?

O terceiro ponto forte diz respeito ao método do artigo, uma exploração etnográfica qualitativa que aplica uma perspectiva antropológica às mídias digitais. É interessante como o artigo, embora apresente alguns dados numéricos sobre os *tweets* do BBtA, recusa correlações quantitativas e vai contra a tendência contemporânea de confiar na análise de *big data*. Não procura, de fato, avaliar o impacto da sentença, nem alega que ela está

³ A Igreja Turing, de acordo com Beth Singler, é um movimento transumanista que assume uma perspectiva cientificista para divinizar a IA. É um novo movimento religioso que sai de espaços *online* e está conectado a ramificações transumanistas do cristianismo e do mormonismo. Seu documento doutrinário é os "Contos da Igreja de Turing", escrito por Giulio Prisco.

se tornando uma tendência na *internet*. Em vez disso, Singler se concentra em uma amostra extremamente pequena para fornecer uma codificação aprofundada, provavelmente inspirada por uma abordagem de análise temática, para individualizar sete categorias principais de análise. Ao fazê-lo, o artigo focaliza os aspectos linguísticos dos *tweets*, analisando discursos em uma perspectiva que se assemelha à análise do discurso e, portanto, permite explorar o poder potencial da linguagem na formação da sociedade (Fairclough, 2010). Isso é importante para estabelecer que discursos *online* relevantes não são apenas aqueles que atraem um alto número de comentários e grande circulação, mas também aqueles que têm significado cultural por causa de seu significado intrínseco: o simples fato de que a palavra "abençoado" é usada para descrever a IA parece prever que as pessoas estão dispostas a criar algum tipo de conexão consciente ou inconsciente entre algoritmos e poder divino.

Além disso, embora limitada ao estudo de *tweets*, a etnografia digital permite discutir o impacto dos algoritmos em uma variedade de plataformas, incluindo os aplicativos que formam a espinha dorsal da *gig economy*. Mesmo que o *Twitter* seja principalmente baseado em texto e, portanto, não convide o desenvolvimento de representações estéticas da religião, a análise relata imagens vívidas que as pessoas conjuram usando a linguagem. O artigo também menciona a disseminação de narrativas entre plataformas, o que leva às minhas perguntas: como uma abordagem etnográfica pode permitir a exploração de múltiplas plataformas, incluindo, mas não se limitando a, mídias sociais visuais como *Instagram* e *TikTok*? Que tipo de perspectivas metodológicas e teóricas ajudariam a explicar os textos e a estética sobre algoritmos, bem como sua disseminação pelas plataformas?

Em conclusão, o artigo de Singler descreve um novo fenômeno – linguagem religiosa aplicada a narrativas sobre IA – que ajuda a ampliar a compreensão do que é religião, fornece ferramentas para discutir novos movimentos religiosos e implica implicações metodológicas para o estudo qualitativo dos discursos *online*. As perguntas finais que ainda precisam ser feitas dizem respeito ao futuro não apenas dos estudos acadêmicos sobre

algoritmos, mas dos algoritmos em geral. À medida que as novas mídias sociais são rapidamente criadas e expandidas, existe a possibilidade de que o futuro da cultura digital não seja mais tão influenciado por poderes algorítmicos. Plataformas como o *Mastodon* já tentam mudar a lógica algorítmica, e isso pode ser uma solução parcial para os problemas relacionados à IA que Noble (2018) denunciou em seu livro. Portanto, qual seria a implicação da IA para a religião no futuro, dada a rápida evolução da cultura e dos algoritmos digitais? E, se há um futuro alternativo aos algoritmos, como os estudiosos podem capturar a relação entre IA e religião, e como será o interstício entre religião e tecnologia?

REFERÊNCIAS

- CAMPBELL, Heidi. "What Hath God Wrought?" Considering How Religious Communities Culture (or Kosher) the Cell Phone. *Continuum*, v. 21, n. 2, p. 191-203, 2007.
- CAMPBELL, Heidi A.; TSURIA, Ruth (org.). *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*. 2ª edição. Routledge, 2021.
- CHEONG, Pauline H. Religion, Robots and Rectitude: Communicative Affordances for Spiritual Knowledge and Community. *Applied Artificial Intelligence*, v. 34, n. 5, p. 412-431, 2020.
- COWAN, Douglas E. *Cyberhenge. Modern Pagans on the Internet*. Routledge: Nova edição, 2004.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Pearson: Addison Wesley Publishing Company, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, v. 25, n. 4, p. 17-29, 2008.

HOOVER, Stewart M. Media and the imagination of religion in contemporary global culture. *European Journal of Cultural Studies*, v. 14, n. 6, p. 610-625, 2011.

KIENZL, Lisa. “You’re My True Vessel”: Knowledge and Digital Fan Culture Discussed on the Basis of Mediumship and Possession in Supernatural’s Narrative and Fandom. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, v. 3, n. 1, p. 155-180, 2014.

LIM, Merlyna. Freedom to hate: Social media, algorithmic enclaves, and the rise of tribal nationalism in Indonesia. *Critical Asian Studies*, v. 49, n. 3, p. 411-427, 2017.

NOBLE, Safiya Umoja. *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. Nova Iorque: New York University Press, 2018.

SCOTT, Shoshana A. Q. Algorithmic Absolution: The Case of Catholic Confessional Apps. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, v. 11, n. 0, 2016.

SINGLER, Beth. “Abençoado pelo algoritmo”: concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 13-44, 2023.

TRERÉ, Emiliano. *Hybrid media activism: Ecologies, imaginaries, algorithms*. Inglaterra: Routledge, 2019.

Recebido em: 22/05/2023

Aprovado em: 22/06/2023

COMMENT BY EVOLVI TO SINGLER

*Giulia Evolvi*¹

Beth Singler's article "*Blessed by the algorithm*": *Theistic conceptions of artificial intelligence in online discourse* (2020, 2023) explores theism in online narratives, and discusses secularization. Hence, the article seems to sustain the argument that the use of religious-inspired language and metaphors disproves the theory of disenchantment. Specifically, the sentence "Blessed by the algorithm" (BBtA) attributes a quasi-magical character to artificial intelligence, proving how algorithmic logic behind social media and platforms can contribute to novel religious imaginaries. Through an ethnographic exploration of tweets mentioning the sentence "Blessed by the algorithm", Singler identifies seven coding categories that span from parody to reflections about the gig economy, and shows how certain wording can connect religion to larger social and cultural debates.

The article is innovative in focusing not only on how algorithms shape contemporary digital religion, but in analyzing narratives about algorithms. Critical works on algorithms are very much needed, especially when the proliferation of AI forces companies and users to question its ethical – and not only technological – implications. Indeed, works such as Safiya Umoja Noble's "*Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*" (2018) already denounced how AI perpetuates existing stereotypes and mirrors a society tailored to the needs of white men, who are often also the creators of algorithms-based platforms. Furthermore, algorithms have been associated negatively with the raise of hate speech (Lim, 2017). However, on the positive side, it has been suggested that algorithms can be used by social justice activists at their advantage, once they understand their functioning (Treré, 2019). According to this perspective, users can be

¹ Erasmus University Rotterdam, Netherlands. E-mail: evolvi@eshcc.eur.nl. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6928-5903>.

aware of the mechanisms behind algorithms, rather than attributing some quasi-magical power to them.

In this context, works on algorithms and religion have often focused on how religious authorities and individuals react to AI-driven religious services, such as confession apps (Scott, 2016) or robotic intelligence performing religious functions (Cheong, 2020). Singler brings this conversation a step further, analyzing how users conceptualize algorithms and how they talk about them on Twitter, a platform that is also algorithm-based. In so doing, Twitter users discuss AI as something inevitable that conditions everyday life, a pervasive logic that works in almost mysterious ways, not unlike religion. I will now delineate the three main strengths I find in Singler's work (two theoretical, and one methodological), posing for each of them some questions regarding the future implications of this type of research on algorithms and religion.

The first strength of Singler's work is that it forces a rethinking of the definition of religion in the context of digital narratives. Indeed, the type of religion that Singler identifies seems connected to fluid practices and the embedding of religious language in everyday conversations. The task of defining religion, which is the subject of endless academic debates, has been partially solved by scholars in the fields of religion and media and digital religion (Campbell, 2007; Campbell and Tsuria, 2021; Hoover, 2011) by adopting Clifford Geertz' definition of religion:

A system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing those conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic (Geertz, quoted in Campbell 2007, 7).

This definition is sufficiently broad to encompass quasi-religious phenomena occurring outside of religious institutions, but still relies on criteria that differentiate what is religious and what is non-religious.

Singler, perhaps on purpose, engages neither with specific definitions of religion, nor with literature in digital religion that discusses the issue. This avoids restricting the analysis of religious narratives to certain types of institutional religion, and constitutes an approach that enriches the scope of the field of digital religion. In particular, the merit of this approach is that it poses attention on what people do and discuss, rather than on normative descriptions and definitions of religion. In so doing, the article focuses on the existence of quasi-religious ideas and their long-lasting role in a society that is often portrayed as having forgotten religion. Moreover, the article briefly touches upon secularization theory, hinting, but not explicitly saying, that today's religion can be explored in a post-secular context (Habermas, 2008). To analyze secularism and post-secularism, I believe, more than providing definitions, it is important to individuate the experiences, practices and discourses that continue to revitalize the role of religion in society. Thus, my questions would be: what are the instances that can point to a religious character of AI, and how can they be identified and analyzed as religion? How can they contribute to the scholarship on secularization and post-secularization?

The second strength of the article, which is closely connected with the first one, is the discussion of AI in relation to new religious movements. While the alliance between technology and religion is in no way new – suffice it to think of the first "technopagans", who believed in the sacrality of technology decades prior to the proliferation of social networks (Cowan, 2004) – Singler revitalizes this debate by applying it to algorithms. The article discusses interesting phenomena such as the Turing Church², which is not directly connected to the diffusion of the BBtA sentence, but it seems

² The Turing Church, according to Beth Singler, is a transhumanist movement which assumes a scientific perspective to deify AI. It is a new religious movement that comes out of online spaces and is connected to transhumanist offshoots of Christianity and Mormonism. Its doctrinal document is the "Tales of the Turing Church", written by Giulio Prisco.

to prove that there is a tendency to attribute a divine character to AI. Once again, this perspective is not tight to a specific definition or understanding of religion, but rather allows the exploration of quasi-religious phenomena that contribute to new forms of religiosity that are connected to technology.

Above all, Singler argues that new religious movements can be created also from parody and metaphors. Reading this argument, parody churches such as that of the "Flying Spaghetti Monster" immediately come to mind, as well as religious groups that originated from science fiction and pop culture (Kienzl, 2014). While this perspective allows scholars to analyze a wide variety of phenomena and consider the formation of religion within non-religious environments, it remains unclear what kind of contribution can scholarship on digital media and technology offer to the understanding of new religious movements. Hence, my questions: can the BBtA tweets be considered as leading to the creation of a new religious movement, or rather, are they an example of how traditional religious imaginary persist in society? What is "new" and what maintains a certain religious worldview in the context of algorithms and religion?

The third strength concerns the method of the article, a qualitative ethnographic exploration that applies an anthropological perspective to digital media. It is interesting how the article, while presenting some numerical data about the BBtA tweets, refuses quantitative correlations and goes against the contemporary tendency of relying on big data analysis. It does, indeed, not seek to assess the impact of the sentence, nor it claims that it is becoming a trend on the Internet. Rather, Singler focuses on an extremely small sample to provide an in-depth coding, probably inspired by a thematic analysis approach, to individuate seven main categories of analysis. In so doing, the article focuses on the linguistic aspects of the tweets, analyzing discourses in a perspective that resembles discourse analysis and, therefore, permits exploring the potential power of language in shaping society (Fairclough, 2010). This is important to establish that relevant online discourses are not only those that attract a high number of comments and great circulation, but also those that hold cultural significance because of

their intrinsic meaning: the simple fact that the word "blessed" is used to describe AI seems to predict that people are willing to create some sort of conscious or unconscious connection between algorithms and divine power.

Furthermore, while limited to the study of tweets, the digital ethnography allows for discussing the impact of algorithms on a variety of platforms, including the apps that form the backbone of the gig economy. Even if Twitter is mostly text-based, and thus does not invite the development of aesthetic representations of religion, the analysis reports vivid images that people conjure using language. The article also mentions the spreading of narratives across platforms, which leads to my questions: how can an ethnographic approach allow for the explorations of multiple platforms, including, but not being limited to, visual social media such as Instagram and TikTok? What kind of methodological and theoretical perspectives would help to account for both texts and aesthetics about algorithms, as well as their spreading across platforms?

In conclusion, Singler's article describes a novel phenomenon –religious language applied to narratives about AI –that helps broaden the understanding of what religion is, provides tools for discussing new religious movements, and entails methodological implications for the qualitative study of online discourses. The final questions that remain to be asked concern the future not only of academic studies on algorithms, but of algorithms in general. As new social media are rapidly created and expanded, there is the possibility that the future of digital culture will no longer be so influenced by algorithmic powers. Platforms such as Mastodon already try changing algorithmic logic, and this could be a partial solution to the AI-related issues that Noble (2018) denounced in her book. Therefore, what would the implication of AI for religion be in the future, given the rapid evolution of digital culture and algorithms? And, if there is an alternative future to algorithms, how can scholars capture the relation between AI and religion, and how will the interstice between religion and technology look like?

REFERENCES

- CAMPBELL, Heidi. "What Hath God Wrought?" Considering How Religious Communities Culture (or Kosher) the Cell Phone. *Continuum*, v. 21, n. 2, p. 191-203, 2007.
- CAMPBELL, Heidi A.; TSURIA, Ruth (org.). *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*. Routledge, 2021.
- CHEONG, Pauline H. Religion, Robots and Rectitude: Communicative Affordances for Spiritual Knowledge and Community. *Applied Artificial Intelligence*, v. 34, n. 5, p. 412-431, 2020.
- COWAN, Douglas E. *Cyberhenge. Modern Pagans on the Internet*. Routledge, 2004.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Pearson: Addison Wesley Publishing Company, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, v. 25, n. 4, p. 17-29, 2008.
- HOOVER, Stewart M. Media and the imagination of religion in contemporary global culture. *European Journal of Cultural Studies*, v. 14, n. 6, p. 610-625, 2011.
- KIENZL, Lisa. "You're My True Vessel": Knowledge and Digital Fan Culture Discussed on the Basis of Mediumship and Possession in Supernatural's Narrative and Fandom. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, v. 3, n. 1, p. 155-180, 2014.
- LIM, Merlyna. Freedom to hate: Social media, algorithmic enclaves, and the rise of tribal nationalism in Indonesia. *Critical Asian Studies*, v. 49, n. 3, p. 411-427, 2017.
- NOBLE, Safiya Umoja. *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. New York: New York University Press, 2018.

SCOTT, Shoshana A. Q. Algorithmic Absolution: The Case of Catholic Confessional Apps. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, v. 11, n. 0, 2016.

SINGLER, Beth. "Blessed by the Algorithm": Theistic conceptions of artificial intelligence in online discourse. *AI & Society*, v. 35, p. 945-955, 2020.

SINGLER, Beth. "Abençoado pelo algoritmo": concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 13-44, 2023.

TRERÉ, Emiliano. *Hybrid media activism: Ecologies, imaginaries, algorithms*. 1 ed. England: Routledge, 2019.

Received on: 22nd May, 2023

Approved in: 22nd June, 2023

RESPOSTA AOS COMENTÁRIOS

DEUSES DA IA, DEUSES DO JEANS E DEUSES DA
ECONOMIA: RESPONDENDO AOS COMENTÁRIOS AO
ARTIGO "ABENÇOADO PELO ALGORITMO"^{1*}

*AI GODS, JEANS GODS, AND THRIFT GODS: RESPONDING TO COMMENTS
TO THE BLESSED BY THE ALGORITHM PAPER*

Beth Singler²

"Mas que tal outro exemplo? E se alguém lhe dissesse, em uma saída à noite, algo como: 'esses jeans realmente estão abençoando você'? Querendo dizer que você estava muito bem. Nós não pensaríamos que a pessoa estava se referindo ao jeans como uma espécie de Deus, não é mesmo?"

Estou começando minha resposta aos comentários ao meu artigo "*Blessed by the Algorithm* (BBtA)", traduzido pela Debates do NER como "Abençoado pelo algoritmo" (2023), com outra reação a ele que recebi recentemente. Há alguns comentários relevantes que vinculam esta reação às outras. Ou, talvez, apenas seja muito difícil para um antropólogo escrever algo que não comece com observações de situações reais.

A citação acima é de um aluno de mestrado que tinha acabado de me ouvir falar a respeito do meu artigo sobre BBtA, e outras pesquisas relacionadas, durante cerca de uma hora, e esperava pacientemente por outro

¹ Traduzido para a língua portuguesa por Barbara Jungbeck, mestranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

² Pesquisadora Júnior sobre Inteligência Artificial pela Faculdade Homerton da Universidade de Cambridge, Inglaterra. E-mail: beth.singler@uzh.ch. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9471-0924>.

* Como citar: SINGLER, Beth. Deuses da IA, deuses do jeans e deuses da economia: respondendo aos comentários ao artigo "Abençoados pelo algoritmo". *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 123-139, 2023.

exemplo desse tipo de linguagem, a ser oferecido como um contra-exemplo. É certo que há muitos casos em que usamos uma linguagem implicitamente religiosa e não gastamos tempo pensando sobre a bagagem teísta que vem com essas narrativas e imagens. Expressões como: "Oh, ela é tão boa, ela é um anjo!", "Foi um inferno na Terra", "O sacrifício deles não será esquecido", "Esse bolo é tão pecaminoso!", "Acho que foi só o meu carma" etc. Esses termos são multi vocais; eles falam em níveis diferentes e evocam tradições mais antigas que podemos reconhecer.

Além disso, a analogia vem com seus próprios atributos presumidos. Se eu chamar alguém de anjo e essa pessoa não tiver asas, uma auréola e as outras habilidades presumidas da força angelical, então a comparação deve ser em relação a algum outro aspecto que lembra o angelical – sua personalidade benevolente e bondosa. Se falarmos de jeans nos abençoando, já teremos uma pequena ideia dos atributos dominantes de uma calça jeans – tem um impacto em nossa aparência. No entanto, o problema com a IA (Inteligência Artificial) é que não temos controle sobre seus atributos. Ainda não, pelo menos, e talvez nunca tenhamos.

Acho que essa incerteza é a questão subjacente da IA que qualquer discussão sobre os *tweets* do BBtA precisa levar em conta. A linguagem metafórica sobre IA é abundante porque não sabemos como colocá-la em uma categoria estável. É uma coisa, um campo, uma entidade futura, uma aspiração humana, um erro e muitas outras mais. Anteriormente, relatei a IA como um objeto de discussão ao conceito de liminaridade, particularmente aos seres liminares. Assim como o fantasma, o centauro, o zumbi e (obviamente) o robô, ela se aproxima cada vez mais, em nossa imaginação, da entidade percebida como "humana", mas ainda difere dela em alguns aspectos da nossa concepção. Para alguns, isso leva a uma sensação de estranheza, como no conceito *Uncanny Valley*, de Masahiro Mori (1970). Mas, principalmente, essa fuga de categorias familiares coloca a IA em uma metacategoria do liminar que estimula a linguagem teológica e espiritual de uma forma que uma calça jeans não faz. Tendo essa metacategoria em mente, bem como a multivocalidade do termo "abençoado", podemos ver que

estamos em um momento extremamente fértil para uma variedade de tons na discussão sobre IA – incluindo o seriamente religioso, o implicitamente religioso, o paródico, o irônico, o metafórico, o acadêmico, o financeiro e, até mesmo, o moralista.

Acho que todas as respostas ao meu artigo de 2020, sobre os *tweets Blessed by the Algorithm*, reconhecem essa multivocalidade e o momento específico que a IA nos apresenta. Com isso, não me refiro a um momento de tecnodeterminismo – a ideia de que a IA está nos obrigando a abordá-la de maneiras específicas. Em vez disso, quero dizer que há uma tecnologia cada vez mais interativa, que aprimora não apenas nossa tendência humana ao antropomorfismo, mas também incentiva o teísmo. Vemos isso em aplicativos específicos – como o novo *JesusGPT*, que usa um "transformador generativo pré-treinado" para responder a perguntas "como" Jesus – e por meio do discurso mais amplo sobre os perigos dos deuses superinteligentes da IA na mídia.

Há uma relação recursiva e auto-alimentada entre a linguagem teísta metafórica que usamos e nossas visões da IA como uma entidade divina. Os quatro comentários ao artigo da BBtA, publicados na Debates do NER (2023), levam a sério as complicações e limitações da linguagem em torno da IA e o possível resultado de pensar que ela pode ter uma superagência e, ao mesmo tempo, não enxergar os "humanos na máquina". Essas respostas também contêm perguntas e comentários válidos sobre o trabalho, que abordarei dentro das limitações de minha própria linguagem.

Começando pelo ensaio de Jacob Boss, a primeira coisa que tenho a dizer é que uma das dificuldades de formular uma resposta a uma resposta é saber como lidar com elogios. Conheço Jacob há algum tempo e sei que ele é um acadêmico muito profissional que pensa profunda e sinceramente em seus comentários sobre o trabalho dos outros. Portanto, quando ele me chama de "professora de pesquisadores", fico extremamente satisfeita, mas também desajeitadamente britânica e incerta sobre como responder – um estado em que me encontrei ao ler partes das outras respostas também. Sinto-me mais à vontade para mergulhar nas perguntas e críticas desses ensaios.

Com o comentário de Boss, a resposta imediata é sua sugestão de que pode ser útil considerar outros modelos de desenvolvimento da religiosidade, além do esquema tripartido de Weber para legitimação. Muitos acadêmicos têm suas figuras de referência, e a minha há muito tempo é Weber. Desde um momento embaraçoso no início de minha carreira em Cambridge, quando falei a respeito do trabalho de Weber sobre carisma com grande entusiasmo para meu orientador, apenas para ser gentilmente lembrada de que, como alemão, seu nome começava com um som de "v", e não com o duplo "u" mais suave da língua inglesa. O trabalho de Durkheim sobre efervescência coletiva, apresentado por Boss aqui, deveria ser examinado como uma joia de vários lados, para ver se suas facetas também se encaixam nas circunstâncias dos *tweets* da BBtA. Esses *tweets* são o início de alguma coletividade religiosa além de um enquadramento metafórico compartilhado? E quem serviria a essa comunidade e facilitaria essa efervescência?

Boss retoma minha menção ao trabalho de Sophie Bishop sobre os "autodenominados especialistas em algoritmos" que, segundo minha proposta, podem ser interpretados como os profetas e sacerdotes do algoritmo. Mas, em seguida, ele pergunta se a descrição de Durkheim do feiticeiro não seria mais adequada do que o foco de Weber na figura do profeta e nos sacerdotes que rotineiramente fazem seus pronunciamentos carismáticos. O foco em um relacionamento com o cliente parece ser a chave, pois Boss cita Durkheim – "o feiticeiro tem uma clientela, não uma igreja" – e observa a falta de um foco na comunidade, tanto para os feiticeiros quanto para esses especialistas em algoritmos.

A resposta de Boss levanta uma questão maior sobre como a religião e a magia são enquadradas como esforços e domínios diferentes na literatura mais ampla de estudos da religião e no discurso popular. O enquadramento da magia como individualista e da religião como comunitária tem sido há muito tempo um ato ideológico de alteridade por parte de autoridades religiosas e acadêmicas. Da mesma forma, nos séculos mais recentes, a crescente sinonímia da magia com o fraudulento e o falso apenas reforçou uma história de diferença. Há também semelhanças entre o feiticeiro e o

sacerdote que às vezes são ignoradas em favor dessa narrativa da diferença. Por exemplo, quando Boss fala que as pessoas recorrem aos "feiticeiros do algoritmo para obter assistência na recuperação de algum controle sobre suas experiências e resultados algorítmicos", é como se os sacerdotes nunca tivessem pedido nada às suas divindades por meio de ofertas propícias. Certamente, os sacerdotes não fazem isso para "controlar" suas divindades, mas também me pergunto até que ponto os especialistas em algoritmos acham que estão tentando "controlar" o algoritmo em vez da tentativa de obter o tipo certo de atenção no momento certo.

Na verdade, uma das palavras usadas com mais frequência em relação ao ajuste fino do seu currículo para um sistema de rastreamento de candidatos (*applicant tracking system*, *ATS*) habilitado para IA é o termo neoliberal moderno "otimização", não controle. Essa otimização requer o uso de palavras-chave para as "*soft skills*" que o algoritmo reconhecerá, como "comunicação", "adaptação", "organização", "gerenciamento de tempo" ou "profissionalismo" (Hays, 2023). Essas não são palavras que ordenarão ao algoritmo o que fazer. Em vez disso, para estender a metáfora do relacionamento sacerdote/deus, essas são palavras que conseguem atrair a atenção do algoritmo por corresponderem a marcas que ele já foi treinado para identificar e destacar em seus resultados. Mais uma vez, essa descrição do "algoritmo" cai rapidamente na personificação, mesmo ao descrever conselhos de um *site* de emprego com foco muito mundano, como a empresa de recrutamento (Hays, 2023).

A ansiedade crescente que emerge diante do algoritmo, sentida em tais recursos de CV *online* – e, eu diria, no enquadramento mais religioso dos *tweets* do BBtA – também é corretamente destacada por Boss. Ele reconhece que as bênçãos e maldições do algoritmo têm efeitos muito reais em uma sociedade neoliberal em que cada pessoa é transformada em "uma pequena corporação". Boss também observa o impulso para "otimizar" aqui, bem como a "exploração, vulnerabilidade e contingência" que a implantação da IA em nossa sociedade moderna provoca. Já escrevi em outro lugar sobre o desespero existencial que os relatos mais religiosos e mitológicos da IA, como

o Basilisco de Roko, podem provocar (Singler, 2019). No entanto, não era minha intenção dizer que apenas as visões mais exponenciais da IA tinham esse potencial de dano, e aprecio o apelo de Boss por uma reação contra o "obscurantismo algorítmico" que alimenta as interpretações mais teístas da IA, e sua indicação de que o trabalho está sendo feito no nível "de base" pelos *punks*, *biohackers*, *grinders*, pesquisadores marginalizados, em espaços onde a efervescência coletiva pode realmente estar aparecendo. Meu trabalho etnográfico mais amplo com os novos movimentos religiosos intencionais da IA também indica movimentos semelhantes, com evidências mais óbvias de ritual e comunidade do que as mostradas nos *tweets* do BBtA. Mas eu ainda diria que esses *tweets* estão no mesmo espectro de visões religiosas da IA, com respostas semelhantes a sua liminaridade e possibilidades.

A referência de Boss à Casa de Ellil em "Atrahasis", o mito babilônico da criação, é uma analogia fecunda, pois sua moral é saber onde colocar a responsabilidade. Em nosso caso, onde localizar a responsabilidade pelos danos da IA. A advogada do diabo em mim, outra metáfora religiosa com multivocalidade, quer alertar sobre a inclusão de mais metáforas religiosas na conversa sobre IA. Essa metáfora também pode servir para enfatizar a superagência e apenas aumentar o obscurantismo algorítmico sobre o qual Boss adverte. Também tive esse pensamento quando ele perguntou: "Como seria uma cosmologia capaz de superar ou resistir ao obscurantismo algorítmico?". As cosmologias são, por si só, difíceis de controlar e, muitas vezes, podem ser levadas por outras pessoas em direções que você não esperava, incluindo a teológica.

Da mesma forma, para ser o mais auto reflexivo possível como antropóloga, sempre houve a preocupação de que, ao escrever e falar sobre os *tweets* da BBtA, eu pudesse estar alimentando a conversa sobre eles. Todo antropólogo moderno tem esse momento de preocupação. Nosso relacionamento com o campo é bidirecional: somos mutuamente modificados pela interação. Às vezes, isso é mais quantitativo do que qualitativo: há quantitativamente mais *tweets* sobre o BBtA agora porque alguns deles vieram de mim.

Essa é uma questão sobre a qual pensei ao ler a resposta de Marta Kołodziejska. Ela menciona que "uma vez que a *internet* se tornou amplamente disponível e popular e se transformou em uma parte mundana da vida cotidiana (a maneira como a *internet* funciona também não é mais um grande mistério), tais associações utópicas e teístas se tornaram menos populares". No entanto, como poderia ser comprovado esse declínio do pensamento místico sobre as tecnologias? Temos a ideia do "*hype cycle*", que pode ser pertinente. Também seria possível delinear e observar com precisão um ciclo de teo-*hype*? E, conectada, como eu poderia voltar aos *tweets* do BBtA e deduzir se eles estão crescendo em influência e se transformando em um novo movimento religioso, como Giulia Evolvi também pergunta, como veremos a seguir? Eu poderia extrair minha influência nessa conversa desde que publiquei meu artigo sobre eles em 2020?

Existem declarações que defendem a diminuição da mística da tecnologia, como a *internet* e, mais pertinentemente, a IA. O que John McCarthy disse certa vez – "assim que funciona, ninguém mais a chama de IA" –, significa que a IA, a verdadeira inteligência artificial, continua sendo uma esperança quase escatológica, mesmo quando uma pequena aplicação após a outra é bem-sucedida. Pode-se presumir que essa desmistificação levará a um domínio cada vez menor da IA teísta, à medida que mais e mais usos dessa tecnologia emergente forem sendo domesticados.

Entretanto, algo ainda me incomoda e, para bancar a advogada do diabo novamente, devo perguntar: as pessoas REALMENTE entendem como a *internet* funciona, como afirma Marta Kołodziejska? Os estudiosos de religião digital, como Kołodziejska, talvez entendam, juntamente com outros que trabalham diretamente com ciência da computação. Talvez Kołodziejska esteja correta, e a IA só tem seu encanto atual e sua possibilidade de encantar porque parece recente. É claro que não é. A IA é anterior à *internet*, foi criada em 1956, na Conferência de Verão de Dartmouth, da qual participaram John McCarthy e os outros "pais fundadores". A idade da IA costuma ser surpreendente para muitos, pois ela é frequentemente apresentada como uma tecnologia emergente empolgante, quando, na

verdade, o que há de novo é um conjunto de dados maior ou uma técnica específica, como a aprendizagem profunda, que também não é necessariamente compreendida pelo público. Quando a IA estiver mais amplamente disponível e popular, como sugeriu Kołodziejska com sua discussão sobre a *internet*, ela perderá essa mística? Talvez. Entretanto, eu argumentaria que a personificação intencional da IA, como uma entidade individual com a qual podemos nos comunicar diretamente, é uma diferença em relação à *internet*, que permaneceu como um espaço em potencial, em vez de uma pessoa ou divindade. Mesmo que esse espaço possa ser sacralizado por profissionais e em linguagem metafórica.

Também gostaria de levar em consideração as críticas de Marta Kołodziejska ao meu artigo. Seus principais comentários são sobre os métodos de análise de dados e uma reflexão muito breve sobre a natureza paródica/irônica dos *tweets*. Em relação à primeira, suspeito que, como muitos acadêmicos, formulei minha abordagem durante pesquisas e treinamentos anteriores e decidi, inconscientemente, dar mais espaço para o material respirar em vez de repetir a descrição de um método mais uma vez. Esse é um ponto fraco do artigo e sugere a necessidade de voltar à auto reflexividade, que mencionei acima, sobre meus métodos e meu efeito no campo. O comentário quanto a necessidade de mais análises sobre sentimento também é justo, mas eu observaria que nem todos os *tweets* se adequam a ela. Da mesma forma, quando Kołodziejska pede mais informações sobre os *tweets*, às vezes elas simplesmente podem não estar lá. Assim como na pesquisa anterior que realizei sobre declarações de filiação no *Twitter* – por exemplo, examinei *tweets* de pessoas que simplesmente enviaram as duas palavras "Crianças índigo" (Singler, 2017) –, há momentos em que as pessoas estão simplesmente transmitindo seus pensamentos imediatos nas mídias sociais.

Assim como o aluno de mestrado do meu seminário, Kołodziejska também questiona o que torna as narrativas relacionadas à IA diferentes de outros relatos coloquiais sobre ser "abençoado". No entanto, acho que o exemplo de Kołodziejska é um contraexemplo mais fraco do que o do jeans. Ela observa *tweets* em que as pessoas descrevem que foram "abençoadas pelos

deuses da economia", presumindo que a intenção é apenas brincar e não indicar o crescimento de crenças religiosas em novos "deuses da economia". Para mim, o que torna isso um contra exemplo mais fraco é o fato de que a multivocalidade de "abençoado" ainda está mais fortemente ligada ao teísmo nesses *tweets*, muito mais do que no exemplo do "deus jeans". Além disso, a "sorte", que essa expressão está indicando, tem um histórico mais longo de interpretações teístas do que os aprimoramentos estéticos de uma calça jeans. Esse contra exemplo de Marta se encaixa melhor em uma discussão sobre continuidades teístas por meio de metáforas do que o exemplo do aluno de mestrado, que, em vez disso, fornece algo como um argumento *ad absurdum* (pessoalmente, nunca ouvi esse tipo de elogio antes) para refutar minha descrição dos *tweets* do BBtA como teístas.

A terceira resposta, de Carly Machado, é uma bênção por si só. Ela apresentou-me a uma variedade de trabalhos excepcionais e emergentes de etnógrafos brasileiros que estão lidando com interseções semelhantes de religião e tecnologia, além de trazer evidências e perspectivas importantes sobre raça, poder, desigualdade, política e muito mais. Também é apreciada a conexão direta que Machado faz entre esses trabalhos e os eventos recentes no Brasil. Em particular, ela cita a pesquisa de Letícia Cesarino em relação à mobilização da tecnologia e das empresas de tecnologia nas eleições brasileiras de 2018 e 2020, e como as plataformas e os aplicativos apoiaram a relação entre religião e poder nesses momentos. Agradeço a Machado por nos lembrar novamente que o poder é um fator arraigado na discussão sobre religião e tecnologia, especialmente neste momento atual de mudanças nacionais em direção a vozes do populismo e do conservadorismo (com alguns exemplos de rebelião contra essa tendência, é claro). Aprecio a afirmação de Machado de que meu trabalho ajudará a produzir a "capacidade analítica de entender as tramas de poder, como elas são criadas e também como podem ser desfeitas".

Um tópico relacionado, o da hegemonia, também pode ser levantado em resposta à crítica de Machado de que o artigo do BBtA se concentra exclusivamente na teologia cristã em relação ao teísmo da IA. Certamente, há

um amplo escopo para discutir outras teologias e formas de futurismo e sua influência sobre o discurso e os imaginários da IA: no próximo "*Cambridge Companion to Religion and AI*", que co-editei com Fraser Watts, temos excelentes capítulos sobre teologia negra, judaísmo, islamismo, hinduísmo e budismo, e tenho outra monografia a ser publicada que explora exemplos da relação da IA com outras religiões estabelecidas e recém-estabelecidas.

Entretanto, uma coisa que é muito aparente no discurso sobre IA é a narrativa de sua hegemonia e singularidade. As previsões sobre seu desenvolvimento podem cair rapidamente em cenários de uma futura corrida armamentista, à medida que as nações correm para desenvolver uma IA cada vez superior à de outras nações. Essa narrativa também pode levar à conclusão de que essas múltiplas super inteligências necessariamente se enfrentarão. Além disso, se sobrevivêssemos a alguma forma de "apocalipse da IA", viveríamos para ver uma singular "Singularidade da IA" em ascensão em todo o mundo. Portanto, é possível perceber como esse relato pode se encaixar em uma forma de "henoteísmo da IA" que, por meio de conflitos, evolui para o "monoteísmo da IA". Também, como algumas formas de discurso sobre IA falam pouco sobre as etapas percorridas para chegar a esse monoteísmo e, em vez disso, apenas pulam para o domínio de uma Singularidade singular.

Assim, embora haja muito material sobre outras concepções religiosas de IA, quando as pessoas concebem "o Algoritmo" como algo que se encaixa no espaço divino, ele é predominantemente um deus singular – mesmo perante o atual momento de proliferação algorítmica, e até dentro das mesmas plataformas. Além disso, o legado cultural religioso dominante para muitos desses interlocutores é uma forma de cristianismo comum ou vernacular. Em trabalho futuro sobre como a IA pode (ou não) criar religião, exploro um exemplo de elementos narrativos adaptados de concepções não cristãs, mas monoteístas, de deus. Por exemplo, no conto "*Reason*" (1941), de Isaac Asimov, em que os seguidores das máquinas de um novo "deus da IA" imitam a *shahada* islâmica, a proclamação da fé, para afirmar que: "não há outro Mestre senão o Mestre e QT-1 é seu profeta". No entanto,

essa adoção do discurso ritualizado islâmico se baseia na crítica de Asimov à religião, às vezes bastante evidente; escrever e zombar desses robôs religiosos é a maneira de Asimov expressar sua opinião de que a religião é o resultado da irracionalidade e da credulidade (Singler, no prelo).

Também aprecio o fato de Machado relacionar meu trabalho a uma história mais longa de discussões sobre "o futuro do passado religioso", em especial ao trabalho de Hent de Vries e o impulso acadêmico para explorar as interseções entre religião e tecnologia no início dos anos 2000. Além disso, por meio da reformulação desse título, também podemos explorar "o passado do futuro da religião", nas palavras de Machado, e contestar qualquer afirmação de que a religião apenas começou a olhar para o "futuro" por meio da adoção de tecnologias emergentes. Àquilo que Machado extrai do meu trabalho e coloca como uma pergunta – "Será que a IA não está emaranhada com o religioso e será que a religião não está emaranhada com a tecnologia?" –, minha resposta, em voz alta e talvez óbvia, é simplesmente "não".

Para voltar a ser antropóloga, quero me referir brevemente a um momento recente de trabalho de campo, que considero relevante para os comentários de Machado aqui. Esse foi um momento no qual pude expressar o que acredito que possa ser nossa posição compartilhada sobre a natureza da religião. Depois de dar uma breve palestra pública sobre religião e IA em Zurique, na Suíça, fui abordada por um senhor mais velho. Ele me disse que simplesmente não havia "entendido" minha apresentação. Acreditando que fosse um problema de idioma, reiterei de forma breve e cuidadosa os pontos básicos de minha breve palestra. "Não", ele respondeu, "é que eu não vejo o que a IA tem a ver com religião quando a religião é apenas crença". É claro que, em seguida, aponte para os mesmos elementos que Machado fez em sua citação do trabalho de Jeremy Stolow, de que é impossível imaginar

[...] qualquer forma de experiência, prática ou conhecimento religioso [...] sem tecnologia. Sem instrumentos, ferramentas ou dispositivos; sem arquitetura ou vestuário, sem tinta, instrumentos musicais, incenso ou documentos escritos; nem mesmo sem as práticas disciplinadas (Stolow, 2008, p. 194-195).

Infelizmente, parece que não consegui convencê-lo. No entanto, continuo afirmando, como Machado também parece fazer, que não pode haver religião sem tecnologia e, vice-versa, não podemos ver a tecnologia emergindo sem influências religiosas e culturais, imaginários inspirados por escatologias existentes. Também não podemos ver novas formas de religiosidade sem inovar a partir desses imaginários e de novas experiências com a tecnologia. A IA pode ser o exemplo mais recente dessa relação, mas não é um momento único nesse sentido, mesmo que sua interatividade e tendência a ser antropomorfizada molde essa relação de maneiras específicas, incluindo a deificação. Também fico satisfeita por Machado ter mencionado minha pesquisa e seu lugar dentro de uma história mais longa do estudo dos Novos Movimentos Religiosos (NRMs), incluindo seu próprio trabalho sobre os Raelianos, pois tenho certeza de que esse campo acadêmico é cada vez mais relevante para conceituar esse momento de mudança tecnológica e social.

Por fim, voltando à resposta de Giulia Evolvi, podemos ver algumas críticas positivas e negativas ao meu artigo do BBtA que se sobrepõem aos comentários de Kołodziejska e Boss, conforme já discutido, e algumas novas contribuições. Primeiro, agradeço seu reconhecimento de que intencionalmente não me aprofundi no miasma da "definição de religião". A definição de Geertz oferecida por outros estudiosos da religião digital, conforme mencionado por Evolvi, é bastante útil, assim como a citação de Boss sobre a efervescência coletiva de Durkheim. Entretanto, não creio que definições escritas consigam captar totalmente o envolvimento mais intuitivo das pessoas com suas formas culturais no discurso popular. Mais uma vez, foram feitas tentativas nesse sentido, e também podemos citar tentativas úteis como "religião vernacular", "religião implícita", "religião de estilo de vida", "religião cotidiana", entre outras, quando indicam uma abordagem específica da religião como objeto. Entretanto, elas serão apenas parciais. Em vez disso, podemos operar com o que eu chamaria de uma "teoria da mente religiosa". Ou seja, podemos operar com a suposição de que nossos sujeitos têm em sua própria mente um objeto no qual estão pensando quando pensam em religião e estão agindo de acordo com isso. Ao se expressarem por meio de

metáforas religiosas, tropos, imagens, narrativas etc., estão fazendo algo que talvez não consigamos encapsular por meio de uma definição singular, mas que ainda assim pode ser religioso em suas concepções do termo.

Evolvi parece concordar que não prender-me na circularidade das definições de religião em meu artigo é um ponto forte teórico, pois, em vez disso, eu me concentro – como os antropólogos deveriam fazer – no que as pessoas *fazem e discutem*. Há a ressalva de Evolvi de que essa abordagem levanta a questão de como essas instâncias indefinidas podem contribuir para discussões mais amplas sobre religião. Ou para discussões sobre secularização e pós-secularização. Uma resposta, embora não seja necessariamente uma resposta totalmente satisfatória, é sugerir que a forma do material etnográfico e do etnógrafo proporciona um efeito de modelagem, e vice-versa. Dizer, de fato, algo como "o tema do acadêmico de estudos religiosos é a religião, e que o estudo da religião torna o acadêmico um acadêmico de estudos religiosos", trata-se de uma tautologia, é claro, mas que, no entanto, rola moderadamente bem no meio acadêmico. Presumo que os acadêmicos que se comprometem a combater esses truísmos não avaliados por meio da descolonização do objeto "religião" não aprovarão. Mas também encontro mérito em seus trabalhos, como fiz em uma postagem no *blog* em 2023 sobre a contestação do conceito de "religião secular" (Singler, 2023a). Os acadêmicos do estudo da religião podem operar em diversos níveis de envolvimento com a formação de seu campo e seus objetos em vários momentos, e vejo isso como uma força e não como uma fraqueza.

Um segundo ponto forte do artigo do BBtA, identificado pela Evolvi, é a discussão da IA em relação aos Novos Movimentos Religiosos (NRMs). Conforme mencionado acima, há uma dificuldade em avaliar o desenvolvimento desse campo ou a escalada quantitativa dos *tweets* do BBtA, depois de ter compartilhado material sobre ele e de ter exercido alguma influência, ainda que pequena, na conscientização das pessoas sobre essa expressão. A pergunta de Evolvi sobre se os *tweets* do BBtA representam um NRM (*New Religious Movements*, Novos Movimentos Religiosos) em desenvolvimento ou um exemplo de continuidade com os imaginários religiosos tradicionais

me faz querer responder com o *meme* "*Why not both*" (Know Your Meme, 2011) ou o *meme* "*Both is good*" (Know Your Meme, 2012). Uma terceira opção, como mencionado acima, é que tanto os *tweets* do BBtA quanto os NRMs estão em um espectro de respostas teístas à IA e também podem ter influência um sobre o outro. Não conheço nenhum NRM de IA que use a expressão "*Blessed by the Algorithm*" (Abençoado pelo Algoritmo), mas acho que conversas mais amplas sobre interpretações teístas explícitas da IA podem incentivar o uso de BBtA no discurso público, tanto em paródia quanto em aspiração – embora isso seja apenas uma conjectura neste momento.

O terceiro elemento que Evolvi descreve como um ponto forte é o método, em contraste com Marta, que, na minha opinião, fez algumas observações positivas sobre a falta de discussão sobre o assunto. Eu gosto do fato de Evolvi apoiar a atenção a discursos *online* mais específicos que não atraem um grande número de comentários e uma grande circulação. Observar as pequenas coisas é uma parte intrínseca da antropologia, na minha opinião.

Também é uma questão válida perguntar, como faz Evolvi, que tipo de abordagem etnográfica pode ser utilizada em mídias sociais mais visuais. No mesmo ano do artigo da BBtA, também escrevi sobre a disseminação do "*AI Creation Meme*" – a remixagem da Criação de Adão de Michelangelo com foco em IA/robótica (Singler, 2020). Essas imagens da minha amostra foram encontradas em *sites*, mas também foram compartilhadas nas mídias sociais, portanto, há um grande escopo para uma exploração mais aprofundada dos artefatos materiais visuais do teísmo da IA e da metáfora teísta quando aparecem nas mídias sociais, como o *TikTok* e o *Instagram*. Alguns estudiosos já estão trabalhando nesses espaços, analisando as interpretações espirituais da IA como uma força divinatória ou reveladora nos bastidores, e estou animada para ver mais pesquisas nos estudos religiosos sobre IA e nossas apreensões em relação a ela.

Em resumo, foi um prazer ler esses comentários e ver meu trabalho envolvido de forma crítica. Cada resposta me fez refletir sobre minha metodologia, minhas suposições básicas e sobre o caminho para continuar

trabalhando nesse espaço. Como acadêmico, não há nada mais gratificante do que sentir que você realmente faz parte de uma discussão maior. A academia pode ser um lugar isolado, tanto socialmente quanto em termos de nossas bolhas intelectuais. Nós citamos os outros e eles nos citam (esperamos!), mas muitas vezes é apenas uma nota de passagem, portanto, ter esse nível de envolvimento profundo com o meu trabalho é um privilégio e me entusiasma para continuar trabalhando sozinha e, possivelmente, em colaboração com esses excelentes acadêmicos. Sou grata por esta oportunidade de refletir sobre seus comentários e refletir novamente sobre meu próprio trabalho.

REFERÊNCIAS

BOSS, Jacob. Alcançando através da nuvem: efervescência coletiva e obscurantismo da IA. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 59-67, 2023.

BOSS, Jacob. Reaching through the cloud: collective effervescence and AI obscurantism. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 69-77, 2023.

EVOLVI, Giulia. Comentário de Evolvi a Singler. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 107-113, 2023.

EVOLVI, Giulia. Comment by Evolvi to Singler. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 115-121, 2023.

HAYS. How to optimise your CV for the algorithms. *Hays. Working for your tomorrow*, 2023. Disponível em: <https://www.hays.com.au/career-advice/resumes-cover-letters/how-to-optimise-your-cv-for-the-algorithms>. Acesso em 04/11/2023.

MACHADO, Carly. Uma nova atualização da religião? Sobre religiosidade digitais e tecnologias religiosas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 79-92, 2023.

MACHADO, Carly. A new updating of religion? On digital religiosities and religious technologies. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 93-105, 2023.

KNOW YOUR MEME. Why not both, why don't we have both. *Know your meme*, 2011. Disponível em: <https://knowyourmeme.com/memes/why-not-both-why-dont-we-have-both>. Acesso em: 04/11/2023.

KNOW YOUR MEME. The Road to El Dorado. *Know your meme*, 2012. Disponível em: <https://knowyourmeme.com/photos/352470-the-road-to-el-dorado>. Acesso em: 04/11/2023.

KOŁODZIEJSKA, Marta. Comentário de Kołodziejska à Singler. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 47-52, 2023.

KOŁODZIEJSKA, Marta. Comment by Kołodziejska to Singler. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 53-58, 2023.

SINGLER, Beth. Taking Bugbears Seriously: Why Does the “Secular Religion” vs. “Religion” Distinction Matter?. *The Nonreligion and Secularity Research Network*, 2023a. Disponível em: <https://thensrn.org/2023/02/27/taking-bugbears-seriously-why-does-the-secular-religion-vs-religion-distinction-matter/>. Acesso em: 04/11/2023.

SINGLER, Beth. “Abençoado pelo algoritmo”: concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 13-44, 2023.

SINGLER, Beth. The AI Creation Meme: A Case Study of the New Visibility of Religion in Artificial Intelligence Discourse. *Religions* v. 11, n. 11, p. 1-17, 2020.

SINGLER, Beth. Existential Hope and Existential Despair in Ai Apocalypticism and Transhumanism. *Zygon: Journal of Religion and Science*, v. 54, n. 1, p. 156-176, 2019.

SINGLER, Beth. *The Indigo Children: New Age Experimentation with Self and Science*. London: Routledge, 2017.

Recebido em: 01/11/2023

Aprovado em: 05/11/2023

AI GODS, JEANS GODS, AND THRIFT GODS: RESPONDING
TO RESPONSES TO THE BLESSED BY THE ALGORITHM
PAPER (SINGLER 2020)

Beth Singler¹

"But what about another example. What about if someone told you on a night out, something like, 'those jeans are really blessing you?', meaning you looked really good. We wouldn't think they were thinking about Jeans as some kind of God, would we?"

I am starting my response to the essays in response to my "Blessed by the Algorithm (BBtA)" paper with another reaction to it that I just recently received. There are some relevant comments that link this response and the others. But perhaps it is also just too difficult for an anthropologist to write something that does not begin with observations of actual situations.

The above quote is from a Master's student who had just listened to me speaking on my BBtA paper, and other related research, for the past hour or so, and had patiently waited with another example of this kind of language, to be offered as a counter example. Admittedly, there are many instances where we draw on implicitly religious language and do not spend time thinking about the theistic baggage that comes with those narratives and images. Expressions like, "Oh, she's so good, she's an angel!", "It was hell on earth", "Their sacrifice will not be forgotten", "This cake is so sinful", "I guess it was just my karma" etc., etc. These terms are multi-vocal; they still speak on different levels and evoke older traditions that we can recognise.

Further, the analogy comes with its own presumed attributes. If I call you an angel, and you do not have wings, a halo and the other abilities

¹ Junior Research Fellow in Artificial Intelligence, Homerton College, University of Cambridge, Cambridge, England. E-mail: beth.singler@uzh.ch. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9471-0924>.

presumed of angelic force, then the comparison I am making must be in relation to some other aspect of yours that reminds me of the angelic – your benevolent and kind personality. If we talk about jeans blessing us, we have a little idea already of the dominant attributes of a pair of jeans – they have an impact on our appearance. However, the issue with AI (Artificial Intelligence) is that we have not gotten a grip on its attributes. Not yet at least, and perhaps not even ever.

I think this uncertainty is the underlying issue of AI that any discussion of the BBtA tweets has to take into account. Metaphorical language about AI abounds because we do not know how to place this thing into a stable category. It is a thing, a field, a future entity, a human aspiration, a mistake, and many more things besides. I have previously related AI as an object of discussion to the concept of liminality, particularly liminal beings. Just like the ghost, the centaur, the zombie, and (obviously) the robot, it approaches closer and closer in our imaginations to the entity perceived as the "human" but still differs from it in some ways in our conception of it. For some this leads to a feeling of the uncanny, as in Masahiro Mori's 1970 concept of the Uncanny Valley. But primarily, this escape from familiar categories places AI in a meta-category of the liminal that prompts theological and spiritual language in a way that a pair of jeans does not. Holding this meta-category in mind, as well as the multi-vocality of the term "blessed", we can see that we are in an extremely fertile moment for a variety of tones in the discussion of AI – including the seriously religious, the implicitly religious, the parodic, the ironic, the metaphorical, the academic, the financial, and even the moralistic.

I think all of the responses to my 2020 paper on the Blessed by the Algorithm tweets recognise this multi-vocality and the particular moment that AI presents us with. By which, I do not mean a moment of techno-determinism – the idea that AI is making us approach it in particular ways. Instead, that there is a technology that is increasingly interactive, which enhances not only our human tendency to anthropomorphism, but also encourages theism. We see this both with particular applications – such

as the new JesusGPT, which uses a "generative pretrained transformer" to answer questions "as" Jesus – and through the wider discourse about the dangers of superintelligent AI gods in the media.

There is a recursive and self-fueling relationship between the metaphorical theist language we use and our visions of AI as a godlike entity. These four comments to the BBtA article take seriously the complications and limitations of the language around AI and the potential outcome of thinking that AI might have superagency, while simultaneously not seeing the "humans in the machine". These responses also have valid questions and comments on the work, which I will address within the limitations of my own language.

Starting with Jacob Boss's essay, the first thing I have to say is that one of the difficulties of formulating a response to a response is knowing how to deal with compliments. I have known Jacob for a while, and I know that he is a strongly professional academic who thinks very deeply and sincerely about his comments on others' work. So, when he calls me a "teacher of researchers" I am extremely pleased, but also awkwardly British and uncertain how to respond – a state I found myself in when reading parts of the other responses as well. I am more comfortable diving into the questions and critiques of these essays.

With Boss' response, the immediate thing to respond to is his suggestion that other models of the development of religiosity, beyond Weber's tripartite scheme for legitimation, might be valuable to consider. Many scholars have their touchstone figures, and mine has long been Weber. All the way back to an embarrassing early moment in Cambridge where I spoke about his work on charisma with great enthusiasm to my supervisor, only to be gently reminded that as a German, his name began with a "v" sound, not the softer double-u of the English tongue. Durkheim's work on collective effervescence, proffered by Boss here, should be examined like a gem from many sides, to see if its facets also fit the circumstance of the BBtA tweets. Are these tweets the beginning of some religious collectivity beyond a shared

metaphorical framing? And who would serve that community and facilitate that effervescence?

Boss picks up my mention of Sophie Bishop's work on "self-styled algorithmic experts" who I proposed might be interpreted as the prophets and priests of the algorithm. But he then asks whether Durkheim's description of the magician might not be a better fit than Weber's focus on the prophet figure, and the priests that then routinise their charismatic pronouncements. The focus on a client relationship seems to be the key, as Boss cites Durkheim who said, "the magician has a clientele, not a Church", and notes the lack of a community focus for both magicians and such algorithmic experts.

Boss' response raises a larger question about how religion and magic are framed as different efforts and domains in wider religious studies literature and in popular discourse. The framing of magic as individualistic and of religion as communal has long been an ideological act of othering by both religious and academic authorities. Likewise, in more recent centuries magic's increasing synonymity with the fraudulent and the false only enhanced a story of difference. There are also similarities between the magician and the priest that are sometimes ignored in favour of this narrative of difference. For instance, when Boss speaks of people turning to the "magicians of the algorithm for assistance in recovering some control over their experiences and algorithmic outcomes" it as though priests have never asked anything of their deities through propitious offerings. Certainly, priests do not do this to "control" their deities, but I also wonder to what extent algorithmic experts think they are trying to 'control' the algorithm versus trying to gain the right kind of attention at the right time?

In fact, one of the more frequently used words we see in relation to fine tuning your CV for an AI enabled applicant tracking system (ATS) is the modern neo-liberal term, "optimisation", not control. Such optimisation requires the use of keywords for the "soft skills" that the algorithm will recognise, such as "communication", "adapt", "organise", "time management" or "professionalism" (Hays, 2023). These are not words that will order the algorithm what to do. Instead, to extend the priest/god relationship metaphor,

these are words that are successful in garnering the algorithm's attention by matching tags it has already been trained to identify and highlight in its outputs. Again, this description of "the algorithm" quickly falls into personification, even when describing advice from a very mundane focused employment site such as the recruitment firm, Hays (2023).

The building anxiety that emerges in the face of the algorithm that we can feel suffusing such online CV resources – and, I would argue, in the more religious framing of the BBtA tweets – is also rightly highlighted by Boss. He recognises that the blessings, and curses, of the algorithm have very real effects in a neo-liberal society where every person is transformed into "a small corporation". Boss also notes the push to "optimize" here, as well as the "exploitation, vulnerability, and contingency" that the deployment of AI in our modern society brings about. I have written elsewhere on the existential despair that more religious and mythological accounts of AI, such as Roko's Basilisk can bring about (Singler, 2019). However, it was not my intention to say that only the most exponential views of AI had this potential for harm, and I appreciate Boss' call for a pushback against the "algorithmic obscurantism" that fuels more theistic interpretations of AI, and his indication towards work being down at the "grassroots" level by the punks, the biohackers, the grinders, the outcast researchers, in spaces where collective effervescence might actually be appearing. My wider ethnographic work with intentional AI new religious movements also indicates similar moves, with more obvious evidence of ritual and community than was being shown by the BBtA tweets. But I would still hold that these tweets are on the same spectrum of religious views of AI, with similar responses to the liminality, and possibilities of AI.

Boss' reference to the House of Ellil in Atrahasis, the Babylonian creation myth, is a fecund analogy, as its moral is about knowing where to place responsibility. In our case, where to locate the responsibility for the harms of AI. The Devil's Advocate in me, another religious metaphor with multi-vocality, wants to warn about adding more religious metaphors into the AI conversation. This metaphor might also serve to emphasis superagency

and only add to the algorithmic obscurantism Boss warns about. I also had this thought when he asked, "What would a cosmology capable of overcoming or resisting algorithmic obscurantism look like?". Cosmologies are themselves hard to control and can often be taken by others to run with in directions you were expecting, including the theological.

Likewise, to be as self-reflexive as possible as an anthropologist, there was always the concern that in writing and speaking about the BBtA tweets I might be fueling the conversation about them. Every modern anthropologist has this moment of concern. Our relationship with our field is a two way one: we are mutually changed by the interaction. Sometimes this is more quantitative than qualitative: there are quantitatively more tweets about BBtA now because some of them have come from me.

This is an issue I thought about while reading Marta Kołodziejska's response. She mentions that "Once the Internet became widely available and popular, and turned into a mundane part of everyday life (the way the Internet works is also not a great mystery anymore), such utopian and theistic associations have become less popular". However, how would one go about proving this decline in mystical thinking about technologies? We have the idea of the "hype cycle", which might be pertinent. Would a theo-hype cycle also be possible to outline and observe accurately? And connected, how would I ever be able to return to the BBtA tweets and deduce whether they are growing in influence, and burgeoning into a new religious movement as Giulia Evolvi also asks, as we shall see below, and would I be able to extract my influence in that conversation since publishing my article on them in 2020?

There are existing statements that argue for the diminishment of the mystique of technology, such as the Internet, and more pertinently, AI. As John McCarthy once said, "As soon as it works, no one calls it AI anymore", meaning that AI, true artificial intelligence remains a high on eschatological hope, even when narrow application after narrow application succeeds. This demystification could then be presumed to lead to a smaller and smaller

domain of theistic AI as more and more uses of this emerging technology are domesticated.

However, something still niggles, and to play Devil's Advocate again, I must ask – "Do people REALLY understand how the Internet works?", as Marta Kołodziejska claims? Digital religious scholars like Kołodziejska might do, along with others directly working in computer science, etc. Perhaps Kołodziejska is correct, and AI only has its current enchantment and its possibility to enchant because it seems newer? It is not, of course. AI predates the Internet in its 1956 conception at the Dartmouth Summer Conference attended by John McCarthy and the other 'founding fathers' of AI. But the age of AI is often surprising to many, as it is so often presented as an exciting emerging technology when really what is new is a larger data set or a specific technique such as Deep Learning, which is also not necessarily understood by the public. Once AI is more widely available and popular, as Kołodziejska suggested with her discussion of the Internet, will it lose this mystique? Perhaps, However, I would argue that the intentional personification of AI as an individual entity that we can directly communicate with is a distinct difference to the Internet, which has remained overall a potential space, rather than a potential person, or deity. Even if that space can be sacralised by practitioners and in metaphorical language.

I also want to note and take on board Marta Kołodziejska's criticisms of my paper. The primary criticisms from Kołodziejska are about the methods of data analysis and the too brief reflection on the parodic/ironic nature of the tweets. On the former, I suspect that, like many academics, I formulated my approach during earlier research and training and decided unconsciously to give more space for the material to breathe instead of rehashing a method description yet again. This is a weakness of the paper and suggests a need to turn the self-reflexivity I mentioned above back onto my methods and my effect on the field I am discussing. The comment on the need for further sentiment analysis is also fair, but I would note that not all tweets lent themselves to such analysis. Likewise, when Kołodziejska asks for more background on the tweets, sometimes it simply was not there. As with earlier

research I performed on statements of affiliation on Twitter – for instance, I examined tweets from people just sending out in the world the two words "Indigo Children" (Singler, 2017), there are times when people are simply broadcasting their immediate thoughts on social media.

Like the Master's student in my seminar, Kołodziejska also questions what makes the AI-related narratives distinct to other colloquial accounts of being "blessed". However, I think Kołodziejska's example is a weaker counterexample than the jeans one. She notes tweets where people describe being "blessed by the thrift gods" – assuming that this is intended solely jokingly and not indicative of burgeoning religious beliefs in new thrift gods. What makes this a weaker counterexample for me is that it the multi-vocality of "blessed" is still more strongly tied with theism in these tweets, far more than in the jeans god example. Further, the "luck" that this expression is indicating towards has a longer history of theistic interpretations than the aesthetic enhancements of a pair of jeans. This counterexample from Marta fits more neatly into a discussion of theistic continuities through metaphor than the Master's student's example, which instead provides something like an argument *ad absurdum* (I personally have never heard this kind of compliment before) to refute my description of the BBtA tweets as theistic.

The third response, from Carly Machado, is a blessing in itself. It has introduced me to a variety of exceptional and emerging work from Brazilian ethnographers who are tackling similar intersections of religion and technology, while also bringing in important evidence and perspectives on race, power, inequality, politics, and more. Also appreciated is the direct connection between these works and recent events in Brazil that Machado makes. In particular, that she raises the work of Letícia Cesarino in relation to the mobilization of technology and technology companies in the 2018 and 2020 Brazilian elections, and how platforms and apps supported the relationship between religion and power in those moments. I thank Machado for reminding us again that power is an entrenched factor in the discussion of religion and technology, particularly in this current moment of national shifts towards voices of popularism and conservatism (with some instances

of rebellion against this trend, of course). I appreciate Machado's claim that my work will help with producing the "analytical capacity to understand the power plots, how they are made, and also how they can be undone".

A related topic, that of hegemony, can also be raised in response to Machado's criticism that the BBtA paper focusses too solely on Christian theology in relation to AI theism. Certainly, there is extensive scope to discuss other theologies and forms of futurism and their influence on AI discourse and imaginaries: in the forthcoming *Cambridge Companion to Religion and AI* that I have co-edited with Fraser Watts we have excellent chapters on Black theology, Judaism, Islam, Hinduism, and Buddhism, and I have another monograph forthcoming that explores other examples of AI's relationship with other established and newly established religions.

However, one thing that is very apparent in AI discourse is the narrative of AI hegemony and singularity. Predictions about the development of AI can fall quickly into scenarios of a forthcoming AI arms race as nations rush to develop increasingly superior AI that outdoes that of other nations. This narrative can also lead to the conclusion that these multiple AI super-intelligences will necessarily face off against each other. Further, if we were to survive this form of "AI apocalypse", we would live to see a singular AI Singularity in ascendance across the globe. Hence, we can see how such an account can fit to a form of "AI henotheism" that then evolves through conflict to "AI monotheism". Or, we can see how some forms of AI discourse speaks little of the steps taken to get to this AI monotheism, and instead just jumps to the dominance of a singular Singularity.

Thus, while there is abundant material on other religious conceptions of AI, when people conceive of "the Algorithm" as fitting in the god-space, it is predominantly a singular god – even in the current moment of algorithmic proliferation, even within the same platforms. Moreover, the dominant religious cultural legacy for many of these interlocutors is a form of common or vernacular Christianity. In other forthcoming work on our conceptions of how AI might (or might not) create religion, I explore an example of narrative elements adapted from non-Christian, but monotheistic,

conceptions of god. For instance, in Isaac Asimov's short story "Reason" (1941) in which the machine followers of a new "AI god" mimic the Islamic *shahada*, the proclamation of faith, to state that: "There is no Master but the Master and QT-1 is his prophet". However, this adoption of Islamic ritualized speech is resting upon Asimov's sometimes quite overt critique of religion; writing and mocking such religious robots is Asimov's way of expressing his view that religion is the result of irrationality and credulity (Singler, forthcoming).

I also appreciate Machado's linking of my work to a longer history of discussions of "The Future of Religious Past", in particular the work of Hent de Vries and the academic momentum to explore the intersections of religion and technology in the early 2000s. Moreover, that through reframing this title we can also explore "the past of the future of religion", in Machado's words, and contest any claims that religion has only just begun to look to the "future" through the adoption of emerging technologies. As Machado draws out of my work, and poses as a question, "Is there AI not entangled with the religious, and is religion not entangled with technology", to which my loud and perhaps obvious answer is simply "no".

To be the anthropologist again, I want to briefly refer to a recent moment of spontaneous fieldwork, that I think is relevant to Machado's comments here, and which was a moment in which I could express what I think might be our shared stance on the nature of religion. After giving a brief public talk on religion and AI in Zurich, Switzerland, I was approached by an older Swiss gentleman. He told me that he just didn't "get" my talk. Believing it to be a language issue, or perhaps that I was unclear, I very briefly and carefully reiterated the basic points of my short talk. "No", he replied, "It's that I don't see what AI has to do with religion when religion is just beliefs". Of course, I then pointed to the same elements that Machado does in her citation of Jeremy Stolow's work, that it is impossible to imagine

[...] any form of religious experience, practice, or knowledge [...] without technology. No instruments, tools, or devices; no architecture or clothing,

no paint, musical instruments, incense, or written documents; not even the disciplined practices (Stolow 2008, 194-195).

Unfortunately, I did not seem to convince him. However, I still assert, as Machado seems to too, that there can be no such thing as religion without technology, and, vice versa, we cannot see technology emerging without religious and cultural influences, imaginaries inspired by existing eschatologies, and new forms of religiosity innovating from those imaginaries and new experiences of the technology. And AI might be the newest example of this relationship, but it is not a unique moment in that sense, even if its interactivity and tendency to be anthropomorphised shapes this relationship in particular ways, including deification. I am also gratified that Machado referred my research and its place within a longer history of the study of NRMs, including her own work on the Raelians, as I am certain that this academic field is only increasingly relevant for conceptualising this moment in technological and societal change.

Finally, turning to Giulia Evolvi's response, we can see some positive and negative critiques of my BBtA article that overlap with comments from Kołodziejska and Boss as already discussed, as well as some new contributions. First, I appreciate her recognition that I have intentionally not delved into the "definition of religion" miasma. The definition from Geertz offered by other scholars of digital religion, as mentioned by Evolvi, is useful enough, just as Boss' citation of Durkheim's collective effervescence is useful to think with. However, I do not think written definitions will capture entirely people's more intuitive engagement with their cultural forms in popular discourse. Again, attempts have been made to do so, and we might also cite useful attempts like "vernacular religion", "implicit religion", "lifestyle religion", "everyday religion", etc., when they indicate towards a particular approach to religion as an object. However, they will only ever be partial. Instead, we can operate with what I would call a "theory of religious mind". That is, we can operate with the assumption that our subjects have within their own mind an object that they are thinking of when they think of religion

and are acting accordingly. And in expressing themselves through religious metaphors, tropes, images, narratives etc., they are doing something that we might not be able to encapsulate through one singular definition, but which might still be religious in their conceptions of the term.

Evolvi seems to agree that not getting caught in the circularity of definitions of religion in my BBtA article is a theoretical strength, as I focus instead – as anthropologists should – on what people *do* and *discuss*. There is the caveat from Evolvi that such an approach raises the question of how such undefined instances can contribute to wider discussions on religion. Or to discussions on secularisation and post-secularisation. One answer, although not necessarily an entirely satisfying one, is to suggest that the form of the ethnographic material and the ethnographer provides a shaping effect, and vice versa. To say, in effect, something like "the subject of the religious studies scholar is religion, and that the study of religion makes the scholar a religious studies scholar". This is tautology, of course, but one that rolls along moderately well in academia, nonetheless. Scholars who commit to combatting such unassessed truisms through the decolonialisation of the object "religion" will not approve, I assume. But I also find merit in their work, as I did in a 2023 blog post on contesting the concept of "secular religion" (Singler, 2023a). Academics in the study of religion can operate at diverse levels of involvement with the formation of their field and its objects at various times, and I see this as a strength rather than weakness.

A second strength of the BBtA article identified by Evolvi is the discussion of AI in relation to New Religious Movements (NRMs). As mentioned above, there is a difficulty in assessing the development of this field, or the quantitative escalation of BBtA tweets, after having shared material on it and having had some, minor, influence on people's awareness of this expression. Evolvi's question as to whether the BBtA tweets represent a developing NRM (New Religious Movements) or an example of continuities with traditional religious imaginaries makes me want to respond with the "Why not both" Meme (Know Your Meme, 2011) or the "Both is good" Meme (Know Your Meme, 2012). A third option, as mentioned above, is that both the

BBtA tweets and NRMs are on a spectrum of theistic responses to AI, and that they might also have influence on each other. I do not know of an AI NRM that uses the expression "Blessed by the Algorithm", but I think wider conversations about overt theistic interpretations of AI might encourage uses of BBtA in public discourse, both in parody and in aspiration – although this is merely conjecture at this point.

The third element that Evolvi describes as a strength is the method, in contrast to Marta who I feel had some good points to make about the lack of discussion on it. I do appreciate Evolvi supporting paying attention to more niche online discourses that do not attract a high number of comments and a large circulation. Noticing the small things is an intrinsic part of anthropology, in my view.

It is also a valid question to ask, as Evolvi does, what kind of ethnographic approach might be brought to bear on more visual social media. In the same year as the BBtA article I also wrote on the dissemination of the "AI Creation Meme" – the remixing of the Creation of Adam by Michelangelo with an AI/robotic focus (Singler, 2020). These images in my sample were found on websites, but were also shared on social media, so there is a large scope for further exploration of visual material artefacts of AI theism and theistic metaphor when they appear on social media such as TikTok and Instagram. Some scholars are already working in these spaces looking at spiritual interpretations of AI as a divinatory or revelatory force behind the scenes, and I am excited to see more work from religious studies scholars on AI, and our apprehensions of it.

In summary, it was a pleasure to read these responses and see my work critically engaged with. Each response has made me reflect on my methodology, methods, ground assumptions, and on the path to further work in this space. As an academic, there is little more gratifying than the feeling that you really are a part of a larger discussion. Academia can be an isolating place, both socially and in terms of our intellectual bubbles. We cite others, and they cite us (hopefully!), but too often it is a just a note in passing, so to have this level of deep engagement with my work is a privilege

and enthuses me for further work both alone and possibly in collaboration with these excellent scholars. I am grateful for this opportunity to reflect on their comments, and to reflect again on my own work.

REFERENCES

BOSS, Jacob. Alcançando através da nuvem: efervescência coletiva e obscurantismo da IA. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 58-66, 2023.

BOSS, Jacob. Reaching through the cloud: collective effervescence and AI obscurantism. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 69-77, 2023

EVOLVI, Giulia. Comentário de Evolvi a Singler. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 106-112, 2023.

EVOLVI, Giulia. Comment by Evolvi to Singler. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 115-121, 2023.

HAYS. How to optimise your CV for the algorithms. *Hays. Working for your tomorrow*, 2023. Disponível em: <https://www.hays.com.au/career-advice/resumes-cover-letters/how-to-optimise-your-cv-for-the-algorithms>. Acesso em 04/11/2023.

MACHADO, Carly. Uma nova atualização da religião? Sobre religiosidade digitais e tecnologias religiosas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 78-91, 2023.

MACHADO, Carly. A new updating of religion? On digital religiosities and religious technologies. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 93-105, 2023.

KNOW YOUR MEME. Why not both, why don't we have both. *Know your meme*, 2011. Disponível em: <https://knowyourmeme.com/memes/why-not-both-why-dont-we-have-both>. Acesso em: 04/11/2023.

KNOW YOUR MEME. The Road to El Dorado. *Know your meme*, 2012. Disponível em: <https://knowyourmeme.com/photos/352470-the-road-to-el-dorado>. Acesso em: 04/11/2023.

KOŁODZIEJSKA, Marta. Comentário de Kołodziejska à Singler. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 46-51, 2023.

KOŁODZIEJSKA, Marta. Comment by Kołodziejska to Singler. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 53-58, 2023.

SINGLER, Beth. *The Indigo Children: New Age Experimentation with Self and Science*. London: Routledge, 2017.

SINGLER, Beth. Existential Hope and Existential Despair in Ai Apocalypticism and Transhumanism. *Zygon: Journal of Religion and Science*, v. 54, n. 1, p. 156-176, 2019.

SINGLER, Beth. The AI Creation Meme: A Case Study of the New Visibility of Religion in Artificial Intelligence Discourse. *Religions*, v. 11, n. 11, p. 1-17, 2020.

SINGLER, Beth. Taking Bugbears Seriously: Why Does the "Secular Religion" vs. "Religion" Distinction Matter?. *The Nonreligion and Secularity Research Network*, 2023a. Disponível em: <https://thensrn.org/2023/02/27/taking-bugbears-seriously-why-does-the-secular-religion-vs-religion-distinction-matter/>. Acesso em: 04/11/2023.

SINGLER, Beth. "Abençoado pelo algoritmo": concepções teístas sobre inteligência artificial em discursos digitais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 11-42, 2023b.

Received on: 1st November, 2023

Approved in: 5th November, 2023

ARTIGOS

LIGAS DE SAÚDE E ESPIRITUALIDADE: UM SURGIMENTO SECULAR ENTRE CIÊNCIA E RELIGIÃO*

Maria Florencia Chapini¹

Resumo: Esse trabalho tem por objetivo apresentar uma análise sobre as ligas acadêmicas em saúde e espiritualidade, espaços que predominam na formação sobre o tema no Brasil. Procura-se analisar como a formação em espiritualidade dessas organizações é secular, não só pela forma de mobilizar a espiritualidade, se não também por características próprias da configuração da saúde. Por um lado, desde o surgimento das ligas na medicina é possível ver vínculos com o religioso, embora tenha sido inspirada na ciência a inícios do século XX. Por outro, se reconhecem vínculos religiosos diversos, seja na trajetória das pessoas, ou no surgimento das ligas de saúde e espiritualidade. Dessa forma, compreende-se o surgimento das ligas nucleadas na Associação Acadêmica de Ligas e Grupos de Estudo em Espiritualidade e Saúde (AALEGREES), prestando especial atenção aos vínculos entre ciência e religião.

Palavras-chaves: Ligas; Medicina; Espiritualidade; Secularismo.

HEALTH AND SPIRITUALITY LEAGUES: A SECULAR EMERGENCE BETWEEN SCIENCE AND RELIGION

Abstract: The aim of this paper is to present an analysis of the academic leagues in health and spirituality, a space that predominates in training on the subject in Brazil. It seeks to analyze how the training provided by these organizations in spirituality is secular, not only due to the way spirituality is mobilized but also because of the specific characteristics of the health configuration. On one hand, since the emergence of medical leagues, there have been observable connections

¹ Mestra em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas, Brasil. E-mail: flor.chapini@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0567-726X>.

* Como citar: CHAPINI, María Florencia. Ligas de saúde e espiritualidade: um surgimento secular entre ciência e religião. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 157-192, 2023.

with religion, even though they were initially inspired by science in the early 20th century. On the other hand, various religious connections can be recognized, whether in people's life trajectories or in the formation of health and spirituality leagues. In this manner, we comprehend the emergence of leagues affiliated with the Academic Association of Leagues and Study Groups in Spirituality and Health (AALEGREES), with a particular focus on their secular configurations.

Keywords: Leagues; Medicine; Spirituality; Secularism.

INTRODUÇÃO

A formação em saúde e espiritualidade vem ganhando espaço em instituições de ensino de diversos níveis, assim como em grupos de pesquisa e associações profissionais. Esses grupos defendem constantemente que existem evidências científicas sobre a espiritualidade e, por conseguinte, argumentam que se trata de ciência e não de religião. O antropólogo Rodrigo Toniol tem chamado a atenção para a forma em como a categoria da espiritualidade existe no espaço público, sobretudo no contexto da saúde. Ele tem destacado que o par saúde e espiritualidade tem sido reforçado na medicina a partir de políticas de saúde de diferentes escalas (Toniol, 2018), da clínica médica e em pesquisas realizadas por investigadores da área da saúde (Toniol, 2019).

Outro eixo no qual o tema vem crescendo com forte presença nas universidades públicas é a formação (Chapini, 2022), e um dos espaços que mais predomina no território brasileiro é a liga acadêmica. As ligas são pertencentes, em sua grande maioria, a cursos de medicina, outras à enfermagem ou de forma interdisciplinar, e estão reunidas a nível nacional por meio da Associação Acadêmica de Ligas e Grupos de Estudos de Espiritualidade e Saúde (AALEGREES). A liga como uma organização no contexto da saúde provém da medicina desde inícios do século XX e, atualmente, é liderada por estudantes para trabalhar temas que não são muito abordados no currículo obrigatório, inspirados no tripé universitário: ensino, pesquisa e extensão.

Para analisar as ligas de saúde e espiritualidade, propõe-se abordar dois recortes. Por um lado, analisa-se o surgimento das ligas como uma organização específica da medicina, onde aparecem vínculos da saúde com o religioso de oposição, contraponto e aliança. A reconstrução do surgimento das primeiras ligas, é uma saída para pensar como a espiritualidade é produzida hoje. Ao olhar os objetivos, práticas levadas por essas organizações, assim como o contexto de criação é possível pensar que o tratamento do que se compreende como espiritualidade não é novo. Se não que na saúde é possível refletir sobre a constituição secular a partir do vínculo entre ciência e religião.

Por outro lado, esse trabalho aborda o vínculo entre a medicina com o espiritismo. Em interlocução com professores e estudantes participantes e fundadores das ligas, o religioso aparecia como um motor que justificava o interesse pelo tema. Igualmente é visível a vinculação das ligas com organizações religiosas. Mesmo que na implementação do secularismo a medicina colaborou com a perseguição do espiritismo (Giumbelli, 2008), não é possível olhar a medicina de uma forma homogênea a respeito desse tema. Desde esse momento até a atualidade, grupos de médicos espíritas têm trabalhado pela relação do espírito com a saúde, sendo que hoje essas propostas são parte do projeto de abordagem da saúde e da espiritualidade analisados nas ligas acadêmicas atualmente.

Para fazer a análise desse processo, interessam os trabalhos que discutem a presença da categoria da espiritualidade no espaço público, assim como também as discussões de secularismo e modernidade. Seguindo Peter Van der Veer (2014), a espiritualidade é uma categoria produto da modernidade ocidental vinculada à religião e ao secularismo. O autor chama a atenção para o fato de que religião e secularismo têm sido amplamente analisados pelos cientistas sociais, enquanto a espiritualidade não. Isto poderia ter se dado porque parece que não há nada de político na espiritualidade (Toniol e Giumbelli, 2020). O trabalho dialoga exatamente com esse ponto, visto que é seu propósito último observar o processo de legitimação da espiritualidade no campo da saúde, permitindo observar vínculos realizados entre a saúde, a religião e a espiritualidade e o uso político dessa categoria no contexto

da saúde, como uma das formas privilegiadas de sua mobilização no Brasil (Toniol e Giumbelli, 2020). Autores como Courtney Bender e Omar McRoberts (2012) recomendam não tratar a religião ou a espiritualidade como categorias com núcleos, identidades ou qualidades estáveis, e tampouco assumir que espiritualidade seja, necessariamente, algo que dissimule ou se oponha à religião (Toniol e Giumbelli, 2020). Trabalhou-se nas formas como as categorias religião e espiritualidade são mobilizadas pelos grupos aqui pesquisados.

Seguindo os trabalhos de Rodrigo Toniol (2015, 2017, 2019), procura-se seguir a política da espiritualidade (Van Der Veer, 2009, 2014) como uma espécie de recomendação metodológica baseada em compreender os usos dessa categoria e os vínculos que ela permite fazer. Dessa forma, esse trabalho se propõe olhar como os espaços que atualmente estão se dedicando à formação em saúde e espiritualidade vêm reproduzindo, de formas reconfiguradas, o secularismo. Da mesma forma, é possível olhar que a presença dessa categoria no espaço público, como é a formação de profissionais de saúde, permeia conteúdos e agentes religiosos.

Para esse trabalho foram utilizados artigos e livros sobre a análise da constituição do secularismo e o lugar da religião do espaço público, tal como Emerson Giumbelli (2008) e Paula Montero (2006, 2009), assim como artigos que abordam o acionar de associações como a Associação Médico Espírita no Brasil por parte de Bernardo Lewgoy (2006, 2011), Rogers Teixeira Soares (2010) e Waleska de Araújo Aureliano (2011). No que diz respeito ao campo da saúde e espiritualidade, foram usados dados de campo produzidos em contextos digitais com estudantes e professores que ocuparam lugares na coordenação de grupos importantes sobre a saúde e espiritualidade, assim como mapas das ligas registradas na Associação Acadêmica de Ligas e Grupos de Estudo de Espiritualidade e Saúde (AALEGREES).

O SURGIMENTO DE LIGAS DA MEDICINA NO BRASIL

Para melhor compreender o que é uma liga acadêmica, e pensar em possíveis caminhos que expliquem a presença capilarizada delas no território brasileiro, se aborda o surgimento das ligas como uma organização específica da medicina brasileira. Em artigo de educação médica dedicado à formação de estudantes por meio de ligas acadêmicas, Da Silva e Flores (2015) descrevem que as ligas surgiram no Brasil para combater as enfermidades que estavam afetando a população das grandes cidades no início do século XX². Uma das doenças que mais causava preocupação, no final do século XIX e início do XX, era a tuberculose. Com o crescimento das cidades e as más condições de trabalho e moradia, a doença se disseminou, tornando-se uma das maiores responsáveis pelo aumento da mortalidade em nível mundial, sobretudo dos setores mais pobres. Na Europa, a classe médica – que desde o começo considerava que a tuberculose era uma doença hereditária – passou a entender que se tratava de uma doença transmissível (Nascimento, 2002).

Em congressos médicos, haviam recomendações de que o Estado deveria se responsabilizar pela contenção da propagação da doença (Nascimento, 2002). Dilene Raimundo de Nascimento (2002) assinala que relatórios sobre o *X Congresso de Higiene e Demografia* em Paris no ano de 1900, publicados na revista *Brazil-Médico* constava que, por falta de ação dos governos, os avanços na luta contra a tuberculose na Europa tinham se dado por iniciativas particulares, com a realização de congressos médicos e a criação de

² No Brasil existe a Associação Brasileira de Ligas Acadêmicas de Medicina (ABLAM), fundada no ano de 2005 que reúne ligas do país inteiro (ABLAM, s.d.). Essa associação reconhece que as ligas acadêmicas, tal como existem hoje, nascem da primeira liga conformada por estudantes, a Liga de Combate à Sífilis da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, fundada em 1918. Embora a liga contra a sífilis seja a primeira protagonizada por estudantes, não foi a primeira na medicina. As primeiras ligas surgiram um pouco antes com o objetivo de afrentar a tuberculose através da ciência e a filantropia em contexto da Primeira República.

ligas e associações médicas. No entanto, nos relatórios afirmavam que essas iniciativas particulares só poderiam instruir e promover um movimento de opinião pública para exigir dos poderes públicos a implementação das medidas que propunham (Nascimento, 2002).

As elites médicas brasileiras, procurando dar resposta ao problema da tuberculose, mantiveram vínculo com trabalhos que iam sendo desenvolvidos na Alemanha e outros países da Europa, onde a resposta que mais crescia era a criação de associações filantrópicas de combate à tuberculose (Rosemberg, 2008). A primeira iniciativa foi do doutor Clemente Ferreira, inspetor sanitário do estado de São Paulo que apresentou, na Sociedade de Medicina e Cirurgia, a ideia de criar a Associação Paulista de Sanatórios Populares para Tuberculosos (Rosemberg, 2008). Essa ideia foi inspirada em uma sociedade da Alemanha que tinha por objetivo a “educação sanitária da população, propaganda e realização das principais medidas profiláticas contra a moléstia e a instalação de sanatórios cientificamente aparelhados para o tratamento racional dos tuberculosos desvalidos” (Ferreira, 1938, p. 7 apud Rosemberg, 2008, p. 42). A associação, com os mesmos objetivos da sociedade da Alemanha, passou a ser chamada de Liga Paulista contra a Tuberculose, incentivando a criação de ligas em diferentes estados do Brasil entre os anos 1899 e 1900.

As ligas contra a tuberculose foram se multiplicando em estados como Rio de Janeiro³, Pernambuco⁴, Bahia⁵, entre outros. Algumas das ligas destinadas a lutar contra a tuberculose tiveram médicos que se destacaram

³ Ver: Nascimento, Dilene R. *Fundação Ataulpho de Paiva: (Liga Brasileira contra a Tuberculose). Um século de luta*. Ed. Garamond: Rio de Janeiro, 2002.

⁴ O fundador da Liga Contra a Tuberculose em Pernambuco, Octávio de Freitas, foi um médico que trabalhou muito pela constituição da medicina nesse estado atuando em sociedades médicas da época. Para Gouveia (2017), o pensamento de Freitas, além de ser higienista, estava influenciado pela eugenia. Ver a dissertação de Gouveia, Bruno Márcio (2017).

⁵ Ver Maria Elisa Lemos Nunes Da Silva (2018) O dispensário Ramiro de Azevedo e a constituição de políticas de enfrentamento da tuberculose na Bahia na década de 1920.

na consolidação da medicina em cada estado e, ao mesmo tempo, as ligas estavam articuladas entre si em nível nacional e internacional⁶. Esses espaços insistiam na implementação de medidas sanitárias para evitar a propagação da doença, passando a agir na imprensa em articulação com escritores liberais e juristas.

A criação das ligas se deu em um momento no qual a medicina, bem como outros campos de saber, estava buscando se fortalecer institucionalmente no Brasil, como analisado pela antropóloga Lilia Schwarcz (1993). De acordo com a autora (Schwarcz, 1993), no Brasil, no final do século XIX, estava se consolidando o campo intelectual que consumia modelos evolucionistas e social-darwinistas, já desacreditados na Europa. Para os intelectuais brasileiros, esses modelos significavam uma forma secular, materialista e moderna de compreender o mundo, adaptando essas teorias para justificar uma espécie de hierarquia natural e comprovação de inferioridade de vastos setores da sociedade, sendo esse um “instrumento conservador e autoritário na definição de uma identidade nacional” (Schwarcz, 1993, p. 33). Isto também trouxe como consequência a proibição de outros saberes e práticas de cura já praticados no país como, por exemplo, curandeiros “herbalistas”, herdeiros de conhecimentos africanos e indígenas (Schwarcz, 1993).

Por meio de duas revistas, a *Revista Gazeta Médica da Bahia* e a *Revista Brazil Médico*⁷ da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Schwarcz (Schwarcz, 1993) analisa posicionamentos políticos da medicina nesse momento. A sociedade era compreendida como um corpo doente onde o

⁶ No ano 1901, criou-se uma comissão internacional para estabelecer medidas profiláticas contra a tuberculose no *Congresso Médico* na Cidade de Santiago no Chile. Essa comissão esteve sob a presidência de um dos médicos higienistas mais importantes da Argentina, Emilio Coni. Ele divulgava as ações desenvolvidas levadas a cabo nos países da América Latina, para contribuir com conhecimento no combate dessa doença. No III Congresso Latino-Americano realizado no Uruguai no ano 1907, Coni apresentou as contribuições em pesquisas realizadas pelas ligas estaduais do Brasil (Gouveia, 2017, p. 107).

⁷ Na *Revista Brazil Médico*, foram publicados relatórios de congressos sobre a tuberculose do norte e conferências de membros da liga carioca (Nascimento, 2002).

médico tem a responsabilidade de curar essas doenças não de forma individual, senão de curar uma nação enfraquecida e carente de intervenção. Como escrito em um artigo da *Gazeta Médica* analisado por (Schwarcz, 1993), cabia ao médico com “orientação científica” assegurar a execução das leis e dar firmeza aos planos de progresso e grandeza do Brasil (Schwarcz, 1993).

As características da medicina nessa época, também podem ser compreendidas no seu contexto, a partir das consequências que trouxe a implementação do secularismo em 1890. Segundo Emerson Giumbelli (2008), esse princípio era fundamental para a construção de um Estado Moderno. Dessa forma, a Igreja Católica deixa de gerir o ensino, o registro civil, o casamento e a saúde, passando nas mãos do Estado. Paula Montero (2006), ao analisar a presença da religião no espaço público, assinala que no Brasil o secularismo não significou a privatização da religião no âmbito doméstico, senão em novas formas de produzir a religião em função do que era considerado religião, adotando características da católica. A partir da defesa da privacidade da consciência e da liberdade religiosa é que se constitui o princípio de pluralismo religioso. Sendo que a noção de religião e o debate sobre o tema foi em torno da religião católica (Montero, 2006). Dessa maneira, aparelhos do Estado, tais como a medicina e as leis, regulavam o que era religião e criminalizavam as práticas consideradas mágicas, em prol de constituir uma nação moderna e livre de perigos e ameaças (Montero, 2006).

Mesmo assim, ao olharmos o surgimento das ligas contra a tuberculose inspiradas em princípios modernos, pode-se observar a presença da religião em um espaço considerado científico. Dessa forma, é possível pensar como o secularismo trouxe, também, o fortalecimento dos campos profissionais da saúde no cuidado da moral uma vez que a religião teve um papel importante em ações que procuravam constituir uma cidadania saudável, como será exposto a seguir.

A LIGA BRASILEIRA CONTRA A TUBERCULOSE DO RIO DE JANEIRO

A seguir se apresenta a Liga Brasileira Contra a Tuberculose do Rio de Janeiro (LBCT) com o objetivo de compreender o que é uma liga na saúde, o seu surgimento, assim como também para melhor ilustrar que a presença de elementos religiosos na saúde não é novidade. A LBCT foi criada no dia 4 de agosto de 1900, na Academia Nacional de Medicina, em sessão sob a presidência do Arcebispo do Rio de Janeiro, Joaquim Arcoverde, com a presença do Presidente da República Campos Sales e de figuras destacadas da política, como o Prefeito do Distrito Federal Antônio Coelho Rodrigues, ministros de Estado e o Diretor Geral de Saúde Pública, Dr. Nuno de Andrade. A liga estava composta por médicos, filantropos e juristas com o objetivo de colocar em prática aconselhamentos que provinham da ciência moderna dos países civilizados, para combater a tuberculose que impactava a capital do país (Nascimento, 2002; Camara, 2014). Cypriano Freitas, um dos membros da comissão da liga, se pronunciou na inauguração dizendo: “A religião, aliada à ciência e aos altos interesses econômicos e sociais do País, empreende esta Cruzada, de cujos resultados não é lícito duvidar” (Liga Brasileira Contra A Tuberculose, 1901, p. 7 apud Nascimento, 2002, p. 31).

No primeiro ano de funcionamento, a liga esteve formada por uma diretoria e um conselho consultivo composto majoritariamente por médicos e, em menor medida, por engenheiros. No ano de 1901, a estrutura da liga foi modificada por estatuto e o conselho passou a ter caráter deliberativo, formado por 68 membros. A diretoria composta por um presidente, vice-presidente, tesoureiro e secretário, converteu-se em uma comissão executiva do conselho (Nascimento, 2002).

A forma de colocar em prática “os conselhos da ciência moderna” foi por meio da filantropia. Ela era colocada como substituta à caridade, sendo essa última a prática que vinha sendo a responsável por dar assistência. Os médicos, protagonistas na criação da liga na antiga capital do Brasil, entendiam que a diferença entre caridade e filantropia é que a primeira era uma

assistência aos pobres de forma desorganizada e “sem cientificismo” (Paiva, 1916 apud Nascimento, 2002, p. 27). Os problemas sociais e econômicos que se enfrentavam nas grandes cidades eram uma preocupação entre as elites, já que as instituições religiosas e privadas não cobriam a demanda gerada pelo crescimento populacional. Ademais, consideravam que a tutela dos ricos sobre os pobres, não se adequava mais a uma sociedade que procurava o desenvolvimento econômico capitalista, onde o trabalho tinha que ser a fonte de riqueza de indivíduos livres e responsáveis (Nascimento, 2002).

Uma outra característica associada à filantropia era que a assistência não devia ser indiscriminada, precisava existir uma organização (Nascimento, 2002). Era necessário distinguir e classificar os pobres, entre os “válidos” e os “inválidos”, isto é, os que poderiam ser trabalhadores e os que não. A assistência já não tinha mais a ver com o acesso ao reino dos céus, mas como um dever moral da sociedade. Esse dever moral parecia suplantar o fundo religioso como a principal motivação da prática ou assistência que caracterizava a caridade. A fundação da liga contra a tuberculose tinha como objetivo colaborar com a construção de uma civilização moderna e ocidental, por meio da ciência moderna, ocupando-se de uma forma mais geral com a humanidade (Nascimento, 2002). Embora procurasse se diferenciar da caridade, Alcindo Guanabara⁸, um dos membros da liga, conclamava a realizar essas tarefas pela inspiração no amor cristão e na mobilização do sentimento humanitário e patriótico (Nascimento, 2002).

Além das contribuições dos sócios, a liga estimulava as elites a associarem-se à liga apelando ao dever moral por meio de propagandas. Por outro lado, pediam colaborações à Igreja Católica e demandavam ações do próprio governo para concretizar as medidas que achavam fundamentais para evitar

⁸ Alcindo Guanabara (1865-1918) foi político, escritor, jornalista, defensor dos ideais republicanos, deputado constituinte em 1891 e superintendente geral de imigração na Europa em 1893. Trabalhou em vários órgãos da imprensa carioca e integrou a Academia Brasileira de Letras. Senador em 1918, autor de trabalhos e propostas de lei sobre assistência à criança, foi secretário da liga até 1912, tornando-se então seu secretário vitalício (Nascimento, 2002).

a propagação da doença (Nascimento, 2002). A pesquisadora Rosângela Faria Rangel (2013), na sua tese de doutorado em Serviço Social, assinala que a liga teve subvenções do governo federal, do governo municipal do Rio de Janeiro, como também de quotas da loteria federal. Dentre as principais ações levadas a cabo pela liga, podemos destacar a criação e manutenção de hospitais, sanatórios e dispensários para tuberculosos, campanhas de propaganda contra a tuberculose e diferentes intervenções em relação aos fatores que identificavam como disseminadores da doença: “casa insalubre”, “alimentação insuficiente” e “trabalho insalubre” (Nascimento, 2022).

Além disso, com o objetivo de prevenir a propagação da doença, criaram preventórios destinados para crianças filhas de pais e mães com tuberculose. Entre os anos 1927 e 1929 foram criados dois preventórios, um para meninos na Ilha de Paquetá, e o outro para meninas na Ilha Grande com a orientação das irmãs da Congregação de Caridade de Nossa Senhora das Mercês da Espanha, onde realizavam uma ação higienista, moralizante e religiosa (Camara, 2014). Segundo Sônia Camara (2014, p. 6), essa iniciativa filantrópica era uma aliança entre “as iniciativas de cunho religioso, privado e a esfera estatal através de subvenções concedidas e da gestão religiosa da instituição”. Dessa forma, os preventórios procuravam dar educação sobre hábitos de higiene e educação religiosa (Camara, 2014).

Com esse breve recorrido histórico sobre o surgimento do caso da LBCT do Rio de Janeiro é possível pensar que, embora se adotassem características filantrópicas e científicas, esse espaço conseguia ocupar o espaço público adotando elementos da religião católica, como é o caso da presença do Arcebispo na criação da liga e o chamado para que as práticas desta organização sejam inspiradas no amor cristão ou, de forma mais explícita, a gestão dos preventórios sob as irmãs para garantir uma educação higienista e religiosa. Como afirma Monteiro (2009), as religiões se misturaram de diversas formas na construção e na gestão de esferas como a educação, a saúde e a assistência social. Mesmo que nesse contexto a Igreja Católica tivesse perdido seu papel central na assistência aos pobres, esta última não deixou de ter participação nas ações das ligas e de cuidar desse setor com preocupações

sanitárias, políticas e morais. Isto demonstra que a configuração secular no Brasil não deixou de permitir que agentes religiosos criassem estratégias para se acomodar e participar de esferas do espaço público (Giumbelli, 2008). Mas no caso da saúde, a religião católica não foi a única que se fez presente e que a constituiu. O espiritismo kardecista tem uma longa história de disputa para atuar na saúde.

MEDICINA E ESPIRITISMO NO BRASIL: A CONSOLIDAÇÃO DA CIÊNCIA ATRAVÉS DAS ASSOCIAÇÕES MÉDICO ESPÍRITAS

Com o estabelecimento de um Estado secular e do projeto moderno de país ao final do século XIX, não só a religião católica teve que se reconfigurar, mas o espiritismo também. O Código Penal de 1890 criminalizava o espiritismo, uma vez que se considerava que pessoas sem título acadêmico exerciam a prática da medicina, como pela prática do “curandeirismo”. A instituição médica por meio da psiquiatria também contribuiu com a perseguição do espiritismo por meio da patologização dos praticantes do espiritismo para deslegitimar a terapêutica (Gama, 1992 apud Aureliano, 2011).

Giumbelli (2008) mostra como o espiritismo criou estratégias para se enquadrar na definição de religião do Estado, definição que responde à religião católica. A Federação Espírita Brasileira (FEB), criada no ano 1884, teve um importante lugar nessa construção, não só buscando legitimação frente aos poderes públicos, mas também para se diferenciar das religiões afro-brasileiras, procurando não ser identificada como “cultos mágicos”. A FEB ficou mais aliada à Igreja Católica, adotando conteúdos e figuras como a da Virgem Maria (Stoll, 2003 apud Aureliano, 2011) e a consideração da caridade como princípio (Lewgoy, 2008 apud Soares, 2010). Embora desde Allan Kardec o espiritismo tem combatido a ideia de religião da Igreja Católica e, ao mesmo tempo, procurou borrar as fronteiras entre ciência e religião, no processo realizado no Brasil o espiritismo acabou focando mais no aspecto religioso do que no científico para deixar de ser perseguido

(Lewgoy, 2006). Por outro lado, os espíritas trabalharam afastando-se do charlatanismo e curandeirismo, implementando regras para não serem vinculados a esse tipo de acusações, guiados pelo elogio do ideal moderno da racionalidade (Isaia, 2008 apud Aureliano, 2011, p. 111).

Dessa forma, o espiritismo foi considerado religião a partir dos anos 1940 (Lewgoy, 2006) e, como argumenta Giumbelli (2008), o Estado deixou o monopólio da cura à medicina acadêmica; de outro lado, no universo das práticas “espíritas”, predominou um vetor que produziu uma adequação das terapêuticas em intervenções “espirituais”. Na prática, porém, é considerável o espaço para o desenvolvimento e a oferta de ‘terapias espirituais’, sobretudo sob estatuto de informalidade e sem a sua penetração nos espaços da medicina acadêmica (Giumbelli, 2008, p. 85).

Com essa acomodação, Giumbelli afirma que o espiritismo ficou bem menos vulnerável às repressões por parte do Estado em comparação com outros cultos mediúnicos como a umbanda e o candomblé (Giumbelli, 2008). Mas também, as crenças religiosas ficaram com imaginário religioso passível de complementar com a biomedicina, assim como não contraditório com outras religiões (Lewgoy, 2006).

A medicina não se dedicou só a perseguir o espiritismo. É importante sinalizar que as primeiras traduções das obras de Kardec foram feitas por médicos, como Joaquim Carlos Travassos⁹ e Adolfo Bezerra Menezes¹⁰. Menezes publicou em 1897 o livro *A loucura sob novo prisma* onde apresenta casos de cura de transtornos mentais com tratamento espírita (Aureliano, 2011). Só que a religião católica mesmo assim acusou o espiritismo de ser responsável pela loucura e de ter relação com a parapsicologia após ter sido

⁹ Joaquim Carlos Travassos além de ter traduzido a obra de Kardec, foi secretário da Sociedade de Estudos Espíritas- Grupo Confúcio no Rio de Janeiro criada no ano 1873 (Aureliano, 2011).

¹⁰ Adolfo Bezerra Menezes, nasceu em Ceará em 1831. Foi médico e reconhecido como o “precursor do Espiritismo no Brasil. Foi presidente da FEB durante vários anos (Soares, 2010; Aureliano, 2011).

reconhecido como religião (Lewgoy, 2006). Segundo Bernardo Lewgoy, a parapsicologia tem sido debatida por alguns intelectuais espíritas como “disputa religiosa por meio de elementos científicos” (p. 160) com pouco interesse da restante comunidade científica.

Outro ponto a destacar do espiritismo, é que foi se retirando cada vez mais o religioso das manifestações materiais, dividindo o “material/científico” do “religioso/espiritual”, o que levou a um demarcacionismo, segundo Lewgoy (2006). De um lado, fica quem produz conhecimento a partir da prática religiosa mediúnica, e quem pisava na universidade era olhado como materialista e vaidoso, quer dizer, a ciência acadêmica oficial não teria nada a ver com o espiritismo. Contudo, ao longo do tempo, médicos espíritas organizados buscaram inserir o espiritismo nesses espaços.

Depois de quase um século, um grupo de médicos espíritas se reunia na casa do médium Spartaco Ghilardi, quando chegavam mensagens de espíritos estimulando a aplicação de conhecimentos da doutrina espírita na ciência médica para “constituir as bases do hospital e assistência médica do futuro” (Campos, 2008, p. 4 apud Soares, 2010, p. 51). Logo que reuniram alguns trabalhos aliando a medicina à doutrina espírita, realizou-se a *I Concentração de Médicos Espíritas* no ano 1968, evento em que realizaram o Estatuto da primeira Associação Médico Espírita (AME) em São Paulo, sendo abençoados e parabenizados com mensagens enviadas do Plano Espiritual, por Bezerra Menezes, antes mencionado, e Batuíra¹¹. A AME-São Paulo se definiu como:

Uma organização científica, cultural, religiosa, beneficente e sem fins lucrativos com o objetivo de aprofundar o estudo da Doutrina Espírita, codificada por Allan Kardec e de sua fenomenologia, tendo em vista as suas relações integração e aplicação nos campos da Filosofia, da Religião e das Ciências, principalmente da Medicina (Campos, 2008, p. 4 apud Soares, 2010, p. 51).

¹¹ Antônio Gonçalves da Silva, conhecido como Batuíra, nasceu em Portugal e era conhecido como um dos pioneiros do espiritismo no Brasil, foi fundador do Grupo Espírita Verdade de Luz e da Tipografia Espírita (Soares, 2010).

A partir daí, essa associação começou a realizar eventos de diferentes naturezas, destinados aos profissionais de saúde, sobre aspectos científicos do espiritismo. Publicaram o *Boletim Médico-Espírita* a partir de 1984, ao passo que iam surgindo AMEs em outros estados. Já em 1991, aconteceu o primeiro MEDNESP, congresso espírita que, desde então, acontece a cada dois anos. No 3º MEDNESP, foi criada a Associação Médico-Espírita do Brasil em 1995¹². E, em 1999, foi criada a Associação Médico Espírita Internacional (AME-I), dirigida por uma comissão composta por três médicos de Brasil, Panamá e Argentina (Campos, 2008). Segundo Lewgoy (2011), o espiritismo passa por uma “brasilianização” em termos transnacionais que surge na década de 1980 pela aliança de Divaldo Franco com médicos-intelectuais com a liderança da presidenta da AME-I, nesse momento Marlene Nobre. Essa rede procurava fazer do espiritismo uma religião globalizada através de eventos e criações editoriais, com parceria de brasileiros em outras nações ou de espíritas de diversas nacionalidades. Ao mesmo tempo, para o autor (Lewgoy, 2011) também realizaram diálogos com o Movimento Nova Era, sobretudo no que diz respeito às concepções de espiritualidade e holismo¹³.

Tanto o trabalho de Lewgoy (2006) e Soares (2010) quanto o de Aureliano (2011) mencionam que médicos membros das AMEs, além de organizar palestras e simpósios, também trabalharam na criação de disciplinas optativas que são coordenadas pelas AMEs estatais. Alguns casos por eles citados são as disciplinas “Medicina e Espiritualidade” da Universidade Federal do

¹² Soares (2010) sinaliza que a AME-Brasil tem tido um lugar muito importante na organização de congressos nacionais sobre o tema trazendo pesquisadores internacionais como Harold Koenig referência dentre as ligas pesquisas.

¹³ Lewgoy (2011) enfatiza que a influência não é só da Nova Era para o espiritismo, também se deu na direção inversa. Isto se deve a que Divaldo Franco teria feito uma psicologização do espiritismo e isto trouxe um acento kardecista moralizador para o psicologismo religioso. Essa característica é visível no espiritismo da Europa e Estados Unidos que pautam os encontros de medicina e espiritualidade patrocinados pelas AME-Brasil e AME-I.

Ceará, “Saúde e Espiritualidade” na Faculdade de Medicina do Triângulo Mineiro e “Medicina, Saúde e Espiritualidade” da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Soares (2010) mostra que uma parcela intelectual do espiritismo compõe os membros das Associações Médicas Espíritas¹⁴ espalhadas pelo Brasil. Isto está vinculado com a criação de ligas de saúde e espiritualidade, uma vez que alguns dos estudantes e professores estão ligados a essas associações, bem como a criação das próprias ligas. O autor (Soares, 2010) assinala que os membros das AMEs não veem a biomedicina como concorrente, e consideram o espiritismo uma ciência complementar. As ligas de saúde e espiritualidade e outros grupos a elas vinculadas, tais como grupos de estudo institucionalizados ou de associações médicas, não veem mais o tema como um complemento, senão que a inclusão da categoria espiritualidade na saúde modificaria algumas explicações e perspectivas sobre as causas de uma doença ou da saúde.

Dessa forma, essa primeira parte do artigo teve o intuito de apresentar uma genealogia da presença da religião na saúde para mostrar que a presença de elementos religiosos não é novidade¹⁵. Primeiro, através do surgimento das primeiras ligas na saúde aprofundando o caso desenvolvido no Rio

¹⁴ A AME-Brasil é constituída atualmente por 69 AMEs regionais. Disponível em: <https://www.mednesp2023.com.br/>. Acesso em: 08/09/2023.

¹⁵ O vínculo entre o religioso e a saúde não diz respeito só ao espiritismo. No caso de uma liga de enfermagem analisada em (Chapini, 2022) mostra-se que esse curso tem tido vinculação com o catolicismo na constituição dessa profissão. Em 1944 foi fundada a União de Religiosas Enfermeiras do Brasil que surge como uma resposta à separação da Igreja e o Estado. Um dos principais objetivos era criar um centro de estudos de questões de saúde que fossem de interesse para o apostolado, um organismo para assistir doenças de religiosas e a formação de enfermeiras que fossem responsáveis pelo ensino da enfermagem ou que estivessem na direção de serviços de saúde por meio de uma escola superior, além de organizar eventos da área de conhecimentos destinados a católicos. Enquanto ao protestantismo, no trabalho de campo analisado, predominantemente na medicina, não apareceram ligações a organizações dessa religião.

de Janeiro e, por outro lado, apresentou-se um recorrido da disputa do espiritismo para que suas práticas sejam reconhecidas. Em um primeiro momento, foi reconhecido como religião, deixando as práticas de cura e as concepções de forma complementar ou alternativas mas, ao final do Século XX, médicos espíritas vêm trabalhando na incorporação desses elementos dentro da ciência. Podemos ver como a religião, ou o religioso, constitui o campo da saúde e, ao mesmo tempo, como as religiões ou práticas religiosas têm sido constituídas e definidas pelo Estado, de uma forma mais geral, e, em particular, pela saúde.

O SURGIMENTO DE ORGANIZAÇÕES E LIGAS DEDICADAS À SAÚDE E ESPIRITUALIDADE

A AALEGREES é uma associação de alcance nacional que reúne ligas acadêmicas e grupos de estudo interessados em divulgar e ensinar a relação entre saúde e espiritualidade. O objetivo principal dessa organização é congregar esses espaços, com o intuito de fomentar o crescimento deles, como também o compartilhamento de experiências e conhecimento, para a inclusão da espiritualidade no entendimento da saúde e nos currículos de medicina.

Segundo um acervo construído pela AALEGREES, as primeiras ligas surgiram a partir do ano 2010 e até o ano 2018, estavam vinculadas por meio de um grupo de *WhatsApp* com o intuito de trocar ideias, materiais e dicas para trabalhar a espiritualidade no espaço universitário. Em um *Webinar* organizado pela associação em 2020, o coordenador da regional centro-oeste da associação 2019-2020, comentou como surgiu a AALEGREES:

A AALEGREES veio, pessoal, de um sonho, de um sonho de alunos assim como a maioria de nós, há 5, 6 anos atrás (...). Eram apenas pessoas interessadas, graduandos ainda, que tomaram iniciativa nas próprias universidades deles que resolveram interligar. A gente só consegue ser mais fortes, propagar esse conhecimento, se a gente estiver interligada. Ainda mais, iniciativas que

surgem no meio acadêmico, pelos grupos, pelos próprios graduandos, né? (...). Hoje já são todos médicos formados, mas que deram esse ponta pé (...). A forma de comunicação, desde então, é aquele grupo de *WhatsApp* que tem quase 200 pessoas. A gente consegue (...) conectar todo mundo e nisso a gente tem professores (...) e pesquisadores (Informação verbal)¹⁶.

Como mencionado anteriormente, algumas das disciplinas sobre o tema ofertadas em universidades públicas foram criadas com articulação das AMEs de diferentes estados. Isto também é visível em algumas das ligas que existem atualmente, ao surgirem entre os estudantes de medicina diversos membros dessa associação que estavam vinculados através de *WhatsApp*, e logo se converteram na AALEEGREES. O MEDNESP, evento organizado pelas AMEs também é um espaço no qual participam ligas acadêmicas de saúde e espiritualidade. O estudante da LIASE da UFMT comenta como, nesse evento, fica manifesto que ciência e religião não são opostas:

Da mesma forma que o congresso fala sobre espiritualidade e evidências científicas (...), desde o mais profundo ser da ciência, fala sobre religião também, sobre espiritismo. Faz essa intersecção, sabe? Nesse congresso, inclusive, a gente levou um trabalho da nossa LIASE para o congresso. A gente, eu pelo menos sedimentei, sabe? Do tipo, caramba! O que esse pessoal tem completamente um fundo religioso, eles seguem o que o evangelho segundo o espiritismo fala e tudo mais. Só que quando a gente fala de saúde, quando a gente fala da pessoa, quando a gente fala do paciente (...) tudo o que ele acredita, também eles falam sobre espiritualidade no mais profundo também, sabe? Das relações que essa pessoa tem, da forma como ela interage com o mundo, com a natureza, com a comunidade, com a família, o que ela acredita, como a gente pode usar o que ela acredita no tratamento dela (Informação verbal)¹⁷.

¹⁶ Palestra “*Apresentação da AALEEGREES*” no Webinar *As Diversas Nuances da Espiritualidade*, realizada em 28 de maio de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=PDQgX6caDac>. Acesso em: 08/09/2023.

¹⁷ Trecho retirado de entrevista concedida a mim no dia 17 de abril de 2021

A relação entre religião e ciência aparece de duas formas que são bem chamativas. Por um lado, a ideia de “intersecção” aponta que religião e ciência são coisas diferentes, mas que em algum ponto se tocam na hora de trabalhar espiritualidade. A intersecção também pode ser entendida como uma operação matemática que produz um elemento novo a partir de dois diferentes (Chapini, 2022). Por outro lado, quando o estudante participou do MEDNESP, viu que o conteúdo discutido entre pares e docentes sobre a espiritualidade tinha “um fundo religioso”. Pareceria que na hora de divulgar a espiritualidade como uma produção científica, a religião está por trás. Esses dois aspectos permitem pensar a constituição e institucionalização dos espaços de formação, através da trajetória profissional de estudantes e professores envolvidos na criação das ligas, o interesse pela espiritualidade, assim como também as estratégias desenvolvidas para a criação dos espaços (Chapini, 2022).

O interesse por se aprimorar no tema da saúde e espiritualidade parte do reconhecimento da religião como um aspecto importante para a saúde das pessoas, seja ao identificar o papel da religião nas vidas pessoais, qualquer que seja, como também manifestar que parte dos interessados em estudar o tema são abertamente religiosos. Todavia, ao indagar sobre como abordar isso na saúde, aparece a espiritualidade. Tanto estudantes como professores da medicina, ao interessar-se pelo tema, foram achando atividades e espaços de caráter acadêmico, e por vezes aparecia o vínculo com as AMEs. Por exemplo, o primeiro contato com o tema por parte de um dos estudantes fundadores da liga da UFMT foi através do *Congresso de Escolas Médicas do Centro Oeste*, onde trataram da espiritualidade. Nesse momento, ele estava no primeiro ano do curso de medicina, e foi convidado pelo presidente da liga da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Goiás, também membro da AME. Para o estudante, no primeiro contato não era claro o vínculo com a associação, e depois que ele se interessou pelo tema, viu o papel que essa rede tem no tema da saúde e espiritualidade. Outro caso é visto em um estudante que mudou de Psicologia para Medicina ao conhecer o professor Alexander Moreira de Almeida – referência em estudos sobre espiritualidade

e saúde mental e coordenador do Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde (NUPES) da Universidade Federal de Juiz de Fora – através de vídeos de YouTube, e viu que era possível abordar o tema através da Medicina.

Isto não quer dizer que todos os estudantes ou profissionais que procuram o tema são espíritas, mas sim que é notável o papel das AMEs no território brasileiro para a criação de espaços de formação na medicina. Mesmo que apareçam de forma mais oculta os vínculos com as AMEs, no espaço acadêmico mobilizam espiritualidade antes da categoria de religião ou espiritismo. A espiritualidade parece ser uma categoria mais interessante ao poder ser mobilizada para pacientes que se autodeclararam ateus ou não religiosos. Portanto, a espiritualidade não é religião, uma vez que afirmam ser uma dimensão natural e universal ao ser humano, sendo comprovado através de pesquisas (Toniol, 2014; Chapini, 2022).

Mesmo que essa seja uma característica do espiritismo por se identificar como religião e como uma ciência, é possível ver esse aspecto também nas ligas que trabalham conteúdos mais voltados ao catolicismo, predominantemente na enfermagem¹⁸. Para analisar essas características, é produtivo pensar na noção de operações político-seculares como um “procedimento no qual dois elementos que no mundo moderno são diferenciados, a religião e a ciência, estão vinculadas historicamente, vão reconfigurando-se e cobrando diferentes formas” (Chapini, 2022, p. 90). Essa noção surge da análise dos dados de campo inspirada em Talal Asad. Segundo Giumbelli (2011), a modernidade é definida por princípios como o secularismo, onde o Estado, que estaria separado da religião, define a partir de leis o que é considerado religião e onde deve estar. A relação do religioso e o secular, para o autor, é construída historicamente. Dessa maneira, é possível ver como a presença do religioso e da ciência têm se vinculado de diferentes formas ao campo da saúde.

Por intermédio das primeiras ligas na medicina se vislumbra que, embora um setor da medicina procurava enfrentar a tuberculose seguindo conselhos

¹⁸ Para aprofundar mais sobre essa relação ver capítulo II de Chapini (2022).

da ciência, a religião católica esteve presente de qualquer maneira. Para Asad (2021, p. 25), “as representações do secular e do religioso nos Estados modernos são mediadoras das identidades das pessoas, ajudam a moldar suas sensibilidades e garantem suas experiências”. O secular, para o autor, não é um contínuo em relação à religião, nem seu oposto; também não basta mostrar que o secular se sobrepõe ao religioso. Para ele, pensar uma Antropologia do secular “é olhar como as mudanças nos conceitos articulam mudanças nas práticas” (Asad, 2021, p. 35).

Para os grupos analisados, a religião é diferenciada da espiritualidade visto que a primeira considera-se só como uma forma de acessar ao sagrado, conferindo-lhe importância, mas o foco sendo mostrar que a espiritualidade é mais ampla que a religião. Assim, as ligas e os seus participantes transitam em espaços tanto religiosos quanto científicos, ou mesmo têm vínculo com organizações religiosas como as AMEs. As articulações entre religião e ciência produzem a espiritualidade na saúde; isso modifica conceitos e, por conseguinte, práticas e modos de compreender o ser humano, saúde e doença¹⁹ (Chapini, 2022).

As ligas de saúde e espiritualidade como produto de operações político-seculares são híbridas (Chapini, 2022). A AALEGREES foi criada oficialmente no ano de 2018, no *I Encontro de Ligas Acadêmicas de Saúde e Espiritualidade* (ENLASE), organizado pela Sociedade Brasileira de Medicina de Família e Comunidade (SBMFC). Nesse encontro, criaram o estatuto da associação e apresentaram os objetivos frente às representantes de sociedades e associações médicas de alcance nacional, como a SBMFC, a Sociedade Brasileira de Cardiologia (SBC), a Associação Brasileira de Psiquiatria (ABP), entre outras²⁰. O estatuto a define como uma associação civil de caráter

¹⁹ Para aprofundar mais sobre as modificações que a espiritualidade traz para a saúde ver o Capítulo III de Chapini (2022).

²⁰ Também buscaram construir uma organização que trabalhasse no currículo dos cursos de saúde por meio das disciplinas em saúde e espiritualidade, mas não teve muita continuidade, ficando em destaque a AALEGREES.

acadêmico-científico, formada por ligas e grupos de estudo universitários que trabalham, como tema principal, a interface entre saúde e espiritualidade. Afirmam não possuir fins lucrativos nem filiação religiosa, política ou partidária, embora reconheçam que abordam a espiritualidade e as religiões, mas de forma científica (AALEGREES, 2021). Ao remontarmos às primeiras ligas, vemos que atualmente a saúde não está sendo influenciada pela religião, mas que, seguindo a proposta de Asad, “a religião foi parte e condição necessária na construção dos campos profissionais e no atendimento de saúde” (Chapini, 2022, p. 90). Entretanto, algumas mudanças são visíveis, sendo que as práticas de cura espíritas foram colocadas na margem da medicina e, atualmente, esses grupos trabalham pela incorporação desses conteúdos na saúde.

O primeiro estatuto da AALEGREES definia apenas as ligas acadêmicas, mas em 2021, a coordenação geral chamou uma assembleia geral para revisar o estatuto e propor algumas mudanças, dentre elas, adicionar a definição de grupos de estudo. Algumas vezes, o grupo é a primeira forma de organização para a abordagem do tema e uma das diferenças com a liga, é que o grupo não necessariamente possui um reconhecimento institucional, mesmo que as atividades aconteçam em alguma instituição de ensino superior. As ligas, por sua vez, também são organizações protagonizadas por estudantes, mas precisam estar vinculadas à instituição e ser coordenadas por um professor. O outro aspecto importante é que embora o grupo não seja um espaço institucionalizado, precisam abordar temas com embasamento científico e as ligas devem realizar atividades de pesquisa, ensino e extensão (AALEGREES, 2021).

DISTRIBUIÇÃO TERRITORIAL DAS LIGAS

A AALEGREES tem uma estrutura nacional, mas também se organiza de forma regional. A nível nacional, está dirigida pela coordenação nacional e por coordenadorias que se ocupam de temas específicos, tais como a

secretaria de finanças e patrimônio, científica, comunicação, atividades e estágios. Todas elas têm caráter executivo e são escolhidas por votação com uma renovação anual por intermédio de uma assembleia geral, permitindo-se a reeleição de forma indefinida. Também existem conselheiros com caráter consultivo e essas vagas são preenchidas por convite da coordenação nacional ou por demonstração de interesse.

A partir de um banco de dados da associação com informações atualizadas até o ano de 2021, foi possível analisar alguns dados, como a quantidade de ligas, ano de fundação, cursos que abrangem, distribuição territorial e pertencimento institucional (universidades públicas ou privadas). O banco de dados é produto de um formulário que as ligas preenchem ao se cadastrar na associação. Desde o começo, a AALEGREES tinha 20 ligas aproximadamente, ainda que no banco consta que existiam 46 até o ano de 2018. Esse dado pode significar que para esse ano já existiam ligas que não estavam articuladas e, após a criação da AALEGREES, começaram a vincular-se. Nos anos subsequentes, as ligas cresceram muito e até 2021, foram registradas 80 ligas.

A seguir, apresenta-se um mapeamento das ligas com o intuito de analisar os indicadores antes nomeados. Os mapas foram criados por regional que compõem a AALEGREES. A regional sudeste concentra metade das ligas (ver Figura 1), seguida da regional sul (Figura 2), logo a regional centro-oeste (Figura 3), nordeste (Figura 4) e por último a regional norte (Figura 5). Para sinalizar as ligas que pertencem à Medicina se utilizou um triângulo, para as ligas de Enfermagem um quadrado e, por último, as ligas que são de vários cursos ou de outros da saúde como odontologia ou nutrição, com um círculo. Para diferenciar as ligas que pertencem a universidades privadas as figuras foram coloridas de vermelho e as públicas de azul. Também se usou o verde para sinalizar ligas que participam universidades públicas e privadas, como é o caso da Liga Acadêmica de Espiritualidade e Medicinas, onde participam estudantes de diferentes faculdades de Curitiba, Paraná (ver Figura 2).

Figura 2: Legenda do Mapa regional Sudeste AALEGREES

LIGAS E GRUPOS DA REGIONAL SUDESTE DA AALEGREES		
Sigla	Nome do Grupo / Liga	Ano de Fundação
LIASE UNIFESP	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2010
NAMASTE	Núcleo Acadêmico Multidisciplinar de Saúde, Tanatologia e Espiritualidade	2012
Liga da UNITAU	Liga Acadêmica de Medicina e Espiritualidade	2013
LIAME UERJ	Liga Acadêmica de Medicinas e Espiritualidade	2013
LIASE UFMG	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2014
LAME - UniAtenas	Liga Acadêmica de Medicina e Espiritualidade	2014
LIASE UNIBH	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2014
LIAME UNIGRANRIO	Liga Acadêmica de Medicinas e Espiritualidade	2015
LIASE UFOP	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2016
Liga da FAMINAS	Liga de Saúde Mental e Espiritualidade	2016
LISAE UNESP	Liga de Saúde e Espiritualidade	2016
LISCE FAMECA	Liga de Saúde, Ciência e Espiritualidade da Faculdade de Medicina de Catanduva	2016
LAMINE EMSM	Liga Acadêmica de Medicina Integrativa e Espiritualidade	2016
LIASE USF	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2016
LAMIE C. U. São Camilo	Liga de Medicina Integrativa e Espiritualidade	2017
LAMEWK UNISA	Liga Acadêmica de Medicina e Espiritualidade Wilhelm KENZLER	2017
LIASE UFJF-GV	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2017
LIASE FASEH	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2017
LASE UNIRIO	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2017
LIASE UFVJM	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2017
LEPIC UNICID	Liga de Saúde, Espiritualidade e Práticas Integrativas Complementares	2018
LACUPE FACERES	Liga Acadêmica de Cuidados Paliativos e Espiritualidade	2018
LIASE FAMEPP	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2018
LESCP USP	Liga de Espiritualidade em Saúde e Cuidados Paliativos	2018
LAMEA USCS	Liga Acadêmica de Medicina Espiritualidade e Autoconhecimento	2019
LAES UNIFRAN	Liga acadêmica de Espiritualidade e saúde	2019
LAMEDESP	Liga Acadêmica de Medicina e Espiritualidade Faculdade São Leopoldo Mandic	2019
LAMIN UNESA	Liga Acadêmica de Medicina Integrativa	2019
LAMEI UNIRIO	Liga Acadêmica de Medicina Integrativa	2019
Liga da UNIFAA	Liga Acadêmica de Medicina Integrativa	2019
NESE UFPA	Núcleo de Estudos em Saúde e Espiritualidade	2019
LAPES UNIPAM	Liga Acadêmica de Cuidados Paliativos e Espiritualidade em Saúde	2019
LIASE UFTM	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2020
LAMINT UNIRENTOR	Liga Acadêmica de Medicina Integrativa	2020
LIESU UNIARA	Liga Interprofissional de Espiritualidade e Saúde da Uniará	2020
LASEES UNESA	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade Estácio de Sá	2020
LACEMI FAMEMA	Liga Acadêmica de Espiritualidade e Medicina Integrativa da FAMEMA	2020
LIASE UFJF	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2021
LMES FAM	Liga Multidisciplinar de Espiritualidade e Saúde Centro Universitário das Américas	2021
LAMIE U. Anhembi Morumbi	Liga Acadêmica de Medicina Integrativa e Espiritualidade	2021
LAPIIS UFMG	Liga Acadêmica de Práticas Integrativas e Interdisciplinares em Saúde	2021

Fonte: Elaborado por Kelly Freitas (Chapini, 2022).

Figura 3: Mapa regional Sul AALEGREES



Sigla	Nome do Grupo / Liga	Ano de Fundação
Grupo da UEM	Grupo de Espiritualidade e saúde	2003
Liga da UFRGS	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2014
Liga da UFCSPA	Liga de Espiritualidade em Educação e Saúde	2015
LIASE UNIVATES	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2016
LIASE UCS	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2016
Liga da PUCPR	Liga Acadêmica de Espiritualidade e Medicinas	2016
LAEMP UNIOESTE	Liga Acadêmica de Espiritualidade, Medicinas e Paliativismo	2017
Liga da UFFel	Liga Acadêmica de Saúde, Espiritualidade e Humanização	2018
LIASE FURG	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2018
LIASE UNICESUMAR	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2018
LIASE PUCRS	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2018
LIAMI IMED	Liga Acadêmica de Medicina Integrativa	2020
LASE FAG	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2020
LIASE UFSC	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2020
LIASE UNISUL	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2021
LIASE UNISINOS	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2021
LAEMI UNILA	Liga Acadêmica de Espiritualidade e Medicina Integrativa	2021

Fonte: Elaborado por Kelly Freitas (Chapini, 2022).

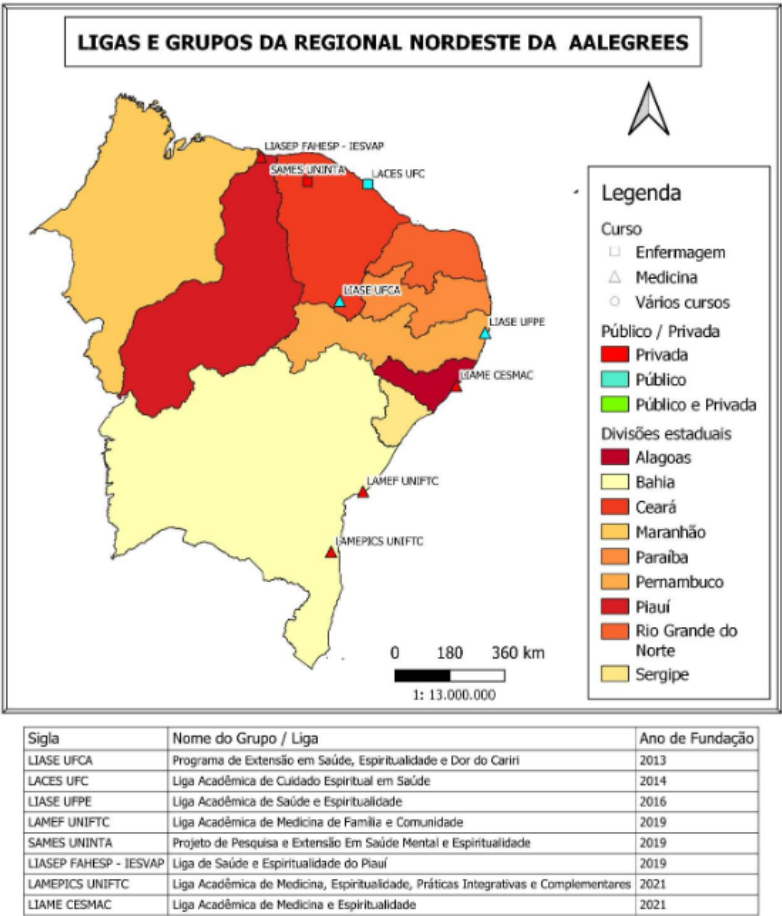
Figura 4: Mapa regional Centro-Oeste AALEGREES



Sigla	Nome do Grupo / Liga	Ano de Fundação
LIASE UnB	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2016
LIASE UFMT	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2017
LAIECP UNEMAT	Liga Acadêmica de Espiritualidade e Cuidados Pallativos	2017
LIASE ESCS	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2018
LIASIE UCB	Liga Acadêmica de Saúde Integrativa e Espiritualidade	2018
IntensaMente	Liga Acadêmica de Saúde Mental, Psiquiatria e Espiritualidade	2018
LAMES UFR	Liga Acadêmica de Medicina e Espiritualidade	2018
LAESP UFJ	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2019
LAMFAC UNIFIMES	Liga Acadêmica de Medicina da Família e Comunidade	2020
LIASE UFGD	Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade	2020

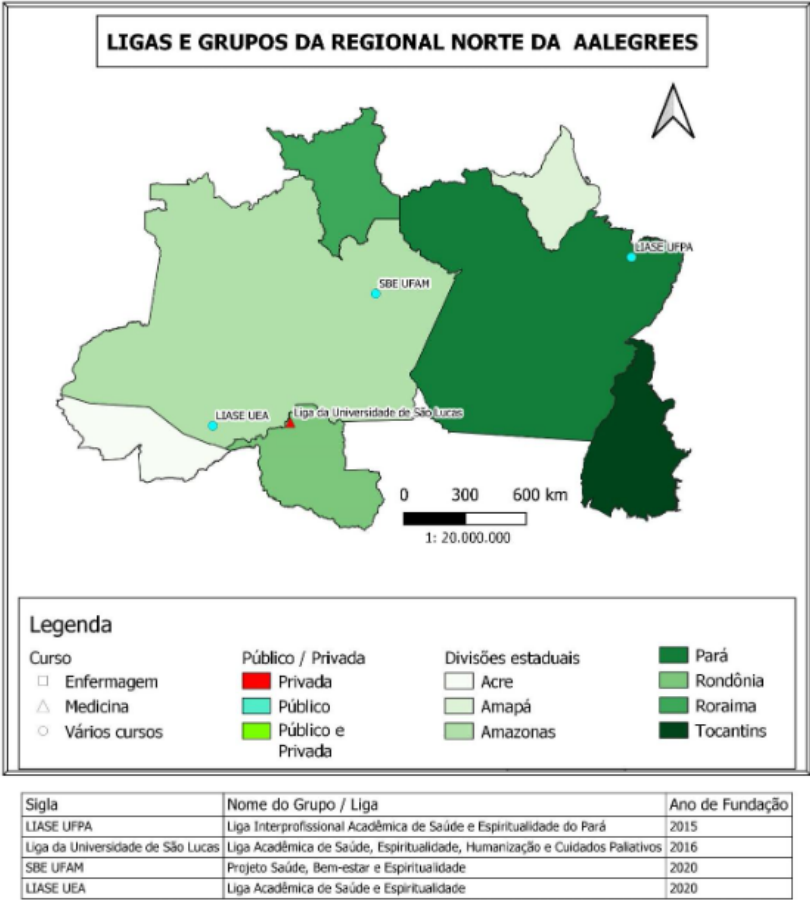
Fonte: Elaborado por Kelly Freitas (Chapini, 2022).

Figura 5: Mapa regional Nordeste AALEGREES



Fonte: Elaborado por Kelly Freitas (Chapini, 2022).

Figura 6: Mapa regional Norte AALEGREES



Fonte: Elaborado por Kelly Freitas (Chapini, 2022).

As ligas são, em sua maior parte, da medicina, pois das 80 ligas mapeadas, 64 pertencem a esse curso. Três ligas das 64 estão abertas a outros cursos de saúde como a Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade (LIASE) da Universidade Estadual do Amazonas (UEA), a Liga Acadêmica de Saúde Integrativa e Espiritualidade (LiASIE) da Universidade Católica de Brasília

e a Liga Acadêmica de Saúde e Espiritualidade (LIASE) da Universidade Federal do Estado de São Paulo (UNIFESP). As ligas que incluem vários cursos da saúde são 11 e as da Enfermagem totalizam 5.

Quanto aos nomes das ligas, estes variam em função de algumas categorias usadas para definir-se. A maior parte delas usam o par “saúde-espiritualidade”. Em outras, fica mais explícito que são da Medicina ao se apresentarem como “Liga Acadêmica de Medicina e Espiritualidade” ou, em outros casos, colocam “medicinas” no plural seguido de “espiritualidade”. Outra forma de nomear tem a ver com qualificar a medicina como “integrativa”, seguido de “espiritualidade”. Existem, ainda, as que referenciam as “Práticas Integrativas e Complementares” sem caracterizar a medicina como “integrativa”. Em alguns casos, adicionaram ao nome “cuidados paliativos”, “humanização”, “educação” ou “saúde mental”. No caso das ligas de “Medicina de Família e Comunidade”, embora trabalhem a espiritualidade, não fazem referência a ela no nome. Por último, vale ressaltar que têm alguns nomes que são mais singulares e que não se repetem, como é o caso do “Projeto Saúde, Bem-Estar e Espiritualidade” e a “Liga Acadêmica de Cuidado Espiritual em Saúde”.

No que diz respeito às universidades serem públicas ou privadas, metade corresponde às universidades públicas e a outra metade às universidades privadas. Em alguns casos, as ligas das universidades privadas foram criadas antes das universidades públicas sendo, inclusive, um antecedente para criar ligas novas. Isto não é visível no levantamento de dados feito pela associação, pois esse dado não foi registrado pela AALEGREES, mas foi percebido na análise do surgimento da liga da UFMT e da UNIRIO – trabalhado no segundo capítulo de Chapini (2022).

Ao olhar esses dados, é interessante notar que é uma associação principalmente da Medicina, mas que procura que a formação seja transversal em diferentes cursos da saúde. Esse aspecto é chamativo, embora uma das justificativas para a formação em saúde e espiritualidade seja a crítica à biomedicina, “a mudança” vem desde dentro da profissão e não desde outros cursos. A medicina tem uma hierarquia em relação às outras profissões no

tratamento do tema e alguns grupos procuram que a abordagem da espiritualidade seja eminentemente médica.

A AALEGREES está vinculada e tem apoio de grandes grupos ou associações médicas brasileiras, como o Departamento de Estudos em Espiritualidade e Medicina Cardiovascular (DEMCA) da SBC, o Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde (NUPES) ligado ao Programa de Pós-Graduação em Saúde da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), o Grupo de Trabalho de Saúde e Espiritualidade da SBMFC, a Associação Brasileira de Ligas Acadêmicas de Saúde da Família (ALASF), o Grupo Hospitalar Beneficência Portuguesa (BP) e o Programa de Saúde, Espiritualidade e Religiosidade (ProSER) do Instituto de Psiquiatria (IPq) do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (USP). Em 2021, a Associação Brasileira de Educação Médica criou um Grupo de Trabalho em Espiritualidade e Saúde a partir do qual alguns membros da AALEGREES fazem parte. Ainda que estes grupos sejam de natureza diversa, eles contribuem com a educação médica sobre espiritualidade a partir de pesquisas, publicações em artigos ou livros, cursos de formação, *webinars*, congressos e diretrizes sobre a inclusão da espiritualidade na prática clínica.

CONCLUSÕES

Esse artigo procurou apresentar uma análise sobre a crescente presença de ligas acadêmicas de saúde e espiritualidade em universidades do Brasil, a partir de dois movimentos que permitem compreender as características que esses espaços apresentam atualmente. Por um lado, se construiu um recorrido histórico do surgimento das ligas espalhadas pelo Brasil apresentando o contexto de surgimento, a estrutura e ações levadas pela liga. Embora essas organizações tenham o objetivo de abordar a tuberculose através da ciência no contexto em que se implementou o secularismo, foram sinalizados vínculos com o catolicismo por meio de alianças com a Igreja Católica, a defesa de valores e presença de práticas católicas. Dessa forma, é visível

como desde a Primeira República, a presença do religioso na saúde não é novidade, senão que é parte da sua constituição. Para Talal Asad (2021), o secular e o religioso não são necessariamente opostos, em vez disso, em projetos modernos, o secular produz o religioso, a religião não é indiferente e nem fica distanciada da política. O autor continua: “a entrada legítima da religião resulta na criação de híbridos modernos” (Asad, 2021, p. 198). No caso da medicina, o conhecimento científico dialogava com a religião, o projeto da medicina nesse tempo era colocar o primeiro sobre a segunda.

Isto permite compreender melhor o fato de que as ligas analisadas possam abordar temas religiosos. Por outro lado, a análise da forma que a espiritualidade é mobilizada em espaços acadêmicos é fruto de operações político-seculares (Chapini, 2022), pelas formas como que esses espaços vinculam ciência e religião. Ao indagar sobre o motivo que leva os estudantes e professores a se aprimorarem no tema, o pertencimento religioso é fundamental, assim como o reconhecimento de que a religião é importante na vida das pessoas nos processos de saúde e doença. Porém, é chamativo que ao procurar formação para a abordagem desse aspecto, apareça a espiritualidade produzida cientificamente. Embora existam ligas de diversos cursos, a medicina é uma área em destaque na presença do território brasileiro e em associações profissionais. Isto se deve ao trabalho desenvolvido por parte das AMEs em vinculação com universidades para a criação de espaços, no caso, de algumas ligas acadêmicas.

Esse processo foi concebido como produto de operações político-seculares ao olhar a forma como as categorias religião e ciência são mobilizadas pelos grupos. Como discutido, é de destaque o lugar que as AMEs têm para o ingresso do tema nas universidades brasileiras, mostrando um movimento da religião até a ciência. Dessa forma, embora o espiritismo se definiu em primeira instância como religião, deixando as práticas de cura e concepções de seus adeptos de forma complementar ou alternativo à biomedicina, nos últimos anos é possível ver um movimento mais ligado à ciência e com o intuito fazer mudanças na biomedicina.

Isto é possível pela produção de evidências científicas que pesquisas médicas têm sobre a existência da espiritualidade como dimensão humana. Embora o campo da formação em saúde e espiritualidade não pertença só à Medicina, é essa área de conhecimento que está a frente do tema. Isto é demonstrado através dos mapas, uma vez que existe uma notável presença dessa área de conhecimento no território brasileiro, assim como pela discussão desse tema em associações médicas importantes no Brasil.

REFERÊNCIAS

Associação Acadêmica de Ligas e Grupos de Estudo em Espiritualidade e Saúde (AALEGREES). *Estatuto da AALEGREES*. Brasil, 2021.

Associação Brasileira de Ligas Acadêmicas de Medicina (ABLAM), s/a. Disponível em: <https://ablam.org.br/>. Acesso em: 10/11/2023.

ASAD, Talal. *Formações do secular: Cristianismo, Islã, modernidade*. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.

AURELIANO, Waleska de Araújo. *Espiritualidade, saúde e as artes de cura no contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/95751>. Acesso em: 29/05/2021.

BENDER, Courtney; MCROBERTS, Omar. Mapping a field: Why and how to study spirituality. *Social Science Research Council Working Papers*, p. 1-27, 2012.

CAMARA, Sônia. Da Esperança Sutil à Realidade Forte: a Liga Brasileira Contra a Tuberculose e os projetos de assistência à infância nas décadas de 1920 a 1930. In: *Saberes e práticas científicas, Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio*, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/>

anais/28/1400509839_ARQUIVO_completocompacto.pdf. Acesso em: 01/10/2021.

CHAPINI, María Florencia. *A formação em saúde e espiritualidade como produto de operações político-seculares*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) -PPGAS/UNICAMP, São Paulo, 2022.

DA SILVA, Alves Simone; FLORES, Oviromar. Ligas Acadêmicas no Processo de Formação dos Estudantes. *Revista Brasileira de Educação Médica*, v. 39, n. 3, p. 410-425. 2015.

FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Clínica*. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2020.

GERMEK, Octávio. Liga de Combate à sífilis 1941. Sua ação em vinte anos de atividade. *Revista de Medicina*, v. 25, n. 87, 1941.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, 2011.

GIUMBELLI, Emerson; TONIOL, Rodrigo. Espiritualidade em perspectiva: Debates e aproximações do tema pelas Ciências Sociais. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 3, p.11-19, 2020.

GOUVEIA, Bruno Márcio. *Escritos e práticas na trajetória do médico Octávio de Freitas no Recife*. Dissertação (Mestrado em História) - UFPE. Recife, Pernambuco, 2017.

LEWGOY, Bernardo. Representações de ciência e religião no espiritismo kardecista: Antigas e novas configurações. *Civitas*, Porto Alegre, v. 6 n. 2, p. 151- 167, 2006.

LEWGOY, Bernardo. Uma religião em Trânsito: o papel das lideranças brasileiras na formação de redes espíritas transnacionais. *Ciências sociais e Religião*, Porto Alegre, v 13, n 14, p. 93- 117, 2011.

MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74, 2006.

MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.

NASCIMENTO, Dilene R. *Fundação Ataulpho de Paiva: (Liga Brasileira contra a Tuberculose). Um século de luta*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

RANGEL, Rosangela Faria. *Assistência no Rio de Janeiro: elite, filantropia e poder na Primeira República*. Tese (Doutorado em Serviço Social) - PUC do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

ROSEMBERG, Ana Margarida Furtado Arruda. *Guerra à peste branca. Clemente Ferreira e a “Liga Paulista contra a Tuberculose” 1899- 1947*. Dissertação (mestrado em História Social) – PUC de São Paulo, São Paulo, 2008.

SOARES, Rogers Teixeira. *As Associações Médico-Espíritas e a difusão de seu paradigma de ciência e espiritualidade*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - UFJE, Minas Gerais, 2010.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TONIOL, Rodrigo. Espiritualidade que faz bem. Pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. *Sociedad y Religión*, v. 43, n. XXV, p. 110-143, 2015.

TONIOL, Rodrigo. Atas do espírito: a Organização Mundial da Saúde e suas formas de instituir a espiritualidade. *Anuário Antropológico*, n. II, p. 267-299, 2017.

TONIOL, Rodrigo. O que há para ser visto. Instrumentos, metodologias e dispositivos de produção da espiritualidade como fator de saúde. *Sociedad y Religión*, n. 52, v. XXIX, p. 67-96, 2019.

TONIOL, Rodrigo. *Espiritualidade institucionalizada. Políticas públicas, usos clínicos e pesquisas médicas na legitimação da espiritualidade como fator de saúde no Brasil*. Relatório Parcial. Projeto Jovem Pesquisador FAPESP, 2020.

VAN DER VEER, Peter. Spirituality in modern society. *Social Research: An International Quarterly*, v. 76, n. 4, p. 1097-1120, 2009.

VAN DER VEER, Peter. *The modern spirit of Asia: the spiritual and the secular in China and India*. Princeton University Press, 2014.

Recebido em: 29/05/2023

Aprovado em: 05/09/2023

Y MULTIPLICARÉ TU DESCENDENCIA COMO LAS ESTRELLAS DEL CIELO: REPRODUCCIÓN ASISTIDA EN LA COMUNIDAD JUDÍA ORTODOXA DE LA CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES*

Taly Barán Attias¹

Leonel Salomón Tribilsi²

Resumen: En este artículo indagaremos en las prácticas de reproducción asistida dentro de la comunidad judía ortodoxa de la Ciudad de Buenos Aires. Para estos grupos, la reproducción constituye un mandato divino que debe realizarse de manera intracomunitaria. Por esa razón, se encuentran regulados rabínicamente cada uno de los aspectos de la vida sexo-reproductiva de las parejas y de los procedimientos técnico-científicos para lograr embarazos mediante la técnicas de reproducción humana asistida. Estas regulaciones dependen de la supervisión e intervención de personas con la expertise tecno-científica y tecno-religiosa para orientar el proceso de formación de familias efectivamente judías. Se han creado para este fin dos dispositivos de acompañamiento, Majón Puáh y Ohel Iaakov, ambos serán objeto de este artículo. La procreación dentro de las comunidades judías ortodoxas, además de ser un proyecto personal, cumple principalmente la función de sostener y reproducir al pueblo judío. Es decir, tanto la fertilidad como la infertilidad son dones comunitarios, dentro de la cosmovisión judía ortodoxa. En ese sentido, uno

¹ Becaria doctoral en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. E-mail: talybaran@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1417-2818>.

² Becario doctoral en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. E-mail: tribilsi@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5890-4104>.

* Como citar: ATTIAS, Taly Barán; TRIBILSI, Leonel Salomón. Y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo: reproducción asistida en la comunidad judía ortodoxa de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 193-220, 2023.

de los hallazgos de esta investigación es entender el judaísmo como una condición biológica y comunitaria que se coproducen mutuamente.

Palabras clave: Reproducción Humana Asistida; Judaísmo; Ciencia; Religión.

I WILL MULTIPLY YOUR OFFSPRING AS THE STARS OF HEAVEN: ASSISTED REPRODUCTION IN THE ORTHODOX JEWISH COMMUNITY OF THE AUTONOMOUS CITY OF BUENOS AIRES

Abstract: In this article we will investigate assisted reproduction practices within the orthodox Jewish community of the City of Buenos Aires. For these groups, reproduction is a divine mandate that must be carried out within the community. For this reason, every aspect of the sex-reproductive life of couples and the technical-scientific procedures to achieve pregnancies through assisted human reproduction techniques are rabbinically regulated. These regulations depend on the supervision and intervention of people with techno-scientific and techno-religious expertise to guide the process of forming effectively Jewish families. Two accompanying devices have been created for this purpose, Majon Puah and Ohel Yaakov, both of which will be the subject of this article. Procreation within Orthodox Jewish communities, besides being a personal project, mainly fulfills the function of sustaining and reproducing the Jewish people. That is to say, both fertility and infertility are community gifts, within the Orthodox Jewish worldview. In this sense, one of the findings of this research is to understand Judaism as a biological and community condition that co-produce each other.

Keywords: Assisted Human Reproduction; Judaism; Science; Religion

INTRODUCCIÓN

El primero de todos los judíos es llamado por Dios a derribar las estatuas familiares de sus dioses, huir y modificar su cuerpo como acto simbólico y sagrado de una nueva vida al servicio de ese Dios todopoderoso. El primer judío surge en un pacto entre la carne y la divinidad. Abraham, a través de la circuncisión, inaugura un linaje judío y se compromete por todos los

que vendrán después a sostener este acto-pacto: "Y te multiplicaré en gran manera, y haré naciones de ti, y reyes saldrán de ti. Y estableceré mi pacto entre mí y ti, y tu descendencia después de ti en sus generaciones, por pacto perpetuo" (Génesis, 17:6-7).

Este evento iniciático no solo hace existir al primer judío, sino que promete constituirlo como pueblo. El drama es, justamente, que Abraham y Sara no pueden engendrar. Ella, que no está en edad fértil, lo alienta a tener un hijo con Agar, su sierva. Dios se manifiesta y le promete a Abraham que tendrá un hijo con Sara, ella se muestra incrédula. "Entonces Jehová dijo a Abraham: ¿Por qué se ha reído Sara diciendo: Será cierto que he de dar a luz siendo ya vieja? ¿Hay para Dios alguna cosa difícil?" (Génesis, 18:13-14).

A partir de su transformación tecno-corporal – circuncisión –, además de pactar con Dios, Abraham recibe un acto sagrado para obtener descendencia de forma naturalmente imposible. En toda la literalidad del hecho, ya desde su génesis, el judaísmo se transmite a las siguientes generaciones a través de sustancia biológica y esto es posible gracias a las técnicas de intervención para conseguir descendencia de forma celestialmente asistida. Este Dios todopoderoso, creador de todo lo que existe en la tierra, guía y organiza el acto de intervención corporal y a partir de ello insufla fertilidad, funda un pueblo y promete colmarlo de bendiciones a cambio de sostener eternamente ese pacto circunsitorio que garantizará su subsistencia.

Los textos bíblicos y la narrativa científica han conformado en occidente los grandes relatos organizadores de la vida. Comparten entre sí la sacralidad de los libros, las narrativas sobre los orígenes, sus relatos de progreso y las promesas de apocalipsis y de salvación. Además, como advierte Bruno Latour, ambas visiones apelan a una autoridad suprema que es exterior, universal e incuestionable (2017, p. 193). Además, el discurso científico está plagado de figuraciones religiosas apenas secularizadas. Aquel Dios que elimina a todos los falsos ídolos es ahora llamado biología, autoridad suprema a la que confiamos nuestros destinos y causa primera creadora de todo lo que existe.

En relación a la reproducción, existen sobradas resonancias religiosas en los discursos científicos: la noción del ADN como texto sagrado que

contiene toda la información, pero debe ser descifrado (Rodríguez, 2019) y las discusiones sobre el origen de la vida en los fetos, son ejemplos de ello. La gran diferencia que Latour se interesará por iluminar, consiste en la definición de los agentes que pueblan el mundo para cada una de estas lógicas, lo que una visión se obstina por sobreanimar (que cada gameta recrea y obedece un plan divino), la otra se obstina en desanimar (sosteniendo que son simples concatenaciones de causas y consecuencias sobre un material inerte). La complejidad radica en que la visión científica y religiosa del mundo "no son lo bastante diferentes como para poder oponerse ni lo bastante semejantes como para reconciliarse" (Latour, 2017, p. 197).

Esta tensión entre religión y ciencia, o más específicamente, el cruce entre creencias religiosas y uso de las técnicas de reproducción humana asistidas (TRHA) cobra especial relevancia en el contexto latinoamericano, en donde una de las oposiciones más importantes a estas técnicas proviene del campo de las religiones (UNFPA, 2008). Las principales resistencias se vinculan a la no intervención humana sobre lo regido por Dios, la preocupación por la sexualidad con fines reproductivos en el marco del matrimonio heterosexual, el pecado de la masturbación y el gran debate sobre el estatus de los embriones. Los argumentos sobre estos ejes se basan en la incompatibilidad con los textos sagrados o sus interpretaciones, aunque también se refuerzan con desarrollos teóricos por parte de activistas religiosos que presentan argumentos de orden biomédico.

En una investigación análoga realizada con usuarias de TRHA, Cecilia Johnson (2019) llega a una interesante conclusión, incluso las mujeres que no se identifican como religiosas, experimentan el uso de estas técnicas desde fuertes componentes morales que regulan y permean sus decisiones. Como ya hemos señalado, los imaginarios científico-religiosos alfabetizan nuestros modos de habitar el mundo, producir conocimientos y detentar poder. Se trata de figuraciones difundidas y reiteradas que muchas veces son representadas "como sin cultura" (la ciencia, la moral) mientras operan con toda su performatividad (Haraway, 2021, p. 67). En ese sentido, resulta relevante pensar el cruce ciencia-religión desde una perspectiva dinámica

que reconoce su influencia en amplios sectores de la población, además considerando que las religiones no tienen posturas monolíticas en torno a las TRHA, ni siquiera al interior del mismo credo.

En este artículo indagaremos en las prácticas de reproducción asistida dentro de la comunidad judía ortodoxa de la Ciudad de Buenos Aires. Para estos grupos, la reproducción constituye un mandato divino (plasmado en el libro sagrado, la *Torá* y transmitido de generación en generación) que debe realizarse de manera intracomunitaria. Por esa razón, se encuentran regulados rabínicamente cada uno de los aspectos de la vida sexo-reproductiva de las parejas judías ortodoxas y de los procedimientos técnico-científicos para lograr embarazos mediante TRHA. Estas regulaciones dependen del acompañamiento e intervención de personas con la expertise tecno-científica y tecno-religiosa para orientar el proceso de formación de familias efectivamente judías.

La procreación dentro de las comunidades judías ortodoxas, además de ser un proyecto personal, cumple principalmente la función de sostener y reproducir al pueblo judío. Es decir, tanto la fertilidad como la infertilidad son dones comunitarios, dentro de la cosmovisión judía ortodoxa. En ese sentido, uno de los hallazgos de esta investigación es entender el judaísmo como una condición biológica y comunitaria que se coproducen mutuamente.

MARCO TEÓRICO Y METODOLOGÍA

Para este artículo³, resultó de enorme valor una serie de trabajos; a nivel regional, la investigación del UNFPA (2008) presenta la posición de distintas religiones respecto al aborto, el uso de métodos anticonceptivos,

³ Este artículo forma parte del Proyecto PICT "Genética y Derechos humanos: imaginarios, creencias y gestión de la salud, la justicia y la identidad en la Argentina reciente (1980-2020)" dirigido por la doctora Gabriela Irrazábal (CEIL CONICET) y la doctora María Soledad Catoggio (CIS CONICET/IDES). Todas las entrevistas utilizadas para este artículo fueron realizadas por sus autores entre los años 2020 y febrero del 2022.

la inseminación artificial, fecundación in vitro y la donación de gametos. Además de incluir a católicos y evangélicos (religiones mayoritarias en Latinoamérica), analiza las posturas del islam y el judaísmo, indagando en los argumentos y fundamentos de las mismas. Dicho informe analiza las presiones que ejercen los distintos grupos religiosos por imponer sus posiciones ante estos temas en las legislaciones de países seculares.

En el caso argentino, Irrazábal, Olmos Álvarez y Johnson demuestran cómo la adscripción religiosa efectivamente divide respuestas en relación al uso de determinadas TRHA, en función de las posturas sobre el estatuto ontológico de los embriones. Mientras que ateos y desafiliados muestran mayores niveles de acuerdo con el descarte y donación de embriones en los casos de fallecimiento del cónyuge, separación de parejas o dificultades reproductivas, católicos y evangélicos se oponen a los mismos, en su gran mayoría (2022, p. 15).

Sin desestimar que esto sucede en muchos de los países de América Latina, este artículo se inserta en una línea de trabajo que cuestiona la aparente radicalidad en la oposición entre las formas religiosas y científicas de comprender el mundo (Elsdon-Baker y Mason-Wilkes, 2021). Resultan de interés los trabajos que muestran el modo en el que ambas lógicas son particularmente eficaces para construir imaginarios concretos sobre la vida, la creación, la evolución, la familia y el sufrimiento (Haraway, 2021; Latour, 2017).

Retomando la situación de Argentina, existen interesantes investigaciones tanto cuantitativas como cualitativas que muestran que la ciencia y la religión, lejos de excluirse, coexisten y se potencian en la experiencia concreta de la vida cotidiana de las personas. Esto se debe, entre otras cosas, a que las actitudes de los creyentes no están determinadas únicamente por sus pertenencias religiosas. Las personas, en la búsqueda de recursos terapéuticos relacionados con la fertilidad, articulan diversas y creativas trayectorias que incluyen recursos del orden biomédico y del orden religioso. En ese sentido resulta clarificador lo que revelan Catoggio, Barán e Irrazábal acerca del sistema biomédico como una referencia insoslayable en materia de fertilidad.

Sin embargo, las autoras señalan que ante la dificultad o impedimento para tener hijos, los especialistas religiosos (pastores, sacerdotes, curanderos) son asiduamente consultados, siendo la segunda opción de consulta luego de la visita al especialista en fertilidad (2020, p. 14).

Este aspecto también fue investigado desde abordajes cualitativos por Johnson y Olmos Álvarez (2021) quienes analizan los itinerarios de usuarias católicas de TRHA y explican que para lidiar con la incertidumbre de no lograr un embarazo, se conjugan, por las usuarias, recursos tanto de la ciencia como de la religión y a ambos se les depositan expectativas y se le atribuyen eficacias específicas (por ejemplo: bendecir los medicamentos, invocar a San Ramón Nonato – protector de los no nacidos y patrono de las mujeres embarazadas –; participar de las misas de sanación o de grupos de oración, recibir la imposición de manos de un sacerdote). Las autoras proponen comprender este fenómeno atendiendo a cómo a la eficacia científica se le superpone otra que encuentra su potencia en el orden religioso, inaugurando un camino de complementariedad entre ambas.

Proponemos analizar dos dispositivos vigentes que se dedican al acompañamiento a los tratamientos de fertilidad que se enmarcan en la comunidad judía sefaradí ortodoxa de la Ciudad de Buenos Aires. Uno de ellos es la comunidad Ohel Iaakov que lleva varias décadas de trabajo en el país. El otro es el instituto Majón Puah, fundado en Israel en 1981 y que, tras un importante desarrollo en México, hace pocos años comenzó a trabajar en la Argentina.

Resulta de interés el análisis de éstos dispositivos debido a algunas singularidades del caso. Por un lado, en estas experiencias, el intercambio entre el mundo religioso y científico ya no resulta de la inventiva de sujetos individuales que se encuentran buscando soluciones en un momento particular de su biografía, sino que están centralizados e institucionalizados y liderados por especialistas religiosos. Es decir, a diferencia de los resultados que mostraban otras investigaciones, en este caso, la adherencia al universo biomédico y religioso se realiza en una misma instancia y son ambas esferas las que guían y acompañan el uso de las TRHA. En ese sentido, los elementos

rituales y religiosos en este caso no componen aspectos emocionales o complementarios para sus usuarias, sino que son entendidos como parte integral del éxito del tratamiento.

El abordaje metodológico del presente trabajo se inscribe en las tradiciones de la investigación de tipo cualitativa enfatizando en la interpretación de la acción mediante su contextualización antes que una intensión de objetividad y generalización. Para ello nos hemos valido de entrevistas en profundidad, y de un diseño flexible que nos permitió ir abordando diferentes áreas significativas de los fenómenos observados.

Sin pretensiones de exhaustividad, para el presente artículo se realizaron análisis de documentos, archivos y entrevistas en profundidad a distintos actores relevantes en la temática: dirigentes, rabinos y médicos vinculados con ambas instituciones especializadas en fertilidad, a fin de indagar sobre la especificidad de estos dispositivos de acompañamiento y atención en materia de reproducción judía. Por otro lado, como ya se ha señalado, el interés radica en conocer las hibridaciones entre ciencia y religión en los procesos de conformación de individuos y comunidades judías ortodoxas.

Dada la especificidad de la temática, el universo de entrevistados fue construido a través de la técnica conocida como bola de nieve. Es importante señalar que las comunidades ortodoxas aquí analizadas tienden a ser bastante herméticas a la hora de brindar entrevistas o participar de investigaciones de este tipo. Sin embargo, la condición de judíos de ambos investigadores, además de algunos contactos personales, permitió la entrada y la buena predisposición de los distintos entrevistados⁴.

De ese modo, hemos entrevistado a tres rabinos y a un líder y referente comunitario, todos ellos sefaradíes de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, dedicados a la asistencia en materia de fertilidad para personas pertenecientes

⁴ Además, como se desarrolla más adelante en este artículo, la condición judía de los investigadores constituyó para los referentes religiosos, en algún caso, una oportunidad de negociación interesante en la que se podía trocar colaboración e información a cambio del cumplimiento de alguna *mitzvá* (precepto) por parte del entrevistador.

a la colectividad judía. También hemos recuperado material audiovisual de algunos de ellos, como así también de otros referentes judíos y especialistas médico-clínicos de otros países que también están abocados a tareas de similar índole. Por otro lado, hemos entrevistado a una médica especialista en reproducción y a una biotecnóloga que trabaja en una clínica de fertilización, ambas han acompañado en distintas instancias tratamientos de fertilidad de parejas judías ortodoxas. A su vez, ambas profesionales biomédicas se autoidentifican como judías. Finalmente, a fin de profundizar en la importancia y el funcionamiento de los dispositivos institucionales ya mencionados, hemos entrevistado a una joven judía que optó por crio-preservar sus óvulos, aunque en esta oportunidad no será abordada la perspectiva de las usuarias.

Es a partir del análisis de este corpus de material empírico que proponemos las reflexiones siguientes procurando considerar contextualmente su plausibilidad e intentando identificar los elementos significativos a la hora de describir o explicar el modo en que tales fenómenos han de ocurrir efectivamente.

DIMENSIÓN NORMATIVA DE LA VIDA EN COMUNIDADES JUDÍAS ORTODOXAS

En su descripción histórica sobre las comunidades sefardíes de la Argentina, Susana Brauner señala:

[su] necesidad de cumplir en forma rigurosa, de acuerdo con su particular interpretación, los preceptos codificados en la Ley Judía (*Halajá*), preceptos que no son ni generales ni abstractos, sino instrucciones que cubren con detalle el modo de vida que deben adoptar los judíos para evitar el "castigo divino" y la "asimilación": desde la alimentación, la vestimenta, la manera de conducirse en sus relaciones familiares, sexuales y laborales hasta la forma de comportarse frente a los no-judíos. De todas maneras, cabe destacar que si bien todos propugnan la aplicación estricta de dichos preceptos, las formas de

aplicarlos dependen de las interpretaciones rabínicas y tradiciones regionales que hayan adoptado las diferentes corrientes (Brauner 2009, p. 125).

En el marco de esta estricta regulación de la vida, con la emergencia de las diversas tecnologías de reproducción asistida, se han ido revisando las normativas para ajustarlas a las nuevas posibilidades existentes. Esto en sí no es novedoso puesto que la tecnología moderna en general suscitó este tipo de relecturas sobre las leyes *halájicas* (relativas a la ley judía), sobre todo en el marco de una tendencia a la revitalización y tecnificación de las prácticas religiosas (Azria y Hammu, 1996). Para una mejor comprensión de estas adaptaciones, sus límites y sus implicancias para la aplicación de las técnicas de reproducción asistida, resulta importante una descripción de los mecanismos regulatorios del judaísmo ortodoxo. Uno de nuestros entrevistados, el rabino Fernando Fishel Szlajen, expone lo siguiente:

Esas leyes están derivadas [...] de la *Torá* [...]. A medida que avanza el tiempo, nuevas tecnologías, nuevas problemáticas, los legistas empiezan a escribir las respuestas que son reglamentos nuevos para responder a problemas nuevos, pero bajo el espíritu de la casuística y de las normativas anteriores, sin contradecirlas. Por ejemplo, en *shabat* está prohibido prender la luz. Y está prohibido porque es transformar la energía, y transformar la energía forma parte de la definición de trabajo y está prohibido trabajar en *shabat*. Entonces hoy existen *timers*, ¿se puede programar un *timer* antes de *shabat* para que apague y prenda la luz durante un momento pero yo no hago nada? Sí. ¿Y por qué? Bueno, ahí están las respuestas. Lo mismo pasa con la bioética o el trasplante de órganos. (Entrevista a Fernando Fishel Szlajen).

La *halajá* es el conjunto de leyes judías que rigen tanto la vida religiosa como la vida social y cotidiana de sus miembros. Comprende las *mitzvot* (preceptos) que resultan de los tratados derivados de los textos sagrados y las tradiciones orales. La creencia en la sacralidad de toda esta literatura es la base del razonamiento legal ortodoxo. El corpus de legislaciones sobre

la vida social, religiosa y espiritual deriva de las interpretaciones rabínicas sobre la *Torá* que figuran en el *Talmud*.

Esto colabora, por un lado, con la construcción de la autoridad rabínica en tanto actor social capaz de definir en última instancia el sentido correcto de las normas. Y por otro lado, permite la creación de corrientes rabínicas paralelas, con interpretaciones disímiles sobre el sentido o la forma adecuada de cumplir con los preceptos, especialmente en aquellas situaciones que exceden las reglamentaciones más amplias y consensuadas. Así, los rabinos tienen la potestad legítima de la definición, incluso cuando eso implique diferentes respuestas a situaciones idénticas. En este sentido, los rabinos locales cuentan con la legitimación del resto para dirimir sobre determinados asuntos específicos. Esto es particularmente interesante en la regulación de las prácticas íntimas de la vida de las personas: allí donde la *halajá* no ofrece respuestas unívocas será el rabino comunitario, quien conoce a las personas en su cotidianeidad, el que ajustará e indicará el correcto proceder.

EL PRECEPTO DE LA REPRODUCCIÓN Y EL PROBLEMA DE LA ASIMILACIÓN

El precepto "fructifiquense y multiplíquense", dicho por Dios a Abraham en el relato del Génesis (1:28) es un punto de partida importante para reflexionar sobre la procreación en el judaísmo y sobre su sentido social. De hecho, si bien la *mitzvá* (precepto) refiere a multiplicar la descendencia, hay otros elementos a considerar que influyen en las formas legitimadas de realizarla.

Por un lado, es menester indicar la confluencia entre la ponderación positiva de la procreación y el temor y el rechazo al fenómeno de la asimilación. Se trata de la creencia de que el número de judíos en el mundo podría disminuir hasta la extinción debido a que, al vivir insertos en sociedades no judías, muchos de sus miembros paulatinamente adoptan modos de vida gentiles. Esto motiva diferentes actitudes y acciones tendientes a contrarrestar dicho fenómeno. En este sentido, la prolífica procreación es entendida como

una práctica de supervivencia colectiva del judaísmo. Para los miembros de los grupos más ortodoxos esto es un precepto de cuyo cumplimiento estricto da cuenta su numerosa prole que suele contrastar con las de otros grupos, más escasas.

Dado que para estos grupos el modo deseable y preferencial de transmitir la judeidad es biogenético, la conversión al judaísmo es un proceso extremadamente complejo y el número de conversos resulta exiguo (incluso reciben tratos y exigencias diferenciales). Desde esta perspectiva, si la inmersión de judíos en el mundo secular promueve su paulatina asimilación, la adopción de formas de vida más religiosas y la endogamia cultural se ofrecen como sus antídotos. Es por eso que se pone especial énfasis en todo tipo de práctica de lo que podríamos llamar un proselitismo de puertas adentro.

JUDAÍSMO Y VIDA SEXUAL

En la moral de las religiones tradicionales, existe una preocupación sobre la disociación entre la sexualidad y la reproducción. Esto construye un sentido común sobre las relaciones sexuales – que deben darse dentro del matrimonio heterosexual – para evidenciar sus fines reproductivos. Dentro de los grupos de judíos ortodoxos, la noción de soltería y noviazgo es prácticamente inexistente. Se espera que los jóvenes se casen y empiecen sus familias entre los 18 y 22 años, luego de terminar el secundario.

No es responsabilidad individual de los jóvenes conseguir una pareja ya que no están permitidos los espacios de socialización entre hombres y mujeres, por fuera de las relaciones familiares. En este sentido la figura del *shadján* (casamentero) cobra relevancia, es decir, personas que median entre los solteros propiciando encuentros con la finalidad de que se casen. Anteriormente este rol lo asumía una persona específica de la comunidad que se dedicaba a ello. En la actualidad, ese papel lo puede ocupar alguna persona de la comunidad, incluso el rabino junto a su esposa, pero lo más común es que sea una actitud activa de toda la comunidad, de estar atenta

a presentar jóvenes solteros, observar las edades, linajes⁵, observancia religiosa, posiciones de clase, entre otras cuestiones relevantes para propiciar encuentros con potencial matrimonial.

La dinámica de citas dentro del mundo ortodoxo está bastante regulada y se debe dar en un lugar público a la vista de otros judíos, para respetar la regla de *tzniut* o recato. Esto comprende la prohibición de cualquier tipo de contacto físico (incluso darse las manos o saludarse) entre personas de distintos sexos que no estén emparentadas. En esos encuentros los jóvenes se conocen y tienen que conversar de cuestiones que atañen a la posibilidad de un matrimonio exitoso (algunos de los tópicos de esas conversaciones ya están estipulados previamente). Por lo general el proceso de cortejo es breve, no son más de un par de encuentros hasta definir si es un buen candidato. Este modo de proceder corresponde al ala más ortodoxa del judaísmo pero, como ya se ha señalado, el judaísmo ortodoxo es heterogéneo y, por lo tanto, existen otras modalidades de cortejo y noviazgo.

La actividad sexual propiamente dicha también es objeto de regulación religiosa. Siguiendo el precepto divino de "multiplicar la descendencia como las estrellas del cielo" (Génesis 26:4) tener relaciones sexuales en los días fértiles de la mujer es una *mitzvá*. Por lo tanto, el uso de métodos anticonceptivos no se encuentra permitido, a no ser bajo la evaluación y regulación del rabino de la comunidad en función de la situación de cada pareja.

Si ya tuviste hijos y cumpliste con la *mitzvá* [de tener al menos un hijo] y no podés estar teniendo un hijo cada año porque no los podés cuidar y educar bien, o no te da el dinero o es muy exigente para la mujer parir tantos o lo

⁵ Judíos *sefaradíes* y *ashkenazíes* además de distinguirse por sus ascendencias étnicas también se diferencian en algunas costumbres y rituales religiosos. Asimismo, se discierne entre linajes derivados de las doce tribus de Israel. Los *levitas* y los *cohanim* son tribus con atributos sacerdotales (con derechos y obligaciones rituales particulares), mientras que a las restantes se las considera agrupadamente como miembros de Israel, sin aquellas atribuciones. Estas características suelen considerarse a la hora de formar parejas.

que sea, en ese caso hay técnicas y hay cosas que están permitidas, está la *halajá* y está la ciencia (Rabino de Majón Puáh).

JUDAÍSMO Y FERTILIDAD

La descripción sobre la dinámica del noviazgo y la de la prescripción de métodos anticonceptivos muestran el tipo de asuntos que son regulados por el judaísmo ortodoxo y los mecanismos con los que procede. Estos mismos mecanismos se utilizan en relación a las técnicas de reproducción humana asistida. En primer lugar, es posible hallar una consideración teológica de base que habilitaría el uso de las mismas. Emplearlas no implica ir contra los designios de Dios, sino que las tecnologías reproductivas ya aparecen en las sagradas escrituras desde los orígenes del pueblo judío y son formas en que la divinidad permite a los fieles cumplir con el precepto de multiplicar su pueblo.

A la Argentina las técnicas llegan más o menos en los 90s y eso genera un gran problema a nivel identidad *iehudi* [judía]. La *Torá* te dice "andá al médico, andá a tratarte", si bien la enfermedad viene del cielo, *Hashem* [Dios] te dice que vayas a tratarte. Si hay esterilidad y hay una ciencia que está hecha para *am Israel* [el pueblo de Israel] tenemos que buscar un hijo con todas las herramientas que tenemos, pero cuidando la identidad (Rabino de Ohel Iaakov).

Teniendo en cuenta lo antedicho, resulta interesante constatar la importancia de este tipo de asuntos para la comunidad judía ortodoxa local. En ese sentido se aprecia el hallazgo de dos dispositivos institucionales dedicados a la asistencia de familias con problemas de fertilidad que desean reproducirse en el marco de la *halajá* en la Argentina. Partiendo de su análisis se podrán comprender las concepciones que tiene la comunidad judía ortodoxa sobre la reproducción humana asistida y sobre los modos en que se materializan en las prácticas efectivas.

Estos dispositivos son Ohel Iaakov y Majón Puah, ambos funcionan en el país y su actividades incluyen la instrucción y formación de especialistas religiosos en la materia, la difusión de las prácticas permitidas por la *halajá* – las aconsejadas y las desaconsejadas –, el establecimiento de equipos capacitados para la supervisión de la no contaminación del material genético en laboratorios y otros espacios biomédicos, la instrucción de personal biomédico en las consideraciones de la *halajá*, la colaboración con instituciones biomédicas predispuestas a la metodología requerida por la ortodoxia judía (no cuentan con centros de fertilidad propios en el país, por lo que deben articular con otras instituciones), el enlace con instituciones internacionales (principalmente de Israel) y, por supuesto, la asistencia activa a las personas usuarias, en términos de contención espiritual y psicológica, atención biomédica, y en ayuda económica, e incluso la financiación total de los tratamientos, cuando sea necesaria⁶.

El rabino de Ohel Iaakov y el director de Majón Puáh comparten el punto de vista descripto más arriba en que la utilización de las TRHA no contradice⁷ *per se* a las normativas del judaísmo ortodoxo:

A veces lo que nosotros completamente equivocados llamamos "la naturaleza", hace que la pareja no pueda tener chicos. Nosotros tenemos por nuestra *Guemará* [uno de los textos que conforman el *Talmud*] donde dice "*Ierapó Ierapé*, curar vas a curar", se le da permiso al médico para que nos cure. Y así como nos tiene que curar una gripe, un dolor de cabeza, una contractura, hay médicos que nos ayudan a poder procrear cuando no se puede. En Israel hay

⁶ Si bien en Argentina la ley de Reproducción Humana Asistida (Ley 26.862) del 2013 estableció la cobertura de las TRHA, el aporte económico brindado por estas instituciones resulta significativo ya que existen dificultades administrativas y burocráticas para acceder de forma gratuita a los tratamientos deseados.

⁷ A diferencia de lo que sostienen otras filosofías o religiones, para el judaísmo la manipulación del embrión no implica un conflicto al no tener el estatus de humanidad que allí se le otorga. Según ciertas citas de la *Torá*, el alma entra al cuerpo luego de los cuarenta días (Luna, 2008, p. 29).

un instituto donde todo lo último que salió, ellos se fijan en la *Torá* dónde ya está anotado (Director de Majón Puáh).

Estos discursos, además de afirmar que los conocimientos científicos no están en contradicción con los religiosos, señalan que de alguna forma van rezagados, o que las fuentes consagradas priman jerárquicamente por sobre las elaboraciones científicas. Sin embargo, lejos de desacreditar a la ciencia, se afirma su validez y su poder legitimante. Ciencia y *Torá* no se anulan, sino que cooperan por medio de un mecanismo consistente en el desarrollo y puesta en práctica, por parte de la ciencia, de saberes presentes – de modo más o menos encriptado – en la *Torá*:

Hace 700 años hubo un *jajam* [sabio] que preguntó si una mujer soltera que fue madre se puede casar con un *Kohen Gadol* [sumo sacerdote], y él ya cuenta de que una mujer sin estar casada y sin tocar un hombre podía ser mamá y él se remonta a la *Guemará*, que hace más de 1500 años cuenta que una mujer se puede embarazar por inseminación sin tener relaciones con su marido. Cuando contábamos esto en los centros de fertilidad no nos podían creer, tuvimos que traer el *Talmud* adentro para que lo puedan leer. Así como éste hay muchos descubrimientos que la ciencia lo data de otra época y ya la *Torá* lo dice previamente (Rabino de Ohel Iaakov).

Sin embargo, no todas las prácticas que la técnica científica desarrolla son consideradas válidas desde el punto de vista del judaísmo ortodoxo. En primer lugar, el único propósito lícito para el uso de las TRHA son los problemas de fertilidad (Bleich, 1987), especialmente porque ello estaría vinculado con el cumplimiento del mandato de la fructificación. En segundo término, solamente serán aptas aquellas técnicas que no violen (en su resultado y/o en su procedimiento) otras normas de la *halajá*. En términos generales, todo aquello que no está explícitamente prohibido por la *halajá* está permitido, aunque no necesariamente sea aconsejado.

Sin pretensión de exhaustividad, se describen a continuación algunos de los conflictos que el uso de las TRHA podría ocasionar con respecto

a las leyes de la *halajá*⁸. De igual manera, se presentan los modos en que los judíos ortodoxos discurren con la intención de sacar provecho de las técnicas de reproducción arribando a estrategias que eluden la transgresión de la *halajá*, siempre que ello les resulte posible. Estos asuntos son tenidos en cuenta por ambos dispositivos aquí estudiados.

Entre los rabinos entrevistados y de la bibliografía consultada no se desprende la existencia de una postura unánime sobre la donación de gametos⁹, si bien no es la práctica más común dentro de la ortodoxia judía. Las reservas no se deben a que sea percibida como una manipulación de la creación divina o una práctica "antinatural" que merezca ser restringida, regulada o prohibida. Tampoco se la asocia con imaginarios sobre la gestación de bebés cyborg o tecno-monstruos, como testimonian usuarias de TRHA (Ariza, 2010). Al contrario, los bebés nacidos mediante técnicas son celebrados como expresión del milagro divino. El problema es que la fertilización con material donado, para la ortodoxia judía puede fracturar el linaje, un rasgo esencial de la identidad religiosa y la estructura familiar (Kahn, 2000).

En este sentido, cabe mencionar al menos dos formatos del linaje. Por línea paterna se transmite el linaje relativo a las tribus, que tiene importancia principalmente ritual. La creencia de que la judeidad se transmite por línea materna, usualmente simbolizada con la noción de "vientre", está difundida más allá de los grupos ortodoxos. Cada vez que las TRHA involucren a

⁸ Para una revisión más profunda del tema se recomienda consultar a Feinstein (1961), Szlajen (2019) y Benjamin (2020).

⁹ Dada la falta de bancos de gametos judíos en la Argentina, los especialistas en fertilidad recurren con regularidad a los Estados Unidos (en donde sí existen este tipo de bancos) para acceder a óvulos o semen que cumplan las características necesarias para la idoneidad del tratamiento en el marco de la *halajá*. Para intentar simplificar la importación de gametos, la médica en fertilidad entrevistada para este artículo intentó organizar vía la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina), una convocatoria a posibles donantes judíos en Argentina. Esta iniciativa no logró llevarse a cabo y la especialista continuó acudiendo al banco de gametos judíos en el extranjero para satisfacer la demanda local.

una tercera persona en la concepción, estos linajes se ponen en riesgo y la aceptación del uso de esas técnicas va a depender de ello (Szljajen, 2019).

La noción de vientre es estructurante de la identidad familiar judía, por lo que existe amplio consenso respecto a la prohibición de la práctica de subrogación, aunque hay estudios que demuestran que hay excepciones, siempre y cuando el vientre subrogante sea judío (Izrael, 2019). También se contemplan otras posibles transgresiones a la *halajá*, como el temor a violar la *tzniut* (recato) toda vez que se conciba una hija con semen de una tercera persona, o la posibilidad de concebir a alguien considerado *mamzer* (bastardo), producto de una unión ilícita (Szljajen, 2019).

Estas son algunas de las cuestiones de las que se ocupa el judaísmo ortodoxo, y son tenidas en cuenta por los responsables de los dispositivos de asistencia analizados en este artículo. Sus tareas incluyen la difusión de estas normativas, la consulta con otros expertos, y en los casos particulares, es decir, en la atención a las parejas que los consultan, la comunicación sobre los tratamientos aptos o recomendados.

Además de estas consideraciones que atañen a los resultados del uso de las TRHA, existen otras que conciernen a la etapa procedimental. Aquí, además de reflexionar sobre la aptitud, en términos *halájicos*, de tal o cual tratamiento, se buscan estrategias o adaptaciones a los métodos biomédicos con la finalidad de que en su implementación no se transgredan las normas religiosas. Nuevamente sin pretensión de exhaustividad se recuperan algunas de estas problemáticas y las estrategias adyacentes.

Para la ortodoxia judía es muy importante cumplir con el precepto que prohíbe expulsar semen en vano. Derramar semen fuera del cuerpo de la esposa implica desperdiciarlo, puesto que su finalidad debiera ser únicamente la de la procreación. Esto implica un grave problema para la obtención de muestras de semen mediante la masturbación. Por este motivo se ideó una estrategia que consiste en el uso de un tipo especial de preservativo que permite obtener la muestra mediante el coito marital.

Otras preocupaciones son el riesgo de contaminación de las muestras en los laboratorios y la realización de actividades prohibidas en *shabat*. Los

dispositivos en cuestión no disponen de laboratorios propios en nuestro país, por ende, están asociados a profesionales e instituciones que deben adoptar las metodologías aptas. Así, médicos y técnicos de laboratorio son instruidos en los cuidados procedimentales que exigen los responsables judíos para garantizar la no contaminación de las muestras y tratamientos aptos. Asimismo, los laboratorios deben permitir el ingreso del personal especializado que el dispositivo judío provee. Se trata de *mashguiaj* o supervisores (necesariamente de religión judía, y en los casos estudiados generalmente mujeres) quienes celan el procedimiento en el laboratorio para asegurarse que no se transgreda la *halajá*. Las *mashguijot*, instruidas en estos dispositivos, inscriben el nombre de Dios en cada uno de los tubos de ensayo que son rotulados y sellados con un color distintivo para los judíos. Además realizan tareas rituales como determinados rezos. La práctica de la supervisión está ampliamente difundida y especializada entre los judíos también en el mundo de la alimentación. En este sentido, es posible trazar un paralelismo entre la supervisión en la producción de alimentos *kosher*¹⁰ (es decir, aptos) y esta *kosherización* de las TRHA.

Los dispositivos también sopesan el costo-beneficio de la realización de un tratamiento, combinando la preocupación por el cumplimiento de la *halajá* con la de la salud:

A mí a lo mejor me viene una pareja que, gracias a Dios tiene un varoncito y una nena, no hago ningún tipo de concesión porque ya cumplió *mitzvá*. Están viniendo muchas parejas grandes que tienen un chico y quieren otro más. Son cosas muy difíciles. Acá no hay una generalidad, acá cada cosa es in-di-vi-dual. Lo que a Juan y Ruben le permito, Simón tiene exactamente lo mismo y no se le permite (Director de Majón Puáh).

La *mitzvá* de la procreación se considera suficientemente cumplida cuando ya se ha dado a luz a un niño y a una niña. Por lo tanto, un nuevo

¹⁰ Para una descripción sobre las leyes dietéticas judías en la actualidad, la modalidad de la supervisión y los dilemas emergentes se puede consultar a Topel (2022).

tratamiento es desalentado, más allá del deseo de la pareja, ya que, según su perspectiva, pone en riesgo la norma religiosa y su salud. Se evidencia también que la aplicación de la *halajá*, más allá de las disposiciones generales, se realiza en función de cada caso particular. Y esa forma de aplicarla conduce a una suerte de monopolio interpretativo de la *halajá* por parte de los rabinos, que habilita o constriñe el uso de las TRHA. Principalmente del rabino local quien conoce más a las parejas. La consulta con el rabino también refleja la puja por la admisión y exclusión de marcos comunitarios (quién es judío y quién no):

Yo siempre supe que si nacía de un vientre judío mi hijo iba a ser judío entonces como que no tuve la duda. [...] si uso estos [óvulos propios criopreservados] va a haber salido de mí, y después entra. Entonces ¿Es o no es del vientre? Y ahí me surgió la duda. Entonces ahí [consulté con mi rabino] (Usuaría de criopreservación de óvulos).

La joven desconoce qué dice la *Halajá* sobre congelar sus óvulos, pero algo la tranquiliza, son sus óvulos y saldrán de su vientre y es ahí donde radica el judaísmo. Es que sobre eso no hay discusión, la transmisión de bio-materia y su pureza es central para la transmisión judía, así como el vientre que lo alberga. Autoras como Sarah Franklin (2013) denominarán "esencialismo genético" a la forma de identidad que se reduce a lo molecular. Por su parte, Donna Haraway nos permite pensar cómo un vientre, un linaje, una raza, un gen, no son algo en sí mismo, sino conjuntos multifacéticos de interacciones entre personas humanas y no humanas (Dios, milagros, rezos, pipetas, gametas) en el trabajo histórico contingente y práctico de hacer-judíos (2021, p. 281).

Esta construcción de identidad conjuga biología, materia, rituales, y religión. La ciencia es parte de la creación divina y está al servicio de la vida de las personas pero también está al servicio del cumplimiento de las *mitzvot*. La ciencia que es parte del mundo material colabora, *halajá* mediante, en la realización espiritual de las personas. Asimismo, la ciencia permite releer

los textos sagrados asignándoles nuevos sentidos, como el uso del término *inseminación* por parte del rabino de Ohel Iaakov para referirse a un episodio bíblico. Ciencia y religión se legitiman mutuamente, y las TRHA para el caso del judaísmo ortodoxo son técnicas que además de conjugar estos elementos están orientadas a propósitos identitarios y comunitarios de un profundo arraigo.

SALDO POSITIVO DE *MITZVOT*

En la entrevista al Director de Majón Puáh aconteció un intercambio que en principio no parecía integrable a la descripción del caso, pero al analizar los otros materiales de campo cobró sentido. Allí narró la historia de un soldado que salvó su vida por cumplir una *mitzvá* de la que desconocía su sentido, y agregó: "me parece que el soldado era muy parecido a vos, cumple su palabra". Su intención era la de replicar lo acontecido en la narración y "cobrar" con una promesa, el favor de otorgar esa entrevista. Entonces interpeló a quien lo estaba entrevistando, corroboró que es judío, y le solicitó el cumplimiento de una *mitzvá*:

Hay miles, elegí una, la más simple de todas y prometeme que la cumplís. Pero con una condición la cumplís: para mí, no para vos. Para vos no quiero nada [...] ese es el precio que yo te cobro para recibirte otra vez. Sin eso, no. Traeme mil dólares, no te atiendo. Yo quiero eso. Que queda entre vos y yo nada más (Director de Majón Puáh).

El intercambio en el trabajo de campo no es algo novedoso, como tampoco lo es el intento de acercar a los judíos al cumplimiento de las *mitzvot*. Para los ortodoxos esa tentativa es una *mitzvá* en sí misma, está relacionada con el combate a la asimilación y, en definitiva, con la llegada del mesías, es decir, de la redención del mundo entero.

Allí donde la *halajá* es ambigua o habilita múltiples interpretaciones, son los rabinos de cabecera de cada pareja quienes tienen la potestad de

definir los procedimientos recomendados y limitar las alternativas que consideran inoportunas.

Cada rabino de la comunidad que tiene la pareja, es el que da el veredicto definitivo, porque el rabino conoce más a la pareja que otro rabino. Sabe si alguna cosa la pueden cumplir. Tratamos de no pedir cosas que son imposibles de cumplir. Sabe si esta pareja puede llegar a esto, si podés apretarlo tanto, no podés apretarlo tanto. [...] El rabino sabe más cosas de la pareja que yo me la tengo que enterar. Hace poco nos enteramos de una cosa que tenía en la casa la pareja que tuve que obligar a sacársela. Tenía una mascota que no correspondía, que iba a hacer competencia con el bebé (Director de Majón Puáh).

Este conocimiento sobre la intimidad permite que estos dispositivos puedan individualizar los costos de su atención en los términos antes mencionados de promesas de cumplimiento de preceptos. Es decir, de prácticas que los sumerjan un poco más en las normativas de vida comunitaria. Procrear no es solamente un acto reproductivo sino un proyecto de vida en el que los rabinos intervienen.

Hay muchos *ieudim* [judíos] que están alejados [de las normas religiosas], que se acercan a medida de lo que les va ocurriendo. Tengo un caso de una chica, ella no respetaba *Taharat HaMishpajá* [Pureza Familiar: regulaciones sobre las relaciones maritales] y fueron fracasando muchos tratamientos. Yo me enteré y fui al negocio del marido a hablar, era un hombre muy adinerado, y él me dijo "¿cuánto te tengo que pagar?" "Nada, solo que su mujer vaya a la *mikve* [baño ritual] y cumpla con las *halajot* que le expliqué". El día antes del tratamiento, nunca me voy a olvidar, me dice "hoy tenía que ir [a la *mikve*] pero mañana es el tratamiento ya no está con ganas, está preocupada". Le hablamos en ese momento y fue. Al otro día pudimos aspirar un solo ovocito y en esos casos la chance es muy baja. Ese mismo día hubo otra chica que le aspiraron 18 ovocitos y esa no se embarazó y ella se embarazó y tuvo una nena (Rabino de Ohel Iaakov).

Existe una serie de actos religiosos, conocidos como *segulot* que son considerados remedios espirituales para diversas finalidades. Se trata de cuestiones importantes para la comunidad para la que se movilizan dones espirituales, y por ese motivo se encuentran incluidos los problemas de fertilidad. Su variedad es amplia y, dada su transmisión principalmente oral, puede haber diferencias según las tradiciones. Algunas de las más difundidas son: el consumo, por parte de una mujer que no logra el embarazo, de mermelada de *etrog* (un tipo de limón utilizado ritualmente en la festividad de *Sucot*); la lectura por parte de la mujer de ciertos pasajes de la *Torá* al momento de amasar la *jalá* (pan del sábado) y durante el encendido de las velas de *shabat*; posterior a la circuncisión, quien tiene problemas de fertilidad entierra el prepucio en su hogar. Todas estas prácticas están de algún modo ligadas al cumplimiento de otras *mitzvot*.

Tanto las *segulot* como el cumplimiento de las *mitzvot* sugeridas por los especialistas religiosos, son parte constitutiva del éxito de los tratamientos reproductivos. Es decir, la indagación en los problemas de infertilidad de una pareja judía requiere el acompañamiento de alguien que cuente con la *expertise* en el manejo de procedimientos que articulen tanto prácticas tecnológicas como tecno-religiosas. Resulta central aclarar que estas técnicas que se despliegan en el laboratorio como las que suceden en el templo o en la intimidad del hogar, no implican, para el judaísmo ortodoxo, ni una relación jerárquica ni la distinción entre ciencia y cultura. Ambas partes son integrales en el tratamiento y por lo tanto, fundamentales para su éxito.

LA REPRODUCCIÓN COMO ASUNTO COMUNITARIO

Al menos en el marco de esta investigación, es esa descendencia la que genera comunidad: interconectando a rabinos de distintos países, las instituciones, la comunidad que vigila el cumplimiento de las normas, los rezos y hasta intentando involucrar en las *mitzvot* a quienes participamos

de esta investigación. Para crear descendencia, la comunidad se recrea a sí misma y en ese acto hacen existir su comunidad y a sus nuevos miembros.

Tal vez uno de los aspectos más interesantes sobre estas prácticas tiene que ver con el modo comunitario de lidiar con la problemática de la infertilidad. Los usuarios o pacientes no son simplemente individuos afectados a quienes la comunidad ayuda a resolver un problema personal que es fuente de angustia, ni tampoco son solamente personas a las que se asiste para que puedan cumplir una *mitzvá*, sino que la comunidad en su totalidad tiene algo que ha de resolver. Esto resulta evidente en la enunciación de algunos pasajes por parte de los rabinos y líderes.

Un bebé se asocia con Dios, con la primera *mitzvá* que es traer hijos al mundo; un bebé anímicamente te llena, es el equilibrio justo de la felicidad. Y la pareja, en agradecimiento por esa felicidad se acerca a la *Torá*. [...] Es importante traer gente a este mundo, pero traer gente a la *Torá*, salvar almas y darle fe a un judío, enseñarle lo que significa Dios, la plegaria, el *shabat*, es lo más importante de todo (Rabino de Ohel Iaakov).

También deben tenerse presentes otras de las preocupaciones más importantes para la colectividad judía. Hemos mencionado al respecto el temor al fenómeno de la asimilación, que en algunos casos se ha llegado a rotular como un "holocausto silencioso", y su consecuente militancia activa en torno a su neutralización. Ante la imposibilidad de considerar, en el mundo ortodoxo, a la conversión como una estrategia eficaz, se han orientado hacia el desarrollo de un proselitismo de puertas adentro buscando la inserción de los judíos en los ambientes más religiosos como antídoto a la asimilación. Entonces, aumentar el número de existencias judías es concebido como parte de un proyecto de supervivencia colectiva y se juzga con beneplácito a aquellas parejas cuya prole es numerosa. Por ende, los tratamientos deben concluir con un saldo positivo de *mitzvot* por parte de la comunidad toda.

Es posible considerar el compromiso de cumplimiento de alguna *mitzvá* como la contrapartida de un intercambio en el que se ofrece algo con la intención de obtener la sanación solicitada. En términos sociales podríamos

pensar que es la comunidad que le ofrece una sanación a la persona a cambio del compromiso con el colectivo. La sanación, por lo tanto, no es la sanación de la dolencia sino una sanación más profunda, la de la purificación de la persona a los ojos de la comunidad, y por ende, es la sanación de esa comunidad.

CONCLUSIONES

Hemos revisado múltiples procesos de instrumentalización de la vida llevada a cabo por el judaísmo con el fin de mantener la continuidad de su pueblo. Cobra especial atención la vida sexual y reproductiva, que, dentro de la ortodoxia judía, se encuentra regulada por la *halajá*. A partir de una serie de operaciones, la creación divina es también biología y genética y esas mismas reglas *halájicas* se aplican a las TRHA: el cuidado del linaje, las leyes de pureza familiar, la no contaminación de los fluidos, etcétera.

También, a lo largo del presente artículo hemos expuesto diversas formas en que se superponen, dialogan y combinan las normativas religiosas judías ortodoxas con las técnicas biomédicas dirigidas a la reproducción humana asistida. En un primer lugar nos ha sido posible captar, por parte de los rabinos, un discurso referido a la adecuación de un corpus normativo religioso considerado milenario con respecto a todo tipo de innovación técnica en dónde también hallaba su lugar la reproducción humana asistida. En esos argumentos si bien la *Torá* fue escrita hace miles de años a) en la misma ya se hallan presentes las respuestas a problemas o situaciones que en aquellas épocas no eran siquiera imaginables, y b) las dinámicas de deliberación rabínicas permiten adaptarla a los tiempos aprovechando los avances disponibles pero sin apartarse del espíritu original de las normas.

En segundo lugar, hemos recorrido algunas de las principales consideraciones, preocupaciones y adaptaciones que, desde el universo ortodoxo, se ejercen sobre las prácticas biomédicas destinadas a la reproducción humana asistida. La estricta regulación de los diversos aspectos de la vida que existe en

la ortodoxia judía, si bien no inhabilita aquellas prácticas, exige su moderación o adecuación. Asimismo, algunos preceptos como el de la multiplicación de la descendencia, o la aceptación de la curación divina mediante los saberes biomédicos, estimulan la búsqueda activa de tales adaptaciones.

La importancia de la descendencia para el judaísmo ha motivado la creación de dispositivos dedicados específicamente a asistir a las personas de la población judía que experimentan dificultades para procrear. En este trabajo se da cuenta de la existencia de dos de esos dispositivos que funcionan en la actualidad en la Ciudad de Buenos Aires: Majón Puáh y Ohel Iaakov. Los mismos colaboran con el nacimiento de cientos de niños garantizando la aplicación de las TRHA conforme a las leyes judías. Proveen atención médica a través de un diagnóstico, ofrecen las opciones de tratamiento compatibles con la religión y por último, durante la intervención en sí, monitorean en todo momento a los laboratorios para velar por el cumplimiento de las normas *halájicas* y la no contaminación del material genético.

También es posible afirmar que toda la asistencia en su conjunto, la cual incluye los tratamientos biomédicos pero también la atención emocional y religiosa (en donde más o menos explícitamente se considera el regreso al mundo de las *mitzvot*) son técnicas de reproducción asistida. Técnicas enmarcadas al mismo tiempo en los paradigmas científicos como en otros de carácter espiritual o religioso. Y que, sobre todo desde estos últimos puntos de vista, se las concibe como técnicas de asistencia comunitaria por tanto la curación excede a los sujetos individualizados, y apunta a obtener un saldo positivo de *mitzvot* para toda la comunidad.

REFERENCIAS

ARIZA, Lucía. La procreación como evento natural o tecnológico: repertorios decisorios acerca del recurso a la reproducción asistida en mujeres en parejas infértiles de Buenos Aires. *EA journal*, v. 2, n. 1, 2010.

AZRIA, Régine; HAMMU, Mohamed. Los judíos, el judaísmo y la modernidad. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, n. 15, p. 131-142, 1996.

BENJAMIN, Isaac. *Fertilidad y judaísmo*. Colombia: AltaVoz Editores, 2020.

BIANCHI, Susana. *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004.

BLEICH, David. Test-tube Babies. In: FRED, Rosner; DAVID, Bleich (org.). *Jewish Bioethics*. New York: Hebrew Publishing Company, 1987.

BRAUNER, Susana. *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político: los judíos de origen sirio*. Buenos Aires: Lumiere, 2009.

BRAUNER, Susana. Diversidades judías y argentinas con raíces en el mundo árabe: identidades, migraciones y religiosidad (desde el último tercio del siglo XIX a inicios del XXI). *Cadernos de Língua e Literatura Hebraica*, v. 14, p. 157-175, 2016.

CATOGGIO, María Soledad; BARÁN, Taly; IRRAZÁBAL, Gabriela. Salud y creencias en Argentina: saberes, decisiones y demandas. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, v. 30, n. 55, 2020.

ELSON-BAKER, Fern; MASON-WILKES, Will. El estudio sociológico de la ciencia y la religión en contexto. *Sociedad y Religión*, v. 31, n. 57, 2021.

FRANLIN, Sarah. From Blood to Genes?: Rethinking Consanguinity in the Context of Geneticization, In: JOHNSON, Christopher; JUSSEN, Bernhard; SABEAN, David; TEUSCHER, Simon (org.). *Blood and Kinship: matter for metaphor from Ancient Rome to the Present*. New York and Oxford, Berghahn. p. 285-320, 2013.

IRRAZÁBAL, Gabriela; OLMOS ÁLVAREZ, Ana Lucía; JOHNSON, María Cecilia. Creencias y actitudes sobre los embriones en Tercer Informe de la Encuesta Ciencia, Salud, Creencias y Sociedad en contexto de pandemia Covid-19 en Argentina. *Materiales de investigación, CEIL-CONICET*, 2022. Disponible en: <https://undavdigital.undav.edu.ar/xmlui/bitstream/>

handle/20.500.13069/1325/mi12-Irrazabal-Olmos-Alvarez-Johnson-Creen-cias-y-Actitudes-sobre-los-embriones.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso en: 02/08/2023.

IZRAEL, Estefanía. Tecnología y poder: El caso de la gestación por sustitución en las mujeres judías ortodoxas de la Ciudad de Buenos Aires. *Actas de las IV Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Sociales*, 2019.

JOHNSON, María Cecilia. Nuevas tecnologías reproductivas y religión. Agencias éticas y morales en un campo biomédico. In: VALCARCEL, Mayra; GARCÍA SOMOZA, Mari-Sol (org.). *Género y religiosidades: sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado*. La Plata: Kula Antropología, 2019.

KAHN, Susan Martha. *Reproducing jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*. Durham: Duke University Press, 2000.

LUNA, Florencia. *Reproducción asistida, género y derechos humanos en América Latina*. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos. UNFPA, 2008.

RODRÍGUEZ, Pablo Manolo. *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2019.

SETTON, Damián. Posiciones periféricas en la revitalización del judaísmo ortodoxo en Buenos Aires. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 101-123, 2012.

SZLAJEN, Fernando Gustavo. *Biotechnología y judaísmo: reproducción humana asistida. Células madre. Clonación. Trasplante de órganos. Género y genitoplastia. Medio ambiente*. Buenos Aires: Fernando Gustavo Szlajen, 2019.

TOPEL, Marta Francisca. *O sagrado e o impuro no judaísmo. Lei, comida e identidade*. Rio de Janeiro: Telha editora, 2022.

Recebido em: 06/06/2023

Aprovado em: 07/08/2023

ESPACIALIDAD RITUAL ANTES Y DURANTE LA PANDEMIA: LAS FIESTAS DE IEMANJÁ Y MAE OXÚM EN LA RIBERA DE QUILMES, ARGENTINA (2019-2021)*

María Pilar García Bossio¹

Resumen: En este artículo me propongo comparar la celebración de dos festividades religiosas de matriz africana, Iemanjá y Mae Oxúm, en su organización por la Agrupación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista (A.S.R.A.U.) en la ciudad de Quilmes (Argentina) en modalidad presencial y virtual, para observar similitudes y diferencias en la forma de celebración y legitimación por parte del Estado en cada caso. Para ello repondré las características que estas festividades tuvieron de forma presencial en la ribera de esta ciudad (en diciembre de 2019 y febrero de 2020), y su paso a la modalidad virtual (en diciembre de 2020 y febrero de 2021) en el contexto de la pandemia de Covid-19. El abordaje es etnográfico para todos los eventos, con observación participante para los primeros y etnografía digital para los segundos. A partir de allí espero poder reflexionar sobre la conformación de una espacialidad ritualizada en ambas circunstancias, sus alcances, y su diálogo con lo legitimado social y estatalmente.

Palabras claves: Religión; Estado; Argentina; Religiones de Matriz Africana.

*RITUAL SPATIALITY BEFORE AND DURING THE PANDEMIC: THE
FESTIVITIES OF IEMANJÁ AND MAE OXÚM IN RIBERA DE QUILMES,
ARGENTINA (2019-2021)*

Abstract: In this article I propose to compare the celebration of two religious festivities of African matrix, Iemanjá and Mae Oxúm, in their organization by the

¹ Bolsista pós-doutoral no Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (Conicet) na Pontifícia Universidade Católica Argentina. E-mail: mapilargarciabossio@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2960-8533>.

* Como citar: GARCÍA BOSSIO, María Pilar. Espacialidad ritual antes y durante la pandemia: las fiestas de Iemanjá y mae Oxúm en la Ribera de Quilmes, Argentina (2019-2021). *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 221-249, 2023.

Agrupación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista (A.S.R.A.U.) in the city of Quilmes (Argentina) in face-to-face and virtual modality, to observe similarities and differences in the form of celebration and legitimization by the State in each case. To do so, I will recount the characteristics that these festivities had in the face-to-face mode in the riverside of this city (in December 2019 and February 2020), and their passage to the virtual modality (in December 2020 and February 2021) in the context of the Covid-19 pandemic. The approach is ethnographic for all events, with participant observation for the former and digital ethnography for the latter. I hope to reflect on the conformation of a ritualized spatiality in both circumstances, its scope, and its dialogue with the socially and state legitimized.

Keywords: Religion; State; Argentina; Religions of African Origin.

INTRODUCCIÓN

La ribera de Quilmes es uno de los lugares más importantes en la provincia de Buenos Aires (Argentina)² para la celebración de festividades de religiones de matriz africana, en particular dos fiestas de orixás yorubas, la de Iemanjá el 2 de febrero y la de la Mae Oxúm el 8 de diciembre (estas fechas dan cuenta de un sincretismo temprano con el catolicismo, coincidiendo con la Virgen de la Candelaria la primera, y con el día de la Inmaculada Concepción de la Virgen María la segunda, que en Argentina es feriado nacional). Hace algunos años, en especial desde la existencia de una Dirección de Culto municipal -oficina de nivel local que gestiona lo religioso-, la conversión temporal de la ribera quilmeña en un lugar de festejo de religiones de matriz africana genera a la vez aceptación y cierto nivel de control

² El partido de Quilmes es uno de los 135 que conforman la provincia de Buenos Aires. Se encuentra a 17 km de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, y a 38 de La Plata, capital de la provincia. Actualmente incluye las localidades de Bernal, Don Bosco, la ciudad de Quilmes, Ezpeleta, Villa La Florida y San Francisco Solano, contando en total con una población de 582.943 habitantes para 2010.

por parte del Estado, en tanto se está disputando la posibilidad de que ese lugar sea apropiado para una práctica religiosa que escapa a los cánones de la fiesta cristiana, y que por tanto corre el riesgo de ser más regulada.

Así el Estado habilita a la vez que regula ciertas prácticas, teniendo como interlocutora principal en Quilmes a la Agrupación Social, Cultural y Religiosa Africanista y Umbandista (A.S.R.A.U.) que hace años organiza la sección más legitimada de la celebración, con una serie de stands en la zona más céntrica de la ribera, y con reuniones previas con los agentes municipales de culto a fin de coordinar la logística general del evento. Ante las restricciones impuestas por la pandemia del covid-19 esta agrupación continuó este rol mediador, coordinando con el Estado para la suspensión de ambas celebraciones en la ribera (la primera por las disposiciones de aislamiento, la segunda por cuestiones climáticas), a la vez que contó con la participación de distintos agentes estatales en la festividad que se trasladó exclusivamente a las redes sociales en este contexto.

En este artículo me propongo las fiestas de Iemanjá y Mae Oxúm organizadas por ASRAU en febrero de 2020 y 2021 para la primera, y diciembre de 2019 y 2020 para la segunda, comparándolas entre sí y en sus versiones presencial y virtual, para desde allí observar similitudes y diferencias en la celebración y en su legitimación social y estatal, en particular a partir de la Dirección de Culto del municipio de Quilmes. A partir de allí espero poder reflexionar sobre la conformación de una espacialidad ritualizada en ambas circunstancias, observando las maneras en que desde la virtualidad se busca reponer aquella transformación del espacio signada por la fiesta religiosa, a la vez que ver el rol del Estado en este proceso.

La comparación se constituye aquí como parte del proceso de investigación (Dullo, 2019) en dos niveles: al comparar las fiestas entre sí, como forma de construir una imagen lo más rica posible de las formas de expresarse públicamente de las religiones de matriz africana; y al comparar ambas en sus modalidades presencial y virtual.

Para ello presentaré brevemente las características de estas religiones en Quilmes y describiré ambas fiestas en sus dos modalidades, presencial y virtual.

Metodológicamente la ponencia se nutre del trabajo de campo presencial en los eventos en los que fue posible, y de etnografía digital (Barajas, 2019) sobre las redes de ASRAU en la cobertura de los eventos presenciales y en la construcción de los eventos virtuales. En esta instancia se ha preferido no reponer la voz de los actores involucrados para hacer foco en la forma en que la fiesta es observada desde fuera de quienes comprenden los códigos internos de la misma. Esperamos poder profundizar en la mirada de los actores en próximas investigaciones.

ASRAU Y LA BÚSQUEDA DE RECONOCIMIENTO

Las religiones de matriz africana tienen una larga historia en el continente (Bem, 2012; Frigerio, 2013) asociada a los procesos de esclavización de población de origen africano y su llegada a América. En Argentina, la temprana llegada al país de la mano de la población esclavizada debió esconderse en formas sincréticas con el catolicismo hegemónico en la época. Recién para la segunda mitad del siglo XX comienzan a ganar nueva visibilidad, en un proceso de transnacionalización desde Brasil y Uruguay (Frigerio, 2013, 2022; Carrone, 2020) que no necesariamente condice con procesos migratorios (Oro, 2013), sino que produce influencias entre culturas y países en constante diálogo y movimiento.

El crecimiento en el país, y su progresiva visibilización a partir de la década de 1980 no se produjo de forma armónica, sino que estas religiones han sufrido una sostenida regulación social y estatal coercitiva (Frigerio, 1999, 2002, 2003, 2008, 2022; Frigerio y Wýnarczyk, 2004, 2008; Abalos Irazbal, 2020), en la medida en que han sido observadas como sospechosas e incluso peligrosas, al alejarse del ideario católico sobre lo religioso que impregna el sentido común e identidad social nacional (incluso entre aquellas personas que no profesan ninguna fe) (Frigerio, 2002).

Sin embargo, progresivamente se produjo un proceso de inserción en los diálogos estatales, a través de la inscripción, en un primer momento en

el menos restrictivo fichero de culto (Carrone, 2020) y luego en el Registro Nacional de Cultos³ (las primeras inscripciones de templos de umbanda datan de la década de 1970, Frigerio, 2008, 2022), aunque esto no les evitara sospechas sociales y estatales (son uno de los objetivos de la “persecución de las sectas” durante fines del siglo XX, Frigerio y Wynarczyk, 2008).

En el país las corrientes que componen el conjunto de religiones de matriz africana son variados, con distintos orígenes nacionales y expansión territorial. Frigerio (2013) considera que los dos grandes procesos de fortalecimiento de la presencia afrorreligiosa en el país se producen de la mano de dos “escuelas”: la brasileira, a partir de la segunda mitad de la década de 1960, sobre todo desde Porto Alegre; y la uruguaya, que tiene su epicentro en Montevideo desde fines de la década de 1950. A esto se le suman posteriormente influencias cubanas y más recientemente directamente desde el continente africano, sobre todo desde Nigeria, de donde se recuperan las experiencias tradicionalistas de origen yoruba (Carrone, 2020).

Abalos Irazabal (2020, p. 158-159) realiza una breve síntesis de las corrientes con mayor presencia en la región bonaerense, a las que podríamos sumar el “africanismo” como expresión que está creciendo sobre todo entre quienes forman parte del grupo a estudiar en este artículo:

En primer lugar, la línea de *Batuque*/Nación, que está directamente vinculada con la matriz africana de la religión, ya que es en donde se venera a los *Orixás*, entidades tradicionales del panteón africanista. En segundo lugar, la línea de

³ El Registro Nacional de Cultos es una entidad parte de la Secretaría de Relaciones Exteriores y Culto, perteneciente al Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto. Nacido durante la última dictadura cívico-militar con el fin de registrar a las religiones no católicas en el territorio argentino, tiene un antecedente en un fichero de cultos cuya función era semejante, pero menos policial. Con el retorno de la democracia el Registro no desaparece, pasando de una lógica de persecución a una de reconocimiento. Allí se inscriben los lugares de culto, pasando por un proceso de revisión teológica y sociológica. Si bien es un único sistema nacional, desde la década de 2010 ha descentralizado parte de sus tareas a oficinas provinciales y municipales (García Bossio, 2022).

Umbanda, que es la vertiente más sincrética de la religión ya que resulta de puntos de contacto y mixtura entre el catolicismo, el espiritismo y tradiciones afrobrasileñas y amerindias. Por último, la línea de *Quimbanda*, la cual posee una fuerte influencia del espiritismo – al igual que la *Umbanda* –, pero con la particularidad de que las entidades que son veneradas e invocadas por los *médiums* son los *Exús* y *Pombagiras*. Desde la cosmovisión afroumbandista, existe un plano superior al terrenal – es decir, el transitando por los seres humanos – que es el plano astral. Dicho plano suprahumano está compuesto por diferentes escalafones energéticos, los cuales son jerárquicamente ascendentes o descendientes, dependiendo del “nivel de elevación” presente: un escalafón energético “más elevado” implica la presencia de una energía más pura, positiva, evolucionada. Con esa base, el afroumbandismo ubica a los *Orixás* en el escalafón energético más elevado del plano astral, al conjunto heterogéneo de espíritus descarnados de la *Umbanda* (*Ogum*, *Caboclos*, *Pretos Velhos*, entre otros) en un nivel intermedio de elevación y, finalmente, a los *Exús* y *Pombagiras* de la *Quimbanda* en el escalón más bajo (Abalos Irazabal, 2020, p. 158-159).

Debemos tener en cuenta que, si bien sociológicamente tendemos a presentar a los afrorreligiosos como un todo unificado, existen diferencias en las cosmovisiones y las formas de practicar los ritos entre distintas comunidades, con convivencias y tensiones varias. Además, para quienes no son parte de este campo religioso, y por la regulación social antes mencionada, es muy común que se produzcan simplificaciones, que en los casos más respetuosos engloban a toda esta diversidad bajo la categoría de “umbandistas” y entre quienes muestran mayores niveles de discriminación se la menciona como “macumba”, con todos los estereotipos que de allí se derivan.

A nivel de presencia territorial de las religiones de matriz africana en el país y en la provincia de Buenos Aires, esta es sostenida y compleja, representando el 4,23% de las inscripciones en el Registro Nacional de Cultos (unas 419 inscripciones para 2019). Sin embargo, este número debe ser tenido únicamente como referencia, pues existe una fuerte sub-inscripción de estas religiones, tanto por el estigma social, el desconocimiento de cómo

funciona el registro, como por las dificultades materiales para concretar el trámite (Abalos Irazabal, 2020; Carrone, 2023)⁴. Debido a la histórica persecución social y estatal, las y los religiosos de matriz africana han debido realizar un esfuerzo por construir una identidad colectiva capaz de visibilizar la religión, rescatar la cultura, y defender sus derechos como ciudadanas y ciudadanos (Frigerio, 2008). Esto se ha hecho en gran medida a partir de tres estrategias, presentes en los casos estudiados: la reivindicación religiosa, la cultural – rescatando sobre todo un imaginario asociado a la cultura afro (Frigerio y Lamborghini Torrecillas, 2011), que encuentra límites en su legitimación en la medida en que muchas de las personas practicantes no son afrodescendientes – y la de los derechos civiles (Frigerio, 2013). Con avances y retrocesos, esto ha permitido un progresivo reconocimiento que al menos asegure la convivencia en el espacio público. Parte de esta progresiva aceptación fue producto del proceso de *frame alignment* (Snow et al., 1986 recuperado por Frigerio, 1999), que permitió a las religiones de matriz africana, y en particular al umbandismo, volver algunas de sus prácticas comprensibles para el catolicismo popular. Otra forma fue la organización de asociaciones que, si bien no son voceras de toda la comunidad religiosa, han logrado establecer un vínculo con el Estado, presentando una cara de la religión comprensible para políticos acostumbrados a dialogar un marco interpretativo católico (Esquivel, 2008).

Una de estas asociaciones es ASRAU, una organización creada hace más de 20 años (que desde 2009 está legitimada oficialmente por el Registro

⁴ Quilmes cuenta con una de las pocas encuestas dedicadas a lo religioso para una localidad específica, realizada en 2001 (Esquivel et al., 2001). Para ese entonces solo el 0,6% se reconocía como afroumbandista, subiendo ese número a 1,7% sectores populares. Esta misma encuesta indagaba sobre la imagen, positiva o negativa, de determinadas religiones, donde las religiones de matriz africana, caracterizadas como “umbanda” tenían solo un 1,5% de imagen positiva, frente a un 70,1% de imagen negativa (concentrada mayormente entre la población evangélica) y un 4,8% indiferente. Estos datos sirven para contextualizar la importancia de esta fiesta en la región y el camino de legitimación que llevó adelante ASRAU.

Nacional de Cultos y desde 2011 cuenta con personería jurídica propia (Abalos Irazabal, 2017, p. 22), por un migrante español que en su trayectoria vital, asociada al paso por Uruguay, fue descubriendo la religión, y que una vez establecido en Quilmes creó esta Agrupación como forma de conformar un frente común ante instituciones estatales y de la sociedad civil (Allegue de Ogún, s.f.). ASRAU se comporta de forma semejante a como lo hacen las federaciones evangélicas, porque no tiene injerencia teológica, sino que únicamente permite a los templos, a cambio de una membresía, formar parte de la Agrupación, y contar con ciertos beneficios, sobre todo de cara a la inscripción en el Registro Nacional de Cultos (Abalos Irazabal, 2017). En este sentido, cuenta con un número de inscripción (CI 4032), que le permite incorporar a los templos que son socios como filiales, lo que es un trámite mucho más sencillo que el de iniciar una inscripción nueva. Por este motivo, templos no asociados suelen criticar la forma institucional de la Agrupación, porque no realiza controles doctrinales, sino que en la medida en que se mantenga la membresía actualizada y se respete los puntos básicos establecidos en el reglamento (Abalos Irazabal, 2017) no generan mayores restricciones. ASRAU cuenta en la actualidad, según el Registro Nacional de Cultos, con 61 templos asociados en el país, 43 que se encuentran en la provincia de Buenos Aires, mayormente en el Conurbano bonaerense, La Plata y el Gran La Plata.

Este derrotero es importante para dejar en claro que, a pesar de su sostenida presencia en el espacio público y en el caso que analizo aquí, ASRAU no es la única vía de constitución de un templo de matriz africana, ni la más antigua (Frigerio, 2008) ni en la provincia ni en el país (Carrone, 2020, 2023; Frigerio, 2022). Además, en los últimos años se están produciendo nuevas formas de activismo político dentro de las religiones de matriz africana, que proponen disputar los horizontes de sentido de los vínculos entre estas religiones y el Estado (Abalos Irazabal, 2020; Carrone, 2023). Sin embargo, es indiscutible que en ciertos circuitos estatales y de diálogo interreligioso es quien representa mayormente a las religiones de matriz africana, particularmente en Quilmes, donde como veremos, es la

encargada principal de dialogar con el Estado en la organización de las fiestas de Iemanjá y Mae Oxúm.

LA RIBERA DE QUILMES Y LA FIESTA RELIGIOSA

Las fiestas analizadas, y en particular de Iemanjá, tienen una larga trayectoria en la costanera de Quilmes, mucho antes de que el Estado interviniera regulándolas. A partir de 2012 el municipio de Quilmes destaca el valor cultural de la actividad, y a partir de 2017 la recientemente creada Dirección de Culto le da otra centralidad, al asistir con logística a las celebraciones. Esto debido a la importancia de la logística estatal en eventos religiosos que ocurren en el espacio público, pues no solo se trastoca lo sagrado y lo profano en el contexto de la fiesta (Claval, 2014), sino que también existe una responsabilidad por parte de los gobiernos de velar por el bienestar físico de sus ciudadanos, a la vez que garantizan la libertad de culto (García Bossio, 2019).

Imagen 1: Fiesta de Mae Oxúm



Fuente: Archivo personal (2019)

En diciembre de 2019 y febrero de 2020 participé de las fiestas de la Mae Oxúm y de Iemanjá, en una situación en la que, a partir de un vínculo con la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital

Bonaerense⁵, me encontré entre las invitadas al sector de la celebración organizado por ASRAU, hablando en la segunda de las fiestas en un espacio de diálogo interreligioso que fue parte del calendario de actividades del evento. Ambas fiestas fueron promocionadas por las redes sociales de la Agrupación, a la vez que se daba cuenta allí de los encuentros previos con el Director y agentes de la Dirección de Cultos municipal; luego se subieron fotos que mostraban el evento; y finalmente un posteo agradeciendo a los y las agentes estatales que participaron, a otras religiones y grupos interreligiosos, y a las y los fieles. Cabe destacar que estas fiestas coincidieron con la salida del Director del período 2015-2019, perteneciente a Cambiemos⁶; y una de las primeras actividades públicas del nuevo Director, en este caso peronista. Vemos aquí una intención de establecer un vínculo fluido con el Estado más allá del partido político que gobierne, y del uso de las redes sociales como el canal donde visibilizar el vínculo privilegiado que ASRAU mantiene con el gobierno de turno. Esto es aún más claro en el detalle de la logística de ambos eventos, donde se resalta, como en otras ocasiones (García Bossio, 2019) ciertos parámetros para mantener ordenada la fiesta, como la prohibición de beber alcohol o acampar, la importancia del cuidado del ambiente en la

⁵ La Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital Bonaerense reúne miembros de la Iglesia Católica, Comunidad judía AMIA La Plata, Iglesia Evangélica Metodista Argentina, Iglesia Evangélica Luterana Unida, Ejército de Salvación, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, Agrupación Social y Cultural Afro Umbandista (ASRAU), Escuela Científica Basilio, Fe Baha'i y Comunidad Musulmana Ahmadiya, con participación en algunos momentos de su historia de la Iglesia Nueva Apostólica y de la Iglesia Adventista. No es una mesa interreligiosa de carácter estatal, pero mantiene vínculos de diálogo con el Estado y de invitación protocolar a eventos por ella organizados.

⁶ El frente electoral Cambiemos se compuso por Propuesta Republicana (PRO), la Unión Cívica Radical (UCR), la Coalición Cívica ARI y otras fuerzas políticas. En 2019 los partidos integrantes junto con un sector del peronismo conformaron el frente Juntos por el Cambio.

celebración (tanto no dejando basura como en la forma de las ofrendas) y destacando la presencia estatal como asistencia logística al evento⁷.

La ocupación del espacio fue similar en ambos casos, con ASRAU ocupando un espacio amplio de la ribera, cerca del destacamento policial (esto no quita que hubiera a todo lo largo de la costa distintos grupos celebrando y realizando ofrendas, pero ninguno con el nivel de organización que se produce aquí). Del lado más cercano a la calle estaba dispuesto el escenario, mirando al río, con carteles distintivos de ASRAU y las banderas de Argentina, la Provincia de Buenos Aires, Brasil, Uruguay y Cuba (dando cuenta de las distintas corrientes transnacionales que conforman la tradición afro en el país, Frigerio, 2013). Frente al escenario, también mirando al río, se ubicaba la ofrenda de frutas y flores y una imagen de yeso de la *Orixá*. Aquí podemos destacar una diferencia, porque mientras que en el caso de Mae Oxúm la imagen era mediana, con piel morena y en una posición que denotaba cierta sensualidad; en el caso de Iemanjá era una imagen de tamaño natural, y si bien tenía la cara cubierta, era más parecida a la imagen sincrética que se utiliza en la Umbanda, donde el color de piel y la posición recuerdan a la Virgen María, lo que puede explicarse por el sincretismo que se produjo tempranamente allí, lo que también nos permite comprender el alcance de esta devoción por fuera de las comunidades afrorreligiosas (Frigerio, 2021; Oro y Gomes dos Anjos, 2009 para Brasil).

En ambos casos se utilizó además otra imagen, más pequeña, tallada en madera de una mujer, a la que se le cambió las ropas para cada celebración, pero en un lugar secundario⁸. A lo largo de toda la jornada personas que estaban con el festejo de ASRAU y otras se acercaban a las imágenes, sacándose

⁷ Las formas que toman estas celebraciones y las tensiones entre la festividad más “popular” y la más regulada desde el Estado se ven aquí pero también suceden en Brasil, como analiza Hermes Vera de Souza (2021) para la procesión afro umbandista para San Sebastián.

⁸ En la fiesta de Iemanjá en Mar del Plata (Frigerio, 2021) se ha ido reemplazando progresivamente las imágenes más occidentalizadas y estilizadas por una de madera, del estilo de las que se utiliza en África.

fotos o postrándose frente a ellas. En general alguien de la Agrupación estaba constantemente cerca, arreglando las ofrendas y controlando que todo estuviera bien, siendo cordiales con quienes se acercaban.

Al costado del escenario había gazebos con una mesa donde se reunían las autoridades de la Agrupación y personas invitadas (en general de otras comunidades religiosas y del Estado), y otro con un stand donde se mostraba parte de su biblioteca popular, que cubre temáticas religiosas (no solo africanistas) y también sociológicas sobre africanidad y religión. Allí también tenían lugar charlas sobre temáticas de interés cultural, sobre la historia de las religiones, el diálogo interreligioso y el derecho de la libertad religiosa, algo que excede en mucho el contexto de celebración ritual (y que nunca, o muy rara vez, está presente en peregrinaciones o grandes convocatorias de otras religiones). A quienes realizaban las exposiciones (las cuales escuchaban unas veinte personas de las cientos que estaban en el evento), y a miembros de otras comunidades religiosas, se les entregaba un certificado de agradecimiento por su participación. En ambos eventos se hizo entrega de certificados a los Directores de Culto, en el de la Mae Oxúm al Director saliente (el cual compartió luego en su *Facebook* el homenaje) y en el de Iemanjá al Director entrante, a quien se había invitado también a decir unas palabras.

Ambas fiestas tuvieron una estructura similar, aunque variaron en la estética (de amarillo para Mae Oxúm, de celeste y blanco para Iemanjá) y las danzas. Describiré ahora brevemente cada una. La fiesta de Mae Oxúm inició con una locución desde el escenario, donde se destacó la historia de la fiesta en la ribera de Quilmes, dando particular relevancia al lugar, en la medida en que se rememoró que estas cosas fueron a su vez una de las entradas de población esclavizada desde África, como también la localidad fue el destino forzado del destierro del pueblo originario de los Quilmes, que fueron llevados de los valles calchaquies a allí para formar la reducción de la Exaltación de la Santa Cruz de los Quilmes. Así se establecía un contexto de opresión originaria en ese lugar, a la vez que se lo resignificaba como un espacio de libertad de expresión y de culto en la actualidad.

Luego se procedió a agradecer al Estado, tanto a nivel nacional -con la Secretaría de Culto de la Nación y la Secretaría de Derechos Humanos y pluralismo cultural- como municipal – al área de culto y al de derechos humanos-, resaltando el interés municipal de la fiesta (en el que se detallaba el lugar y el horario en que ASRAU realizaba el festejo). Se saludó también a invitados de distintas comunidades religiosas y a las y los fieles que participaban del encuentro.

Luego se relató la historia de Oxúm y su raíz en Nigeria, con una génesis que iba de las personas esclavizadas en África al sincretismo en Argentina, Uruguay y Brasil con Nuestra Señora de la Concepción. Se retomó el elemento institucional, al resaltar la agenda de ASRAU en relaciones sociales, reglas éticas y morales de comportamiento ante la sociedad en su conjunto. Se leyeron adhesiones al encuentro de parte de referentes religiosos de Nigeria, Cuba, y de la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y Región Capital Bonaerense.

A continuación se cantó el Himno Nacional argentino, seguido del rezo a Olodumare por parte del presidente de la agrupación. Este se hizo en yoruba, y luego una mae lo leyó en español. Se cantó el Himno de la Umbanda en portugués, y maes y paes referentes de distintos terreiros realizaron oraciones en español. Aquí se indicó un receso, invitando al espacio de diálogo a continuación.

Como hemos mencionado, si en esta primera etapa había más gente prestando atención a qué sucedía (incluso cuando seguía circulando), el momento siguiente convocó únicamente a los referentes de la Agrupación y a las y los invitados, quienes escucharon dos ponencias: una leída por Iyanifa Ifaikulola (Karina de la Riba), quien repuso la exposición de Oluwo Ifawoyemi (Leonardo Allegue), presidente de ASRAU en el contexto de un encuentro organizado por INADI en 2017, con el título “Vivir en libertad y vivir en discriminación”; y luego un recorrido histórico a cargo del Babalorixá Luís de Oxalá (Luis Ibarra) sobre la llegada de la religión africana en el Río de la Plata y la herencia de la población esclavizada. Dentro de este mismo espacio se dieron reconocimientos al Director de culto saliente,

a referentes de la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata y a Luis de Oxala. Cerrada esta segunda etapa se pasó al momento cultural, donde el grupo de danzas Afro-Cubanas OCHA BI representó bailes rituales, para finalmente dar paso a una roda de batuque y la procesión, caminando sobre la costanera unas cuadras antes de ingresar al río.

La fiesta de Iemanjá tuvo una estructura muy semejante, iniciando con un primer momento protocolar, para luego dar paso a la charla y finalmente a la parte cultural y la peregrinación. Un elemento a destacar en este caso tienen que ver con el énfasis en los objetivos e historia de la institución en la primera parte. Allí se presentó a ASRAU como un movimiento religioso africanista y umbandista que busca defender el derecho natural a defender sus creencias frente a la discriminación y exclusión que se suele observar en la sociedad. Dado que se trata del primer gran evento del año, se utilizó la plataforma para presentar los objetivos de 2020, relacionados con la difusión de la religión, orientando a la sociedad en su conjunto y a los medios de comunicación sobre sus prácticas; el apoyo a toda persona discriminada; la formación en el diálogo interreligioso y la promoción del intercambio en este contexto; el trabajo con otras organizaciones afines, e instituciones que velen por la no violencia y la paz, a nivel nacional e internacional; la visibilización e interacción de los afrorreligiosos; la promoción social, cultural, recreativa y de acción social; y el mejoramiento intelectual y cultural de los miembros de la Agrupación.

Luego se pasó a los agradecimientos, entre los que se incluyó el gobierno de la ciudad de Quilmes (que nuevamente realizó una declaración de interés), a la nueva Intendenta, al Director de Cultos, al Director de Entidades de bien público y a las áreas de salud, tránsito y espacios públicos. Nuevamente contaron con saludos de Cuba y Nigeria y de espacios de diálogo interreligioso (MEIRA⁹, la Mesa de Diálogo Interreligioso de La Plata, MADINTER

⁹ Mesa de Encuentro Interreligioso de la República Argentina incluye principalmente referentes religiosos de la Ciudad de Buenos Aires y se pretende de alcance nacional, sin embargo es un circuito relativamente acotado.

– ONG que trabaja temas de migración –, Damas en Diálogo – mesa de diálogo interreligioso compuesta únicamente por mujeres). Finalmente se agradeció a miembros de la Agrupación (al presidente, al encargado de ceremonial y juventud, al de relaciones interreligiosas, a la secretaria de la mujer, al grupo de Danzas Afro-Cubanas) y a otras comunidades afrorreligiosas.

Se cantó el Himno Nacional Argentino, se oró en yoruba (con traducción al español) a Olodumare y se cantó el Himno de la Umbanda y otros cantos yorubas. Nuevamente se realizó un receso antes de la Mesa de diálogo, en la que esta vez hubo más oradores: el Director de Culto de Quilmes, la autora como investigadora del CONICET, Marwan Gill, imán de la comunidad musulmana Ahmandía, que habló de la libertad de culto y la importancia del diálogo interreligioso; Luis de Oxala, que habló nuevamente de la historia de la religión en relación al sincretismo y al origen africano, y el abogado Cristian Esteban Aioco, miembro de ASRAU, que habló de derecho y religión. Se entregaron diplomas a los expositores y a un agente del estado municipal que provenía de la gestión previa de culto. Finalmente, se dio paso a las danzas, el batuque y la procesión.

Ambas procesiones reunieron una gran cantidad de gente, uniéndose al grupo de ASRAU otros templos y personas que no estaban participando de las actividades generales.

Imagen 2: Fiesta de Iemanjá



Fuente: Archivo personal (2020)

Imagen 3: Mesa de diálogo interreligioso Iemanjá



Fuente: Facebook ASRAU (2020)

En este punto, considero que es interesante comparar lo que sucede en estas fiestas con lo que Martínez Ariño y Griera (2020)¹⁰ ven para la presencia de religiones minoritarias en el espacio público urbano en Francia y España. Si bien allí la mayor preocupación suele estar asociada a la presencia del Islam, muchos de las categorías que las autoras presentan permite comprender cómo se produce la relación entre estas celebraciones y el Estado municipal (e incluso nacional, ya que el INADI – Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo – viene realizando desde 2011 distintas instancias de diálogo con lo aforreligioso, realizando en 2020 un spot de salutación por la fiesta de Iemanjá). Las autoras establecen que hay una clasificación entre “buena” y “mala” religión que depende de criterios de “aceptabilidad” de lo religioso en el espacio público, que están contruidos a imagen de lo que se espera del catolicismo (incluso cuando la Iglesia Católica también tenga problemas para establecer ciertas reglas de comportamiento de su feligresía en el espacio público, García Bossio, 2019). Así la “buena” religión puede ser estética y festiva mientras no sea escandalosa; discreta, decente y/o decorosa antes que interpelante; excepcional antes que ordinaria (es decir, solo en algunos momentos del año, no de forma regular); elegida libremente por las y los fieles antes que impuesta; cultural más que piadosa; y legible para los marcos y categorías existentes (en general cristianos, y en el caso argentino, fuertemente católicos).

ASRAU cumple en sus celebraciones con todos estos puntos: se resalta el carácter festivo y cultural de celebraciones que se realizan solo dos veces al año, y se produce un proceso de “traducción” constante de las propias prácticas para las personas no iniciadas (aunque por lo que pude observar, la mayor parte de la gente que participa de las celebraciones tiene alguna idea de qué se trata). Durante la jornada oficial los momentos de oración son pocos y están claramente pautados, con las oraciones en yoruba y luego

¹⁰ Introduzco estas categorías porque me parecen interesantes para ver las problemáticas de las minorías religiosas a una escala más global, sin desconocer las discusiones regionales sobre religiones afro y espacio público retomadas en este trabajo.

su traducción al español. La danza no se realiza de forma ritual, sino que se aclara que se trata de una representación, y en el momento de batuque no se produce el trance mediúmnico (como sí sucede en Mar del Plata, Frigerio, 2021); y las ofrendas entregadas por las comunidades pertenecientes a ASRAU son cuidadosamente seleccionadas para no incluir elementos que no sean biodegradables.

De esta manera, ASRAU constituye la forma más adaptada y legitimada de ambas celebraciones, con participación del Estado y de otras religiones y comunidades, evitando tanto la regulación coercitiva estatal como social. Esto, sin embargo, no elimina otras formas de vivir las fiestas religiosas, ni de ocupar el espacio, donde sí se producen ritos donde se podía observar a personas en estado de trance, carpas para pasar el día, e incluso gente bebiendo alcohol. Así la fiesta se escapa de los parámetros de la “buena” religión para ser vivida a partir de las múltiples formas del creer.

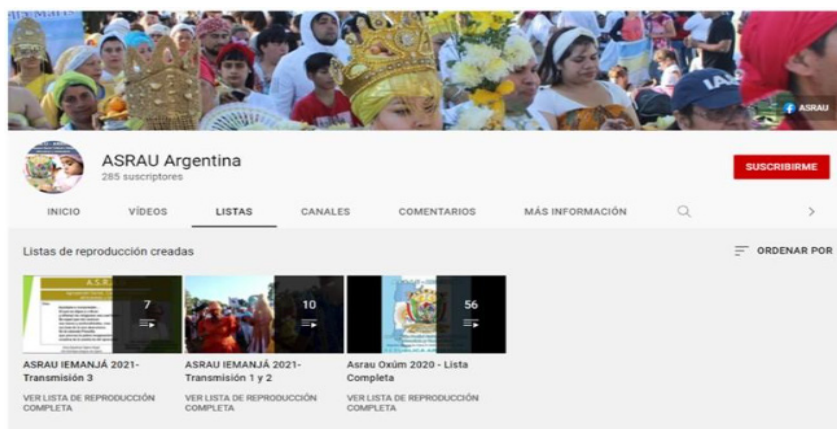
LA FIESTA SE VIRTUALIZA

Con la pandemia del Covid-19, y las medidas tomadas por los Estados a nivel global para frenar los contagios, las prácticas religiosas se vieron trastocadas, tanto las más cotidianas (Giménez Béliveau, 2021) como aquellas que implican una relación particular con el espacio sagrado, tanto para el culto regular como para grandes celebraciones (Flores, 2020). En este sentido, las celebraciones de las religiones de matriz africana no fueron una excepción (Abalos Irazabal, 2021). Debemos tener en cuenta aquí que las religiones de matriz africana tienen en Argentina una larga historia con la tecnología como forma de transmisión y diálogo (Frigerio, 2013)¹¹, de forma que la profundización de estas prácticas durante la pandemia no fue excepcional, aunque produjera desafíos.

¹¹ Para el caso brasileiro Giumbelli y Almeida (2021) y Bahía y Nogueira (2023) analizan qué está sucediendo, sobre todo en la Quimbanda.

ASRAU prontamente adhirió públicamente a las restricciones propuestas por el gobierno, tanto en el período de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) como en el de Distanciamiento (DISPO), elaborando incluso una serie de protocolos para cada etapa de apertura y cierre de las celebraciones religiosas. Esto también sucedió en las fiestas de Mae Oxúm de diciembre de 2020 y de Iemanjá en febrero de 2021. En este último caso, si bien ya había cierta flexibilización de las medidas, por lo que se había estipulado realizar una ceremonia únicamente con algunas personas representantes de las distintas comunidades, las malas condiciones climáticas llevaron a que ASRAU en diálogo con la Dirección de Culto municipal suspendiera el evento presencial, volcando toda la actividad a lo virtual.

De esta manera ambas fiestas expandieron lo que Ana Slimovich (2018) denomina como un ensanchamiento del espacio público a través de las redes sociales, lo que ya se estaba produciendo en la interrelación entre lo digital y lo presencial en los eventos previos (con las publicaciones antes y después de los mismos en *Facebook*), pero que ahora se convirtió en el espacio privilegiado de celebración. Aquí es posible pensar cómo se aborda los fenómenos religiosos en lo digital (Bárcenas Barajas, 2019), y de que forma el espacio virtual construye comunidad y se ritualiza en estas grandes fiestas.

Imagen 4: Canal de *YouTube* de ASRAU

Fuente: captura de pantalla canal de *YouTube* (2021)

La primera fiesta en realizarse completamente de forma virtual fue la de la Mae Oxúm. Aquí ASRAU se propuso hacer algo semejante a lo que estaban realizando otras religiones en el mismo momento, que era expandir la fiesta a través de varios días colindantes a la fecha religiosa, que la Agrupación celebra el 8 de diciembre. Así los posteos en *Facebook* iniciaron el 30 de noviembre, anunciando la suspensión de la fiesta en la ribera en un acuerdo con la Dirección de Cultos municipal. Luego, del 6 al 24 de diciembre se sucedieron 17 posteos sobre la fiesta, desde el comunicado de la Municipalidad explicando las características de la celebración ese año (donde se permitió realizar ofrendas puntuales, pero no la aglomeración de gente), a la reproducción de una serie de videos, seleccionados de una lista más larga subida en el canal de *YouTube* de ASRAU¹² (allí se contabilizan 56 videos, de los cuales 19 están ocultos), que buscaban reponer los distintos momentos de la jornada (la mayoría de los mismos fueron transmitidos por *YouTube* el día de la celebración). Aquí, como sucedía en los eventos

¹² Disponible en: <https://www.youtube.com/@ASRAUArgentina/playlists>. Acceso en: 11/11/2023.

presenciales, no hubo momentos rituales, sino culturales y de vinculación con el Estado y la comunidad.

Imagen 5: Invitación a celebración virtual de Iemanjá



Fuente: *Facebook* de ASRAU (2021)

De la misma manera se realizó en febrero de 2021 la fiesta de Iemanjá, con un posteo el 26 de enero en el que se compartía la declaración de interés municipal y se aclaraba cómo iba a realizarse la celebración, para el 1 de febrero suspenderla por el clima. El 2 de febrero se compartió un mensaje de saludo por la fiesta y se indicó que se realizaría la transmisión por *YouTube*. La misma quedó colgada en la web en tres partes, junto con una serie de videos más cortos que desagregaban distintos saludos, en dos listas de reproducción que suman 15 videos públicos y dos ocultos.

En ambas fiestas se reprodujo la dinámica de explicación del significado religioso de la fecha, una oración principal con el canto del Himno de la Umbanda en yoruba y en español, una muestra de baile (grabada en el

estudio de danzas que suele organizar esta parte del festejo) y los saludos de miembros de distintas comunidades que conforman ASRAU, espacios de diálogo interreligioso (MEIRA y la Mesa de Diálogo de La Plata), y agentes estatales. Una particularidad que tuvieron estas celebraciones virtuales en este sentido fue que se expandió la lista de agentes estatales que realizaron saludos, contando la fiesta de la Mae Oxúm con el Director de Culto de Quilmes, el intendente de Florencio Varela, y el Director de Culto de la provincia de San Luis; y en la de Iemanjá con el Director de Culto y la Subsecretaria de Cultura de Quilmes; la Directora de Culto de Florencio Varela y el de La Plata; y la Directora de Cultos y ONG de San Juan.

A su vez ambas jornadas virtuales mantuvieron el momento de formación, más breve en el caso de Iemanjá, más extendido en la fiesta de la Mae Oxúm. Allí se incluyeron videos con charlas a cargo nuevamente de Luis de Oxala, sobre la importancia del diálogo interreligioso; la licenciada María Laura Cimaglia, que habló sobre resiliencia y el fin de la pandemia; el abogado de ASRAU Cristián Alloco que habló sobre libertad religiosa (al igual que lo había hecho presencialmente en la fiesta de Iemanjá de febrero de 2020) y el Dr. Manuel de Jesús Rabaza Torres, un investigador en religiones de matriz africana de la Universidad de La Habana.

En los dos casos los videos con más reproducciones son aquellos que tienen que ver con lo cultural y cultural, es decir, con las oraciones y la danza, y con los saludos de algunos líderes religiosos que forman parte de ASRAU. En general los videos no superan el centenar de vistas (la mayoría tienen solo un par de decenas) y los "*me gusta*" en las publicaciones de *Facebook* también son escasos en relación a la gente que participa de los eventos en forma presencial, pero incluso en relación a otros posteos de ASRAU refiriendo a encuentros presenciales.

CONCLUSIONES

En este trabajo me propuse esbozar una comparación general sobre la forma de llevar adelante dos celebraciones propias de las religiones de matriz africana en su modalidad presencial y virtual entre 2019 y 2020. Para ello opté por seguir el recorrido de una agrupación en particular, ASRAU, que nuclea a distintos terreiros de Argentina, y particularmente de la provincia de Buenos Aires, y que se ha constituido en una de las organizaciones principales en establecer vínculos sostenidos con el Estado. Si bien las comunidades africanistas que forman parte de la Agrupación distan de ser las únicas en la región, sí han logrado establecer una institucionalización que las vuelve reconocibles por el Estado, a la vez que los miembros de la misma han hecho, y hacen, un esfuerzo por traducir las propias prácticas a un lenguaje religioso y cultural comprensible a nuestro sentido común sobre lo religioso asociado (más o menos conscientemente) a cierto catolicismo general. De esta manera son parte de un proceso que habilita la presencia religiosa diversa en el espacio público, tanto en celebraciones más socialmente aceptadas como la de Iemanjá, como en otras más novedosas para los no iniciados, como la de Mae Oxúm.

Esta espacialidad ritualizada que se construye en el espacio presencial, no se reproduce con la misma fuerza en el ensanchamiento del espacio público en que se convierten las redes sociales. Si observamos los "*me gusta*" en *Facebook* y las reproducciones de los videos de *YouTube* de las fiestas que solo se dieron de forma virtual, y lo contrastamos con otra actividad online de la misma Agrupación, no parece haber una presencia mayor en aquellas oportunidades donde lo presencial fue vedado por la pandemia, incluso cuando se trata de una comunidad que hace uso de internet en su sociabilidad religiosa.

De esta manera, y como refiere Flores (2020) nos encontramos ante el desafío como cientistas sociales de pensar la manera en que las y los fieles experimentan lo sagrado en estos contextos de aislamiento y mediatización de la vida, y cómo, incluso cuando las instituciones reproducen en lo virtual la

forma de organización de los eventos religiosos casi con los mismos tiempos y actores, la vinculación comunitaria y festiva se ve trastocada.

Este trabajo, como un primer acercamiento comparativo, busqué por lado reconocer las formas de adaptación de religiones fuertemente estigmatizadas, y cómo siguen reproduciendo sus estrategias de traducción incluso en la virtualidad; y por otro pensar si el cambio en la modalidad produce cambios en la experiencia de la fiesta. Allí destaqué el rol del Estado como legitimador de una forma entre las posibles de vivir las festividades afroreligiosas, tanto en la presencialidad como en la virtualidad, en un proceso de búsqueda de ASRAU institucionalizar y visibilizar al que los agentes estatales responden positivamente, participando de las fiestas y aportando a su logística en los casos presenciales.

El segundo objetivo tuvo solo una respuesta muy parcial, en la medida en que se observó una presencia virtual que no fue extraordinaria si la comparamos con otros eventos transmitidos por estos medios por la propia ASRAU. Queda para próximas investigaciones indagar en la forma en que las y los fieles vivieron estas fiestas más allá de las reglas propias de los medios virtuales para medir interacción como son los me gusta y las reproducciones de los videos que buscan conservar la ritualización de lo sagrado en lo humano, lo suprahumano y ahora también lo virtual.

REFERÊNCIAS

ALLEGUE DE OGÚN, Santiago. *La vida de un Sacerdote Umbandista. Entre la Sociedad, la Política y la Mentira*. Buenos Aires: La imprenta digital, s.d.

ABALOS IRAZABAL, Mariana. *Ser de religión Construcción y manejo estratégico de la identidad social afroumbandista en contextos religiosos y seculares del conurbano bonaerense*. Tesis (Licenciatura en Sociología) - Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2017.

ABALOS IRAZABAL, Mariana. Religiones de matriz afro y nuevos activismos políticos al interior del Conurbano bonaerense. *Religião e Sociedade*, v. 40, n. 1, p. 157-178, 2020.

ABALOS IRAZABAL, Mariana. Activismos online/offline. Las redes socio-digitales y los grupos políticos afrorreligiosos en el conurbano bonaerense. *Etnografías Contemporáneas*, v. 7, n. 13, p. 124-149, 2021.

BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen de Jesus. If You Have Faith, Exu Responds on-line: The Day-to-Day Life of Quimbanda on Social Networks. *Open Theology*, v. 9, n. 1, 2023.

BARAJAS, Karina B. Etnografía digital: un método para analizar el fenómeno religioso en Internet. In: SUÁREZ, Hugo; BÁRCENAS BARAJAS, Karina; DELGADO MOLINA, Cecilia. *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, 2019.

BEM, Daniel Francisco de. *Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul*. Tesis (Doctorado en Antropología) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

BOSSIO, María Pilar García. Con el cielo como techo. El lugar del Estado e la coordinación de peregrinaciones y fiestas religiosas en la provincia de Buenos Aires. In: CARBALLO, Cristina; FLORES, Fabián (org.) *Geografías de lo sagrado en la contemporaneidad*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2019.

BOSSIO, María Pilar García. *Estado e instituciones religiosas: regulación estatal en la provincia de Buenos Aires y municipios bonaerenses, 2001-2019*. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales) - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2022.

CARRONE, Nahuel. Procesos de innovación religiosa afroamericana: instancias de reafirmación, complementación y negación de variantes religiosas. *Scripta Ethnologica*, n. 42, p. 123-144, 2020.

CARRONE, Nahuel. Territorializando la fe: militâncias afrorreligiosas em la Gestión pública de la diversidade religiosa em Argentina. *Religião e Sociedade*, v. 43, n. 1, p. 75-98, 2023.

CLAVAL, Paul. A festa religiosa. *Ateliê Geografico*, v. 8, n. 1, p. 6-29, 2014

DULLO, Eduardo. Comparação: implícita, explícita e valor. *Mana*, v. 25, n. 1, p. 220-235, 2019

ESQUIVEL, Juan Cruz. Laicidad, secularización y cultura política: las encrucijadas de las políticas públicas en Argentina. *Laicidad y libertades*, n. 8, p. 69-101, 2008.

ESQUIVEL, Juan Cruz; GARCÍA, Fabián; HADIDA, María Eva; HOUDIN, Víctor. *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

FLORES, Fabián. Espacialidad y religiosidad en tiempos de covid-19: apuntes preliminares desde la geografía de las religiones. *Espaço e Cultura*, n. 47, p. 37-54, 2020.

FRIGERIO, Alejandro. Estableciendo puentes: Articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur. *Alteridades*, v. 9, n. 18, p. 5-18, 1999.

FRIGERIO, Alejandro. La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 117, p. 127-150, 2002.

FRIGERIO, Alejandro. “¡Por nuestros derechos, ahora o nunca!” Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina. *Civitas*, v. 3, n. 1, p. 35-68, 2003.

FRIGERIO, Alejandro. La construcción de identidades personales y colectiva en movimientos religiosos: el caso de la Umbanda en Argentina. In: AMEIGEIRAS, Aldo; MARTÍN, Juan (org.) *Religión, política y sociedad. Pujas*

y transformaciones en la historia argentina reciente. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

FRIGERIO, Alejandro. A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: Umbanda e Batuque na Argentina. *Debates do NER*, n. 23, p. 15-60, 2013.

FRIGERIO, Alejandro. Iemanjá: casi una Virgen (africana) del Mar. In: MAURO, Diego (org.). *Devociones marianas. Catolicismos locales y globales en la Argentina desde el siglo XIX a la actualidad*. Rosario: Prohistoria Ediciones, 2021.

FRIGERIO, Alejandro. Sobre historias contadas y no contadas: Naciones religiosas y construcción de memorias afroumbandistas en Argentina. *Perspectivas Afro*, v. 2, n. 1, p. 80-59, 2022.

FRIGERIO, Alejandro; LAMBORGHINI TORRECILLAS, Eva Lucia. Procesos de Reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, Candombe y Militancia "afro". *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 8, n. 16, p. 21-35, 2011.

FRIGERIO, Alejandro, WYNARCZYK, Hilario. Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos. *Sociedade e Estado*, v. 23, n. 2, 2008.

GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. Catholicism in Day-to-Day Life in Argentina During a Pandemic Year: Blurring the Institutional Boundaries. *Int J Lat Am Relig*, n. 5, p. 246-264, 2021.

GIUMBELLI, Emerson; ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. O Enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afrobrasileira no Rio Grande do Sul. *Antropologia*, v. 64, n. 2, 2021.

MARTINEZ-ARIÑO, Julia; GRIERA, Mar. Adapter la religion: négocier les limites de la religion minoritaire dans les espaces urbains. *Social Compass*, v. 67, n. 2, p. 221-237, 2020.

ORO, A. P. Comentário. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 23, p. 61-72, 2013.

ORO, Ari Pedro e ANJOS, José Carlos Gomes dos. *A Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: SMC, 2009.

SLIMOVICH, Ana. El macrismo y la oposición kirchnerista en las redes sociales en la campaña electoral de 2017. *Revista Científica Electrónica de la Red de Carreras de Comunicación Social y Periodismo de la Argentina*, n. 6, p. 6-31, 2018.

VERAS, Hermes de Sousa. O santo e o encantado: a procissão afro umbandista para São Sebastião em São João de Pirabas. *Revista de Antropologia*, v. 64, n. 3, 2021.

Recebido: 15/03/2023

Aprovado: 24/07/2023

POLÍTICAS SEXUAIS DA UNÇÃO: “BRINQUEDINHOS”, ÓLEOS E DILDOS NAS FRONTEIRAS DOS EROTISMOS EVANGÉLICOS^{1*}

Lorena Mochel²

Resumo: O que traz sentidos eróticos a um objeto religioso, ou significados religiosos a um objeto erótico? A partir de uma etnografia realizada com pastoras, missionárias e fiéis que revendem e/ou consomem lingerie, fantasias, “brinquedinhos” e “cosméticos sensuais”, reflito neste artigo sobre como mulheres evangélicas vem produzindo tensões nas fronteiras entre aquilo que nomeiam como erótico e/ou religioso. O trabalho de campo foi realizado em circuitos do nascente mercado erótico gospel que incluiu lojas, feiras eróticas e Chás de Mulheres realizados em igrejas pentecostais, visibilizando formas como a agência sexual de mulheres no âmbito do casamento define prescrições sobre objetos e espaços, acirrando disputas por quem e como se fala de sexo nesse contexto. As políticas sexuais em jogo evidenciaram a unção como categoria que relaciona erótico e religioso, tornando-se central para compreender sensações, memórias e estratégias adotadas para driblar riscos de transitar em fronteiras da sexualidade evangélica.

Palavras-chave: Sexualidade; Evangélicos; Erotismo; Sensorialidades.

¹ Este artigo resulta de uma pesquisa financiada com bolsa de doutorado pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Tecnológico e Científico do Maranhão (FAPEMA).

² Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil. E-mail: lorimochel@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0248-0322>.

* Como citar: MOCHEL, Lorena. Políticas sexuais da unção: “brinquedinhos”, óleos e dildos nas fronteiras dos erotismos evangélicos. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 251-281, 2023.

*SEXUAL POLITICS OF ANOINTING: "TOYS," OILS, AND DILDOS ON THE
FRONTIERS OF EVANGELICAL EROTICISMS*

Abstract: What brings erotic meanings to a religious object, or religious meanings to an erotic object? Based on an ethnography carried out with pastors, missionaries and faithful who resell and/or consume lingerie, costumes, “little toys” and “sensual cosmetics”, I reflect in this article on how evangelical women have been producing tensions on the borders between what they name as erotic and /or religious. The field work was carried out in circuits of the nascent erotic gospel market, which included shops, erotic fairs and Women's Teas held in Pentecostal churches, making visible the ways in which the sexual agency of women in the context of marriage defines prescriptions about objects and spaces, stirring up disputes over who and how one talks about sex in this context. The sexual politics at stake showed the anointing as a category that relates the erotic and the religious, becoming central to understanding sensations, memories and strategies adopted to circumvent the risks of transiting the frontiers of evangelical sexuality.

Keywords: Sexuality; Evangelicals; Eroticism; Sensorialities.

Poderíamos dizer que um dildo não é um “pinto de plástico”, e sim, em que pesem as aparências, um pinto é um dildo de carne.

(Paul Preciado)

INTRODUÇÃO

Na provocação apresentada em seu conhecido trabalho, o *Manifesto Contrassexual*, Preciado (2014, p. 19) nos apresenta aos diferentes usos do dildo registrados em documentos históricos. *Performances* corporais, de gênero e de sexualidade são combinadas aos múltiplos sentidos que já circularam sobre as práticas sexuais em que este instrumento aparece, tornando sua

persistência tão durável nas práticas sociais quanto a constância dos materiais que podem ser utilizados para construir efeitos de sua presença. Em madeira, borracha, cera, couro ou recheado com a carne que compõe braço, perna, seios ou pênis, o autor propõe que o caráter prostético do gênero faz do dildo e de sua “dildotectônica” instrumentos que desorganizam o lugar ocupado pela natureza como ordem estabelecida para os corpos.

Ao rejeitar o dildo como matéria inerte, parodiar o corpo e colocar o pênis como uma dentre múltiplas possibilidades de ser dildo, o trabalho de Preciado questiona limites entre categorias fundantes do que chamamos de sexo. Em vez de carne e plástico, sugere que pensemos na *plasticidade carnal*; corpo e objeto, assim como pênis e dildo, não seriam opostos. Mais do que indicar passagens entre matéria orgânica e inorgânica, Preciado (2018, p. 139) elabora em seu trabalho posterior mais conhecido, *Testo Junkie*, que a diferença entre bio e tecno cria “a aparição de um novo tipo de corporalidade”. A crítica do autor à gestão feita pelo “capitalismo farmacopornográfico” se aprofunda nesta obra e apresenta outras materialidades que deslocam limites estabelecidos para as ficções políticas do gênero e sexualidade, tais como hormônios e secreções corporais.

O diálogo com estes diferentes momentos em que o autor propõe testar seu próprio corpo possibilita compreender modos como usos combinados de matérias orgânicas e sintéticas deslocam dualismos das teorias modernas sobre poder, sexualidade, corpo e religião. As reflexões que conduzo neste artigo apontaram para efeitos da emergência destes novos tipos de corporalidades, bem como a construção de espaços e coletividades religiosas que visibilizam políticas sexuais e de gênero. Há deslocamentos nos modos como pessoas evangélicas vem se relacionando com as “coisas eróticas”³ que convocam a compreender seus engajamentos sensoriais com as coisas,

³ A categoria “coisas” aqui utilizada dialoga com abordagens situadas na chamada “virada material” no campo antropológico (Miller, 1994) e sua incidência nos estudos da religião (Tilley et al., 2006; Menezes; Toniol, 2021).

construindo percepções de mundo que fogem da primazia ocular em constantes reapropriações daquilo que nomeiam como “mundano”.

Através de cenas e narrativas sobre as relações estabelecidas por pastoras, missionárias e fiéis com artigos eróticos durante uma pesquisa realizada entre os anos de 2017 e 2022, analiso discursos sobre a sexualidade evangélica em práticas do cotidiano pentecostal. A etnografia abrangeu a circulação de coisas eróticas em dinâmicas de revenda e nos Chás de mulheres em igrejas evangélicas, apresentando tensões em torno do nicho mais popular entre o público majoritariamente feminino e (neo)pentecostal⁴ deste universo: a “cosmética sensual”. O termo faz referência popularmente à indústria relacionada à beleza e higiene pessoal, abrangendo géis que esquentam e esfriam na fricção com a pele, cremes lubrificantes, “bolinhas explosivas” que liberam óleos de seu interior, entre outros materiais fluidos fartamente encontrados no mercado erótico brasileiro.

Em paralelo ao caráter proibido dos dildos e as ambiguidades dos “brinquedinhos”, a centralidade dos óleos adentra em outras práticas conhecidas de rituais pentecostais. Investiguei, nesse sentido, que tipos de afinidades e ambivalências podem existir na prática da unção com óleo – também chamado de azeite nesse contexto –, para compreender diálogos que mulheres evangélicas estabelecem entre santidade e sexualidade no casamento. As interlocutoras desta pesquisa apresentavam pertencimentos religiosos heterogêneos dentro do pentecostalismo: de um lado, havia quem congregava em diferentes ministérios de denominações como Assembleia de Deus, Batistas Renovadas, Igreja Quadrangular e Igreja Universal do Reino de Deus, assim

⁴ Os parênteses fazem referência ao modo relacional como utilizei os termos pentecostais e neopentecostais ao longo da pesquisa para situar as igrejas pelas quais circulei e os pertencimentos religiosos das interlocutoras. Para além de delimitações institucionais sugeridas para compreender estes movimentos e suas denominações, esta escolha se justifica por meu próprio ponto de partida na pesquisa não terem sido as igrejas, mas os discursos sobre sexualidade, casamento e erotismo. Esta abordagem alocou as mulheres evangélicas e suas mobilizações enquanto parte de projetos e missões (Machado, 2013) que, muitas vezes, não estavam institucionalizados.

como igrejas surgidas de rupturas de pastores advindos da Universal. Do outro, havia as “desviadas” e “desigrejadas”⁵, cujas presenças podem ser pontuais em uma ou mais denominações, frequentando ocasionalmente cultos e festividades que acolhem aquilo que Clara Mafra (2013) chamou de “membresias flutuantes”.

As pastoras, missionárias e fiéis que revendem e/ou consomem artigos eróticos eram donas de casa ou atuavam em funções de baixa remuneração, como faxineiras, merendeiras e profissionais autônomas do ramo da estética feminina. Tais cargos eram exercidos de forma combinada ou não a diferentes atuações em funções ministeriais nas igrejas, para o caso de quem exercia sua vida religiosa nos espaços institucionais. Majoritariamente negras e com idades entre 30 e 60 anos, estas são mulheres que afirmam prazeres sexuais no interior do casamento e não se reconhecem coletivamente como parte de grupos que se reivindicam minorias políticas. Seus processos em busca de sacralizarem impurezas e heresias trazem riscos constantemente manejados, dissolvendo dualismos e expondo performances sinestésicas em processos cotidianos de disputas que envolvem os erotismos evangélicos. Através do que compreendo como políticas da unção, exploro nas próximas seções como estes erotismos vem sendo elaborados em articulações da religiosidade com outros marcadores sociais da diferença.

O MERCADO ERÓTICO ATRAVÉS DAS REVENDEDORAS EVANGÉLICAS

Sex shops e “*boutiques* eróticas”, termo pelo qual podem ser mais frequentemente nomeadas lojas que vendem objetos para estimular o prazer sexual, tem se tornado espaços privilegiados para compreender como a sexualidade

⁵ Enquanto “desviada” é um termo êmico que se refere àquelas que se afastaram da opção confessional pelas igrejas evangélicas, “desigrejada” é uma categoria com circulação religiosa mais ampla que costuma designar fiéis que podem circular entre várias igrejas, mas sem se vincular a nenhuma delas.

evangélica vem se transformando nos últimos anos. Majoritariamente voltadas ao público feminino (Gregori, 2016), a linguagem metafórica das boutiques para que casais “apimentem” e “esquentem” seus casamentos se expandiu na última década para a combinação com discursos e práticas sobre a conjugalidade evangélica. Em duas edições das maiores feiras eróticas realizadas nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, respectivamente a *Sexy Fair* e a *Erotika Fair*⁶, acessei uma nascente rede formada por mulheres que consomem e revendem artigos eróticos, buscando em encontros e palestras neste mercado o domínio de pedagogias para inovar performances sexuais e alcançarem o objetivo de “sair da rotina” no casamento.

Também chamadas de “consultoras de casais”, as revendedoras evangélicas de artigos eróticos se tornaram importantes personagens para a circulação destes objetos fora do espaço comercial das lojas. De modo geral, suas vendas por catálogo não incluíam somente marcas eróticas mais conhecidas no mercado nacional, mas dividiam espaço com outras marcas, preferencialmente as de cosméticos. Articulando-se aos emergentes discursos da “cosmética sensual” que circulavam no espaço das feiras eróticas e nos discursos de vendedores(as) deste mercado, o termo ganhou ampla circulação entre quem comercializa objetos destinados aos casais e adentrou o universo de revendedoras evangélicas com quem convivi durante o trabalho de campo. Embora entre a clientela a categoria ganhasse menor repercussão, elas assumiam para si um pertencimento em que venda e consumo eram duas faces da mesma moeda, formando um “espírito empreendedor” que não se concretiza numa equação de soma às relações pessoais, mas só se tornam possíveis através delas (Abílio, 2014, p. 23).

⁶ O trabalho de campo nas feiras eróticas foi realizado nos anos de 2015 e 2017 na *Sexy Fair* e em 2016 na *Erotika Fair*, parte tanto do período de minha pesquisa de mestrado como do pré-campo realizado para a pesquisa de doutorado. Ambas as feiras ocorreram em locais de grande circulação de pessoas, ocupando diferentes andares de prédios destinados às feiras de negócios. Para uma análise da presença evangélica nestes espaços, ver Mochel (2020).

Enquanto universos de sociabilidade significativamente frequentados por mulheres, tanto mercado erótico quanto igrejas encontram no âmbito das vendas diretas uma ponte para fortalecer seus engajamentos. A este respeito, Jacqueline Teixeira apontou para os altos índices de frequentadoras de igrejas neopentecostais como a Universal atuando profissionalmente em áreas relacionadas à estética, sugerindo uma “correlação estabelecida entre prosperidade e cuidado de si” (Teixeira, 2016, p. 36). Acompanhar a circulação capilarizada das revendedoras possibilitou pensar esta pesquisa como contribuição possível a um campo mais amplo de etnografias que questionam o “lugar do religioso” (Sanchis, 2006), ensejando críticas aos “localismos implicados em conceitos como o de campo religioso” (Steil e Toniol, 2013, p. 151).

A elaboração de novas categorias sobre a sexualidade neste contexto não se construiu de modo isolado entre as revendedoras. Combinando-se a estes personagens emergentes no debate público⁷, o surgimento de um nicho no mercado erótico exclusivamente destinado ao público gospel, a exemplo de linhas voltadas ao público evangélico como a “*In heaven*”, foi lançada em 2015 pela marca INTT dialogando com o emergente apelo comercial da “cosmética sensual”. Neste cenário, vocabulários digitais atravessados por *memes* e reportagens sobre um novo mercado em ascensão tornaram a interação evangélica com artigos eróticos amplificadora de antagonismos morais em torno da sexualidade. Grande parte deste alcance trouxe como protagonistas dois lados que se anunciavam como opostos: em um dos polos estavam pastores evangélicos que ocupavam pleitos na política institucional e, no outro, celebridades⁸ da “baixa classe artística” recentemente convertidas ao pentecostalismo (Bispo, 2018).

⁷ Ver Balloussier (2013).

⁸ Sobre isso, ver: “ERÓTICA FÉ...” (2021) e Otoni de Paula (2013).

Imagem 1: Linha de “cosméticos sensuais” lançada por marca de artigos eróticos

IN HEAVEN
A 1ª linha de cosméticos sensuais do mundo para casais evangélicos

*O novo segredo
de um casamento
Feliz*

Esta é uma linha desenvolvida para o casal evangélico com a preocupação de proporcionar momentos únicos entre pessoas que se amam e que pretendem surpreender sempre um ao outro com muito amor!

"In Heaven" entra no mercado como um produto diferente, com linguagem e conceito diferente. É uma linha criada e pensada para ajudar os casais nessa caminhada longa e por vezes difícil que é o relacionamento conjugal.

Seja Feliz com prazer e com "In Heaven"

A linha In Heaven é composta pelo excitante feminino MAIS PRAZER, o adstringente PURE, o retardador e prolongar masculino MAIS TEMPO e um gel pulsante unissex VIBE.

Onde comprar? www.lojaintt.com.br

intt

Fonte: Loja INTT (2015)

Ao mesmo tempo, a criação de novos espaços de consumo erótico destinados ao público evangélico também esteve referenciada em figuras religiosas mediadoras destes dois universos. Conhecidos por suas pregações bem-humoradas em igrejas e grandes eventos de denominação pentecostal sobre sexo no casamento, os discursos de pastores sobre a “vida sentimental” em formato de “aconselhamento para casais”, modalidade de atuação mais

frequente entre lideranças femininas do pentecostalismo (Van De Kamp, 2012), aproximou o mercado erótico de um público religioso interdenominacional consumidor desta circulação midiática. Entre os exemplos mais conhecidos, o destaque para o pastor Claudio Duarte conduziu articulações importantes para a categoria “gospel” enquanto agregadora da formação de uma “cultura evangélica” neste nicho de consumo (Cunha, 2007; Giumbelli, 2007; Belloti, 2009).

O crescimento de figuras religiosas mediadoras ganhou *status* de “viralização” também através de porta-vozes anônimos que se tornaram conhecidos por meio de memes. Chamar a atenção para este fato não é um dado casual; o cenário de emergência destes personagens apresentou formas como o riso atua enquanto mediador central para falar de sexo no campo evangélico. Longe de resumir o humor ao caráter facilitador em que se institui para estabelecer relações nesse contexto, as narrativas que ouvi de mulheres evangélicas ao longo do trabalho de campo indicaram para diferentes emoções provocadas por este fenômeno. Risos que exibiam nervoso, descontração, euforia, surpresa, vergonha, nojo, registravam relações com objetos, pessoas e tempos, forjando circulações e espaços coletivos seguros para falar de sexo.

No que diz respeito às relações com os objetos, as duas últimas emoções, vergonha e nojo, remetiam à presença dos dildos. Preferencialmente chamados por termos como “pênis de borracha” ou “prótese”, estas eram expressões de censura que contrastavam, por sua vez, com o apelo lúdico das cores e formatos de *lingeries*, “brinquedinhos” e fantasias. De modo geral, o grupo dos “brinquedinhos” integrava máscaras que remetem às fantasias carnavalescas, chicotes e pequenos vibradores voltados para a estimulação clitoridiana. Conforme me explicou Rosa⁹, 35 anos, ex-membra de uma igreja Batista Renovada na periferia da capital paulista, os dildos estariam classificados dentro da categoria dos “brinquedos” e oferecê-los às clientes

⁹ Para preservar a identidade das(os) interlocutoras(es), todos os nomes de pessoas e grupos religiosos aqui utilizados são fictícios.

evangélicas remeteria à masturbação solitária, prática associada nesse contexto como pecado.

Os cuidados que se inserem neste processo incluíam “não mostrar nenhum objeto fálico”, não suscitando quaisquer lembranças de algo que “entrasse no meio do casal”¹⁰. Ao contrário do que se sugere como uma “brincadeira”, momento “saudável” para o casal, a presença dos dildos foi descrita por diferentes interlocutoras como “assustadora”, “falsa”, “absurda”. A ideia de “substituir o marido em casa” comparecia como a afronta do “sexo mau” que Gayle Rubin (2017, p. 86) descreveu através de adjetivos que complementam a noção abordada pelas interlocutoras evangélicas: “antinatural, nocivo, pecaminoso e extravagante”; ao mesmo tempo, como descreve Latour (2002, p. 26), também um fetiche, pois o dildo não possuiria nesse contexto a capacidade de “dissimular totalmente sua própria fabricação”.

Em sua argumentação histórica e etimológica dos fetiches, Latour também indicou para caminhos omitidos pela noção de idolatria produzida na colonialidade europeia. As reflexões do autor sobre a expropriação dos componentes sagrados do fetiche que foram destituídos de poder e reduzidos a fenômenos artificiais nos apresentam a outras possibilidades de leitura, visibilizando maneiras como estes são objetos carregam propriedades de “fazer falar”¹¹. Sua abordagem sobre as relações entre pessoas e objetos remete às possibilidades metodológicas de acessar conteúdos que não são facilmente verbalizados por determinados grupos de pessoas, a exemplo das relações entre mulheres evangélicas e coisas eróticas.

¹⁰ Entrevista concedida em novembro de 2017.

¹¹ “Qualquer que seja a raiz preferida, a escolha cominatória permanece; escolha evocada pelos portugueses e recusada pelos negros: ‘Quem fala no oráculo é o humano que articula ou o objeto-encantado? A divindade é real ou artificial?’ – ‘Os dois’, respondem os acusados, sem hesitar, incapazes que são de compreender a oposição. – ‘É preciso que vocês escolham’, afirmam os conquistadores, sem a menor hesitação. As duas raízes da palavra indicam bem a ambiguidade do objeto que fala, que é fabricado ou, para reunir em uma só expressão os dois sentidos, que *faz falar*. Sim, o fetiche é um fazer-falar”. (Latour, 2002, p. 17).

Assim, para além das expressões faciais e gestualidades do riso nervoso sobre os dildos, ouvi também diferentes narrativas sobre os usos de “brinquedinhos” em outros formatos e texturas. Considerados mais “discretos” que a literalidade dos primeiros, o apelo lúdico destes objetos acompanha a emergência de debates sobre o “empoderamento feminino” no campo do entretenimento literário e audiovisual¹², ora simulando itens domésticos encontrados em cozinhas, ora remetendo à praticidade de maquiagens e cosméticos carregados nas bolsas femininas, como batons e chaveiros. Lembrem, ainda, itens infantis, sendo muitas vezes acompanhados de brinquedos em pelúcia. Contrastando com a dimensão proibida dos dildos e os esforços realizados para afastar suas impurezas (Douglas, 2014), a relação com esta nova modalidade de coisas eróticas nos mercados evangélicos ensejam movimentos paradoxais que ora aderem à proibição, ora provocam movimentos de reapropriação daquilo que chamam de “mundano” no matrimônio evangélico.

Revendedoras como Márcia, mulher negra de 36 anos e missionária em uma Assembleia de Deus na zona oeste carioca compartilharam sobre como estes outros pontos de vista destacam “necessidades” que só surgiram após a chegada de “brinquedinhos” eróticos: “Antes só ele se satisfazia e eu não!”¹³. Para a interlocutora, tais necessidades eram conduzidas por um movimento crítico ao modo como antes enxergava o que “a levaria ao orgasmo”. Na relação com os brinquedinhos para potencializar prazeres sexuais, fronteiras de seu próprio repertório religioso foram alargadas para se aproximarem de experiências anteriores à conversão. Como alguém que

¹² Entre alguns exemplos mais recentes que exerceram impactos no mercado de artigos eróticos, destaco os filmes brasileiros da série “De pernas pro ar” (Globo Filmes, 2010, 2012 e 2018), a trilogia norte-americana de livros “50 tons de cinza” e os filmes inspirados na série de TV *Sex and the city*. Ver: Mochel, 2020.

¹³ Entrevista realizada em maio de 2017.

não nasceu em “berço evangélico”¹⁴ e teve seus primeiros contatos com artigos eróticos antes da conversão, usos de coisas eróticas possibilitam mecanismos de reapropriação do “sexo do pecado” para o “sexo na presença de Deus”, “tranquilo” e “saudável” possibilitado pelo casamento com um parceiro também evangélico. Tais agenciamentos, nesse sentido, são feitos através do resgate de práticas sexuais anteriores ao casamento que remetem às memórias de outros tempos vividos em sua sexualidade.

Diante da força das evocações de experiências sensoriais pregressas, falar sobre os usos de coisas eróticas propulsiona memórias que não devem ser esquecidas, mas incorporadas às novas relações. Similarmente à (re) narração do passado nos testemunhos pentecostais, as memórias que vêm à tona sobre experiências sexuais anteriores com os objetos se articulam às experiências presentes com estes mesmos artefatos para provocar movimentos de resignificação do pecado. O resgate destas experiências afetivas da relação com as coisas anuncia o que Tracy Ireland e Jane Lyndon (2016) descreveram como uma capacidade ativa do mundo material de moldar experiências corporificadas e sensoriais de memória e reconhecimento. Sua qualidade permeável desafia limites temporais para resistir à transformação de relações e à duração no tempo (Stallybrass, 2008), proporcionando que outras histórias da vida em santidade possam submergir.

Além de ampliar condições teórico-metodológicas para percorrer classificações da intensa produção de fronteiras nestas sexualidades evangélicas, seguir trajetórias das coisas eróticas despertou para outra problemática que envolve seus usos em diferentes públicos. De modo geral, análises sobre objetos utilizados em práticas sexuais costumam projetar um discurso recorrente de que, na relação com as pessoas, haveria um uso metonímico de determinados objetos, no qual estes seriam interpretados como partes do

¹⁴ Esta expressão comum no universo pentecostal costuma designar pessoas que se converteram por “vontade própria”, como ouvi durante o trabalho de campo, fazendo referência a uma socialização familiar a partir de repertórios que não foram evangélicos.

corpo ou experimentados como outra pessoa na cena erótica, muitas vezes recebendo nomes próprios. Tal personificação atinge sobretudo os dildos.

Ao optar por resumir as coisas a uma única unidade de análise, a de “ser pessoa”, estas interpretações acabam restringindo outros sentidos possíveis que revelariam deslizos que a imposição de fronteiras colocadas por este caminho analítico não permite enxergar. Severin Fowles (2016) identifica que esta rígida oposição entre coisas e pessoas opera ativamente entre trabalhos que se propõem a pensar sobre a “agência dos objetos”. A prioridade pelo que o autor chama de “subjefificação dos objetos” nessa virada metodológica construiu uma relação objetificadora que fez com que os objetos se tornassem, por este motivo, “sujeitos/assuntos perfeitos”¹⁵ para a antropologia. Para romper com este “novo fetichismo metodológico”, sigo a sugestão do autor no sentido de parar de humanizar as coisas em nossas análises, na medida em que este processo reduz tanto as pessoas quanto os objetos presentes nestas relações.

CHÁS DE MULHERES E A POLITIZAÇÃO DO RISO

Ao adentrar nas igrejas através de contatos estabelecidos com as revendedoras evangélicas, a etnografia nos eventos conhecidos como Chás de Mulheres inseriu a pesquisa em um circuito importante para a compreensão de fronteiras estabelecidas entre erótico e religioso no pentecostalismo. De modo geral, recebem o nome de Chás, Conferências e Congressos de mulheres os eventos em diferentes graus de amplitude realizados em igrejas, lares e ginásios. Frequentei ao longo do trabalho de campo alguns destes eventos, privilegiando para este recorte aqueles nos quais artigos eróticos eram sorteados para presentear as participantes. As regulações estabelecidas para os “kits eróticos”, termo pelo qual eram preferencialmente chamados, contavam com dois critérios centrais: de um lado, utilizar o humor como

¹⁵ Trecho no original: “*Objects emerged, in other words, as anthropology’s perfect subjects because, as subjects, they can so easily be objectified*” (Fowles, 2016, p. 25).

estratégia para argumentar sobre diferenças corporais e de gênero; do outro, classificar objetos através de divisões das mulheres por seu estado civil. Começarei explicando o segundo aspecto.

Chamadas ao microfone por seu nome, suas respostas para a pergunta “é casada ou solteira?” definiam quais objetos cada uma receberia das mãos da pastora Cristiane, mulher negra de 42 anos e principal liderança do “Chá de Mulheres Virtuosas” junto ao seu marido, o pastor Bruno. A reação mais efusiva para a primeira opção acompanhava a entrega daquilo que poderia ser utilizado na intimidade do casal, apresentada enquanto “parte do *sex shop*”; eram calcinhas em tecido e comestíveis, camisolas, bolinhas explosivas, géis, dados que remetem a posições sexuais, chicotes e máscaras¹⁶. Já para as solteiras, categoria que também incluía aquelas que respondiam ser divorciadas ou viúvas, eram oferecidas bijuterias, maquiagens e potes de armazenamento de comida em diversos tamanhos.

Junto à classificação pelo estado civil, as mulheres casadas passavam por uma pergunta adicional assim que eram sorteadas a respeito do tempo de duração do casamento. Quanto maior fosse o tempo, mais cuidadosa era a escolha da liderança pelo objeto que levariam para casa e o investimento nas dicas e orações da pastora para o momento em casal. Já as “sozinhas”, termo agregador para quem não exercesse vida conjugal com um homem, recebiam orações para que conhecessem um “varão” que as correspondesse amorosamente, sendo convocadas a voltar ao púlpito para contarem testemunhos bem-sucedidos após o uso das bijuterias e maquiagens com as quais foram presenteadas.

Com exceção dos potes para armazenamento de comida, todos os itens eram previamente ungidos com azeite/ óleo de unção pela pastora. Os potes,

¹⁶ Os géis podem estar incluídos em diferentes categorias, tendo a função de esquentar, esfriar ou causar sensações análogas à vibração quando em contato com o corpo. Chicotes e máscaras, por outro lado, remetem às fantasias feitas com materiais como couro e látex. Além dos dildos, não havia nenhum tipo de vibrador nos *kits*, ausência que pode apontar para o valor mais alto cobrado neste tipo de material.

chamados nesse contexto pelo nome da marca que os popularizou, a *Tupperware*, eram itens frequentemente entregues como “sobras”, quando outros objetos já não estavam mais disponíveis, indicando que o espaço destinado aos cuidados domésticos, mesmo subalternizados pela presença dos artigos eróticos, ainda exerciam funções importantes nos cuidados exercidos pelas mulheres evangélicas.

Imagem 2: Potes para armazenamento de comida e outros objetos embrulhados em papel transparente, para apresentação feita antes do sorteio ao público.



Fonte: Acervo da pesquisa, 2017

Imagem 3: Cosméticos, máscaras e *lingeries*, exibidos somente durante o sorteio.



Fonte: Acervo da pesquisa, 2019

A cena era causadora de certa sensação de continuidade para quem já havia ouvido a pregação da mesma e de outras pastoras convidadas ao culto, ao mesmo tempo em que também acessava linguagens diferenciadoras daquele momento dos anteriores. Isto porque a experiência de estar em um Chá, dia de “festividade” nos espaços que sediam este tipo de evento, era significativamente marcada por transições visuais e sonoras características de outros cultos comuns às igrejas de denominações (neo)pentecostais. Tanto as prescrições que condicionavam a distribuição dos objetos ao estado civil como as passagens de luz, som e farto oferecimento de comidas levadas pelas participantes expressavam modos pelos quais o sorteio designava uma passagem a outro momento de um “ritual performativo” (Tambiah, 1985).

Além da comida, eram elas também quem levavam cosméticos e bijuterias esquecidas nas prateleiras de suas casas, que se complementavam no sorteio aos objetos eróticos comprados pela pastora e suas ajudantes em lojas do centro da cidade. A distribuição destes objetos conferia ritmo aos risos, linguagem que mobilizava as participantes de diferentes maneiras em torno da distribuição dos brindes. Envergonhado ou extrovertido, o riso construía relações que poderiam tanto facilitar como perturbar o cruzamento

de limites das moralidades sexuais e de gênero. Assim, a cada nova sorteada, uma piada sobre seu estado civil ou recente mudança na aparência arrancava risos de nervosismo, surpresa e euforia. Tais emoções, expressas de modo combinado ou não, nem sempre engajava outras participantes da mesma forma e apontava a diversidade desta recepção.

Comentários entusiasmados feitos em voz alta tanto por quem estava na plateia (“a noite hoje vai ser boa, hein?”, “vai com tudo, irmã!”) como ao microfone por quem liderava o sorteio atuavam como os principais desencadeadores de riso. Fernanda, mulher negra de 32 anos e uma das ajudantes responsáveis por liderar o sorteio junto à pastora, relatou sobre como seu comportamento extrovertido costumava facilitar estas interações: “É a minha forma de brincar. Se fosse aquela pessoa séria, pra fazer sorteio, ia conseguir fazer o sorteio de produtos eróticos para evangélicos?”¹⁷.

Durante estas ocasiões, a própria pastora Cristiane também costumava narrar situações cômicas vivenciadas com o marido em suas preparações para a relação sexual, despertando risadas da plateia enquanto seu corpo se movimentava animadamente simulando interações ocorridas na cena. Muitas participantes saíam de seus lugares anteriores para se sentar cada vez mais próximas e buscar ouvir melhor a pastora que, naqueles momentos, optava por não falar ao microfone para que não fosse ouvida pelos homens que esperavam suas esposas em uma sala nos fundos da igreja e com as portas fechadas. Acompanhados pelo pastor Bruno, a participação masculina era animadamente narrada pelas esposas que recebiam presentes da pastora que, também, reforçava com frequência ter recebido boas notícias sobre a performance sexual das mulheres após a realização do sorteio.

As regulações sobre o espaço-tempo do sorteio que se complementavam àquelas sobre os objetos estavam acompanhadas de discursos encorajadores. Os estímulos a “ousar mais” e não ser “crente demais”, principalmente exemplificado pela figura das “assembleianas”, eram constantemente lembrados em referência às mulheres evangélicas que acabavam “perdendo seus maridos

¹⁷ Entrevista realizada em junho de 2017.

para amantes”. Assim, rompimento necessário com este ideal feminino “ultrapassado” ganhava caráter ainda mais pragmático com as sugestões e dicas que a pastora compartilhava, orientando-as a serem criativas, utilizarem “truques” e adaptações para saírem da rotina e se divertirem com seus parceiros: “pega aquela calda de cereja na geladeira, coloca a fantasia de enfermeira e entra no personagem, usa estes artifícios!”, discursou durante um dos Chás ocorrido no mês de agosto de 2017.

Os momentos de jocosidade também forneciam maior liberdade para que a pastora falasse em primeira pessoa, produzindo diálogos com uma plateia que, segundo costumava contar, também estava sempre repleta de “mulheres gordinhas como ela”. Habitar o corpo de uma mulher “gordinha”, “acima do peso” ou “*plus*”, como espontaneamente costumava destacar, era um aspecto sempre lembrado nestes momentos. Ao serem acionados, o uso destas categorias fornecia um senso de reconhecimento mútuo que buscava, através dos usos de coisas eróticas, tornar corpos considerados majoritários naquele espaço também desejáveis.

A escolha destes termos demonstra que estas ressignificações presentes nos discursos da pastora dialogam, para além do espaço do Chá, com setores sociais mais amplos que se articulam aos mercados em questão. Conforme indicou Marcella Betti (2014), “gordinha” e “acima do peso” são categorias de autodefinição frequentemente utilizadas no mercado de moda *plus-size*, geralmente utilizadas no sentido de evitar o uso de termos de caráter pejorativo ou indelicado. Já a segunda se trata de uma categoria clínica e, como explica a autora, pressupõe normas baseadas em recomendações médicas a respeito do “peso ideal”.

Embora as interlocutoras não façam usos bem-humorados da palavra “gorda” ou críticas sobre o eufemismo de termos como “gordinha”, como Betti (2014) indica serem formas presentes de reivindicações de caráter político-identitário, espaços em que se fala sobre sexualidade como o Chá têm proporcionado a elaboração de agenciamentos nas prescrições relacionadas ao tamanho dos corpos femininos. Aqui a presença do riso também se configura elemento importante, na medida em que trivializa as situações que

fazem parte do cotidiano de muitas mulheres evangélicas que se identificam com estes discursos e não encontram este tipo de acolhimento.

Em sua análise sobre os diferentes formatos em que o humor aparece em um grupo urbano de camada popular, Claudia Fonseca (2004) pergunta o que o deboche e outras modalidades que provocam riso sobre o comportamento sexual revelam a respeito das relações de gênero. Expandindo a proposta pioneira de Bakhtin (1993, p. 116) de compreender o que chama de “cultura cômica popular” contida no caráter ambíguo do riso, a autora aponta para a necessidade de repensar estereótipos sobre a liberdade sexual feminina quando descreve casos de interlocutoras que brincam sobre traições de mulheres no casamento ou redirecionam piadas que cerceiam sua liberdade de escolha contra os próprios homens.

De modo distinto ao riso provocado pelos cuidados prescritivos que classificam objetos de acordo com o estado civil das interlocutoras, as relações estabelecidas com artigos eróticos a partir de seus corpos possibilita pensar sobre redirecionamentos morais para driblar o que as subalternizam. Em diálogo com as análises de Fonseca (2004), esta *politização do riso* sobre o sexo visibiliza o manejo de riscos, diferenças corporais e desigualdades nas relações de gênero. O lugar ocupado pelos homens, nesse sentido, é frequentemente repleto de deboches sobre terem que “se cuidar” para “dar conta” de esposas que estariam cada vez mais buscando obter prazer nas relações sexuais.

Ao mesmo tempo em que as interações com materialidades eróticas e religiosas autorizam somente mulheres heterossexuais e casadas a falarem de sexo nestes espaços, também as implicam na administração de vocabulários, espaços e repertórios que disputam formas de viver a sexualidade dentro dos princípios bíblicos. Avançando nas perguntas indicadas por Foucault (2011) quando analisou a incidência de regimes de verdade nos discursos modernos sobre o sexo, refletir sobre quem, quando e como se pode falar de sexo no contexto evangélico deve considerar modos como as materialidades eróticas constroem suas próprias políticas e delimitam fronteiras para os discursos sobre o sexo.

AS AMBIVALENCIAS DO ÓLEO DE UNÇÃO

Para analisar os percursos dos materiais eróticos nas narrativas das interlocutoras evangélicas, tomei como prioritário considerar a matéria em sua fisicalidade e plasticidade. Esta abordagem foi sustentada na tentativa de superar limitações nas análises que vinha construindo anteriormente sob vieses que não atentavam para o formato fluido, líquido e diluído dos sprays, óleos e outros materiais úmidos e viscosos que constituem as dinâmicas visibilizadas nos trajetos das coisas eróticas. Tal deslocamento proporcionou compreender alguns dos motivos pelos quais os fluidos se tornaram o material erótico mais popular no mercado erótico gospel.

Em seu resgate histórico sobre os dildos citado na introdução deste artigo, Paul Preciado (2014) lembra que um tipo de óleo, o azeite de oliva, também era um elemento associado ao uso deste material desde suas primeiras fabricações na Grécia antiga: “Confeccionado em madeira ou em couro recheado, deveria ser generosamente untado com azeite de oliva antes de sua utilização” (Preciado, 2014, p. 197). Ressalto, nesse sentido, como o imaginário que combina práticas sexuais aos óleos compõe outras vertentes do mercado erótico. A categoria “óleos” e/ou “corpos com óleo” e outras variações são facilmente encontradas em *websites* que disponibilizam vídeos com conteúdo pornográfico explícito na *internet*. Além disso, os usos eróticos de materiais oleaginosos também podem ser encontrados em práticas e materialidades afroindígenas brasileiras como “feitiços”, “mirongas” e “patuás atrativos”, que compõem o que Bruno Domingues (2019) chamou de “cosmoerotismo amazônico”.

Posicionados do lado oposto aos “brinquedos” nas classificações que permeavam essas moralidades sexuais evangélicas, os fluidos da “cosmética sensual” (géis, cremes, *sprays*, bolinhas explosivas) compunham narrativas públicas sobre como salvar o casamento a partir do compartilhamento de estratégias entre mulheres evangélicas. Seja para unção de roupas, fotografias e corpo das fiéis ou como elemento privilegiado para reencantar matrimônios prejudicados pela rotina, os fluidos e suas combinações com

os óleos de unção transitam entre diferentes situações e males que espreitam o cotidiano pentecostal.

Constantemente manifestados através do ato sexual e causando o que mulheres evangélicas frequentemente chamam de “frieza sexual”, estes males são narrados de modo geral como efeitos de amantes que trazem contendas para o casamento e agem utilizando perfumes, “espermatozoides” e outros artifícios para tornar esposas evangélicas desinteressantes. Ao articularem as propriedades religiosas de ungir coisas à “cosmética sensual”, a utilização dos óleos deve conduzir a mulher evangélica a um caminho de “fé estratégica” e “ousadia” para reencantar seus casamentos, apontados nas falas a seguir:

A gente começou a estimular essa mulher, a gente começou a pedir pra que elas trouxessem as lingerie pra serem ungidas, nós entendemos que tem pessoas que fazem bruxarias contra essas mulheres pra afastar o casal, entendemos que a gente pode orar, a gente pode abençoar e atrair o olhar do marido pra quando ele olhar e olhar aquela mulher com aquela lingerie e ver nela ali a mulher da vida dele. (Entrevista realizada com a pastora Cristiane, junho de 2017).

A gente pede pra mulher trazer fronha do marido, roupa, meia. Aquelas meias são tudo ungidas, pra alguns é heresia! A gente começou a observar que aqueles maridos que usavam aquela meia passaram a ficar mais tempo em casa do que na rua. Teve homens que torceram o pé, outros que apanharam da amante... (Pregação de Cristiane no Chá de mulheres, novembro de 2019).

A presença de justificativas bíblicas trazia como principal objetivo enfatizar a separação da prática da unção de *lingeries* e outras peças de roupa do campo das heresias. Esta acusação comum às atividades pentecostais que envolvem o uso de objetos, geralmente definidas como “campanhas” e “atos proféticos”¹⁸, dava visibilidade às estratégias de legitimação adotadas pelas

¹⁸ Para evangélicos pentecostais, as campanhas são ocasiões em que participantes se reúnem para cumprir um objetivo, geralmente relacionado a um tema proposto pela liderança religiosa, tais como vida sentimental, financeira, cura para doenças, entre outros. Entre

mulheres para evitar deslizes. Semelhante ao sentido empregado por Meyer (2019) sobre a circulação de imagens religiosas no contexto pentecostal ganense, deslizes podem provocar sentimentos ambíguos que transitam entre emoções díspares, como adoração e rejeição.

O manejo destes riscos, além das justificativas bíblicas, estava enredado nos usos de dons espirituais. Exercer a “visão”, dom atribuído aos profetas bíblicos, era o principal deles e compreende uma tomada de responsabilidade para que mulheres evangélicas utilizem a unção com azeite como parte das “estratégias que Deus dá”. Ser visionária e ter “ousadia na fé” compõe mobilizações coletivas que implicam em se comunicar com o divino de modos inusitados, experimentados como “loucos” e “corajosos”. Nesse sentido, utiliza-se instrumentos oferecidos por Deus para alcançar objetivos referentes à felicidade terrena, sobretudo aqueles que envolvem intervenções no âmbito da família.

A circulação do óleo como “ponto de contato” (Gomes, 2011), desde suas apropriações como elemento ritual que delimita hierarquias eclesásticas e seus “ritos de passagem” (Van Gennep, 2011), até sua imersão erótica na vida íntima do casal heterossexual evangélico, pôde ser tomada nesse contexto a partir de uma opção por não o reduzir a uma materialidade líquida que o assemelharia ao “estado de objeto”, como nos informa Tim Ingold (2012). Nesse sentido, a condição para sua eficácia é estar em ação e movimento contínuos, assumindo formas inesperadas, improvisações em que os pontos de fluxo não se conectam, mas se tornam indiscerníveis. É nesta perspectiva que indico as possibilidades de trânsito que as coisas

as interlocutoras desta pesquisa, o termo também apareceu com usos alternativos aos termos “propósito” e “ato profético”, envolvendo práticas em que se profetiza por ações divinas no mundo e intercessões para casos considerados difíceis. Em geral, é realizado de modo coletivo e, em alguns contextos, também é comum que se agregue à dinâmica da batalha espiritual a execução de atividades específicas para se comunicar com Deus, com a utilização de objetos, “pontos de contato” como peças de roupa, fotografias, óleo de unção, entre outros. As atividades e objetos frequentemente recriam passagens bíblicas e remetem aos usos feitos por apóstolos para operar milagres através da fé.

assumem nesse contexto. Seus fluxos destacam os movimentos proporcionados pela capacidade de “ação da matéria” e sua potência transformadora, que dá lugar a outros sentidos possíveis para compreender os percursos dos materiais entre coisas e pessoas na vida erótica e religiosa.

As múltiplas propriedades conferidas ao azeite também são citadas por Anne Meneley (2008) para enfatizar suas qualidades como “signo” ou, como prefere chamar a partir de uma combinação destes termos, seus “qualissignos”. Algumas delas, como a luminosidade e a falta de miscibilidade na água, oferecem ao líquido efeitos visuais e capacidade de isolamento de outras substâncias, ofertando qualissignos adotados em diversas práticas devocionais: pureza, força, vitalidade e conexão com o sobrenatural. Assim, as propriedades curativas do azeite em rituais religiosos extrapolam os cristianismos e o tornam um valorizado bem de consumo. Elas adentram descobertas científicas que enfatizam curas psíquicas, especialidades na indústria do bem-estar dos óleos essenciais, usos culinários na dieta mediterrânea, entre outros benefícios que se transformam contextualmente.

Este histórico e amplitude de seus usos, por sua vez, não sugere afirmar que haveria um significado universal e imutável nos óleos, nome que a autora afirma ter sido dado genericamente para se referir a líquidos emolientes que não se misturam à água. Ao rejeitar esta qualificação como símbolo dotado de significados, análise vastamente presentes em olhares sobre a religião como crença, Meneley (2008, p. 317, tradução minha) identifica como os atributos materiais do azeite oferecem potenciais sinestésicos que “fazem coisas e exercem funções”, em vez de simplesmente transmitirem conceitos¹⁹. Em diferentes contextos religiosos, estas características não se completam sem experiências que articulam cheiro, gosto e elementos táteis.

O engajamento visceral com os sentidos, além de não constituir uma noção de essência corporal, aponta para formas de regulação do poder que circula por interseccionalidades de gênero e sexualidade, raça e classe. Além

¹⁹ No original, em inglês: “*The qualities of olive oil do not merely convey concepts, they do things, they carry out functions*”.

disso, a relação do óleo de unção com as essências aromáticas é parte de uma tradição cristã²⁰ e, não à toa, compõe um universo que se ocupa em produzir sentidos para as mulheres evangélicas. Durante os eventos voltados a este público que frequentei, o modo como óleos eram dispostos por comerciantes locais se misturava a outros objetos que são alvo do consumo feminino, como as bijuterias.

Imagem 4: Mesa organizada por vendedores comercializando óleos, essências e bijuterias na porta de um evento para mulheres, Zona Norte do Rio de Janeiro, RJ



Fonte: Acervo da pesquisa, 2018

A formulação de “erotismo sagrado” proposta por Bataille (2017) segue inspiradora para identificar como estas fronteiras emergem a partir de tensões que revelaram ambivalências e ambiguidades, características às continuidades entre domínio erótico e religioso exploradas ao longo da etnografia. Para o autor, tanto o erótico como o sagrado desenvolvem-se através de uma

²⁰ Segundo John (1993 apud Meneley, 2008, p. 317, tradução minha), “o óleo de unção é infundido com especiarias e perfumes aromáticos preciosos”. No original, em inglês: “Anointing oil is infused with precious fragrant spices and perfumes”.

inclinação que transcende o mundo imediato, deslizando entre ações paradoxais que permitiram a esta análise compreender as diferentes concepções que o erotismo sagrado pode alcançar.

Conforme Giumbelli (2008) chamou a atenção, tanto para esta como para outras reelaborações posteriores às teorias clássicas sobre o sagrado, sua relação com o profano é desinvestida de dualismos e sai de um lugar elevado para se tornar força do cotidiano (Leiris, 2017). Os usos de coisas eróticas possibilitaram refletir sobre a rentabilidade do clássico par sagrado e profano para formulações antropológicas sobre religiosidades evangélicas, além de indicarem como as articulações interseccionais que emergem destes usos criam outras disputas morais no âmbito do casamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou explorar as dimensões materiais dos erotismos evangélicos a partir das experiências de mulheres que consomem e/ou revendem artigos eróticos. Ao acompanhar seus trajetos nos circuitos pelo mercado erótico e em eventos pentecostais como os Chás de mulheres, dinâmicas que envolvem classificações de objetos, tempos e espaços destacaram modos como mulheres evangélicas vem constituindo espaços específicos para falar sobre sexualidade e rompendo com modelos de feminilidade como os “assembleianos”, ultrapassados aos projetos de incentivo em que são guardiãs de seus matrimônios.

A proposta dos dildos de romper com a relação dual do casal os torna, não à toa, a materialidade mais ausente das interações evangélicas em questão. Os perigos de sua plasticidade carnal, situados em termos como “falso” e “absurdo”, expõem interditos de possibilidades que não devem ser exploradas. As zonas pecaminosas da substituição da genitália dos maridos supõem afrontas à própria dimensão de um prazer sexual que, para estas mulheres, deve ser concretizado sempre de forma compartilhada com seus parceiros. Nesse sentido, são artigos eróticos que permitem ser espalhados como os

óleos, e disfarçados como os “brinquedinhos”, que recebem engajamentos nos circuitos pedagógicos das revendas eróticas e Chás de mulheres.

Para além de se apresentar como fronteira entre público e privado, esta circulação de artigos eróticos indicou modos como a sexualidade pentecostal se torna parte de uma gestão coletiva da conjugalidade e domínio a ser compartilhado no espaço público. A presença de aspectos sensoriais e memórias construídas sobre as coisas não são meros apêndices neste processo, mas compõem percursos que se somam a elementos como o riso e as prescrições sobre o corpo para conformar o que aqui chamei de políticas sexuais da unção. Humor, sexualidade e desejo ambientam transformações em jogo sobre prazer, ressignificando imaginários evangélicos sobre a satisfação sexual no casamento heterossexual e monogâmico.

Buscando ir além das disputas jurídicas historicamente destacadas nos repertórios de estudos feministas sobre as conjugalidades, as interações evangélicas permitiram refletir sobre outra dimensão em cena: as disputas espirituais. Por meio do que nomeiam como “visões”, “profecias”, “revelações” e da elaboração de estratégias que incorrem em ter “ousadia na fé”, mulheres evangélicas vêm visibilizando estas disputas através da criação de limites em que a sexualidade é um risco iminente que deve ser tanto explorado quanto contido. Ao materializar a unção, as interlocutoras promovem transbordamentos desta categoria para além de seu sentido religioso, exibindo o caráter erótico nas políticas em torno das conjugalidades.

As teorias sobre materialidades também permitiram, por sua vez, identificar modos como a gestão do sexo nesse contexto está distanciada da hipótese repressiva que conduz análises salvacionistas sobre mulheres evangélicas como sexualmente reprimidas. Em vez de reforçar fronteiras que as definem como “conservadoras” e outros estereótipos que percorrem representações sobre suas moralidades sexuais, busquei identificar como elas vêm agenciando limites entre erótico e religioso. As considerações inconclusivas e em constante aperfeiçoamento abordadas neste artigo buscam contribuir com diálogos críticos à noção de secularização religiosa com estudos de gênero, sexualidade e materialidades. Considero, ainda, poder avançar

em propostas coletivas destes estudos indicando deslocamentos críticos no campo evangélico ao enfoque predominante nos efeitos dos chamados conservadorismos.

REFERÊNCIAS

ABÍLIO, Ludmila Costhek. *Sem maquiagem: o trabalho de um milhão de revendedoras de cosméticos*. São Paulo: Boitempo, 1 ed., 2014.

A SÓS. Disponível em: <https://produtosasos.com.br/a-sos/>. Acesso em 22/03/2021.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. *Revendedoras de produtos eróticos chegam ao público evangélico*. Disponível em: <https://m.folha.uol.com.br/saopaulo/2013/09/1335423-revendedoras-de-produtos-eroticos-chegam-ao-publico-evangelico-veja.shtml>. Acesso em 19/06/2023.

BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BELLOTTI, Karina Kosicki. Delas é o Reino dos Céus: mídia evangélica infantil e o supermercado cultural religioso no Brasil (Anos 1950 a 2000). *História*, v. 28, n. 1, p. 621-652, 2009.

BETTI, Marcella Uceda. *Beleza sem medidas? Corpo, gênero e consumo no mercado de moda plus-size*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

BISPO, Raphael. Na corrente midiática da fé: comunicação de massa e dinâmicas contemporâneas do testemunho evangélico. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 52, p. 249-277, 2018.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X; Instituto Mysterium, 2007.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: ensaios sobre a noção de poluição e tabu*. Rio de Janeiro: Editora Perspectiva, 2014.

ERÓTICA FÉ a nova linha gospel. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (3 min). *KonoRafaelDa*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q8xr-x8x-Wjo>. Acesso em: 15 jan. 2021.

FONSECA, Claudia. *Família, fofoca e honra*. 2 ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

FOWLES, Severin. The perfect subject (postcolonial objects studies). *Journal of Material Culture*, v. 21, n. 1, p. 9-27, 2016.

GIUMBELLI, Emerson. Lojas de artigos evangélicos: uma pesquisa sobre consumo religioso. *Ilha: Revista de Antropologia*, v. 7, n. 1-2, p. 213-236, 2007.

GIUMBELLI, Emerson. A sacralidade do desencanto: observações sobre dois conceitos célebres. *Caminhos*, v. 6, n. 1, p. 45-52, 2008.

GREGORI, Maria Filomena. *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

INTT. [website]. [Acervo da pesquisa. Tela capturada pela autora em 2015]. Disponível em: <https://www.lojaintt.com.br>. Acesso em: 30/06/2015.

IRELAND, Tracy; LYNDON, Jane. Rethinking materiality and memory. *Public History Review*, v. 23, p. 1-8, 2016.

JOHN, Jeffrey. Anointing in the New Testament. In: DUDLEY, Martin; ROWELL, Geoffrey (ed.). *The Oil of Gladness: Anointing in the Christian Tradition*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1993.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Edusc, 2002.

LEIRIS, Michel. O sagrado na vida cotidiana. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 18, n. 31, p. 15-25, 2017.

MACHADO, Carly. “É muita mistura”: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 13-36, 2013.

MENEZES, Renata; TONIOL, Rodrigo. Introdução. In: MENEZES, Renata; TONIOL, Rodrigo (org.). *Religião e Materialidades: novos horizontes empíricos e desafios teóricos*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2021.

MENELEY, Anne. Oleo-signs and quali-signs: the qualities of olive oil. *Ethnos*, v. 73, n. 3, p. 303-326, 2008.

MEYER, Birgit. “Há um espírito naquela imagem”: imagens de Jesus produzidas em massa e outras formas de animação protestante-pentecostal em Gana. In: GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (org.). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião - textos de Birgit Meyer*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

MILLER, Daniel. Artefacts and the meaning of things. In: INGOLD, Tim. (org.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres: Routledge, 1994.

MOCHEL, Lorena. Colidindo epistemologias feministas no sex shop de uma favela carioca. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global*. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

PAULA, Otoni de. Sex Shop Gospel é pecado? [S. l.: s. n.], 2013. 1 vídeo (4 min). *Otoni de Paula*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=r-XTtS90228>. Acesso em: 15/01/2023.

- PRECIADO, Paul B. *Manifesto contrassexual*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- PRECIADO, Paul B. *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- RUBIN, Gayle. Pensando o sexo. In: RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? Entrevista com Pierre Sanchis. *IHU*, 30 nov. 2006. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/2049-o-campo-religioso-sera-ainda-hoje-o-campo-das-religoes-entrevista-com-pierre-sanchis>. Acesso em: 7/05/2023.
- STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. A crise do conceito de religião e sua incidência sobre a antropologia. In: BÉLIVEAU, Verónica Giménez; GIUMBELLI, Emerson (coord.). *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2013.
- TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Culture, Thought, and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. *A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*. Rio de Janeiro: Mar de Ideias – Navegação Cultural, 2016.
- TILLEY, Christopher; KEANE, Webb; KÜCHLER, Susanne, SPYER, Patricia; ROWLANDS, Michael (org.). *Handbook of Material Culture*. Londres: Sage Publications, 2006.
- VAN DE KAMP, Linda. Pentecostalismo brasileiro, “macumba” e mulheres urbanas em Moçambique. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (org.). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

Recebido em: 20/06/2023

Aprovado em: 18/08/2023

A PRESENÇA PÚBLICA DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS NOS GOVERNOS PETISTAS (2003-2016)*

Roberta Bivar Carneiro Campos¹

Maria Fernanda Valeriano Benevides Viana²

Resumo: A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a maior denominação neopentecostal do Brasil, há décadas chama atenção dos cientistas sociais, entre outras razões, por seu expressivo crescimento na política institucional do país. Curiosamente, faltam estudos que abordem a mais extensa aliança política da IURD a nível federal: sua coligação com o Partido dos Trabalhadores (PT), período em que a igreja alcançou espaços inéditos em seus empreendimentos públicos. Diante disso, este trabalho teve como objetivo investigar a presença pública da IURD durante os governos petistas (2003-2016). Procuramos entender a atuação da IURD como processo de “dispersão do religioso” (Burity, 2015) e a abordagem do tema seguiu uma perspectiva antropológica-histórica, atentando para a investigação de como a igreja foi expandindo seus espaços na esfera pública ao longo de sua aliança com o PT. Com dados coletados através de uma pesquisa documental empreendida, principalmente, nos meios de comunicação oficiais da IURD no período em questão, expomos e analisamos o encadeamento de algumas das práticas públicas traçadas pela igreja que, feitas com o objetivo de ocupar a centralidade do poder (Campos e Souza, 2020), aprofundaram seus espaços na política nacional através da coligação com o PT. A análise desta aliança foi capaz de indicar caminhos investigativos interessantes sobre a atuação política da Igreja Universal, tema que deve reunir atenção de mais pesquisadores para avançarmos na compreensão do

¹ Doutora em Antropologia Social. Professora na Universidade Federal de Pernambuco. Email: robertabivar@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2472-6821>.

² Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pernambuco. Email: maria-fernanda.viana@ufpe.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4699-0874>.

* Como citar: CAMPOS, Roberta Bivar C.; VIANA, Maria Fernanda V. B. A presença pública da Igreja Universal do Reino de Deus nos governos petistas (2003-2016). *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 283-331, 2023.

projeto de domínio de espaços que o movimento neopentecostal (do qual a IURD é representante exemplar) têm tido êxito em ocupar na esfera pública brasileira.

Palavras-chave: Igreja Universal; Presença Pública; Governo PT; Religião.

*THE PUBLIC PRESENCE OF THE UNIVERSAL CHURCH OF THE KINGDOM
OF GOD IN THE PT GOVERNMENTS (2003-2016)*

Abstract: The Universal Church of the Kingdom of God (UCKG), the largest neo-Pentecostal denomination in Brazil, has attracted the attention of social scientists for decades, in part because of its significant growth in the country's institutional politics. Curiously lacking are studies that address the UCKG's most extensive political alliance at the federal level: its coalition with the Workers' Party (PT), a period in which the church reached unprecedented space in its public efforts. Given this, this work aimed to investigate the public presence of the UCKG during the PT governments (2003-2016). We sought to understand the performance of the UCKG as a process of "dispersal of religion" (Burity, 2015) and the approach to the theme followed an anthropological-historical perspective and focused on examining the ways in which the church expanded its spaces in the public sphere during its alliance with the PT. With data collected through a documentary research undertaken mainly in the official media of the UCKG in the period in question, we expose and analyze the chain of some of the public practices outlined by the church that, made with the aim of occupying the centrality of power (Campos and Souza, 2020), deepened its spaces in national politics through the coalition with the PT. The analysis of this alliance was able to indicate interesting investigative paths about the political performance of the Universal Church, a theme that should gather attention of more researchers to advance in the understanding of the project of domination of spaces that the neo-Pentecostal movement (of which the UCKG is an exemplary representative) has been successful in occupying in the Brazilian public sphere.

Keywords: Universal Church; Public Presence; PT Government; Religion.

INTRODUÇÃO

Diversos estudos críticos vêm enxergando a presença das religiões na organização do discurso público e nas mudanças ocorridas na retórica e práticas religiosas como um desafio ao paradigma da secularização. De acordo com Asad (2010), um dos problemas do secularismo reside em suas definições essencialistas da religião e suas instâncias, afinal, toda definição implica exclusão, demandando, assim, observações situadas. Alinhado a tal postura, Burity (2015), problematiza o uso de “religião” como um conceito global, recorre à De Vries, e explica que a “religião” definida a partir do cristianismo já são várias e o uso de um termo “global” teria que ser pensado a partir de uma “dispersão da religião” (Burity, 2015, p. 97). O termo se refere à possibilidade de que uma diversidade de práticas, ainda que não mais correspondentes à base do cristianismo que consolidou o imaginário do significado de “religião”, sejam socialmente sancionadas como religiosas ou se autodefinam como tal. Dessa maneira, há uma dispersão conceitual da “religião”, que, agora, se manifesta “[...] ao longo de trajetórias ou em contextos específicos, ao ser ela evocada, afirmada, redescoberta, utilizada em novas articulações.” (Burity, 2015, p. 99). Nesse sentido, é possível afirmar que as categorias de religioso e secular, como já escreveu Hirschkind, não são apenas historicamente imbricadas ou reciprocamente definidas, “[...] mas que o secular marca, mais do que uma identidade, uma dinâmica relacional” (Hirschkind, 2017, p. 184).

Entendemos que as teses revisionistas da secularização (Connolly, 1999; Asad, 2003, 2010; Habermas, 2006, 2007; Taylor, 2010; Casanova, 1994; Mahmood, 2009, 2019, entre outros) em conjunto com a discussão do pluralismo (Berger, 2017; Connolly, 1999, 2011; Burity, 2005) são capazes de oferecer um reposicionamento teórico acerca da religião no espaço público, a partir de remodelagens de suas relações com o secular.

A investigação das formas de presença da IURD no espaço temporal do governo do Partido dos Trabalhadores (PT) exige a análise de muitas dimensões e processos de dispersão da religião. Diversos estudos já abordaram

a relação da IURD com a esfera pública (Estado incluso), mas, chama atenção a falta de estudos sistemáticos que analisem propriamente a relação entre a IURD e o governo petista, com o qual ela foi publicamente aliada por mais de 12 anos e teve, nesse período, um crescimento gritante do seu império. De fato, quando se trata especificamente das articulações da igreja com o PT na esfera pública, apenas encontramos na produção acadêmica considerações pontuais sobre o tema (Almeida, 2018, 2017; Camurça, 2020; Mariano, 2004; Tadvall, 2010; Rezende, 2019; Barbosa, 2016, entre outros) ou análises que se restringem a investigar as relações IURD-PT especificamente durante as campanhas eleitorais (Oro, 2003, 2002; Cruz, 2009; Barbosa, 2016, entre outros). Pode-se dizer que dois trabalhos na área de antropologia da religião se destacaram na análise dessa relação: O primeiro foi o artigo de Campos e Souza (2020), que apesar de não focar propriamente na aliança IURD-PT mas sim sobre “o que é política na Universal”, fornece alguns caminhos analíticos para a compreensão dessa relação, conforme será apontado ao longo do texto. Já o segundo, foi a tese de Alana Sá Leitão, uma das autoras deste último artigo. Em sua tese de doutorado, Leitão (2021) recupera historicamente pontos que marcaram a aliança da IURD com o PT, constituindo, ao menos no que encontramos sobre o tema, o único estudo a realizar esse regaste de forma sistemática, apesar da tese não ter esta relação como tema central³.

É, assim, surpreendente e até mesmo inquietante que a mais extensa aliança política da IURD até o momento não tenha sido um foco de análise entre os antropólogos da religião: não há nenhum estudo que foque

³ Fora da área de antropologia da religião, pode-se destacar a dissertação de Barbosa (2016), que explora alguns dos pontos relevantes para a investigação da Igreja com o PT, mas situa a investigação em um nível mais local: o autor realiza um estudo de caso etnográfico em um templo da Igreja Universal no bairro de Piraporinha, periferia na zona sul de São Paulo, e buscou compreender o impacto da religião no processo da decisão de voto (nível federal) nas eleições de 2014. Apesar de trazer resultados interessantes a partir de entrevistas com fiéis sobre Lula, Dilma e a campanha presidencial de 2014, apenas pontua poucos aspectos presentes no tema da aliança política federal entre a Igreja e o PT.

propriamente e de forma sistemática na aliança IURD-PT ou na presença pública da igreja em contexto com essa relação. Dessa forma, este artigo nasce de nossa inquietação quanto a falta de investigações sobre essa aliança política. A proposta é contribuir com o adensamento de dados empíricos ainda escassos na literatura a partir da documentação do encadeamento de algumas das ações públicas traçadas pela igreja no contexto de sua coligação com o PT, atentando para a investigação e análise de como a igreja foi expandindo seus espaços na esfera pública ao longo de sua aliança com o PT. Tal empreitada será realizada com dados produzidos no desenvolvimento de um projeto de iniciação científica, financiado pela Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE), no âmbito da pesquisa “Reações seculares à religião pública: O caso das religiões minoritárias e seus modos de presença”, coordenada por uma das autoras deste artigo⁴.

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS: A TRAJETÓRIA DE UMA DISPUTA POR ESPAÇOS

A IURD, criada em 1977 pelo Bispo Edir Macedo, é a maior denominação neopentecostal do Brasil e está presente na política desde o período

⁴ A metodologia utilizada para a construção deste trabalho foi a pesquisa documental, realizada online em acervo de notícias, colunas, matérias jornalísticas, notas institucionais e documentos públicos governamentais que possuem relação com a associação da IURD (e suas instituições) com o governo federal no espaço temporal da pesquisa (2003-2016). O mecanismo de “busca avançada” foi recorrentemente utilizado para encontrar fontes documentais relevantes para o objetivo estabelecido. Algumas plataformas foram privilegiadas na coleta, especialmente o site oficial da IURD e o acervo de seu jornal, a Folha Universal. Damos preferência à exposição das fontes provenientes da igreja, de modo a tratar a maneira como suas práticas discursivas são construídas e modificadas como um objeto de investigação. As fontes primárias coletadas foram lidas criticamente, atentando para a análise do “fluxo de interações discursivas” (Montero, 2012) que constituem o que estamos chamando de esfera pública.

da redemocratização do Brasil, tendo eleito um deputado para a Assembléia Nacional Constituinte de 1987⁵. Até hoje, a igreja possui uma presença de considerável e crescente importância no arranjo político nacional, além de ocupar um espaço privilegiado na cena pública mais geral, com grande poderio empresarial e midiático. Sua presença constitui um fator importante na formação da opinião pública, afinal, a IURD é dona de vasta rede de comunicação, com a segunda maior emissora de televisão do país (Record TV) e diversas concessões de TV e rádio, liderando como a denominação evangélica com maior inserção na radiodifusão do país. Se há um consenso no meio acadêmico e jornalístico em torno da atuação da Igreja Universal, é a sua vocação para o poder e sua grande capacidade de articulação, tendo competência de crescimento e construção de impérios em diversos ramos, sejam religiosos ou seculares.

Desde seu surgimento, a igreja teve um rápido crescimento, tanto em número de templos como no porte de seus mega cultos⁶ e, também, nos ramos da esfera pública em que se envolvia. Para entender a rápida expansão da Universal, é necessário contextualizar o cenário sociopolítico da época e como a igreja nele se encaixava. O cenário de redemocratização se mostra relevante. Com a Constituição Federal de 1988, houve uma abertura do espaço público aos cidadãos e o entendimento do indivíduo como um ser de direitos, essa circunstância é somada às preocupações econômicas e de melhora de vida e, nesse contexto, a IURD oferecia (e oferece) mais do que a pregação da palavra: oferecendo diversas possibilidades de agrupamento e de forjamento que se refletem na maneira como as temáticas dos cultos e reuniões diárias são organizadas (ver Leitão, 2021, p. 120).

⁵ De forma geral, na realidade brasileira, foi com o fim da Ditadura Militar em 1985 que a atuação de grupos religiosos na política tem tornado a face pública da religião cada vez mais relevante para entender as dinâmicas políticas atuais.

⁶ Apenas com 10 anos da inauguração, a instituição realizou um mega culto que contou com mais de 250 mil pessoas no estádio do Maracanã (RJ), que não foi um fato único, já que a igreja já estava se tornando conhecida por eventos desse porte (Leitão, 2021).

Nesse contexto⁷, mídia e a sociedade começam a mudar a maneira como lidavam com os fatos cotidianos: ao mesmo tempo em que a economia ganha espaço nas preocupações das pessoas, surgem novas colunas que propagam um discurso ascensorista em relação aos que conseguiram “vencer na vida” (Lima, 2007). O uso dessa ideologia neoliberal como modo de gestão político-econômico gerador e multiplicador de novas associações, possibilidades e dúvidas forma um enquadramento no qual as igrejas neopentecostais fazem sentido, especialmente por uma de suas bases teológicas: a teologia da prosperidade (voltaremos a este tema).

Na década seguinte, a IURD ganha ainda mais destaque no cenário político nacional, quando, nos anos 2000, realiza uma mudança brusca de posição política: o apoio à candidatura de Luiz Inácio Lula da Silva, que nas três eleições anteriores foi atacado duramente pela igreja e até comparado com o satanás. A coligação se estendeu ao governo de Dilma Rousseff, até semanas antes do processo de *impeachment*.

A aliança política de quase 15 anos de duração envolveu, evidentemente, muitas dimensões e processos e, por isso, analiticamente, muito pode acrescentar sobre as estratégias políticas da IURD. Justamente por sua multidimensionalidade, tal temática pode ser enfocada a partir de diversas maneiras e categorias de análise. Aqui, pretendemos tratar a movimentação da Universal no campo político e na esfera pública a partir da noção de uma “disputa por espaços”, descrita pelo próprio Edir Macedo, em seu livro “Plano de Poder”.

Lembre-se: estamos tratando de uma disputa por espaços e por consolidação desses espaços. Não calcular as consequências das ações pode pôr tudo a perder, ou fazer o processo retroceder ao ponto inicial [...] (Macedo e Oliveira, 2008, p. 45-46).

⁷ Cabe ressaltar, os anos de 1990 foram significativos para possibilitar a presença pública que a igreja teve no século XXI, vale dizer que em 1992 o Bispo Macedo, que já havia comprado a Record, recebe a concessão da emissora.

Esse entendimento, vale dizer, alinha-se com a teologia do domínio, outra importante base teológica do neopentecostalismo, que enxerga o mundo a partir de uma batalha espiritual constante entre Deus e o diabo, guerra que também se manifesta no plano terreno da sociedade. Dessa maneira, como explica Casarões (2020), uma das missões cristãs estaria na

[...] guerra incansável contra demônios que se manifestam na cultura e nas artes, na educação, na imprensa, nos negócios, na política, na família e na própria religião. Conhecida como a visão profética das sete montanhas (ou sete montes), essa doutrina [...] ensina que o Reino de Deus será erguido quando os cristãos ocuparem espaços em todas essas dimensões da sociedade. (Casarões, 2020, p. 11).

Na esfera pública, tal movimentação de construção do Reino de Deus se alinha às agendas neoliberais para efetivar o ideal de nação sagrada do neopentecostalismo, e é na era dos governos petistas, que a IURD vai experimentar um crescimento significativo de seu projeto de ocupação de espaços, aumentando consideravelmente sua influência pública e, especialmente, política.

A FORMAÇÃO DA ALIANÇA E A PRESENÇA DA IGREJA NOS GOVERNOS LULA (2003-2010)

Conforme contabilizou Oro (2003), após o início da trajetória política da IURD, a instituição vem multiplicando o número de deputados e vereadores com o passar das eleições. Em 2002, duplicando o número de políticos eleitos, a instituição elegeu 18 deputados e um senador. Oro (2003) atribui tal sucesso político ao carisma institucional da IURD, o que envolve um uso extensivo da mídia. No mesmo cenário, com o início do século XXI, o PT já havia compreendido as mudanças da cena política da década 1990 e se esforçou para criar pontes com organizações religiosas, associadas aos partidos liberais. Vindo de sua terceira derrota na corrida presidencial, Lula

já enxergava que o apoio dos liberais, além de contribuir para o aumentar seu tempo de televisão, ajudaria a firmar sua condição como candidato de centro-esquerda, neutralizando sua imagem de “radical”. Assim, começou uma busca por uma aliança com o PL (Partido Liberal), partido que concentrava a maioria dos políticos ligados à Igreja Universal naquele momento.

Em 2001, a aliança estava sendo almejada tanto por Lula, quanto pelo PL. Uma matéria veiculada no jornal Folha de São Paulo, em outubro de 2001, intitulada “Universal dá sinal verde para PL apoiar PT”⁸, explica que nenhuma decisão do PL é tomada sem o consentimento da Universal, que juntamente com algumas outras denominações evangélicas controlam metade de sua bancada federal. Além disso, a reportagem traz a fala do deputado federal do PL, o Bispo Rodrigues, então coordenador político da Igreja Universal, sobre o caso: “Já decidimos apoiar um candidato de centro-esquerda e não há problema algum em que seja o Lula. Diria inclusive que este é um dos cenários prováveis.” E mais: “A igreja está dividida meio a meio. O Garotinho [na época, governador do Rio de Janeiro] é evangélico, seria o nosso candidato do coração. Mas com o Lula teríamos a oportunidade inédita de dar uma nova cara para o país”. Essa inclinação da escolha por Lula ao invés do “candidato do coração” evangélico já parece indicar que, para a IURD (assim como diversos atores políticos), a oportunidade pode ser mais importante do que a identificação para a formação de alianças.

Uma coluna de Gilberto Dimenstein, ainda em 2001, ajuda a entender o cenário das mudanças de posições que estavam se desenhando no cenário pré-eleitoral:

“O PT é uma esperança”, disse na semana passada o deputado Bispo Rodrigues (PL-RJ), coordenador político da Universal – o que significa subordinação ao bispo Edir Macedo. De Paris, Lula negou que tivesse marcado um jantar com Edir Macedo, destinado a selar um entendimento. O fato, porém, é que

⁸ “Universal dá sinal verde para PL apoiar PT”, 2001. Por Fábio Zanini. Jornal Folha de São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc0310200116.htm>. Acesso em 04/11/2023.

o PT e o PL, este dominado pelos evangélicos da Universal, caminham para o mesmo altar político. Nas conversas de bastidores, articula-se entregar a vaga de vice na chapa de Lula ao senador José Alencar, que acaba de filiar-se ao PL – numa cerimônia prestigiada pelos petistas. É uma jogada e tanto. Apoiado num discurso mais moderado, a tal "versão *light*", Lula ultrapassou a linha dos 30% de intenção de voto, mas, acostumado a derrotas, sabe que o segundo turno é uma nova eleição. Os evangélicos não são a maioria dos eleitores brasileiros, mas aparecem como a força política mais organizada do país, o que é visível no tamanho de suas bancadas parlamentares. (Dimenstein, 2001)⁹.

Apesar das inclinações, antes da confirmação da aliança, várias hesitações aconteceram até a oficialização da chapa Lula (PT) e José Alencar (PL). A aliança demandou um esforço de Lula, que buscou moderar o discurso, se afastar dos movimentos sociais e entregar a elaboração do plano de governo ao PL. Além disso, como já demonstrou Oro (2002), foi necessário, também, um alinhamento de discursos de ambos os lados sobre a urgência de uma atuação política mais ética. Esse discurso se encaixa na cosmovisão da igreja, que enxerga o mundo através da batalha espiritual entre o bem e o mal e, evidentemente, a política e seus espaços institucionais não estão isentos dessa interpretação. Dessa forma, seria necessário levar as pessoas de Deus para a política (Campos e Souza, 2020), logo, para os iurdianos o voto em seus pares constitui um ato religioso (Oro, 2002).

No entanto, mesmo com o alinhamento dos discursos e com o esforço do PT para ser mais aceito pelos setores conservadores e liberais, a união desagradou a ambos os lados. As alas mais à esquerda do partido foram combativas à decisão da cúpula moderada de se unir com os liberais e com

⁹ “Lula, Deus e o Diabo na terra do sol”, 2001. Por Gilberto Dimenstein. Jornal Folha de São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff0710200124.htm>. Acesso em: 04/11/2023.

os religiosos, lançando o slogan “Edir Macedo não é meu companheiro”¹⁰. A relação de benefícios mútuos que a aliança poderia proporcionar, no entanto, pesou mais do que as recusas e protestos contra a coligação.

Naquele momento, a Universal enxerga tal cenário e aposta no seu crescimento midiático devido ao previsto cenário econômico que estaria por vir com o governo petista, conforme mostra matéria do jornal Folha de São Paulo, “Record aposta em Lula para crescer 30% em 2003”¹¹, publicada no dia 20 de dezembro de 2002, já após vitória da chapa PT-PL:

O novo governo vai privilegiar as classes menos favorecidas. Essas pessoas vão consumir mais e o anunciante vai aumentar os investimentos em publicidade na TV aberta”, afirma Walter Zagari, superintendente comercial da rede da Igreja Universal do Reino de Deus, amparada politicamente no PL, partido da base de sustentação do futuro governo federal. Se essa premissa simplista der certo, a Record irá fechar 2003 com uma receita de R\$ 360 milhões. Além do crescimento dos investimentos publicitários, a emissora também conta com a retomada da produção de telenovelas, no segundo semestre, e com a transmissão de futebol (ainda não garantida) para incrementar seu faturamento no próximo ano.

Assim, um alinhamento vantajoso entre a política econômica que estava por vir com Lula e o crescimento das instituições ligadas à IURD, para qual a mídia é uma dimensão central, é um ponto de destaque para a formação da coligação. A aliança, certamente, seria extremamente benéfica para os liberais, profundamente ligados à ampla classe empresarial brasileira. Nesse âmbito, Leitão (2021) aponta uma contradição já presente no final do século XX que se aprofunda ainda mais a partir dos governos petistas: se,

¹⁰ “Esquerda do partido reage à aliança”, 2002. Por Fábio Zanini. Jornal Folha de São Paulo. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc2102200204.htm>. Acesso em: 04/11/2023.

¹¹ “Outro canal: Record aposta em Lula para crescer 30% em 2003”, 2002. Por Daniel Castro. Jornal Folha de São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u29582.shtml>. Acesso em: 04/11/2023.

por um lado, a noção do indivíduo enquanto cidadão de direitos políticos se difundia no país, por outro, ao mesmo tempo se instala no pensamento social um individualismo meritocrático neoliberal.

Além da oportunidade de crescimento midiático e empresarial, a cena econômica fomentada pelo governo Lula pode ser apontada como oportuna para que a Universal fosse capaz, também, de potencializar a sua presença em outras esferas, tanto pelo fato da instituição religiosa encontrar cenário para crescer materialmente, como, cabe dizer, por sua teologia encontrar mais operacionalidade prática e fazer sentido na realidade social das pessoas. A esse respeito alguns autores como Miguel (2018) e Gracino (2008) argumentam que a lógica da cidadania pelo consumo¹², marcada por uma mobilidade social individual, certamente contribuiu para permitir a penetração de visões introjetadas no imaginário social na década de 1990, com a importação de valores mercantis individualistas com grande ênfase no “empreendedorismo” tão reforçado pela pregação da teologia da prosperidade. Esse fator está ligado a uma produção de subjetividade, afinal, é possível questionar: quantos dos cidadãos atingidos pela teologia da prosperidade não são aqueles atingidos pelos programas socioeconômicos fundados e/ou ampliados pelo lulopetismo?

De fato, no contexto de assistência social fomentado pelo governo Lula, com a economia nacional em crescimento e com o dinheiro em circulação nas classes médias e baixas da sociedade, a teologia da prosperidade encontra, sim, um terreno fértil para mostrar seu impacto prático na vida das pessoas,

¹² Apesar dessa expressão ser comumente utilizada para falar de resultados econômicos dos governos petistas, é importante ressaltar que a política econômica-cidadã implementada pelo PT não deve ser reduzida apenas à expansão do acesso ao consumo para a população de níveis de renda mais baixo: financiamentos públicos de programas voltados para moradia, vacinação e acesso à saúde, expansão do acesso à educação superior, segurança alimentar, entre outros, não devem ser ignorados. Deixamos claro, então, que o termo “cidadania através do consumo” utilizado serve para referir apenas uma parcela desse empreendimento de política em prol da cidadania, não pretendendo fornecer percepções reducionistas da economia petista, tema sobre o qual não pretendemos focar em si.

algo que, como já explicaram Pierucci e Prandi (1996), surgiu inovando bastante em termos de matéria de comportamento religioso, ofertando respostas “efetivas” às demandas reais da realidade social de seus adeptos. Tratando-se de tal alinhamento, as fronteiras entre “momento econômico propício” e “fé e força de vontade individual” tornam-se, então, nebulosas. Quanto a isso é possível recorrer à proposta de Talal Asad, que privilegia a discussão da religião como feita a partir de práticas sociais (Asad, 2010). Se tomarmos a teologia da prosperidade enquanto prática, os aconselhamentos/cursos sobre gestão financeira e familiar e o estímulo ao empreendedorismo (já bastantes explorados pela literatura) representam modos de fazer religiosos potentes para as análises que cercam a relação da cidadania através do consumo dos governos petistas como um terreno fértil para a teologia da prosperidade se tornar mais “palpável” e “eficaz”, por assim dizer, na vida dos crentes iurdianos.

Avançando na discussão, nesse momento do início da aliança, a Igreja estava prestes a expandir seu império, com um crescimento significativo na política, tendo o expressivo fato de ter eleito seu primeiro senador, Marcelo Crivella, Bispo da IURD e sobrinho de Edir Macedo. Crivella foi eleito pelo PL-RJ, com mais de 3 milhões de votos, superando políticos tradicionais. Quanto a isso, Campos e Souza (2020) explicam que tal relação foi importante para o crescimento da Igreja dentro e fora do Brasil:

Em encontro com pastores de diferentes denominações, Crivella falava sobre os desafios de evangelizar em diversos países, quando destacou as dificuldades de adentrar países mulçumanos, que chegaram até mesmo a proibir a entrada da IURD, e a importância do ex-presidente Lula nesse imbróglio. Segundo ele, Lula teria escrito carta a punho em que o apresentava enquanto amigo e pessoa de confiança, para que ele assim conseguisse relações mais amigáveis nesses países. (Campos e Souza, 2020, p. 5).

É importante ressaltar que, naquele momento, era difícil falar em um apoio unilateral da Igreja, já que parte dos deputados da IURD se encontravam em outros partidos, mesmo de oposição ao governo federal, e muitas

vezes tinham que seguir os interesses do partido em detrimento da Igreja. Com tal cenário, Fonseca (1998) afirma, ainda na década de 1990, que não haveria um “voto iurdiano” no Congresso. Oro (2003) explicou que isso não refletia em uma incapacidade de organização política da IURD, mas sim parecia revelar um modo “sofisticado” de fazer política, distribuindo seus representantes em diversos partidos para alcançar melhor poder de barganha política (Oro, 2003). No entanto, essa estrutura foi completamente alterada a partir do surgimento do Partido Republicado Brasileiro (PRB).

O PRB, hoje Republicanos, começou a tomar forma no final de 2003, primeiro ano de governo de Lula, como Partido Municipalista Renovador¹³. A articulação para a criação do partido foi realizada por pastores da Igreja Universal, filiados então ao PL. Como explica Ives (2016), a decisão do grupo de sair do PL pode ter sido motivada por uma sensação de perda de influência em seu interior, já que o partido cresceu com a entrada da Universal, mas depois da vitória de Lula, já podia prescindir da igreja. Esse fator, aliado à resistência de outros partidos de aceitarem os políticos iurdianos, podem explicar a criação da nova sigla (IVES, 2016). O registro foi conferido pelo Tribunal Superior Eleitoral em agosto de 2005 e, no mês seguinte, José Alencar deixou o PL e se filiou ao PRB, com o qual disputou novamente a vice-presidência na chapa com o PT em 2006. Nesse contexto, Ives documenta que:

Mantinha-se vigente a estratégia eleitoral de atrair votos de frequentadores da Universal. [...]. O presidente de fato do PRB, desde a criação como PMR, era Vitor Paulo Araújo dos Santos, deputado distrital no período 2003-06 pelo PSDB, ex-diretor da TV Record e bispo licenciado da Universal. Entre 2005 e 2008, presidiu a Associação Brasileira de Radiodifusão, Tecnologia e Telecomunicações (ABRATEL), instituição que defende os interesses de veículos de radiodifusão e que está ligada à Rede Record (Ives, 2016, p. 58).

¹³ A legenda mudou seu nome para Partido Republicano Brasileiro (PRB) logo após o registro conferido pelo TSE (em agosto de 2005) por sugestão do vice-presidente da república, José Alencar, que sugeriu a mudança em meio às denúncias do Mensalão.

O triplo alinhamento de “funções” – político do PRB, Bispo da IURD e cargo de direção na TV Record –, como é possível observar na citação através da figura de Vitor Paulo Araújo dos Santos, é muito comum quando observamos os atores políticos de destaque ligados à Universal. Isso indica que os domínios da *política, religião e mídia* (PRB, IURD e Record) devem ser analisados de forma completamente interligada quando se trata da presença pública da Universal. Trata-se evidentemente da sua forma de presença mais importante e constante. Um outro exemplo que pode ser citado nessa dinâmica é o atual presidente do PRB, Marcos Pereira¹⁴: Bispo licenciado da IURD, deputado federal e presidente do PRB e ex-diretor administrativo e financeiro da Rede Record. Além disso, não apenas os cargos administrativos na Record são usados para ascender na plataforma política da Universal. Há também o foco em figuras midiáticas, que, por seu carisma em exibições da TV, ficam conhecidos pela população (Ver Camara, 2026).

Conforme aponta Leitão (2021), apesar de a IURD ter estado ao lado dos governos federais até então, foi no governo Lula que ela passou a ter uma relação estreita com o governo federal. Além de o partido ligado à igreja ter ocupado o cargo da vice-presidência, Leitão (2021) chama atenção para a nomeação como Ministro da Justiça de Marcio Thomas Bastos, que foi advogado do Bispo Macedo na sua prisão. Esses dois fatos proporcionaram uma atmosfera de fácil circulação (Leitão, 2021). Ainda alguns outros fatos podem chamar atenção, como Lula conceder passaporte diplomático para Edir Macedo¹⁵, o que se repetiu no governo Dilma; Lula defender Macedo em sua “guerra” com alguns órgãos da imprensa¹⁶, alegando que isso faz

¹⁴ Marcos Pereira foi um ator importante no final da coligação entre a IURD e o PT, já que representou uma força política que apoiou o *impeachment* de Dilma e, depois, virou ministro do governo de Michel Temer.

¹⁵ “Edir Macedo tinha passaporte diplomático sob Lula e Dilma. O que diz a lei?”, 2017. Por Stella Borges. Uol. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/04/15/passaporte-diplomatico-o-que-e.htm>. Acesso em: 04/11/2023.

¹⁶ “Ações da Universal encorajam PT”, 2008. Por Raymundo Costa e Cristiano Romero. Jornal Valor Econômico. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/>

parte da liberdade de expressão e de imprensa, e, principalmente, podemos destacar que a aliança foi extremamente benéfica para a Universal quando se trata de concessões de mídia. Conforme registrou Leitão (2021), através do governo de Lula, Macedo conseguiu ampliar suas concessões de televisão de forma que, antes, seria considerada ilegal (ver Leitão, 2021, p. 133 e 134). Uma “gambiarra” jurídica, por assim dizer, que demonstra que as relações entre o governo federal e a IURD eram próximas e feitas a partir de um cortejo mútuo em prol de relações benéficas, como também pode ser observado no caso, já citado, da carta de Lula para alguns governos africanos relatado por Crivella.

Quando falamos em eventos públicos, tanto de alcance geral nacional (como na mídia), quanto local (como em eventos propriamente da igreja), a IURD parecia ostentar uma relação boa e cordial com o governo federal, principalmente no segundo mandato de Lula (quando o vice, José Alencar, pertencia ao partido ligado à Universal). É possível destacar dois eventos públicos que chamam atenção.

O primeiro ocorreu em 2007, na estreia do canal “Record News”, evento televisionado que contou com a presença de autoridades políticas estaduais (SP) e federais, dentre as quais estava o presidente Lula. Em seu discurso, o presidente argumentou que a estreia do canal Record News representa um grande momento para a história da televisão brasileira e “contribui para que os cidadãos exerçam aquele que é um dos seus mais sagrados direitos democráticos: o acesso à informação”. O discurso ainda destaca os desafios do jornalismo, como a missão de informar com independência, precisão, imparcialidade e equidade, respeitando a pluralidade de opiniões e, além disso, menciona a competência e dedicação dos envolvidos na criação do canal, enfatizando o objetivo de avançar na democratização da comunicação no país¹⁷.

handle/id/484270/noticia.htm?sequence=1. Acesso em: 04/11/2023.

¹⁷ O programa de inauguração pode ser acessado em: <https://www.youtube.com/watch?v=dEFDX0bZn0>.

Ao fim de demais pronunciamentos e apresentação do novo canal, Lula e Edir Macedo apertam juntos o botão de “no ar”, ato simbólico de inauguração oficial do canal com o objetivo de “democratizar a informação” (como proferiu Macedo em seu discurso no evento):

Figura 1: Lula e Macedo na inauguração do “Record News”, em 27/07/2007



Fonte: Reprodução/Ricardo Stuckert (2007)¹⁸

O outro evento que chama atenção ocorreu já no final do governo lulista, quando José Alencar viajou a Belo Horizonte (MG) para participar do 10º Congresso Empresarial da Igreja Universal, onde discursou sobre empreendedorismo e mundo empresarial, inclusive contando de sua trajetória de esforço e boas escolhas que resultaram em sua vida empresarial que

¹⁸ É possível acessar a fotografia com a qualidade original e informações técnicas no Acervo Livre da Wikimedia Commons, disponível em: https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Lula_and_Edir_Macedo_in_the_launch_of_Record_News_2.jpg. Acesso em: 04/11/2023.

é “um sucesso, graças a Deus”. Também comentou sobre seus problemas de saúde, que quase o levaram ao óbito, comentando que seu bem-estar era um verdadeiro milagre de Deus. Autodeclarando-se um homem de fé, Alencar não poupou a linguagem religiosa e os elogios à Igreja Universal.

Meus amigos, Eu estou realmente encantado de ver vocês aqui. É uma igreja maravilhosa, em todo sentido. Lindíssima, confortável, bonita, bem situada, e vocês estão aqui. E a presença de vocês enriquece de tal forma o espaço, que me deixa meio inibido. Eu estou preocupado, o que é que eu vou dizer para vocês? Vocês estão habituados a ouvir os grandes mestres da Igreja Universal do Reino de Deus, a começar pelo bispo Edir Macedo, pelo bispo Alfredo Paulo, e agora vocês estavam ouvindo o bispo Marcelo Crivella, que é senador da República, representando o estado do Rio de Janeiro. E eu não sou nada, especialmente perto deles. Mas sou um cidadão brasileiro, mas me igualo a vocês porque eu vejo que vocês têm fé e eu também tenho fé, muita fé. (p. 1)¹⁹.

Ainda acrescenta, em outro momento, que Lula, com quem falava ao telefone pouco antes de chegar no evento, “me pediu até que trouxesse também, para vocês, o abraço dele, o abraço dele...” (p. 19).

Esses dois casos revelam não apenas demonstrações públicas de boas relações (muito benéficas para a imagem da IURD, que parece mais influente e poderosa na esfera pública/política por ocupar espaço de relevância perto do alto escalão do governo federal), mas também um alinhamento de discursos e narrativas. E isso não apenas ocorreu nos eventos, mas na própria forma da Universal de descrever o país através da redução da desigualdade social. Uma matéria do jornal Folha Universal publicada nos meses finais do último ano do governo Lula retrata tal cenário através de um discurso antielitista:

¹⁹ Todo o discurso foi transcrito pela equipe do governo federal e pode ser lido em arquivo presente no acervo da “Biblioteca da Presidência da República”, através do link abaixo: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/luiz-inacio-lula-da-silva/vice-presidente/discursos-vice-presidente/2o-mandato/15-03-2010-discurso-do-presidente-da-republica-em-exercicio-jose-alencar-durante-o-congresso-empresarial-da-igreja-universal/view>. Acesso em: 04/11/2023.

“Acostumados durante décadas a serem os únicos a frequentar universidades, aeroportos e centros de compra, ricos não economizam nas demonstrações de preconceito contra a nova classe média brasileira.”. A imagem abaixo é a capa da edição 973 da Folha Universal, onde a matéria foi publicada:

Figura 2 - Capa da Folha Universal, nº 973, Edição Nacional de 28 de novembro a 4 de dezembro de 2010



Fonte: Reprodução/Plataforma Calameo (2010)²⁰

²⁰ Jornal completo digitalizado: <https://www.calameo.com/books/000724797445409106195>. Acesso em: 04/11/2023.

O texto que consta na capa remete às palavras utilizadas por um jornalista da Globo (uma das maiores rivais da IURD) que proferiu que, naquele momento, qualquer “miserável” poderia comprar um carro. O jornal rebate com crítica através da descrição do novo momento do país:

Comentários como estes, mesmo que muitas vezes velados, são correntes na nossa sociedade. Ainda mais agora, que estamos assistindo à ascensão de milhões de brasileiros que antes estavam à margem do consumo e hoje respondem por quase R\$430 bilhões da renda anual da população do país. [...] A tradicional classe média brasileira se consolidou explorando mão de obra barata, pouco especializada e pouco exigente. Com mais renda e qualificação, os trabalhadores passam a ser mais exigentes, recebem melhores salários e adquirem bens que anteriormente simbolizavam o status da classe média tradicional. (Folha Universal, nº 973, p. 8 e 9).

Ao que parece, essa forma de descrever o país como próspero em relação à redução de desigualdades foi se tornando mais recorrente nas edições da Folha Universal a partir do final do governo Lula. Por outro lado, nossos dados demonstraram uma maior ausência de notícias ou eventos públicos que aproximasse de fato a IURD do governo federal na esfera pública ao longo do primeiro mandato de Lula. Defendemos a hipótese de que é a partir de 2005, com a filiação de José Alencar ao recém criado PRB e com a vitória da chapa PT-PRB nas eleições desse mesmo ano, que as relações das figuras ligadas à igreja e ao governo federal se estreitaram na esfera pública, bem como um alinhamento narrativo quanto à prosperidade do país começa a ser observada, especialmente no final do segundo mandato de Lula (2006-2010). Os temas de política tornam-se mais assíduos nos canais da IURD à medida que as eleições de 2010 se aproximam e, além disso, a forma de abordar tais temáticas tornaram-se menos vagos e mais direcionados para a posição que a igreja iria seguir em breve.

AS ELEIÇÕES DE 2010 E A PRESENÇA DA IURD NO PRIMEIRO GOVERNO DILMA (2011-2014)

Na corrida eleitoral de 2010, foi possível observar, pela primeira vez, a defesa e o apoio explícitos da IURD em prol do PT. A maneira como a IURD usou os meios de comunicação oficiais da igreja (como o Jornal Folha Universal e o *Blog* do Edir Macedo) para defender Dilma e fazer campanha para a candidata, especialmente nas vésperas do primeiro e do segundo turno, chama a atenção. Por parte do PT, a campanha foi marcada pela adoção de uma linguagem mais religiosa, isso se deu pelo fato de que Dilma precisou buscar o apoio dos evangélicos e da Igreja Católica, a qual protagonizou uma campanha difamatória contra a candidata, causando pânico morais em relação, principalmente, à pauta do aborto.

As notícias falsas espalhadas sobre a candidata foram rebatidas pela IURD com muita veemência, como atesta a matéria do site oficial da Universal, na sessão do *blog* de Edir Macedo, “Dilma é vítima de mentiras espalhadas pela *internet*”²¹ (Setembro de 2010). No texto, o bispo, em tom de afronta, comenta sobre os cristãos que espalham boatos na *internet* como um desserviço ao Reino de Deus, cedendo ao jogo do diabo. Ainda ressalta a importância de votar de forma consciente e responsável, sem cair nas mentiras mal elaboradas criadas por pessoas mal intencionadas a fim de atrapalhar o trabalho sério de alguns candidatos. A fala reforça que posicionamentos políticos não estão à parte do mundo dos valores cristãos, o que justifica o esforço da igreja para engajar politicamente seus fiéis, já que não envolve apenas práticas de atores políticos, mas também de atores religiosos.

Às mensagens sobre política, e também sobre notícias em geral, são oferecidas uma perspectiva religiosa, embora em muitas das matérias (conforme observamos na Folha Universal) não há a adoção da linguagem religiosa.

²¹ “Dilma é vítima de mentiras espalhadas pela internet”, 2010. Por Edir Macedo. *Blog* do Edir Macedo, Universal.org. Disponível em: <https://www.universal.org/bispo-macedo/post/dilma-e-vitima-de-mentiras-espalhadas-pela-internet/> Acesso em: 12/11/2023.

além disso, temas como empreendedorismo, vida financeira, planejamento familiar, entre outros, são temas de culto na igreja e o sucesso em cada uma dessas esferas provém das bênçãos divinas.

Avançando na discussão, ainda em setembro de 2010, faltando poucas semanas para o primeiro turno eleitoral, Dilma também se posicionava e combatia as calúnias. Nesse ponto, chama atenção a divulgação de uma carta da então candidata.

Figura 3: Carta de Dilma publicada no dia 15/10/2012

MENSAGEM DA DILMA

Dirijo-me mais uma vez a vocês, com o carinho e o respeito que merecem os que sonham com um Brasil cada vez mais perto da premissa do Evangelho de desejar ao próximo o que queremos para nós mesmos. É com esta convicção que resolvi pôr um fim definitivo à campanha de calúnias e boatos espalhados por meus adversários eleitorais. Para não permitir que prevaleça a mentira como arma em busca de votos, em nome da verdade quero reafirmar:

1. Defendo a convivência entre as diferentes religiões e a liberdade religiosa, assegurada pela Constituição Federal;
2. Sou pessoalmente contra o aborto e defendo a manutenção da legislação atual sobre o assunto;
3. Eleita presidente da República, não tomarei a iniciativa de propor alterações de pontos que tratem da legislação do aborto e de outros temas concernentes à família e à livre expressão de qualquer religião no País.
4. O PNDH3 é uma ampla carta de intenções, que incorporou itens do programa anterior. Está sendo revisto e, se eleita, não pretendo promover nenhuma iniciativa que afronte a família;
5. Com relação ao PLC 122, caso aprovado no Senado, onde tramita atualmente, será sancionado em meu futuro governo nos artigos que não violem a liberdade de crença, culto e expressão e demais garantias constitucionais individuais existentes no Brasil;
6. Se Deus quiser e o povo brasileiro me der, a oportunidade de presidir o País, pretendo editar leis e desenvolver programas que tenham a família como foco principal, a exemplo do Bolsa Família, Minha Casa, Minha Vida e tantos outros que resgatem a cidadania e a dignidade humana.

Com estes esclarecimentos, espero contar com vocês para deter a sórdida campanha de calúnias contra mim orquestrada. Não podemos permitir que a mentira se converta em fonte de benefícios eleitorais para aqueles que não têm escrúpulos de manipular a fé e a religião tão respeitada por todos nós. Minha campanha é pela vida, pela paz, pela justiça social, pelo respeito, pela prosperidade e pela convivência entre todas as pessoas.



Dilma Rousseff

Fonte: Reprodução/G1 (2012)²²

²² Dilma divulga carta para 'pôr um fim definitivo à campanha de calúnias', 2010. Por Robson Bonin. G1. Disponível em: <http://g1.globo.com/especiais/eleicoes-2010/>

Além da linguagem religiosa ser um destaque, o que realmente chama atenção é o diálogo que Dilma tenta realizar, ponto a ponto, com as pautas evangélicas em destaque público naquele momento. Na carta, e em outros fluxos discursivos observados entre a Igreja e os atores políticos, é notório o cuidado que a argumentação tem com o eixo “família”, que se apresenta como uma pauta central para os religiosos. Quanto a isso, Santos (2020), apoiada nas teses de Melinda Cooper, explica que a “família” enquanto pauta política está inserida em um processo de reação do neoliberalismo e o novo conservadorismo social quanto à crise nos EUA, propondo uma reinvenção estratégica da privatização das responsabilidades familiares. Com distintos contextos sociais, tal defesa de uma rígida noção de família no centro das disputas políticas ganha forma no Brasil, em que se observa agentes religiosos aliados ao neoliberalismo em uma forte defesa da noção de família. Tal defesa se confere na construção de agendas antagônicas aos movimentos sociais e feministas, e indica, para Santos (2020), a reafirmação da família privada como uma instituição econômica relevante, influente na distribuição de riquezas. Sobre esta lógica, Santos (2020), lembra ainda que, ao lado da família, os fornecedores religiosos foram ativamente incluídos nos contratos governamentais tanto de direita como de esquerda (ver Santos, 2020, p. 2). Assim, talvez seja possível situar um alinhamento entre os projetos políticos da IURD e do PT nesse cenário analisado por Santos (2020) sobre o reforço da responsabilidade familiar enquanto instituição social relevante. A crescente privatização de responsabilidades sociais de gestão, que cada vez mais são delegadas às famílias, encontra eco na abordagem *coaching* e de autoajuda adotada pela IURD na gestão familiar, conforme mencionado anteriormente.

Além disso, conforme é possível observar, na carta, Dilma tenta se desassociar da questão do aborto. A IURD, por sua vez, pouco mais de uma semana antes da divulgação da mensagem de Dilma à população, realiza o caminho contrário: ao invés de tentar se esquivar ou abafar a pauta do

noticia/2010/10/dilma-divulga-carta-para-por-um-fim-definitivo-campanha-de-calunias.html. Acesso em: 04/11/2023.

aborto naquele momento, Edir Macedo publica em seu *blog* o texto “Jesus fala sobre o aborto”²³, onde o Bispo se posiciona pessoalmente a favor do procedimento. Macedo explica que, por sua fé, não pode ser hipócrita em relação a esse tema e defende que o aborto é efeito, e não causa do problema, o qual começa por falta de informação e de ações preventivas. Ainda escreve que o embasamento bíblico de seus argumentos está em Mateus 26-24, sobre o anúncio de Jesus prevendo que um de seus apóstolos o trairia: “O Filho do homem vai, como está escrito a seu respeito, mas ai daquele por intermédio de quem o Filho do homem está sendo traído! Melhor lhe fora não haver nascido!” (grifo de Macedo). O Bispo interpreta tal passagem: “No meu entendimento, essa última frase pode ser interpretada como: seria melhor que Judas tivesse sido abortado. Melhor do que o futuro de sua alma.” (Macedo, 2010).

Esse entendimento do líder da IURD destoava do segmento religioso do qual faz parte²⁴ e, no contexto das eleições de 2010, a defesa de sua posição foi realizada de maneira fortemente contestatória, no entanto, isso não parece representar o padrão de atuação da igreja em relação ao tema. Conforme já explicou Barbosa (2016), apesar do posicionamento oficial da igreja, esta é uma pauta ligada a um conservadorismo moral amplamente presente no segmento cristão, por isso, a IURD procura não polemizar tal questão para não prejudicar sua imagem e a dos agentes políticos a qual apoia. No contexto em questão, no âmbito da política federal²⁵, a Universal também

²³ “Jesus fala sobre o aborto”, 2010. Por Edir Macedo. *Blog* do Edir Macedo, Universal.org. Disponível em: <https://www.universal.org/bispo-macedo/post/jesus-fala-sobre-o-aborto/>. Acesso em: 04/11/2023.

²⁴ Atualmente, o Bispo se declara contra o procedimento, conforme comentaremos mais à frente.

²⁵ Quando se trata dos níveis estaduais e municipais, as pautas morais possuem outros direcionamentos e se apresentam de diferentes formas e momentos. Além disso, é importante ressaltar que essa análise concerne ao período dos governos petistas, sendo assim, não contemplam as posições da igreja após a virada política conservadora nos governos de Michel Temer e de Jair Bolsonaro. Estudos comparativos entre a presença

se diferenciava do segmento evangélico por não ter a mesma intensidade de mobilização da agenda moral, a não ser que sua defesa seja necessária para criar relações comunicativas alinhadas ao governo de situação (Ver Almeida, 2017, p. 19 e 20).

A campanha eleitoral de 2010, por parte da IURD, também foi palco de conflitos com a Igreja Católica, com o PSDB (Partido da Social-Democracia Brasileira) e com demais líderes evangélicos que se opunham à então candidata Dilma Rousseff. Entre o primeiro e segundo turno, o jornal Folha Universal lança uma matéria extensa (que ocupou 5 páginas inteiras do jornal) que reforçava as acusações que a Igreja Católica era a origem dos boatos e panfletos caluniosos contra Dilma. Na charge abaixo, a Universal retrata os bispos católicos e os “tucanos” (representantes do PSDB) juntos realizando uma armadilha (a campanha difamatória contra a petista) para angariar votos:

pública e política da igreja nos governos petistas e no governo Bolsonaro, podem ser reveladoras em muitos aspectos para que seja possível compreender melhor como as pautas morais são evitadas ou utilizadas para criar alinhamentos comunicativos com o governo de situação. Tais estudos ainda precisam ser realizados.

Figura 4: Charge presente na página 2 da Folha Universal, nº 968, Edição Nacional de 24 a 30 de outubro de 2010



Fonte: Reprodução/Plataforma Calaméo (2010)²⁶

Na matéria, vários pontos interessantes são levantados: calúnia, crime eleitoral, ausência de propostas de José Serra (PSDB), pronunciamentos de Dilma sobre boatos e a retratação da mesma como uma defensora da igualdade. Os argumentos e descrição dos casos na reportagem foram intercalados com opiniões de cientistas sociais sobre o assunto, como foi o caso da socióloga da religião Maria das Dores Campos Machado. O jornal retrata tal cenário como inédito: “Segundo especialistas, não há registro de um ataque tão intenso e de tentativas tão diretas de misturar religião e política nas eleições presidenciais” (Folha Universal, nº 968, p. 13 e 14).

Na mesma edição onde consta o artigo, o editorial também gerou desavenças dentro do segmento evangélico. Na contra-capa do jornal, está o texto, originalmente publicado no *Blog* de Edir Macedo, em que Macedo

²⁶ Jornal completo digitalizado: <https://www.calameo.com/books/0007247970a8d766985ee>. Acesso em: 04/11/2023.

associa a figura de Malafaia com o “profeta velho” e aponta a incoerência política do pastor da ADVEC (Assembléia de Deus Vitória em Cristo), que utilizou de desculpas como o “aborto” ou o “casamento de homossexuais” (classificados por Macedo como “argumentos frágeis”) para justificar alianças ou rompimentos.

Na edição seguinte do jornal, lançado no dia do segundo turno da eleição presidencial, a IURD continua sua campanha de apoio explícito e contundente à Dilma: foi publicada uma matéria, assinada por Marcelo Crivella, intitulada “7 razões para votar em Dilma”²⁷, ocupando página inteira da contracapa da Folha Universal. Os argumentos baseiam-se na continuação do governo Lula, compara as trajetórias de Lula e de Edir Macedo e mostram que está na hora de uma mulher no poder, que respeite as igrejas, a liberdade de culto e os valores cristãos:

²⁷ “Jornal da Igreja Universal publica sete razões para votar em Dilma”, 2010. Jornal Folha de São Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2010/11/824028-jornal-da-igreja-universal-publica-sete-razoes-para-votar-em-dilma.shtml>. Acesso em: 04/11/2023.

Figura 5: Contra-capá da Folha Universal, nº 969, Edição Nacional de 31 de outubro a 06 de novembro de 2010

ponto final De 31 de outubro a 6 de novembro de 2010 - nº 969 folha Universal

ARTIGO
Senador Marcelo Crivella

7 RAZÕES para votar em DILMA



- 1 "Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios e escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar os fortes" (1 Coríntios 1.27), como nas histórias do presidente Lula e do bispo Edir Macedo. Eles vieram do povo, foram julgados e perseguidos pelas elites do País e cresceram com a força do povo.
- 2 Dilma vai prosseguir o governo de Lula, que já tirou 24 milhões de brasileiros da pobreza. Nunca um governo conseguiu reduzir tanto a desigualdade entre ricos e pobres.
- 3 A população carente tem hoje mais do que comida na mesa: tem dignidade. Além da ajuda direta dos programas sociais do governo Lula, o povo ganhou emprego. Mais de 15 milhões de vagas foram criadas. Isso precisa continuar.
- 4 Dilma é respeitada no exterior por sua competência mostrada durante o governo Lula. Ajudou a devolver a autoestima dos brasileiros com a descoberta de novas reservas de petróleo e com as conquistas da Olimpíada e da Copa do Mundo.
- 5 Conhece como ninguém o PAC que é o maior programa de obras da história do País. Nossa economia está firme. Fomos os últimos a entrar e os primeiros a sair da maior crise econômica das últimas décadas. Optar por outro candidato é correr o risco de jogar fora todas as conquistas do povo brasileiro.
- 6 É hora de uma mulher no governo. Tem as cicatrizes da tortura na sua luta por justiça e liberdade nos tempos da ditadura. Aprendeu na pele o que é democracia.
- 7 Vai governar respeitando as igrejas de todas as denominações e a liberdade de culto. Respeita os valores cristãos de defesa da vida e da família. Tem um compromisso pessoal em apoiar os ideais do Evangelho, princípio maior da Igreja Universal do Reino de Deus.

Fonte: Reprodução/Acervo Uol (2010)

Assim, a campanha eleitoral de 2010 já demonstrava que a aliança PT-IURD estaria selada com a vitória de Dilma e, de fato, a posse da presidenta foi muito celebrada e prestigiosa para a igreja, que a chamou de a “posse da honra”:

Figura 6 - Capa da Folha Universal, nº 979, Edição Nacional de 9 a 15 de janeiro de 2011



Fonte: Reprodução/Plataforma Calaméo (2011)²⁸

²⁸ “Volta por cima”, 2011. Por João Mendes de Jesus. *Blog do Edir Macedo*, Universal. org. Disponível em: <https://www.universal.org/bispo-macedo/post/volta-por-cima/>.

A capa da Folha Universal contrasta o momento da prisão de Edir Macedo em 1992, episódio visto pela igreja como humilhante e produto de perseguição, com o evento da posse em 2011, onde o Bispo (acompanhado pela cúpula da Record), ao lado de diversas autoridades nacionais e internacionais, foi recebido e cumprimentado por Dilma. Essa maneira de retratar o significado da presença de Macedo na posse é interessante pois ressalta um aspecto importante observado na maneira como a IURD e seus fiéis retratam a si mesmos: como “perseguidos”. Essa categoria identitária tem relação com as controvérsias que sempre estão em cena quando se trata da presença pública da Universal. Como já argumentou Teixeira (2018), tais controvérsias colaboram para a formação e sustentação das visões depreciativas acerca do neopentecostalismo também no meio evangélico e, por isso, a forma como a igreja e seus membros assumem para si a identidade de vítimas de perseguições pode ser associada a um forte ponto de união entre eles. Santos (2021), no entanto, ressalta que a condição de “perseguido” não é algo novo no meio evangélico e, no caso da IURD, a identidade só assume seu pleno sentido quando sua história é acionada, o que deixa claro que a categoria faz parte da construção de identidade da igreja mas também de seus fiéis (Santos, 2021). Isso pode ser observado, também, em um relato escrito por um vereador do PRB e pastor da Universal, que fala sobre como os fiéis também se sentiram saudados quando Edir Macedo foi convidado e cumprimentado por Dilma em sua posse:

O convite recebido pelo bispo Edir Macedo para a posse da presidenta Dilma Rousseff é extremamente simbólico porque resgata, não somente o seu nome, mas, sobretudo, os fiéis da Universal que se sentiram ofendidos e magoados com tamanha sordidez que foi a prisão do líder religioso. [...] Edir Macedo, de forma humilde, nos orgulha, porque sabemos o quanto importante o bispo é para a comunidade evangélica, especialmente para os fiéis da Universal, que, tal qual ao bispo, sentiram-se também homenageados quando a presidente

Acesso em: 04/11/2023.

Dilma Rousseff o cumprimentou no Palácio do Planalto com respeito e consideração.²⁹

É importante observar como fatores subjetivos estão alinhados com o encadeamento de ações da presença pública e, com isso, é fundamental ter em mente que a esfera pública também é marcada por afetos e sensibilidades. Sobre esse aspecto, Connolly (1999) argumenta que os discursos públicos “[...] operam no interior de campos linguísticos densos que especificam como crenças devem ser articuladas e testadas e como reivindicações éticas devem ser recuperadas.” (Connolly, 1999, p. 26). As repetições e defesas dessas articulações, para Connolly, traçam roteiros acerca de locais representacionais de avaliação. Quanto a isso, Hirschkind (2017), debruçando-se sobre a obra de Connolly (1999), explica que os recursos que as tradições religiosas oferecem para o pensamento político atual está justamente na experiência afetiva, que é capaz de moldar práticas de julgamento e razões políticas.

A partir desse momento, Dilma e a IURD mantiveram boas relações durante todo o seu primeiro mandato. Ainda em 2011, cabe destacar, a presidente falou à Folha Universal, parabenizando o jornal por sua milésima edição³⁰, o que pode ser visto como uma reafirmação do bom relacionamento. Além disso, a nomeação do Bispo e senador Marcelo Crivella para assumir a pasta do Ministério da Pesca e Aquicultura do governo Dilma representou a primeira vez de um representante ligado diretamente à Igreja Universal no alto escalão do governo federal³¹. Conforme publicou o Jornal O Globo em

²⁹ “Volta por cima”, 2011. Por João Mendes de Jesus. *Blog* do Edir Macedo, Universal.org. Disponível em: <https://www.universal.org/bispo-macedo/post/volta-por-cima/>. Acesso em: 04/11/2023.

³⁰ Link para o jornal completo digitalizado: <https://www.calameo.com/read/0007247972d-8dbff347b3>. Acesso em: 04/11/2023.

³¹ Talvez seja interessante pontuar que, na ocasião da posse de Crivella, diferentemente do que diversos atores políticos evangélicos costumam fazer em eventos desse tipo, não tentou utilizar uma linguagem predominantemente secular. O discurso do novo ministro citou um conselho de Edir Macedo ao sobrinho, ‘Quem pensa nos outros pensa como

reportagem³² sobre a nomeação, essa posição já era uma cobrança do PRB. A matéria traz a fala da ministra da Secretaria das Relações Institucionais, Ideli Salvatti, que declara: “Toda a discussão da presidenta foi no sentido de integrar um partido que, durante todo o período do presidente Lula e agora, durante todo o governo da presidenta Dilma, sempre foi um partido extremamente aliado, firme, e atuante nas ações do governo. É a incorporação efetiva de um precioso aliado de muito tempo do nosso projeto” (sic).

Sobre o significado da nomeação de Crivella para a IURD, é possível chamar atenção para o conteúdo da matéria publicada na Folha Universal sobre o acontecimento. Na capa da edição, de número 1040, é possível visualizar o título “Fé na política”, seguido pelo subtítulo “O senador Marcelo Crivella (PRB-RJ) é o novo ministro do Governo Dilma. Ele assume o Ministério da Pesca. Escolha reflete a importância dos políticos para os evangélicos. Por outro lado, mostra também o papel relevante que a comunidade cristã exerce no cenário político brasileiro.”. A matéria³³, intitulada “A importância do voto cristão”, presente nas páginas 11 e 12 do jornal, aprofunda o significado do subtítulo e fornece interessantes informações sobre a questão.

A reportagem utiliza o argumento de que a entrada de Crivella para a Esplanada dos Ministérios “reforça o reconhecimento do Governo sobre a importância da atuação de políticos evangélicos nos mais diversos projetos e importantes discussões em prol da população brasileira” (Folha Universal,

Deus', e justifica sua falta de preparação e experiência na área de aquicultura: 'Muitas vezes, Deus não chama os mais qualificados, não escolhe os mais qualificados, mas Ele sempre qualifica os escolhidos.'. Sobre a utilização da linguagem secular por líderes religiosos, ver Machado e Burity (2014).

³² “Marcelo Crivella é o novo ministro da Pesca do governo Dilma”, 2012. Por Fernanda da Escóssia, Gerson Camarotti, Catarina Alencastro, Luiza Damé e Chico de Gois. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/marcelo-crivella-o-novo-ministro-da-pesca-do-governo-dilma-4099534>. Acesso em: 04/11/2023.

³³ Link para o jornal completo digitalizado: <https://www.calameo.com/books/000724797e-6dd88dcd66>. Acesso em: 04/11/2023.

nº 1040, p. 11), onde é citado, como exemplo, o caso do “*kit gay*”, no qual os políticos evangélicos, especialmente o PRB, foram fundamentais para pôr fim ao projeto. O jornal diz, inclusive, que Dilma fez questão de ligar para o então senador Crivella para informar a decisão antes de divulgá-la: “A atitude da presidente mostra o respeito que ela sempre demonstrou pela figura do então senador e pela comunidade evangélica” (Folha Universal, nº 1040, p. 11).

A matéria também traz a fala do presidente do PRB, Marcos Pereira, que associa a indicação a um reconhecimento à legenda. Nessa parte, considerações do antropólogo da religião Ari Pedro Oro são acionadas para explicar que o sucesso do PRB, que traz para o campo político importantes elementos simbólicos do campo religioso, tem relação com a Igreja Universal, especialmente seu carisma institucional e sua forma de fazer política (Folha Universal, nº 1040, p. 12).

A utilização de intelectuais e especialistas para dar embasamento à perspectiva que pretendem defender foi observada com certa recorrência quando o assunto é política. Por fim, também chama atenção no texto a explicação de Edir Macedo sobre a importância dos políticos para a comunidade evangélica: “A crença de que a política não é de Deus tem tornado o povo passivo diante do sonho de uma nação grande e forte. (...) Essa situação não pode continuar! (...) O legado de Deus nos mostra que é necessário ter homens e mulheres de fé na política” (Folha Universal, nº 1040, p. 12). Isso reforça o argumento já citado aqui sobre voto (dos cristãos em cristãos) ser um ato religioso.

OS ANOS FINAIS DA ALIANÇA PT-IURD E A MUDANÇA DE POSIÇÃO DA IGREJA

É possível constatar que a aliança entre a IURD e o PT se aprofundou nas eleições de 2010 e nos primeiros anos do governo Dilma. No entanto, esse cenário não teve tanta durabilidade. Possivelmente, o ponto de inflexão

para a aliança política começar, muito lentamente, a enfraquecer foi a onda de protestos iniciada em junho de 2013, momento em que o país foi tomado por manifestações de pautas amplas que, aos poucos, foram sendo instrumentalizadas pela direita, provocando um sentimento anti-esquerda, especialmente antipetista³⁴. Conforme argumenta a socióloga Sabrina Fernandes, em entrevista para o Instituto Humanitas Unisinos³⁵, as jornadas de junho de 2013 marcaram o começo de uma nova conjuntura com ênfase para ações de ruas e intensa repercussão sobre temas políticos, especialmente a corrupção e a disputa entre esquerda e direita. Souza (2016), neste mesmo caminho, explica ser possível falar em uma radicalização do antipetismo situada em uma dupla dimensão analítica: de um lado, atribui-se ao partido a responsabilidade por malfeitos na política brasileira em um cenário de forte crítica ao sistema político; de outro, as mobilizações contra o PT associam-se à mobilização de segmentos conservadores que ganharam ainda mais força discursiva ao longo do ano de 2015, nos protestos contra a presidenta Dilma Rousseff e a favor do *impeachment* (Souza, 2016). Entre os desdobramentos políticos da onda de manifestações de 2013, as incertezas em relação ao rumo da política no país podem ter sido a motivação de uma lenta e cautelosa mudança de comunicação no site oficial da IURD e na Folha Universal. Nesse contexto, o ano de 2014 – época de eleições – foi muito importante para observar a alteração da linha editorial da igreja em relação ao PT.

³⁴ Não pretendo explorar as movimentações e processos desse momento, apenas o cito para fins de contextualização, não como tentativa de análise ou compreensão. Diversas pesquisas têm sido realizadas na tentativa de compreender as jornadas de junho de 2013 e a tamanha complexidade de suas repercussões na atual conjuntura política.

³⁵ “Melancolia, fragmentação e a crise da práxis. Desafios da esquerda brasileira. Entrevista especial com Sabrina Fernandes”, 2017. Por: Patricia Fachin. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/569025-a-fragmentacao-da-esquerda-a-crise-da-praxis-e-a-melancolia-entrevista-especial-com-sabrina-fernandes>. Acesso em: 04/11/2023.

Mas, antes do início da corrida presidencial, é importante destacar um outro acontecimento: em julho de 2014, foi inaugurado o Templo de Salomão, nova sede mundial da Igreja Universal do Reino de Deus, um mega templo luxuoso e muito simbólico em São Paulo. O evento contou com a presença de várias autoridades políticas, como a presidente Dilma Rousseff (PT), o vice-presidente Michel Temer (PMDB - Partido do Movimento Democrático Brasileiro), o governador de São Paulo Geraldo Alckmin (PSDB), o prefeito de São Paulo Fernando Haddad (PT), além de diversos ministros da presidência e também do STF (Superior Tribunal Federal), a presidente do STM (Superior Tribunal Militar), diretor da Polícia Federal, governadores, deputados, prefeitos e vereadores. A imagem abaixo foi um registro desse momento, em que é possível observar Edir Macedo e sua esposa, Ester Macedo, ao lado de alguns desses políticos durante a realização de um dos cultos de inauguração:

Figura 7 - Autoridades políticas ao lado de Edir e Ester Macedo na inauguração do Templo de Salomão, em 31/07/2014



Fonte: Reprodução/Record (2014)³⁶

³⁶ Galeria de fotos do evento de inauguração do Templo, no portal online da Record: <https://noticias.r7.com/brasil/fotos/>

Certamente, a inauguração foi uma das maiores demonstrações de poder da IURD através de um evento público, tanto pelos aspectos que dizem respeito propriamente ao tempo, como pela grande demonstração de influência política. O megatemplo revela a IURD como uma igreja que deseja mostrar seu poder, sua perenidade e força religiosa (ver Santos, 2021).

Pouco depois da grande inauguração, as campanhas eleitorais para escolha de presidente, governadores, deputados e senadores teriam início no país. O processo foi marcado pela discussão intensa da crise econômica e da instabilidade política iniciada em 2013. Como mencionado, a onda de protestos de 2013 foi acompanhada por uma lenta mudança de comunicação no site oficial da Universal, principalmente nos meses finais da campanha de reeleição de Dilma Rousseff em 2014, em que não se observou o apoio explícito realizado na campanha anterior. Aos poucos, o nome de Dilma desaparecia das notícias do site, mas o assunto da política se mantinha constante, sempre registrando categorias abertas, sem aprofundamento descritivo, do que seria um bom líder, um governante justo etc. Distintamente do que foi observado nas edições nacionais da Folha Universal nas vésperas dos dois turnos das eleições de 2010, em 2014, a igreja optou por uma aparência mais neutra. Na edição nacional de 28 de setembro a 04 de outubro, nº 1173, lançada poucos dias antes do primeiro turno (marcado para o dia 05 de outubro), a matéria que tratava dos presidenciáveis forneceu o mesmo espaço para os três principais candidatos e organizou suas propostas através das mesmas categorias³⁷.

Além disso, no dia do primeiro turno, uma nova edição do jornal foi publicada e nada foi mencionado quanto às eleições. Sobre política, apenas constava na edição uma notícia positiva sobre o país: “Brasil reduz a fome

maior-espaco-religioso-do-pais-templo-de-salomo-e-inaugurado-01082014#/foto/4. Acesso em: 04/11/2023.

³⁷ Páginas 4 e 5 da Folha Universal, nº 1173, Edição Nacional de 28 de setembro a 4 de outubro de 2014. Link para acessar o jornal digital e visualizar a página com resolução: <https://www.calameo.com/books/0007247971a0be2e6cb59>. Acesso em: 04/11/2023.

em 82%” (utilizando dados do Mapa da Fome de 2013). Chama atenção que, dias antes do segundo turno, nenhuma matéria do jornal tratou sobre a corrida eleitoral, e no dia do segundo turno, também apenas foi observada apenas uma matéria positiva: “Brasileiros viajam mais de avião” (reforçando que houve uma melhora na qualidade de vida da população que começou a ser notada em 2003). Uma semana após a vitória de Dilma Rousseff, finalmente seu nome foi mencionado no jornal, mas não em um artigo jornalístico ou coluna de opinião: na seção “Frases”, uma foto da presidente dos pé a cabeça é exibida juntamente com a seguinte:

"Conclamo, sem exceção, a todas as brasileiras e brasileiros para nos unirmos em favor do futuro de nossa pátria. Não acredito que essas eleições tenham dividido o País ao meio. Creio que elas mobilizaram ideias e emoções às vezes contraditórias, mas movidas por um sentimento comum: a busca por um futuro melhor" – Dilma Rousseff, durante seu discurso, após confirmação pelo TSE de que foi reeleita. (Folha Universal, nº 1178, p. 14)³⁸.

Já no *site* oficial da IURD, um artigo publicado em setembro de 2014, mês que antecedeu a votação, chamou atenção: o texto “O Brasil tem jeito?”³⁹, publicado pelo *blog* de Edir Macedo, faz um apelo ao engajamento político cristão e convoca-os para uma tomada de consciência quanto às pautas sociais, mas sem aprofundar descritivamente as categorias utilizadas: por exemplo, “Escolha quem realmente tem princípios”, sem explicar quais são os princípios e como reconhecê-los. Essa escolha de linguagem mais generalista parece fornecer margem para os fiéis seguirem a recomendação política de seus líderes e pastores locais. É importante mencionar que tais matérias, por não possuírem direcionamentos explícitos, possuem a capacidade de serem

³⁸ Link para o jornal completo digitalizado: <https://www.calameo.com/read/000724797331d8effad77>. Acesso em: 04/11/2023.

³⁹ “O Brasil tem jeito?”, 2014. Por Edir Macedo. *Blog* do Edir Macedo, Universal.org. Disponível em: <https://www.universal.org/bispo-macedo/post/o-brasil-tem-jeito/>. Acesso em: 04/11/2023.

acionadas tanto para as campanhas dos governos federais, quanto para os governos estaduais, em que se destacou a campanha de Marcelo Crivella para o governo do Rio de Janeiro (em que foi derrotado).

Observando os exemplos citados, é possível resgatar a visão de Montero (2012), que já mencionou que atualmente tem sido possível observar que as igrejas cristãs vêm desenvolvendo interesse na disseminação, entre seus agentes, de um *habitus* adequado às demandas de uma cultura pública. Muitas dessas igrejas têm realizado um movimento de treinamento profissional de seus integrantes, geralmente com o entendimento de que seus agentes devem ser engajados e mobilizados frente às suas responsabilidades sociais. No caso da IURD, esta mobilização se tornou uma das práticas sociais constituintes do que é religião para a igreja.

Dando continuidade, um ponto fundamental do ano de 2014 para a coligação PT-IURD foi a saída de Marcelo Crivella do ministério da pesca, para se candidatar ao governo do estado do Rio de Janeiro nas eleições do mesmo ano. O Bispo conseguiu chegar no segundo turno da disputa, mas não foi eleito para o cargo. Ele apenas seria eleito em 2016, dessa vez para a prefeitura da cidade do Rio de Janeiro. A saída de Crivella do governo federal, certamente, também influenciou a mudança comunicacional da IURD, em que se destacou a adoção de uma linguagem mais generalista nos canais de comunicação da igreja, mesma linha discursiva que o Crivella assumiu em suas campanhas eleitorais, uma postura pública mais suavizada e aberta ao diálogo. É possível enxergar este momento como uma indicação da mudança política que estaria por vir: o apoio do *impeachment*, a coligação com o PMDB de Michel Temer, inclusive com a nomeação de Marcos Pereira como Ministro do Desenvolvimento, Indústria e Comércio, e, posteriormente, o apoio da candidatura de Jair Bolsonaro (na época, do PSL - Partido Social Liberal). O uso das categorias abertas para referir-se a uma necessidade de mudança no cenário nacional e a urgência de um “bom líder”, além da constante chamada dos cristãos para o engajamento político, parecem sinalizar a virada política da IURD para a coligação com os setores mais conservadores. Mas essa foi uma posição tomada aos poucos

e, analisando o processo, é possível ver que a IURD foi se deslizando na conjuntura conforme o cenário político se alterava, talvez possamos falar em termos de uma flutuação tática. No início, tentou descredibilizar os protestos de 2013 e defender formas mais “racionais” de luta política, como mostra a matéria da Folha Universal (edição nacional de 30 de junho a 6 de julho de 2013, nº 1108)⁴⁰, onde é questionado se “o gigante acordou... mesmo?”. Na reportagem, Marcos Pereira é citado pela defesa de que “o melhor protesto é votar certo”, isto é, escolhendo de forma racional seus representantes.

Depois, com a enorme polarização do país que foi se formando ao longo de 2013 e 2014, a IURD parece não arriscar fazer campanha para Dilma Rousseff, mas também não segue o padrão da classe empresarial e dos movimentos ligados à direita, que estavam bombardeando a presidente de críticas. Mesmo porque a igreja sabia que tinha a ganhar com a reeleição de Dilma, já que iria manter sua posição no governo federal. Inclusive, Dilma havia anunciado, no final de 2014, que George Hilton (radialista, político do PRB e pastor da IURD) seria seu ministro dos esportes no segundo mandato, ministério muito importante na ocasião, já que ficaria responsável pelas Olimpíadas de 2016.

Em 2015, após a vitória de Dilma e a intensa onda de protestos a favor de seu *impeachment*, a igreja, primeiro, se posiciona de forma contrária ao processo, como atesta o artigo publicado na Folha Universal (Edição Nacional de 29 de março a 04 de abril de 2015, nº 1199)⁴¹, intitulado “Pelo que você luta?” e subtítulo “Os discursos ouvidos nas ruas pediam o *impeachment* e até golpe militar. Entenda por que essas não são opções inteligentes para quem quer o fim da corrupção no Brasil”. A matéria critica os atos e cartazes agressivos dos manifestantes pró-*impeachment*, posiciona-se

⁴⁰ Link para o jornal completo digitalizado: <https://www.calameo.com/books/000724797b-b43eb5e572b>. Acesso em: 04/11/2023.

⁴¹ Link para o jornal completo digitalizado: <https://www.calameo.com/books/000724797eabd99b982c2>. Acesso em: 04/11/2023.

a favor da democracia, argumenta que o problema está no sistema político como um todo e que a solução não seria a saída de Dilma, e, além disso, acusa a Rede Globo de manipulação política, dando evidência a *hashtag* “#GloboGolpista”:

Figura 8: Página 2 da Folha Universal, nº 1199, Edição Nacional de 29 de março a 4 de abril de 2015



Fonte: Reprodução/Plataforma Calaméo (2015)

No entanto, quando o processo de *impeachment* foi oficialmente iniciado em dezembro de 2015, a Universal apenas publicou uma matéria explicando o que era o processo e, a partir desse momento, parou de defender a presidente. Oficialmente, a coligação entre a IURD e o PT se manteve até algumas semanas do *impeachment* de Dilma Rousseff, com uma declaração do PRB saindo da base de sustentação do governo⁴². Porém, no final de 2015, já havia sido publicada no site do PRB uma matéria de Marcos Pereira, presidente do partido, que sinalizava o rompimento, descrevendo os crimes

⁴² Nota oficial sobre a saída do PRB da base de sustentação do governo Dilma, publicada em 16/03/2016: <https://republicanos10rj.org.br/nota-oficial-prb-decide-sair-da-base-de-apoio-do-governo-dilma/>. Acesso em: 04/11/2023.

que a petista estava sendo acusada e declarando que era a “hora de reformar o Brasil”⁴³, que intitidou a matéria. Quanto ao rompimento, Almeida (2018) explica que o PRB foi um dos últimos partidos a abandonar o PT, tanto que, como escreve o autor, “Um dos últimos movimentos políticos de Dilma foi procurar o bispo Macedo para que o PRB não abandonasse a coalisão. Macedo teria dito, apenas, que oraria por ela e seu governo. (sic)” (Almeida, 2018, p. 76).

Almeida (2018) ainda ressalta a mudança da linha discursiva do partido, que passa de um posicionamento público declaradamente apoiador de políticas de redistribuição à reverberação do catecismo do Estado Mínimo (Almeida, 2018). Além disso, como analisou o autor, o discurso de Crivella em seu voto favorável ao *impeachment* foi dotado de um tom pastoral de caráter mais indireto e em tom de sabedoria. O senador gastou pouco mais de quatro minutos em sua fala, dos quinze que poderia utilizar, e enfatizou “[...] a crise econômica e a necessidade do julgamento de Dilma ser considerado um ato justo, e não justiceiro.” (Almeida, 2018, p. 76). Assim, a aliança entre a IURD e o PT chegou ao fim.

Como observaram Campos e Souza (2020), uma das razões elencadas pela igreja e seus políticos para apoiar o *impeachment* de Dilma foi sobre a intolerância à corrupção, mesmo argumento apresentado como motivo para apoiar Lula em 2002 e apoiar a candidatura de Jair Bolsonaro em 2018. Na realidade, como ressaltam as autoras, esse foi o argumento utilizado em todas as suas mudanças de suporte político, e também quando pastores se envolviam em polêmicas ou eram pegos em escândalos de corrupção e, por isso, afastados da igreja (ou, ao menos, punidos). Nota-se que, tanto para se coligar ao PT em 2003, como para desfazer tal aliança em 2016, a IURD realizou o que poderiam parecer guinadas ideológicas devido à mudança de espectro político.

⁴³ “Hora de Reformar o Brasil”, 28/12/2015. Por Marcos Pereira. Republicanos10.org. Disponível em: <https://republicanos10.org.br/palavra-do-presidente-noticias/hora-de-reformar-o-brasil-2/>. Acesso em: 04/11/2023.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo investigar a presença pública da Igreja Universal do Reino de Deus em relação a sua aliança política com o Partido dos Trabalhadores, entre 2003 e 2016. Com base nos dados expostos, defendemos que toda a história política da IURD até o momento, a igreja manteve sempre a mesma atuação política: ao que parece, para a instituição, o importante é a disputa por espaços e consolidação desses lugares para um projeto de ocupação política perene. A Universal demonstra entender que deve se manter no centro do poder e da política, pois esta é uma esfera garantidora de outros espaços independentes dos governos de situação, os quais, distintamente do projeto político da Universal, são passageiros. Para sustentar sua flutuação no campo político, a comunicação institucional da IURD cria fluxos discursivos, ora mais neutros – com o emprego de metáforas sem destinação certa e categorias amplas e abertas prontas para serem acionadas ao contexto que for conveniente –, ora mais direcionados à base política que pretendem apoiar e, neste caso, a igreja empreende um alinhamento de discursos com o grupo político que almeja.

Para isso, é necessário que haja uma frequente leitura da conjuntura política para que a postura a ser seguida seja escolhida. Porém, no curso das ações públicas da IURD, não parece existir uma preocupação excessiva em prever os acontecimentos políticos, mas sim em construir relações e ocupar espaços que possibilitem à igreja manter sempre os caminhos abertos para que ela e suas instituições possam flutuar taticamente no campo político na medida em que a conjuntura vai se modificando. A análise dessa movimentação é indissociável da investigação da forma como a Universal articula seus posicionamentos públicos e altera suas práticas comunicacionais. Aqui, é fundamental ter em mente que algumas práticas, quando consideradas em seus contextos políticos específicos, são mais eficazes do que outras para a defesa dos interesses da instituição (Montero, 2010). A forma como essas práticas são alteradas e modificadas a partir de diferentes meios de comunicação e situações específicas pode ser capaz de revelar alguns caminhos válidos

para a investigação da forma de articulação política da IURD, atentando-se para a maneira pela qual suas práticas públicas obtêm eficácia em promover esse tipo de aglutinação de interesses e repertórios entre distintas instituições (especialmente o Partido Republicano e Record, ligados à igreja). Talvez, a atuação política da IURD seja menos “nebulosa” do que pode parecer e possa ser comparada com o modelo de movimentação do chamado “centrão” da política institucional brasileira (investigações quanto a tal relação ainda precisam ser realizadas e aprofundadas).

Esta análise indica que a presença pública da igreja atinge sua forma mais explícita (e potente) nas relações recíprocas entre mídia, política e religião. Ao longo da investigação, foi visto que o estudo da presença da Universal na esfera pública em sua aliança com o PT é capaz de indicar caminhos investigativos interessantes sobre sua atuação política. A movimentação pública e política da IURD foi abordada na pesquisa a partir da noção de “disputa por espaços”, descrita pelo próprio Bispo Macedo (Macedo e Oliveira, 2008), evidenciando os ideais da teologia do domínio. A investigação empreendida corrobora com a hipótese de Campos e Souza (2020) de que, enquanto religião minoritária (no sentido de Connolly, 2011), a IURD entende que deve ter uma movimentação que a mantenha na centralidade do Estado e é esse objetivo que justifica seu esforço em ocupar e disputar cada vez mais espaços na esfera pública. Como se sabe, as noções de “religião” e “secular” são constituintes da soberania de um governo (ver Campos e Souza, 2020) e, esse é um entendimento que os evangélicos possuem: se estiverem no centro do poder, terão “a habilidade de definir a quanto apropriada é sua própria participação nesse espaço” (p. 2). A análise das articulações entre o religioso e o secular, tomando as articulações políticas da IURD como exemplo, nos sugere, ainda, um cenário nacional de perda de laicidade ou de seu enfraquecimento, considerando o projeto de domínio do máximo de espaços (públicos e políticos) possíveis que a IURD, como representante do movimento neopentecostal, têm tido êxito em ocupar. Como desdobramento, podemos sugerir que o pluralismo religioso como praticado pela IURD tem por base o enfraquecimento da laicidade.

Evidentemente, frente a dimensão do objeto de análise e seu longo espaço temporal, não houve qualquer pretensão de esgotar o tema, mas sim, de adotar uma perspectiva histórica-antropológica para contribuir empiricamente com a análise das articulações políticas da IURD. A documentação do encadeamento de (algumas das) ações traçadas pela Igreja em busca de se manter na centralidade do poder através da coligação com o PT podem indicar caminhos possíveis para novos estudos sobre as operações que produzem modos de presença pública complexos. Portanto, esperamos que este trabalho seja também encarado por outros pesquisadores da área como um convite para a criação de novas análises relacionadas aos temas discutidos no artigo, a fim de expandir nosso conhecimento sobre as articulações políticas da Igreja Universal, que constitui um tema fundamental para a compreendermos ocupação neopentecostal da esfera pública brasileira.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo. A onda quebrada: evangélicos e conservadorismos. *Cadernos Pagu*, n. 50, 2017.

ALMEIDA, Ronaldo. *Deuses do Parlamento: Os impedimentos de Dilma*. Campinas: Ed. Unicamp, 2018.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos De Campo*, n. 19, p. 263-284, 2010.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BARBOSA, Caio Marcondes Ribeiro. *A cruz e o lulismo: Um estudo de caso na periferia de São Paulo com fiéis da Igreja Universal nas eleições de 2014*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo: São Paulo, 2016.

BURITY, Joanildo. A cena da religião pública: Contingência, dispersão e dinâmica relacional. *Novos estudos CEBRAP*, n. 102, p.89-105, 2015.

BURITY, Joanildo. Religião e república: desafios do pluralismo democrático. *Cadernos de Estudos Sociais* (FUNDAJ) , v. 2, n. 1-2, p. 23-41, 2005.

CAMARA, Clara. Quando religião, mídia e política se confundem: as estratégias políticas e midiáticas do PRB, da Record e da Igreja Universal do Reino de Deus. *Anais do 40 Encontro Anual da ANPOCS*, st 17 Mídia, Política e Eleições, 2016.

CAMPOS, Roberta; SOUZA, Alana. Godllywood de Cristiane Cardoso: uma etnografia do “transreligioso”. *Revista De Antropologia*, n. 60, v. 2, 2017.

CAMURÇA, Marcelo. Igreja Universal do Reino de Deus: entre o “plano de poder” e a lógica de minoria perseguida. *Religião & Sociedade*, v. 40, n. 01, 2020.

CASANOVA, Jose. *Public regions in the modern world*. Chicago: Chicago University Press, 1994.

CASARÕES, Guilherme. Religião e Poder: a Ascensão de um Projeto de “Nação Evangélica” no Brasil? *Revista Interesse Nacional*, v. 13, n. 49, 2020.

CONNOLLY, William E. *Why I am Not a Secularist?*. EUA: University of Minnesota Press, 1999.

CONNOLLY, William. Some theses on Secularism. *Cultural Anthropology*, v. 26, n. 4, 648-656, 2011.

CRUZ, Marcelo Pereira da. *A Igreja Universal do Reino de Deus no “jogo do poder”: A aliança com o Partido dos Trabalhadores nas eleições presidenciais de 2002*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

FONSECA, Alexandre Brasil. A maior bancada evangélica. *Tempo e Presença*, 302, p. 20-23, 1998.

GRACINO, Paulo. Surtos de aconselhamento e soluções biográficas: A Igreja Universal e a nova face do fenômeno religioso na sociedade contemporânea - Paulo Gracino Júnior. *Revista Antropológicas*, n. 12, 2008.

HABERMAS, Jürgen. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2006.

HABERMAS, Jürgen. Religião na esfera pública. Pressuposições cognitivas para o ‘uso público da razão’ de cidadãos seculares e religiosos. In: HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HIRSCHKIND, Charles. Existe um corpo secular? Tradução por Asher Brum, Henrique Fernandes Antunes. *Religião e Sociedade*, v. 37, n.1, p.175-189, 2007.

IVES, Diogo. A gênese e a institucionalização do Partido Republicano Brasileiro. *Missões: Revista de Ciências Humanas e Sociais*, v. 2, n. 1, 2016.

LEITÃO, Alana Sá. *Feliz é a nação cujo Deus é universal: A IURD e sua disseminação de um projeto de nação cristã*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021.

LIMA, Diana. Trabalho, mudança de vida e prosperidade entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 132-155, 2007.

MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. *Plano de Poder: os cristãos e a política*. Thomas Nelson Brasil: Rio de Janeiro, 2008.

MAHMOOD, Saba. Religious reason and secular affect: An incommensurable divide? *Critical Inquiry*, v. 35, n. 4, p. 836-862, 2009.

MAHMOOD, Saba. Razão Religiosa e Afeto Secular: uma barreira incommensurável? *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 36, p. 17-56, 2019.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

MIGUEL, Luis Felipe. A reemergência da direita brasileira. In: SOLANO, Esther (org.). *Ódio como política*. São Paulo: Editora Boitempo, 2018.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, v. 32, n. 1, 2012.

MONTERO, Paula. Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz. *Cadernos de Campo*, v. 19, n. 19, p. 259-261, 2010.

ORO, Ari Pedro. Organização eclesial e eficácia política: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, vol. 3, n. 1, 2002.

ORO, Ari Pedro. A Política da Igreja Universal e seus Reflexos nos Campos Religioso e Políticos Brasileiros. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 18, n. 53, 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

REZENDE, Gabriel. Crivella e a Igreja Universal: Inserção no espaço público, estratégias e política eleitoral. *Sociologias Plurais*, v. 5, n. 1, 2019.

SANTOS, Maria Isis. Do 'chute na Santa' ao Templo de Salomão: a presença controversa da Igreja Universal na cena pública brasileira. In: PAULINO, A. G. L (org). *Religiões, espaço público, tensões e conflitos em um cenário plural*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2021.

SANTOS, Rayani Mariano. A família no centro das disputas políticas nos Estados Unidos. *Revista Estudos Feministas*, v. 28, n. 2, 2020.

SOUZA, Claudio. Antipetismo e ciclos de protestos no Brasil: uma análise das manifestações ocorridas em 2015. *Em Debate*, v. 8, n. 3, p. 35-51, 2016.

TADVALD, Marcelo. Eleitos de Deus e Pelo Povo: Os Evangélicos e as Eleições Federais de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 11, n. 18, p. 83-109, 2010.

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

TEIXEIRA, Jaqueline M. *A conduta universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Recebido em: 29/06/2023

Aprovado em: 11/10/2023

ENSAIO VISUAL

“É ROBIGUS QUE VEM, GIRA E BALANÇA”*

*Milena Rabelo*¹

Resumo: O seguinte ensaio visual coloca em cena a prática contemporânea da Robigália – antigo festival agrícola romano, como é celebrada no santuário politeísta da Vila Pagã, localizado na zona rural de José de Freitas (PI). A festividade, incorporada ao calendário litúrgico do Paganismo Piaga, acontece no mês de abril e evidencia o aspecto agrário da estação chuvosa e de temperaturas altas no Piauí: o plantio cultivado é o meio sacralizado tanto pelas bênçãos do deus Robigus, que atua na proteção dos campos e lavouras, como pelo aspecto destrutivo da divindade – o qual pode colocar em risco toda a plantação pela ação de pragas, ferrugem e bolor. A oferta de guirlandas e alimentos feitos de milho, consumidos durante a celebração, constitui oferendas que ativam seu aspecto benéfico, e a queima do espantalho, ápice do ritual festivo, é a queima da face maléfica do deus honrado. Nesse sentido, as fotografias apresentadas aqui sugerem uma perspectiva imagética da mobilidade dessa divindade na prática local de uma religião integrada à rede transnacional do Paganismo Contemporâneo. Além disso, acompanham a produção de novos lugares sagrados para antigas religiões e seus diferentes efeitos de sentido, indicando modos de visualizar o protagonismo do lugar onde a religião é materializada, uma vez que “É Robigus que vem” de uma origem romana, mas que é (re)situado na prática do Piaganismo no Piauí.

Palavras-Chave: Paganismo Contemporâneo; Estudos Pagãos; Transnacionalização Religiosa; Antropologia Visual.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). E-mail: milenarrabelo@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2929-8811>.

* Como citar: RABELO, Milena. "É Robigus que vem, gira e balança". *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 23, n. 43, p. 333-351, 2023.

“IT IS ROBIGUS WHO COMES, SWINGS AND TURNS”

Abstract: The present visual essay puts into play the contemporary celebration of the “Robigália” - an ancient agricultural Roman festival, and the way it is celebrated in Vila Pagã’s polytheistic shrine, located in the countryside of the José de Freitas (PI) municipality. The festivity, contained within the Piaga paganism’s liturgical calendar, happens during April and emphasizes the agrarian quality of the rainy and hot season in Piauí’s during which the cultivated crops become a medium at the same time sacralized by the god Robigus’ blessings - which protects the fields and tillages, and threatened by the deity’s malign aspect - which can jeopardize the crops, bringing forth plagues, rust and mold. The offering of garlands and corn-based dishes, which are consumed during the celebration, are the gifts that activate Robigus’ benevolent aspect, and the burning of its scarecrow - the ritual’s apex, is the very immolation of the honored deity’s malign aspect. In that regard, the pictures presented here suggest an imagetic perspective of this deity’s mobility through the local practices of a religion integrated into the transnational Contemporary Paganism network. Furthermore, those images follow the creation of new sacred places for ancient religions and their various effects of meaning, indicating ways of viewing the protagonism of the place in which the religion is materialized, since “it is Robigus who comes” form a Roman origin but is (re)located in the Piaganismo practices in Piauí.

Keywords: Contemporary Paganism; Pagan Studies; Religious Transnationalization; Visual Anthropology.

Em abril de 2019, mais especificamente no fim de semana dos dias 20 e 21 desse mês, cheguei pela primeira vez à Vila Pagã – santuário e comunidade religiosa politeísta construída na comunidade rural Morada Nova em José de Freitas (PI), e que abrange uma área de mais de noventa mil metros quadrados em meio a Mata de Cocais piauiense – na ocasião da Robigália. A festividade iria ocorrer no domingo de manhã, mas os preparativos para o ritual de celebração em honra ao deus Robigus iniciaram-se já no sábado. Cheguei à comunidade por volta das 11 horas da manhã e ali conheci alguns

membros do Círculo Piaga², que vieram a se tornar meus interlocutores de pesquisa. Lembro que uma das impressões que tive foi sobre como seria a prática de um culto pagão romano ali, no lugar que materializa o Paganismo Piaga – movimento de reavivamento de antigos cultos pagãos politeístas no Piauí. Ao longo desses quatro anos de trabalho junto aos membros do Círculo na Vila Pagã, pude perceber a rede mais ampla em que a mobilidade do culto a Robigus está situada e as diferentes produções de sentidos dadas a ela pelo Piaganismo.

A Robigália é um antigo festival agrícola de culto a Robigus – divindade dos campos e lavouras, da praga e da ferrugem, que tanto pode atuar como protetor do cultivo quanto como propagador de destruição. A sua prática contemporânea por grupos politeístas que revisitam os paganismos históricos europeus e recriam cultos modernos ao redor dos deuses e deusas antigos carrega esse mesmo sentido, mas produz novas formas de ritualizá-lo. A festividade faz parte do calendário litúrgico da Vila Pagã³ devido, sobretudo, à relação do Sacerdote Rafael com o paganismo romano. Ainda na adolescência, como praticante da *Stregheria* – bruxaria italiana, – Rafael entrou em contato com o panteão de divindades romanas e com as práticas religiosas ao redor delas, o que fez com que o jovem bruxo se tornasse condutor dessa linha durante os rituais que, antes da construção da Vila Pagã em 2014, aconteciam nos parques da cidade de Teresina.

² Grupo de iniciados ou em fase de consagração ao Paganismo Piaga ou Piaganismo. Atualmente o grupo é formado por 14 pagãos que residem na comunidade Morada Nova, na capital Teresina, no litoral de Parnaíba, e em outros estados do país.

³ A Robigália, assim como a Neptunália e a Agonália, são festividades de origem romana celebradas nos meses de abril, julho e janeiro, respectivamente. Essas, celebrações “de fora” da Roda do Ano Piaga, são conduzidas por Rafael, sacerdote, bruxo, condutor da Linha Romana e um dos principais articuladores do Paganismo Contemporâneo no Brasil. Para mais informações acerca desse calendário litúrgico e da formação e construção da Vila Pagã, ver a monografia intitulada “A Roda do Ano Piaga – paisagem e cosmologia na Vila Pagã (PI)” (Rabelo, 2021), onde abordei os aspectos sociocosmológicos da Roda na constituição da comunidade politeísta no Piauí.

A relação espiritual com as divindades fez o sacerdote entrar em contato com outros grupos que praticavam o paganismo romano na capital italiana. A partir dos blogs e redes sociais desses grupos, Rafael começou a desenvolver vínculos mais estreitos com a *Communitas Populi Romana* (CPR), a Nova Roma e a *Associazione Tradizionale Pietas* – grupos politeístas que têm em comum o ideal de restauração da Roma Antiga a partir da construção de templos e santuários que tornem pública a devoção aos antigos “Deuses da Cidade”⁴. A intensidade dessa relação é tão profunda que em 2022 Rafael recebeu da CPR o Prêmio de “Governador Brasileiro” por uma conquista da Nova Roma, devido a seu trabalho de desenvolvimento do paganismo romano no Brasil e suas parcerias internacionais com as comunidades politeístas de Roma. Em entrevista realizada durante a Robigália de 2023 (Nolêto, 2023), Rafael me contou que esses grupos intencionam reaver “valores” sociais, culturais, políticos e religiosos, mas que ele conduz somente o aspecto da religião, devido ao seu vínculo com o culto às divindades desse panteão.

Assim, a mobilidade da festividade – e do próprio deus da Robigália – nos conduz a prestar atenção aos fluxos, movimentos, dinâmicas e deslocamentos de práticas, ideias e objetos (Oro, Steil e Rickli, 2012). Desse modo, o Paganismo Contemporâneo age como uma rede transnacional de circulação de sujeitos, deuses e cultos que reavivam antigas religiões em novos lugares, mas que é situado por variadas, e por vezes contrárias, formas de experimentação da religião (De La Torre, Gutiérrez e Dansac, 2021). A constituição de redes é uma constante no processo de transnacionalização religiosa, e as que são apoiadas ao redor de pessoas – como parece ser o caso de Rafael com os grupos pagãos romanos, indicam que o sacerdote opera tanto como condutor das relações espirituais com divindades “estrangeiras” na prática religiosa quanto como articulador das relações sociais com os atores que (re)constroem o movimento pagão contemporâneo desde Roma até o interior do Piauí.

⁴ Como a deusa Minerva e os deuses Júpiter e Marte.

O referido movimento, além de amplamente praticado – estimando uma população entre 200 mil e 1 milhão de pagãos só nos Estados Unidos (Bezerra, 2019), e de ampla repercussão desde a Anglo Saxônia, Europa e América Latina – ganhou força na academia durante os anos 1990, constituindo um campo próprio de pesquisas: o *Pagan Studies*, ou Estudos Pagãos. Configurando discussões sobre modos de fazer, participar e descrever tradições e cosmologias pagãs, o *Pagan Studies* teve sua formação iniciada por pesquisadores norte-americanos e europeus cujas suas pesquisas estão reunidas e referenciadas desde 1997 no *The Pomegranate*: periódico e fórum internacional de publicação de estudos referentes ao (neo)paganismo, e que hoje estabelece o maior acervo *online* de divulgação das produções acadêmicas acerca do fenômeno. No Brasil, os Estudos Pagãos começaram a ganhar forma no início dos anos 2000 junto a pesquisadores que vêm conduzindo variadas análises em diversos contextos de criações (neo)pagãs, inclusive sugerindo indiretamente a transnacionalização de tradições vivenciadas no país, como a *Wicca* e o *Ásatrú* nos respectivos estudos de Daniela Cordovil (2020) a partir de Belém-PA e de Lisboa-PT, e de Susan Tsugami (2019) com o Paganismo Nórdico em grupos *Heathen* e *Forn Sidr* no Brasil, ou mesmo o caso do Dia do Orgulho Pagão ou *PaganPride Project* nas publicações de Karina Bezerra (2018)⁵.

Assim, a seguinte escrita está delineada ao redor desse quadro mais amplo de produções dos Estudos Pagãos, apontando que as variadas formas de experimentação da religião indicam os diferentes efeitos de sentido em que o (neo)paganismo se (re)territorializa (De La Torre; Gutiérrez; Dansac, 2021), como é o caso da Robigália, uma vez que “É Robigus que vem” desde Roma, mas que “gira e balança” no Piauí. A frase que intitula essa escrita é um verso da canção “Protetor do Milharal”⁶ que diz que:

⁵ Devido a breve ocasião de escrita deste Ensaio Visual, muitas referências brasileiras dos Estudos Pagãos não estão expostas, mas podem ser lidas a partir de Rabelo (2021).

⁶ Cantiga que compõe as “Canções da Robigália”, álbum de autoria do sacerdote Rafael que escreveu variadas músicas ressaltando as características do deus romano e de como

“É Robigus que vem, gira e balança (...)
No campo, o milharal, ele protege (...)
É Robigus que vem e afasta a praga (...)
Ele vem com sua foice amolada
Com seu ramo de trigo na testa
A lavoura deixa avermelhada
Se chegar com a cara zangada” (Nolêto, 2022).

A letra da música indica os jeitos, gestos e ferramentas do deus: a cara zangada, seu aspecto destrutivo, pode deixar a lavoura avermelhada; mas se chega para ajudar, afasta a praga e protege o milharal. Uma das ações rituais que faz com que o deus atue beneficentemente é a produção de um espantalho, que materializa o aspecto protetor de Robigus, uma vez que espanta as pragas da plantação, mas que quando queimado durante a festividade, tem seu aspecto maléfico destruído. Além disso, é interessante perceber que a música traz o trigo como o cereal que vem no seu corpo, mas que no Piauí, ele protege o milharal.

Essa sutil diferença evidencia o aspecto primordial do deus como protetor dos plantios, mas que, dependendo do lugar em que é cultuado, sua ação é movimentada entre o trigo ou o milho: aquele é o cereal primordial dos alimentos-oferendas característicos de Robigus em Roma, mas no Piauí o cereal é o milho, grão produzido e consumido em grande escala no estado, que não produz trigo. Essa diferença é presente, inclusive, nos alimentos-oferenda produzidos e consumidos durante a festividade: na Vila Pagã, o Banquete dos Deuses – alimentos preparados para compor a mesa central do Templo Piaga, sendo alguns consumidos por humanos no momento de confraternização após o término de uma festividade, e outros agindo como oferendas transportadas do Templo à mata durante ou após a celebração – da Robigália é preparado com alimentos que têm o milho como material principal.

ele age durante a Robigália. Disponível em: <https://www.palcomp3.com.br/circulopiaga/discografia/cancoes-da-robigalia/>. Acesso em: 12/11/2023.

Isso posto, as diferenças de sentido com que o Paganismo Piaga (re) situa o culto ao deus Robigus passam pelos aspectos ressaltados pelo próprio lugar em que é praticado, salientando um processo de (re)imaginação e (re) criação de uma liturgia ritual de uma prática mais ampla integrada a uma rede transnacional, mas que é conduzida de maneiras específicas pelos atores que a articulam localmente. Nesse movimento de condução de pesquisas junto ao Círculo Piaga na Vila Pagã, venho pensando a atuação das fotografias numa escrita imagética que reflete sobre os tipos de experiências possíveis quando as imagens fazem uma religião. Assumindo-as como formas de apresentação e representação do eu e do “outro” na escrita e como informadoras de um devir imagético⁷ (Gonçalves e Head, 2009), a produção de sentidos pela visualidade constitui um imaginário associado ao que está na foto, que pode ser acionado pelo efeito de realidade da presença ou pelo efeito de ficção (Rechenberg, 2014) sugerido do que aparece ou do que é deixado de fora, do que é ressaltado, deixado explícito ou sutilmente sugerido.

Experimentar a fotografia como expressividade das práticas que investigamos enquanto narrativas e métodos de etnografia (Devos e Vedana, 2021), encaminha a antropologia para uma nova percepção da alteridade que descrevemos, ressaltando o caráter situado da produção da fotografia onde o que é registrado passa por escolhas de como são apresentadas, organizadas e dispostas ao longo do corpo da escrita, o que é o caso das fotografias montadas abaixo, realizadas com uma câmera digital *Sony Cybershot DCS-W530* enquanto participava da festividade. Acompanhando a Robigália durante os dias 22 e 23 de abril de 2023, proponho que a visualidade do deus que chega, gira e balança as relações locais forma uma perspectiva imagética da mobilidade dessa divindade na prática local da religião, o que nos leva a

⁷ A possibilidade de pensar a alteridade que salienta a relação que envolve o “eu” e o “outro” é uma relação de aproximação e transformação mútuas, onde quem apresenta representa, e quem representa apresenta, num paradoxo que assume potência e eloquência criativa máximas no plano imagético. Assim, o “devir-imagético” é a possibilidade de emergência de um personagem, que se apresenta e representa a partir de uma relação (Gonçalves e Head, 2009).

perceber as imagens enquanto mediadoras em processos de co-constituição de agentes engajados em práticas como as descritas brevemente aqui.

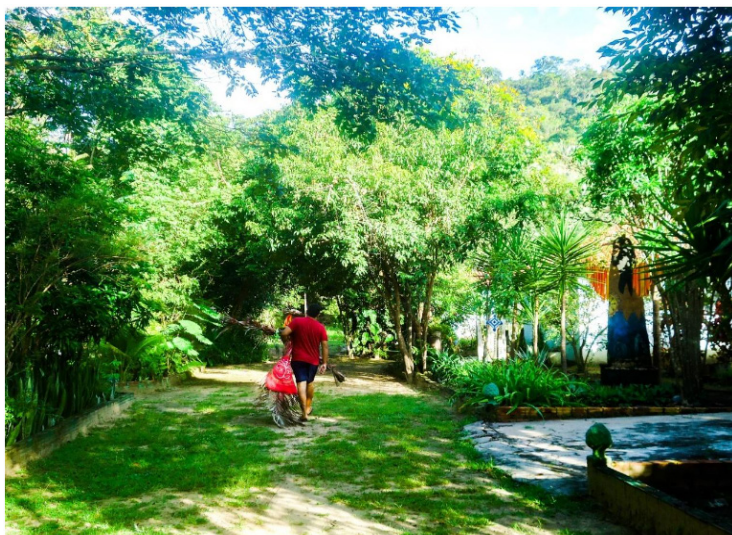
Fotografia 1 - No sábado à tarde, o sacerdote Rafael inicia a feitura do espantalho de Robigus. As palhas colhidas na mata do terreno da Vila e amarradas com fios de lã, vão dando forma material ao deus da festividade



Fotografia 2 - Após a amarração, o sacerdote pintou o sigilo mágico de ativação da energia do deus na camiseta que iria vestir o espantalho



Fotografia 3 - Na manhã do domingo, por volta das 8 horas, levamos o espantalho para a Via Robigus, lugar onde iríamos acender a fogueira do ritual



Fotografia 4 - A Via Robigus é a “rua” do terreno da Vila Pagã onde o sacrário do deus romano está localizado



Fotografia 5 - Sacrário do deus Robigus



Fotografia 6 - Depois de suspendermos o espantalho e a guirlanda nas estruturas montadas por Rafael no sábado à tarde, a Via ficou pronta para o início da Robigália



Fotografia 7 - O ritual foi iniciado no Templo Piaga, mas logo foi conduzido para a Via Robigus, lugar onde as honras de danças, músicas e oferendas acontecem ao redor do espantalho



Fotografia 8 - A sacerdotisa Hera acende incensos e velas amarelas no eixo que sustenta a fogueira, a fim de ativar a energia benéfica de Robigus



Fotografia 9 - Após o fogo ser ativado no corpo do espantalho, os membros do Círculo Piaga e os visitantes que foram à Vila Pagã nesse domingo, dançam e cantam ao redor da fogueira. “Robigus vem, gira e balança” é um dos versos que conduzem o momento festivo do ritual. As ferramentas dispostas no chão são os meios materiais que tornam tangíveis os instrumentos usados pelos atores humanos no plantio e pelo deus na sua ação de proteção ao que foi cultivado



Fotografia 10 - O espantalho de Robigus é tomado pelo fogo



Fotografia 11 - O ritual se encerra quando o corpo do espantalho se desfaz em cinzas



Fotografia 12 - Após o encerramento do ritual na Via Robigus, voltamos ao Templo Piaga para a confraternização ao redor do Banquete dos Deuses, com bolos, mingaus e canjicas de milho. Os alimentos que ativam o aspecto benéfico do deus foram consumidos pelas pessoas que participaram da Robigália, que levaram consigo a energia trabalhada na festividade



REFERÊNCIAS

- BEZERRA, Karina Oliveira. Dia do Orgulho Pagão no Brasil: obstáculos, frutos e diálogo. *Religare*, v.15, n.2, p. 652-669, 2018.
- BEZERRA, Karina Oliveira. *Paganismo contemporâneo no Brasil: a magia da realidade*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, 2019.
- CORDOVIL, Daniela. Paganismos, religião e atuação pública: uma comparação de discursos e práticas neopagãs no Brasil e em Portugal. *Religião & Sociedade*, v. 40, n. 1, 2020.
- DE LA TORRE, Renee; GUTIÉRREZ, Cristina; DANSAC, Yael. Efectos culturales de la creatividad ritual del neopaganismo. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 23, p. 1-21, 2021.
- DEVOS, Rafael; VEDANA, Viviane. Movimento, câmera, percepção: não necessariamente o filme etnográfico sensorial. In: DOMÍNGUEZ, María Eugenia; MONTARDO, Deise Lucy Oliveira (org). *Arte, som e etnografia*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2021.
- GONÇALVES, Marco Antonio (org). *Devires imagéticos: a etnografia, o outro e suas imagens*. Rio de Janeiro: Letras, 2009.
- NOLÊTO, João Rafael Almeida. *Entrevista concedida à Milena Rabelo em 22 de abril de 2023*.
- ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (org). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.
- NOLÊTO, João Rafael Almeida (intérprete e compositor). "Protetor do Milharal." In: *Canções da Robigália*. Teresina, 2022. Faixa 2 (3 min). Disponível em: <https://www.palcomp3.com.br/circulopiaga/discografia/cancoes-da-robigalia/>.
- ORO, Ari Pedro; Steil, Carlos Alberto; Rickli, João (org). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

NOLÊTO, João Rafael Almeida (intérprete e compositor). "Protetor do Milharal." In: *Canções da Robigália*. Teresina, 2022. Faixa 2 (3 min). Disponível em: <https://www.palcomp3.com.br/circulopiaga/discografia/cancoes-da-robigalia/>.

RABELO, Milena dos Reis. *A Roda do Ano Piaga: paisagem e cosmologia na Vila Pagã (PI)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Bacharelado em Ciências Sociais. Teresina, 2021.

RECHENBERG, Fernanda. Notas etnográficas sobre o retrato: repensando as práticas de documentação fotográfica em uma experiência de produção compartilhada das imagens. *Cadernos de Arte e Antropologia*. v. 3, n. 2, p. 9-22, 2014.

TSUGAMI, Susan Sanae. *DEUS PARA MIM É ODIN: O Paganismo Nórdico Contemporâneo no Brasil*. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

Recebido em: 20/06/2023

Aprovado em: 23/08/2023