
A

RELIGIÃO COMO LÍNGUA FRANCA. ENTREVISTA COM PAULA MONTERO

Renata Nagamine

Cebrap

São Paulo – SP – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2447-5548>

Aramis Luis Silva

CCI/Cebrap; Unifesp

São Paulo – SP – Brasil

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6721-8766>

Apresentação

Referência nos estudos socioantropológicos sobre religião no Brasil, Paula Montero nos recebeu em sua casa, em um condomínio arborizado nas imediações de São Paulo, em uma tarde de sexta-feira do início de janeiro de 2024. O propósito da conversa era a produção de um registro memorialístico que também contemplasse algumas das suas ideias e posicionamentos acadêmicos laborados ao longo da sua profícua carreira.

Como docente no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP), Montero formou dezenas de mestres e doutores, muitos dos quais estão posicionados em instituições de ensino e pesquisa, tanto no Brasil quanto no exterior. Além de professora, Montero presidiu o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento

(Cebap) entre 2008 e 2015 e foi coordenadora adjunta da área de Ciências Humanas e Sociais da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) de 1996 a 2021. Sua destacada atuação como docente e pesquisadora, bem como seu decisivo engajamento em políticas que ajudaram a remodelar instituições paulistas, rendeu-lhe a Comenda da Ordem Nacional do Mérito Científico em 2008.

A entrevista resulta de uma conversa de mais de duas horas, posteriormente transcrita e trabalhada a seis mãos. Nesse processo, coube a nós, entrevistadores, demandar de Montero informações contextuais adicionais e esclarecimentos sobre pontos específicos. Também burilamos o texto para torná-lo mais preciso, sem desfigurar a essência da conversa. À entrevistada, coube precisar dados factuais e revisar algumas de suas próprias elaborações. Como respondia a pesquisadores familiarizados com suas discussões, Montero pôde prescindir de certos esclarecimentos.

Organizamos o resultado dessas trocas em três eixos principais. O primeiro aborda sua formação, que nos leva à Paris dos anos 1970 e à academia francesa, que tanto influenciou a Antropologia brasileira. Nessa parte da conversa, Montero relembra o ambiente intelectual da Universidade de Vincennes, onde cursou graduação e mestrado. Ela menciona os autores que se consolidaram como um tripé para a construção de suas questões e recortes temáticos no campo dos estudos da religião: Michel Foucault, Pierre Bourdieu e Roger Bastide.

O segundo eixo trata do percurso intelectual de Montero, com o engajamento da entrevistada em distintas instituições de ensino e pesquisa no Brasil. Defensora da interdisciplinaridade nas Ciências Sociais, Montero descreve de que modo concebe e pratica a Antropologia: como uma forma de ler o mundo e levantar questões, isto é, “uma abordagem que nos possibilita fazer perguntas sobre aquilo que não vemos, que não está instituído”.

O terceiro eixo é, enfim, uma história das ideias de Montero, na qual vemos não só um modo de abordar a vida social, mas, principalmente, uma perspectiva singular de pesquisa. Montero explica que a religião lhe serviu de fio condutor para reflexões teóricas sobre temas distintos, como a produção do *self* na Umbanda, o (des) encontro de “civilizações” no trabalho missionário e a formação do secularismo brasileiro. Como uma grande professora, ela ensina que, nesse percurso investigativo, não há espaço para idealizações ou totalizações do real: “Meu movimento interpretativo implica navegar entre muitos níveis de abstração: não faço uma leitura do mundo, e, sim, uma leitura das leituras, das leituras do mundo. Estou sempre me deslocando entre esses múltiplos níveis de interpretação do mundo”.

Entrevista

Entrevistadores: Para começar, conte-nos um pouco da sua vida.

Paula Montero: Nasci no Rio de Janeiro. Quando tinha sete anos, meus pais foram transferidos para São Paulo, onde cresci e fiz toda a minha formação escolar. Meu pai era CEO de uma empresa multinacional de comercialização de alimentos. Minha mãe era mãe.

E.: O nome Montero, você tem uma relação de descendência espanhola?

P. Montero: Meu pai era uruguaio, e a minha mãe, argentina. Quando se casaram, foram morar em San Juan, na Argentina, e ali permaneceram até o terrível tremor de 1944. Quando meu pai foi transferido para o Brasil, trouxe consigo sua primogênita. No Brasil, meus pais tiveram mais sete filhos. Os três filhos mais velhos, no entanto, são argentinos, porque minha mãe fazia questão de ter filhos argentinos e por isso voltava para seu país de origem para lhes dar à luz. Já os quatro filhos mais novos são brasileiros. Talvez minha mãe tivesse se cansado de ir para a Argentina para ter filhos argentinos. Sou brasileira.

E.: Onde você cresceu em São Paulo?

P. Montero: Frequentava o Colégio Santa Maria, uma escola de freiras vindas do Canadá, as irmãs de Santa Cruz, congregação de origem francesa. O colégio, baseado na região de Santo Amaro, era o contraponto feminino do colégio Santa Cruz. Era uma escola com características americanas, e eu estava matriculada no período integral. Assim, ficava a maior parte do dia no colégio. Ele estimulava muito a prática esportiva. Quem fazia esporte tinha alguns privilégios acadêmicos e ganhava muita experiência em competições fora da escola. A excitação nos campeonatos, as torcidas, as viagens eram coisas de que eu gostava. Elas também me ajudaram a conquistar certa independência e a compreender a importância do trabalho em equipe.

E.: E você falava que língua em casa?

P. Montero: Eu me forçava a falar com meus pais em espanhol. Minha mãe nunca aprendeu a falar bem o português. Ela falava espanhol com os filhos mais velhos e usava um portunhol com os menores. Eu fazia questão de falar com ela em espanhol; meus outros três irmãos da minha geração preferiam conversar em português.

E.: Você tem formação em Psicologia e em Ciências Sociais. Por que optou pelas Sociais e por que a Antropologia?

P. Montero: É preciso levar em conta que eu saí do Brasil naqueles terríveis anos 1970. Eu tinha acabado de concluir o colégio e a perspectiva de entrar na universidade no

Brasil não era estimulante. Então, “resolvi” ir para a França. Já estava começando a circular que os professores na universidade tinham seus cursos controlados e que muitos estavam sendo aposentados compulsoriamente. Havia uma tensão no país. As perspectivas no Brasil não me agradavam. Além disso, eu queria sair de casa. Então insisti com meus pais que eu tinha que fazer um curso de aperfeiçoamento em francês, porque seria importantíssimo para minha formação (risos). Eles finalmente cederam, e eu integrei um programa de intercâmbio de um mês em Paris. E lá fiquei.

Logo que cheguei, me matriculei na universidade. O responsável pelo programa ficou preocupado com minhas ausências e, no momento de voltar, não sabia onde me encontrar. Consegui convencer meus pais a me autorizarem a ficar, a não me “deportarem”, já que eu ainda era menor de idade. Em contrapartida, tive que me autossusentar, o que foi um desafio. Trabalhava e estudava.

E.: Com o quê?

P. Montero: Qualquer coisa que aparecesse pela frente: cuidar de criança, faxina. Naquela época, Paris vivia o burburinho pós-1968. Era uma cidade fascinante. Pulsante. Tinha debate em todo lado. Você levantava uma pedra, tinha alguém falando de política, de literatura, de cinema. As pessoas se reuniam nas ruas, nos cafés, nos bares, nos corredores da faculdade. Era uma cidade em que sempre se encontrava algo fascinante. De cinema a filosofia, havia muita coisa estimulante. Foi uma descoberta de mundo fenomenal.

Comecei a cursar a faculdade na Universidade de Vincennes, onde fiz graduação e mestrado. Era uma universidade experimental, nascida dos movimentos estudantis de 1968. Sua proposta era ser a “antisorbonne”, acabar com aquele decanato, a hierarquia acadêmica das cátedras, e abrir a universidade para os que não tinham o exame final do ensino médio, o temido *baccalauréat*, única porta de entrada ao ensino superior na França. Por isso Vincennes, foi uma experiência universitária alucinante para mim. A liberdade curricular era enorme, e não havia um padrão de progressão no conhecimento. Podíamos organizar o curso do jeito que queríamos e escolher as matérias dentro de um grande leque de disciplinas dispersas entre diferentes departamentos. Ninguém impunha nada. A formação oferecida se pretendia pluridisciplinar. Fiquei um pouco perdida no começo, mas foi bom. Vincennes não era apenas de esquerda: era anárquica. Grandes nomes do mundo acadêmico de então estavam lá: [Gilles] Deleuze, [Michel] Foucault, [Robert] Castel, [Roland] Barthes. Então, a equação era a seguinte: ou nos perdíamos, ou encontrávamos um caminho e, por meio dele, o nosso lugar. Tudo era permitido. Tudo, tudo. Eu fiz, por exemplo, filosofia com [François] Châtelet, que foi um curso maravilhoso. Ele ensinava Hegel. Foi um professor admirável. Essa experiência polivalente fez com que minhas fronteiras disciplinares fossem para sempre frouxas. Nunca tive que vestir a roupa de uma disciplina.

E.: Mas ao mesmo tempo, quando olhamos o seu currículo, está lá Ciências Sociais e Psicologia. Por que esses dois focos?

P. Montero: Bom, é preciso ver, em retrospectiva, meu trajeto pelas disciplinas que escolhi. Lembro de ter feito cursos com Deleuze, com Châtelet, com [Jean-Claude] Passeron e com o semiótico argentino Luis Prieto. Era bastante eclético. Também frequentava, na École Pratique des Hautes Études, alguns seminários do grupo de Bourdieu e de Bastide. Com Bastide, me conectei com o Brasil afro.

E.: Tudo isso na graduação?

P. Montero: Na graduação e no mestrado, que iniciei em 1973. Na França, a história das fronteiras disciplinares é muito diferente daquela que organizou o ensino universitário brasileiro de Ciências Sociais. No caso francês, a influência da sociologia durkheimiana sobre a Etnologia, História, Psicologia e Linguística é bem conhecida. Talvez por isso, e pelo caráter experimental de Vincennes, minha vivência universitária não tenha conhecido muitas restrições quanto às fronteiras disciplinares. Foi na École que o tema da religião emergiu no horizonte dos meus interesses. Com Bastide, comecei a entender que, para falar de Brasil, era preciso falar de religião, em todas as suas formas populares de existência. Na École havia muitos estrangeiros, muitos latino-americanos. Comecei o mestrado em Vincennes trabalhando com Passeron, colega e colaborador de Bourdieu, logo que terminei a graduação. Fui estudar a Umbanda, porque, na minha visão, era um tema que abrangia a questão negra trazida por Bastide, mas também o problema do Brasil como nação, suas identidades e o lugar das religiões populares nesse contexto. Assim, levei o ecletismo disciplinar da minha formação para uma experiência etnográfica de trabalho de campo no Brasil. Percebi que não era possível pensar o Brasil em geral sem passar pela religião, que aqui é uma espécie de língua franca. Mas, quando comecei a frequentar a Umbanda, depois de ter uma formação bastante racionalista, passaram a me intrigar as idiosincrasias inerentes à experiência da possessão nos cultos. Eu me perguntava: “Como é possível que tantas pessoas sejam regularmente possuídas, caíam em transe tomadas por exus e pombagiras? Como funciona esse fenômeno da consciência? Como explicar o que acontece com esses corpos?”. Não eram pessoas pertencentes a um mundo tão distante do meu: como tantas outras, frequentavam a escola, trabalhavam, viviam a mesma vida dos grandes centros urbanos. Mas, nos cultos, elas caíam em transe, seus corpos se contorciam e se transformavam ao serem possuídos por exus e pretos-velhos. Bastide já havia trabalhado essas interfaces da Sociologia, Antropologia e Psicanálise. Então, resolvi fazer Psicologia.

E.: Você falou há pouco que escolhia os cursos do seu interesse e que teve aula com Deleuze. O que lhe interessou nos cursos dele?

P. Montero: Não posso dizer que entendia muita coisa a respeito do que ali se ensinava. Mas ele era uma figura fascinante. A experiência acadêmica em Vincennes, como disse, não foi fácil. Recém-saída de uma escola de freiras (ainda que progressistas) no Brasil, eu não tinha as ferramentas intelectuais necessárias para entender o que as pessoas estavam falando, qual era o debate intelectual. Mas, de algum modo, eu absorvia tudo aquilo, que se tornava uma vivência. Me marcou muito, na época, assistir aos cursos de Foucault no Collège de France. Ele estava escrevendo seu livro sobre o nascimento das prisões (*Vigiar e punir*). A cada sessão de seminário ele apresentava um capítulo do trabalho. Aquilo foi, para mim, uma descoberta do verdadeiro fazer intelectual.

E.: Como essas influências vivem hoje na sua produção?

P. Montero: Foucault foi muito, muito formador.

E.: Em quê? Como?

P. Montero: Sua abordagem “desconstrutivista” foi a pedra de toque da minha formação. Nada é dado de antemão. É preciso observar os termos e conceitos utilizados nos discursos: quais são eles? De onde vêm? Como foram formados? Como funcionam? Sua genealogia do poder e dos saberes, sua maneira de abordar a episteme moderna, sempre me fascinaram. Embora eu não tenha me proposto a empreender análises propriamente genealógicas, acho que suas questões inspiraram o modo como passei a abordar os fenômenos religiosos. Em particular, sua forma de tratar o poder em sua dimensão positiva, produtora de novos saberes e maneiras de enquadramento. Esse tripé – Foucault, Bourdieu e Bastide – foi essencial no modo como construí minhas questões e meus recortes temáticos no campo dos estudos da religião.

E.: Vale a pena, então, a gente falar um pouco mais sobre Bourdieu. Por que ele é importante?

P. Montero: O que eu gosto nas Ciências Humanas francesas (e que a tradição anglo-saxã detesta) é seu diálogo com a Filosofia. Isso faz com que o recorte de pesquisa não seja puramente empírico e descritivo. O recorte é sempre um pretexto para pensar questões maiores, o que nos obriga a formular essas questões e explicitar como e com quem estamos discutindo. Aprendemos que construir o objeto é romper com o senso comum, inclusive o acadêmico. Eu sempre achei esse desafio fascinante, e Bourdieu nos estimulava a fazer isso.

Ele também desenvolveu uma reflexão crítica importante sobre questões de metodologia de pesquisa. Ensinou como associar a crítica teórica das doutrinas estabelecidas à construção metodológica do objeto. Associou as duas coisas e propôs uma maneira única de fazer pesquisa em Ciências Sociais. Rompeu barreiras. Começou com sua crítica ao estruturalismo de [Claude] Lévi-Strauss e foi em direção a uma teoria das interações. Ao fazer a crítica ao conceito de “sociedade”, infundiu nas Ciências

Humanas um pensamento relacional *avant la lettre*. Discutiu tudo quanto foi tema. Onde você pensa estar inovando, você vai lá nos trabalhos de Bourdieu e encontra algo. Pode estar pouco desenvolvido, pode estar apenas nomeado, ser um *insight*, mas está lá. O debate com [Max] Weber, sobre a separação das esferas, o debate sobre o poder a partir da violência simbólica, a crítica ao estruturalismo, a crítica à antropologia, a crítica ao etnologismo, tudo está lá. Por isso acho que sua obra foi muito inspiradora. Também por isso me custou sair do seu campo de influência, encontrar os limites nos quais seu olhar enrijecia as possibilidades de análise. O Bourdieu que o mundo acadêmico brasileiro assimilou foi, em grande parte, o da “reprodução da dominação”, presente em seus trabalhos sobre a educação, ainda fortemente marcados pela herança marxista. Sempre achei essa abordagem menos interessante. Me inspirei mais no Bourdieu antropólogo, do poder simbólico, da reflexão sobre as identidades da nação e sobre a lógica das práticas. Esses trabalhos foram os que mais me ajudaram a pensar.

E.: Ainda sobre o ambiente intelectual em que você foi formada, o que você pensa hoje daquele momento? O que de bom ficou e o que foi embora, na França e no Brasil?

P. Montero: O que ficou foi a formação, essa postura acadêmica francesa, que é de sempre pensar a contrapelo, aprender a formular a crítica e a contra-argumentação, a debater. Os franceses adquirem essa postura no colégio. O aluno aprende a comentar um texto em sala de aula. Isso ficou e talvez tenha dificultado minha adaptação ao mundo acadêmico no Brasil. Eu, sem pensar, reproduzia esse *ethos* acadêmico, que por aqui é percebido como uma atitude belicosa. Considerava natural apontar problemas ou contradições no trabalho que alguém estava apresentando em um evento público. Mas, olhando em retrospecto, parece que isso sempre causava certo temor, certo desconforto. Me apelidaram de “Paula Morteiro”. Por que “morteiro”? Não é que eu fosse hostil com as pessoas, mas debatia criticamente o que estava sendo apresentado, e isso era percebido como como uma ofensa pessoal.

E.: Pode-se falar em um *ethos* acadêmico brasileiro?

P. Montero: Claro que sim. O *ethos* acadêmico brasileiro mais perto do modelo francês é o uspiano. A meu ver, ele também permanece vivo em instituições de pesquisa como o Cebrap. Mas não é possível generalizar. É muito difícil dizer algo sobre o *ethos* acadêmico do sistema federal e estadual de ensino superior no Brasil. Além de muito extenso, a formação desse sistema tem trajetórias variadas. Tive experiência como docente na Paraíba, em Minas Gerais e em São Paulo. Cada uma delas foi muito diferente. Quando voltei da França, em 1976, fui contratada como docente na Universidade Federal da Paraíba, em João Pessoa. O reitor à época investiu fortemente em uma política de atração de jovens para o desenvolvimento da pesquisa acadêmica. Levou para lá pesquisadores do Brasil inteiro. Era uma posição acadêmica privilegiada. Mas,

naquela época, as contratações estavam muito associadas aos interesses políticos locais. A necessária autonomia universitária, a separação do mundo acadêmico com relação aos interesses político locais, não estava consolidada. Hoje não é mais assim. Mudou muito. Mas, naquela época, não encontrei o ambiente acadêmico necessário para amadurecer intelectualmente.

E.: Aí você se transfere para a federal de Minas Gerais.

P. Montero: Quando deixo João Pessoa, venho para São Paulo, mas não consigo nada por aqui. Apareceu então uma vaga de professor colaborador na Universidade Federal de Minas Gerais. Fui contratada em 1977 como docente e, no ano seguinte, prestei concurso no Departamento de Sociologia e Antropologia, onde trabalhei por quase uma década. Por ensinar sociologia, não me considerava antropóloga. Não havia, então, um Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Algumas disciplinas eram oferecidas na graduação em Ciências Sociais e nos cursos de mestrado em Sociologia e Ciência Política. O campo da Antropologia era fortemente dominado pela Arqueologia, que se consolidou rapidamente como área de excelência.

E.: O seu doutorado é na Ciência Política, não?

P. Montero: Meu doutorado foi na Ciência Política. Quando comecei a ensinar em Minas, já tinha mestrado. Precisava fazer doutorado, mas não havia um programa de doutorado na instituição mineira. Me matriculei então no Programa de Ciência Política da USP. Viajava quinzenalmente de ônibus para assistir aos seminários e me encontrar com minha orientadora, Eunice Durham. Embora ela fosse antropóloga, em razão de desentendimentos internos ao departamento, havia se transferido com Ruth Cardoso para o Programa de Ciência Política. Os orientadores de nosso grupo de alunos formavam um trio: o [José Augusto] Guilhon de Albuquerque, a Ruth e a Eunice. Eles reuniam todos os orientandos em seminários quinzenais.

E.: Mas a sua pesquisa era uma pesquisa antropológica?

P. Montero: Minha pesquisa era uma pesquisa antropológica. Alba Zaluar também fazia parte do grupo. Carmen Cinira, José Guilherme Magnani, Bibia [Maria Filomena Gregori], Maria Lúcia Montes, todos estavam na mesma turma, fazendo antropologia na Ciência Política.

E.: E a questão do poder já estava presente no seu trabalho científico?

P. Montero: A questão do poder sempre me interessou, mas na perspectiva de Foucault e de Bourdieu: o poder simbólico, não o poder político institucional. O poder como potencialidade. Como é que ele se fabrica nas relações sociais? Pela produção de símbolos, talvez, mas também por outros mecanismos que era preciso desvendar. Essa questão sempre me interessou. Minha abordagem da cultura/religião popular não

ênfatizava suas dimensões estéticas ou ritualísticas. Não. Sempre me interessaram mais as relações de poder que as práticas engajavam, que tipo de dinâmicas suscitavam, quais correlações de força: isso sempre esteve presente.

E.: Como você descreve hoje sua perspectiva de pesquisa, sua abordagem?

P. Montero: Hoje eu me reconheço como antropóloga, porque as abordagens da Sociologia e da Ciência Política se cristalizaram demais, uma privilegiando as instituições e a outra privilegiando o parlamento e os políticos. Esse olhar de baixo para cima que a Antropologia possibilita me parece muito importante. Então, vejo a Antropologia como uma maneira de olhar a vida social e de colocar questões. Essa abordagem nos possibilita fazer perguntas sobre aquilo que não vemos, que não está instituído, que se move continuamente e que é ofuscado pelas grandes categorias, pela sociologia dos grupos, pela sociologia das instituições, embora eu considere importante entender também o que e como as instituições produzem coisas e pessoas. É preciso combinar as perceptivas. Ainda acho que qualquer estudo antropológico tem que ter uma sensibilidade histórica, filosófica, levar em conta, na medida do possível, as dimensões sociológicas e políticas dos fenômenos. Mas, é claro, cada disciplina tem suas cristalizações. É típico na Antropologia alguém perguntar “O que você está estudando?” e o pesquisador responder que estuda um grupo particular: “Estou estudando os Bororo”. O grupo é ele mesmo designado como objeto de pesquisa; cada investigador se atribui uma espécie de “posse” sobre esse objeto. Bourdieu nos ensina que nossos objetos são sempre problemas teóricos, e não grupos empíricos ou problemas sociais. O primeiro passo de qualquer pesquisa é construir um problema teórico, não colocar em seu lugar um problema social. Um problema teórico é construído pela leitura crítica da literatura existente. É a etapa mais difícil de fazer em uma tese. É motivo de chacota entre os alunos a reiterada pergunta que sempre faço aos iniciantes interessados em estudar este ou aquele grupo: “Muito bem, mas qual é o seu problema?”

E.: Qual o lugar da pesquisa de campo na antropologia da religião e como você a usou? O que é pesquisa de campo para você?

P. Montero: Quanto mais vamos percorrendo os caminhos da carreira acadêmica, menos tempo temos para fazer pesquisa de campo. É realmente mortificante, porque vamos sendo engolfados por toda sorte de tarefas acadêmico-administrativas. Começamos a apoiar nossas reflexões cada vez mais em dados secundários ou a tirar leite daquilo que você um dia fez em campo. Claro que isso não é um problema em si. Mas sempre tive muita preocupação em não perder a ligação com pesquisa de campo ou com o levantamento de dados primários. Muita preocupação. O pior que pode nos acontecer é ficarmos reciclando a literatura, fazendo grandes resumos ou trabalhos ensaísticos com base em teorias existentes. Me parece que isso se torna um vício intelectual. Os dados de campo, quaisquer que eles sejam, nos permitem fazer novas perguntas. Não se trata de ilustrar uma teoria com eles, usá-los para concluir algo que

já se sabia de antemão. É difícil, mas é muito importante não perder essa relação com a empiria. Eu acho que é o que mais revigora a nossa reflexão.

E.: Você tem uma pesquisa de campo lá atrás nos terreiros, as pesquisas de campo nas missões. Também pesquisou igrejas evangélicas. Seria interessante se você costurasse essas experiências. Há uma costura invisível entre elas?

P. Montero: Esse trabalho de encontrar a costura só vocês (leitores/entrevistadores) podem fazer. Eu sempre fui me deixando levar pelos temas, entrando por aqui, depois por ali. A religião sempre foi um fio condutor. Mas não era a “religião” nela mesma que me interessava. Ela sempre foi um pretexto para entender outras coisas, mais complexas, como a produção do *self* na Umbanda,¹ o (des)encontro das civilizações no trabalho missionário,² a formação do secularismo brasileiro³ etc. Eu sempre achei que perder esse fio condutor da religião seria abandonar conhecimento acumulado sobre muitas coisas e ter que investir do zero em um novo campo. Seria perda de uma reflexão acumulada ao longo dos anos e da perspectiva crítica sobre que eu mesma já tinha feito.

Comecei na Umbanda. O mestrado pretendia ser um trabalho etnográfico clássico, observação de um grupo bem recortado: descrever como eles pensam, no que creem, o que fazem.⁴ Retratar aquele universo. Ao mesmo tempo, eu queria ir um pouco além, porque me interessava entender o que seriam aquelas experiências de possessão, que pareciam existir à margem do imaginário ocidental, que se percebe como racionalista. Pensei em fazer o mestrado com Georges Devereux, fundador da etnopsiquiatria. Cheguei a conversar com ele a respeito. Mas acabei me concentrando no tema da possessão e me voltei para os trabalhos de Bastide sobre o misticismo. Li tudo o que ele escreveu sobre o tema: como descrevê-lo, como diferenciar o êxtase, o transe e a possessão. Me intrigava o fato de que, na chave do Cristianismo, a experiência mística era lida como uma comunhão com o amor divino, como no caso dos êxtases de Santa Teresa d'Ávila, e na chave afro como uma doença mental. Não consegui ir muito longe com o mestrado, mas a ideia era tentar entender o lugar dessa experiência em uma sociedade como a nossa. De Bastide tomei emprestada a ideia de que a possessão não podia ser lida a partir do campo das doenças mentais, pois se tratava de uma experiência regulada socialmente. No doutorado, embora permanecessem o tema da possessão e o diálogo com o campo da saúde, comecei a

1 O universo temático da Umbanda foi trabalhado na dissertação de mestrado *La Possession religieuse dans le culte umbandiste*, de 1974, e no livro *Da Doença à Desordem: a cura mágica na Umbanda*, de 1985.

2 Desta pesquisa resultaram os livros *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural* (2006b) e *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas* (2012b), entre outros trabalhos.

3 Ver, por exemplo, “Novas faces da cidadania: religiões e espaço público no Brasil” (1997), “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil” (2006), “Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil” (2009) e “Controvérsias religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso” (2012a).

4 Cf. Montero (1976).

introduzir questões colocadas por Bourdieu. À época, Gramsci era um autor influente no meio acadêmico. Fizemos muitos seminários de leitura de Gramsci em nossa turma. Por meio dele, buscávamos fazer uma crítica do marxismo e superar o conceito de alienação. Tratava-se de recuperar em Gramsci sua visão positiva da cultura popular, de considerá-la portadora de uma forma de consciência, de *insights* esclarecedores sobre a vida social. A crítica do marxismo via Bourdieu também foi muito produtiva. Procurei então abordar a Umbanda como uma forma de pensamento popular sobre o mundo. Fiz um esforço “genealógico” para demonstrar como a organização das instituições médicas a partir do século XIX expulsou as terapias populares para as margens e como algumas dessas práticas foram realocadas nas religiões. E outra vez enveredei pelo diálogo com a Psicologia. Entrevistei muitas pessoas que entravam em transe. Sempre pedia para elas contarem a história dos seus espíritos, dos deuses que incorporavam. Na medida em que elas me faziam seus relatos sobre suas pombagiras, seus pretos-velhos, quem eram, que nomes tinham, fui percebendo que a história de vida das pessoas e a dos santos eram muito parecidas. Comecei a entender que falar sobre esses espíritos era uma maneira de falar de si, que a história subjetiva das pessoas se projetava nas histórias contadas sobre essas entidades. Além de reconstituir o contexto no qual as práticas terapêuticas populares foram marginalizadas e transformadas, meu doutorado consistiu em mostrar como os praticantes construíram uma visão, uma percepção de si através dessas figuras míticas, deslocando esses conflitos do campo da medicina para o campo da religião.⁵

E.: Como a questão do poder estava organizada nessa pesquisa?

P. Montero: O poder estava presente nas dinâmicas que organizavam as disputas pelo controle das doenças no processo de institucionalização do campo da medicina no Brasil. Também estava nas interações sociais, nas relações de autoridade e prestígio dos médiuns, nas filas que se formavam para conversar com uma ou outra entidade mais poderosa. Vi ali uma espécie de psicanálise das classes populares, a construção de uma linguagem com a qual era possível transformar os conflitos pessoais em uma narrativa cosmológica que lhes desse sentido e direção. Era o poder da organização de si e do mundo pela mitologia. As camadas médias se deitavam no divã e, por meio de uma linguagem mais escolarizada e reflexiva, faziam o escrutínio da sua subjetividade, construíam o “mito de si mesmo”, de sua pessoa. As camadas populares, por sua vez, tinham à sua disposição mitologias coletivas de que podiam lançar mão e que podiam modelar para falar de seus problemas. O repertório, evidentemente, é outro: a linguagem do ego, da culpa, dos medos não está presente. Os personagens míticos mobilizam, com base em características próprias, um outro universo de possibilidades para falar de si: o preto-velho, a humildade, a resiliência no sofrimento, a sabedoria; as entidades indígenas, a liberdade, a valentia e altivez; os exus, a malícia.

5 Pesquisa da qual resultou o livro *Da Doença à Desordem: a cura mágica na Umbanda* (1985).

E.: A Igreja Católica vai ajudar você a modelar essa relação entre religião e poder, como, por exemplo, em sua pesquisa sobre o Quinto Centenário?⁶

P. Montero: A partir das leituras e reflexões do “período gramsciano”, pude deslocar minha reflexão sobre o poder do paradigma da classe que dominava as Ciências Sociais. Vi nas celebrações do Quinto Centenário pela Igreja Católica uma oportunidade de pensar sobre essas questões. Os eventos incitaram minha curiosidade e suscitaram novos questionamentos: Como pôde a Igreja Católica, principal personagem do colonialismo ibérico, celebrar com pompa e circunstância a descoberta da América? O que a legitimava a assumir esse protagonismo na construção das narrativas sobre o continente? Explorei então o tema do poder nos usos político-ideológicos da história nas disputas pelas identidades nacionais e busquei compreender como a Igreja tomou para si o protagonismo dessa leitura da história, ao valorizar as virtudes da mestiçagem em seu modo de apresentar a diversidade étnica latino-americana. Em trabalho anterior, ao estudar a relação da Igreja Católica com os meios de comunicação de massa,⁷ já havia abordado o tema do poder, não no campo das ações políticas da Igreja Católica, e sim no campo da cultura. Desde o Concílio Vaticano II a Igreja Católica foi incorporando a seus documentos teológicos a noção antropológica de cultura e da diversidade cultural e religiosa. Nesse novo contexto, a organização do sistema dos meios de comunicação católicos passou a ter um papel estratégico na reconstrução das ideias de unidade do gênero humano e de respeito à diversidade. Me impressionou a competência com que o Vaticano e, progressivamente, as instituições católicas nacionais tiveram para construir estruturas comunicacionais cada vez mais complexas e garantir sua presença no campo da cultura e da opinião pública.

E.: Em que momento você começa a se engajar com a discussão sobre esfera pública?

P. Montero: Meus estudos sobre o papel da Igreja Católica no campo da cultura foram um primeiro passo. O Brasil mudou muito nas últimas quatro décadas. Na década de 1980 a participação de atores religiosos em organizações da sociedade civil começou a chamar a atenção dos pesquisadores. Mas ainda não fazia muito sentido problematizar a presença do religioso na esfera pública, ou retomar a questão do secularismo nesses termos. Os trabalhos sobre a sociedade civil se multiplicaram nessa época, mas não era um tema tratado no campo da Antropologia. Até os anos 1980, a noção de esfera pública circulava pouco no debate público e nos estudos sobre a democracia. Pessoalmente, comecei a despertar para essas questões apenas no final da década de 1990. Meu primeiro artigo sobre o tema data de 1997.⁸

6 A pesquisa resultou na coletânea *Entre o mito e a história: o quinto centenário do descobrimento da América* (1996b).

7 Montero se refere ao seu livro com Ralph Della Cava, *...E o verbo se faz imagem. Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil: 1962-1989* (1991).

8 Cf. Montero (1997).

E.: Foi o seu engajamento com as pesquisas sobre o Cristianismo que a levou a pensar a esfera pública?

P. Montero: Certamente, embora não seja muito claro para mim como fiz essa passagem. De qualquer modo, a Igreja Católica foi um objeto de investigação que me levou para esse tema, sim. Como instituição, ela sempre esteve presente na política. Mas demorou para que eu a visualizasse como um ator na construção da sociedade civil brasileira. Foi um esforço que empreendi nos anos 2000. No balanço que fiz sobre a literatura a respeito dos movimentos sociais, percebi que a Igreja Católica sempre estava em cena e compreendi sua importância na própria modelagem da nossa sociedade civil. Parecia que todo movimento social da época nascia na sacristia, e o espaço público, na porta da Igreja. Quando a sociedade civil começou a emergir para mim como um produto da ação de uma organização religiosa, minha atenção se deslocou da instituição ela mesma para o estudo da religião fora da igreja, para aquilo que os atores religiosos faziam ao se dirigirem à sociedade em geral. Antes dos anos 1970, teria sido impossível pensar assim. O fenômeno começa a ficar mais visível nos anos 1980, com a emergência dos movimentos sociais no processo da redemocratização. Com a Constituição de 1988 e as transformações que ela propiciou em termos de participação popular, esse deslocamento do religioso com relação à Igreja e sua hierarquia eclesial ficou muito mais claro. As formas de atuação das pastorais católicas passaram a se organizar cada vez mais em função dos parâmetros que regulavam o trabalho das organizações não governamentais. Em contrapartida, eu não estava muito propensa a fazer uma sociologia da atuação institucional da Igreja nas esferas políticas. Me interessava desenvolver uma abordagem mais antropológica, aquém do Estado e dos movimentos partidários, que capturasse o modo como o religioso modelava a experiência social. Em 2006, escrevi um novo trabalho sobre religião e esfera pública, inspirada pelo conceito de “religião pública” de José Casanova.⁹ Mas, em Casanova, esse termo ainda está muito referido à atuação política da Igreja Católica. Reformulei seu alcance ao torná-lo uma ferramenta de observação do que as religiões em geral, não apenas a católica, fazem em público.¹⁰ Àquela altura já estava claro para os pesquisadores, mas também para a opinião pública, como o crescimento das igrejas evangélicas desafiaram, e desnaturalizaram, a hegemonia católica. Além de situar no centro de minha reflexão as arenas públicas, o conceito de “religião pública” também me permitiu pensar criticamente a noção de religião. Nos acostumamos a pensar a religião em termos de crenças pessoais, de ritos e doutrinas praticados nas igrejas. Mas não é desse modo que os atores se apresentam publicamente. A oposição público/privado se tornou insuficiente para pensar o lugar do religioso no mundo contemporâneo. Essa constatação me levou ao tema do secularismo e às particularidades de sua formação no caso brasileiro. Não há dúvida de que a construção política da República se fez em

9 Cf. Montero (2006a).

10 Cf. Montero (2018).

conexão e disputa com a Igreja Católica. Nesse sentido se poderia dizer que o catolicismo sempre foi uma religião pública. Mas o interessante é que a presença católica foi de tal modo naturalizada ao longo da história brasileira que se tornou invisível. O crescimento da população que se declara evangélica e a competição pelo espaço público que esse crescimento suscitou inseriram o secularismo na agenda de pesquisa. As “religiões públicas” tornaram evidente os limites do conceito de secularismo como princípio regulador das relações entre o Estado e a religião. Dediquei bastante esforço a recuperar o histórico desse conceito e suas implicações teórico-metodológicas para o estudo das religiões públicas no Brasil. Analisei vários casos jurídicos para compreender a ascensão do debate sobre secularismo na cena brasileira como um problema público fruto da recente visibilidade do pluralismo religioso.

E.: Pensando na sua produção, foi fundamental nessa transição a sua livre docência, em que você faz uma reflexão sobre a literatura da globalização. É na revisão dessa literatura que você passa a considerar as missões como um fenômeno, como você afirmou uma vez, de “protoglobalização”?

P. Montero: Sim. Acho que os trabalhos sobre a cultura e as missões católicas¹¹ me ajudaram a pensar vários novos problemas. No caso das missões, me ajudaram a superar certos dualismos irrefletidos, tais como os que opõem indígenas e brancos, dominantes e dominados. Também me permitiram pensar, a partir de um caso concreto, o difícil problema do “encontro” cultural entre dois universos civilizatórios distintos. Para superar o suposto da incomensurabilidade das culturas, tão presente na tradição antropológica, me propus a tratar as interações simbólicas, mas também de poder, construídas nas relações de missionários e indígenas por meio de uma perspectiva que privilegiasse as mediações culturais. Essa abordagem enfoca não as culturas, mas os atores. São eles que, engajados nas interações cotidianas de colaboração, de negociação e disputa, se apropriam material e simbolicamente de elementos presentes no universo do outro, se reinventando e redefinindo suas diferenças. O tema das missões foi mais explorado no campo da História. O missionário se manteve no imaginário acadêmico como um personagem do passado colonial. No contexto contemporâneo a crítica a esse passado tornou a missionação um tema espinhoso. O trabalho missionário contemporâneo como objeto da reflexão antropológica estava sob a mira da crítica político-ideológica. Eu quis correr o risco de tirá-lo desse lugar. Embora as obras etnográficas dos missionários salesianos tenham servido de fonte para estudos etnológicos de autores como Lévi-Strauss, elas nunca haviam sido o objeto de um inquérito antropológico.

E.: Agora, por que os salesianos?

11 Ver, por exemplo, “Para uma antropologia das instituições globais: o estudo da Igreja Católica” (1993) e “Cultura e democracia no processo de globalização” (1996a).

P. Montero: Os salesianos constituíram uma experiência missionária contemporânea à formação do Brasil Republicano. Fizeram parte e contribuíram para esse projeto de nação por meio da educação das elites urbanas e dos povos indígenas. A primeira experiência salesiana de convívio com os indígenas aconteceu no Mato Grosso, quando algumas famílias Bororo aceitaram viver com eles no início do século XX. Foi toda uma odisséia para construir uma aldeia naquele lugar, cuja lógica das práticas relato em meu livro.¹² Nessa obra também acompanho as missões que se implantaram no Amazonas, ao longo do Rio Negro, e a experiência da colônia agrícola São Marcos, que atraiu chefes Xavante.

E.: Havia uma documentação salesiana interessante a ser analisada. O que você fez no seu livro foi reconstituir uma textualidade com base nesses documentos. Você já pensava nisso quando escolheu os salesianos ou foi uma descoberta?

P. Montero: Não sei. Não sei mesmo.

E.: Porque você podia ter feito a investigação histórica da transformação dos franciscanos e dos capuchinhos, por exemplo.

P. Montero: Eu acho que me interessava mais pensar o presente. Então construí o problema a partir dele. A experiência do passado me serviu de contraponto, mesmo porque os jesuítas foram um modelo para os salesianos. Talvez não fossem os missionários que me interessassem, mas o contraste dos salesianos como formuladores de um projeto educacional moderno e europeu com a experiência de sua convivência com populações indígenas. Como contemporâneos, os franciscanos desapareceram do campo missionário muito rapidamente. Os jesuítas ficaram no passado. Como não pretendia empreender uma abordagem de cunho historiográfico, preferi uma experiência contemporânea. Queria reatar o fio analítico do trabalho da Igreja Católica no campo da cultura e em um campo no qual a questão da diferença emergisse de forma mais radical. Os salesianos são atores importantes no campo cultural. Eram respeitados como educadores na Europa do final do século XIX. Construíam escolas destinadas à educação dos filhos do operariado pobre. E assim inventaram a educação moderna das classes populares na Itália. Vieram para o Brasil a convite dos governadores que reconheciam sua reputação nessa área. O que mais fizeram no Brasil foi fundar colégios destinados à educação das elites. O ensino era (e ainda é) sua vocação. Mas o fato de terem se arriscado, sem nenhum preparo acadêmico ou experiência prévia, a viver em terras inóspitas com populações indígenas arredias e isoladas me intrigou. Essa era uma faceta pouco conhecida da congregação e de nossa história política e cultural. Eles não tinham experiência anterior nesse campo, nem conhecimento em Antropologia. Também não dispunham de muitos recursos em termos de pessoas e bens. Construir uma aldeia exigia um esforço físico enorme. Além disso, me

12 Montero se refere a *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas* (2012b).

intrigou o fato de alguns chefes Bororo terem aceitado viver com eles naquele espaço organizado ao estilo europeu e sob a autoridade dos padres. Era a mesma estranheza com relação ao encontro de diferentes mundos que o fenômeno da possessão tinha me causado. Eu queria decifrar aquilo no plano da cotidianidade. Fui procurar registros documentais e descobri que parte da correspondência trocada pelos missionários com seus superiores estava guardada na biblioteca da congregação na Itália. Então fui para Turim e lá fiquei por quase dois meses. Foi muito interessante, porque nas cartas é possível recuperar a visão que os missionários tinham dos indígenas, as dificuldades que encontravam e o modo como apresentavam a importância (ou o desânimo) com relação ao que eles achavam que estavam fazendo. Era possível espiar que vida era ali vivida, com suas tensões, medos, contradições.

E.: Você mencionou antes que as missões eram estudadas principalmente pela História e agora mencionou seu fascínio pelos documentos. Como é para você fazer pesquisa documental? Como é fazer pesquisa com documentos de uma perspectiva antropológica?

P. Montero: Eu nunca tive dificuldade de defender que examinar documentos também é fazer antropologia (e não apenas história).

E.: Você acredita que você faz etnografia com base em documentos?

P. Montero: No sentido lato, sim. Porque é possível explorar o documento fazendo perguntas etnográficas, procurando reconstituir o cotidiano, os modos de pensar, reconstituir as brechas que não são visíveis naquilo que queremos observar. Mesmo que confinada à versão que os missionários veicularam, é possível extrair deles sua polifonia. Além disso, as vozes indígenas aparecem aqui e ali na textualidade missionária, já que registrá-las o mais fidedignamente possível fazia parte do rol das estratégias missionárias de legitimação de sua autoridade para falar dos e pelos indígenas. Ao mesmo tempo, pelos documentos, é possível imaginar como eram as interações cotidianas de missionários e indígenas. Isso também é fazer etnografia, que tem a ver com as perguntas que se faz ao documento. É possível formular perguntas de interesse etnográfico aos documentos, assim como fazer perguntas que chamamos de antropológicas para outras literaturas. Acho que é o modo de fazer perguntas, mais do que uma norma, o que define uma abordagem disciplinar.

E.: E como você descreve esse modo de fazer perguntas?

P. Montero: É uma tentativa de se colocar nos sapatos da pessoa que se apresenta à minha leitura do documento. Como ela organiza o mundo em que está situada? Que termos usa? Para onde olha? Como valoriza ou desvaloriza as coisas ao seu redor? Do que tem medo? Do que gosta e quais são seus interesses? São perguntas que eu gosto de fazer para os personagens que aparecem. Como estava organizado o espaço dessa

aldeia indígena/missionária? Como era viver ali? Analisando os escritos dos salesianos sobre os indígenas, era possível apreender as mediações presentes naquelas interações, observar as negociações dos interesses materiais e simbólicas que tornavam a vida cotidiana provável. Mas não fiquei apenas nas descrições documentais. Fui visitar as aldeias missionárias criadas entre os Bororo e os Xavante no Mato Grosso. Conheci aldeias que se formaram em torno de missões no Rio Uaupés. Percorri as missões às margens do rio Negro. Também, para ter uma dimensão do que seria uma missão jesuítica, fui visitar as ruínas em San Inácio de Mini, na Argentina.

E.: Vamos falar agora de outras questões. Você dirigiu um museu – Museu de Etnologia e Arqueologia (MAE), da USP – e teve experiência de curadoria. Você ajudou, inclusive, a fundar uma disciplina, uma especialização em museologia. Como você enxerga essas outras instituições acadêmicas?

P. Montero: Para mim, fazer política, o ativismo político, sempre foi acadêmico-institucional. Sempre me pareceu importante contribuir para o desenvolvimento das instituições nas quais trabalhava, pensar como era possível colaborar para torná-las mais eficientes e promovê-las para que tivessem maior alcance. Para mim, fazer política era isso. Como diretora do Museu de Antropologia e Arqueologia me parecia importante estimular a conexão entre a excelência acadêmica e a comunicação com o grande público. Envidei todos os esforços institucionais possíveis para viabilizar uma megaexposição de arqueologia brasileira na qual, provocativamente, estendia o nascimento do Brasil para cinquenta mil anos¹³. Também colaborei com a publicação de um dos livros até hoje mais vendidos da Edusp, que apresenta um panorama fotográfico das coleções plumárias do acervo¹⁴. Para aproximar o museu da sociedade civil, criamos uma Sociedade de Amigos do MAE e uma loja para a qual atraímos artistas sensíveis ao projeto de divulgação da arte indígena. Me empenhei intensamente nos esforços de criação de um curso de especialização em museologia.

E.: Política acadêmica.

P. Montero: Sim, política acadêmica, porque era nessas instituições que eu me movia. Quero dizer, atualizar as formas de gestão, pensar em expandir o alcance de influência das instituições, desenvolver suas potencialidades e engajar pessoas. Sempre considerei que dedicar uma parcela de meu tempo à política institucional era parte da minha responsabilidade. Por isso, ocupei muitos cargos de gestão universitária. Assumi a chefia do Departamento de Antropologia em um momento em que discutíamos a reformulação do quadro de disciplinas que comporiam a formação básica oferecida aos alunos. Também foi um período de transição, no qual se passou a exigir

13 A exposição citada é a *Brasil 50 mil Anos: Uma Viagem ao Passado Pré-Colonial*, que ficou em cartaz no Salão dos Espelhos do Superior Tribunal de Justiça, em Brasília, entre os dias 3 de setembro e 2 de dezembro de 2001.

14 Referência ao livro *A plumária indígena brasileira no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP* (Dorta & Cury 2000).

dos departamentos planos de metas. Cumpri três mandatos, ao longo dos anos 1990 e 2000, na coordenação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. A Capes se fortaleceu como agência de acompanhamento e avaliação dos programas de pós-graduação, revertendo uma Medida Provisória que a extinguiu em 1990. Levei essa experiência para a Comissão Permanente de Avaliação (CPA) dos docentes. Passei por todos esses cargos sempre tentando trazer a ideia de que era preciso criar critérios de avaliação de competência, de aferição da qualidade do que fazíamos em termos de pesquisa. Por se tratar de uma universidade pública, sempre considerei que era nosso dever prestar contas para a sociedade do investimento que nela se fazia, apresentando resultados desse investimento. Esse entendimento não era, então, consensual, em parte por implicar a mensuração do trabalho acadêmico. Os doutoramentos chegavam a demorar uma década para serem concluídos. A definição de critérios para a avaliação dos docentes era objeto de muitos conflitos. Considerava-se que era impossível medir a atividade intelectual que, como a arte, dependia de criatividade e inspiração. Isso mudou bastante. Hoje, os Programas fazem relatórios detalhados de suas atividades e recebem nota e recursos em função de seu desempenho.

E.: Você deve ter sido acusada de produtivista.

P. Montero: Muitos de nós.

E.: Quais os ganhos da institucionalização dessa política e quais os seus limites?

P. Montero: De certa forma, me parece que essa política ajudou a profissionalizar a carreira acadêmica e a aproximar sua exigência aos padrões internacionais, sobretudo no que diz respeito à relevância e impacto do que é publicado pelo pesquisador. As dificuldades se referem ao esforço de adequação de escalas de valor criadas para as ciências duras e sua adaptação às humanidades. Nesse sentido, minha experiência de mais de vinte anos como membro da diretoria científica da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) foi fundamental. Participava de debates regulares com as Ciências Exatas sobre os critérios que deveriam prevalecer na análise da qualidade dos projetos de pesquisa. Conseguimos mudar a percepção que então se tinha das Ciências Humanas como pouco rigorosas e marginais ao campo científico. Ao mesmo tempo, o aprimoramento da avaliação por pares, o debate sobre os projetos nos colegiados interdisciplinares, o exame crítico dos pareceres foram progressivamente disseminando uma cultura científica no campo das ciências humanas, que elevou seu patamar de exigência e estimulou sua internacionalização.

E.: Qual a concepção específica do político em sua abordagem?

P. Montero: É conseguir fazer perguntas que não foram feitas e ajudar a pensar coisas que não foram sequer formuladas, isso é fazer política.

E.: Você tem 11 livros, 59 artigos, 39 capítulos de livros. Como você olha para essa produção? Você tem produções prediletas?

P. Montero: Eu considero que são etapas de um itinerário. Quando observamos os títulos dos trabalhos, podemos reagrupá-los em diferentes estágios: a fase do estudo das religiões afro-brasileiras em sua relação com as instituições médicas; a dos estudos da Igreja Católica em sua relação com a cultura, o colonialismo e a diversidade cultural; a da reflexão sobre o secularismo, seguida das questões relativas à esfera pública. Não se trata propriamente de uma sequência, porque uma fase não encerra a outra. Quando enfrento um novo problema, estimulada por novas circunstâncias, interlocutores e leituras, levo na bagagem o que aprendi nos trabalhos anteriores. Os assuntos podem parecer diferentes, mas penso que é possível encontrar neles um fundo comum. Escrever é fascinante porque a escrita nos leva para lugares que não imaginamos antes de começar um texto. Essa manufatura é um desafio interessante não tanto pelo que temos a dizer, mas pelo modo como a escrita nos obriga a escolher interlocutores, a situar as questões, a organizar e explicitar argumentos e hipóteses. A escrita nos transforma. Acho fundamental escrever. Por isso não se trata de medir a quantidade de títulos, mas de aprimorar o exercício da escrita e, consequentemente, da reflexão. Também não se trata de esgotar um assunto. Não é isso que importa, mas, sim, surpreender o leitor. Sempre quero surpreender, acrescentar algo novo, algo que ainda não foi pensado daquela forma. Por exemplo, na fase de pesquisas sobre a esfera pública, a conexão desse conceito com a noção de “religiões públicas” pode ser considerada uma leitura crítica do paradigma do secularismo. Trata-se de um deslocamento sutil na análise das relações entre religiões e política, que, no lugar de se ocupar da religião na esfera pública, isto é, a religião fora de seu lugar próprio, passa a nomear um fenômeno novo: a reconfiguração da própria forma “religião”. Poderia dar outros exemplos, como o uso de uma teoria da mediação para a análise das interações entre civilizações.

E.: Quais ideias, reflexões ou achados de pesquisa você destacaria na sua produção?

P. Montero: Não sei. Retrospectivamente, penso que encontrei meu lugar como autora no espaço teórico que se formou a partir do balanço crítico que empreendi das obras de Durkheim, Bourdieu e Weber. Essa articulação formou o conjunto de questões que ainda me acompanham. A questão do simbólico e a religião como conhecimento, a religião na lógica das práticas ou como um campo de poder, a separação das esferas. O livro sobre os missionários salesianos,¹⁵ eu considero uma obra importante. Foi um esforço enorme. Demorei quase dez anos para terminá-lo. Uma de suas contribuições foi enfatizar o jogo de apropriações e ressignificações presentes nas interações de missionários e indígenas. Levar para análises etnológicas o quadro interpretativo de Bourdieu, que enfatiza o ator e suas lógicas práticas, foi uma inovação. O livro sobre

15 Montero faz novamente referência a *Selvagens, civilizados, autênticos (...)*.

controvérsias públicas¹⁶ foi importante por desenvolver uma ferramenta metodológica que possibilita etnografar a esfera pública. A noção de controvérsia rendeu bastante analiticamente. Hoje, estamos trabalhando com o tema do pluralismo. Ele tem nos estimulado a empreender uma leitura crítica da noção de esfera pública e a trabalhar nossa antropologia dos atores por meio de conceitos como linguagem e imaginação.

E.: Tem algo em seu trabalho que você considera particularmente mal compreendido?

P. Montero: Penso que o modo pouco convencional de me mover no campo da Antropologia e, em particular, no campo dos estudos da religião torna minha escrita relativamente mais opaca para quem me lê. Além disso, as religiões me interessam porque me abrem a perspectiva de pensar muitas outras questões teóricas e práticas. Assim, embora minha reflexão esteja em geral referida a um recorte empírico, nunca estou me ocupando propriamente do mundo real. Tenho sempre como pano de fundo algum problema teórico que estou tentando equacionar a partir dessas observações. Meu movimento interpretativo implica navegar entre muitos níveis de abstração: não faço uma leitura do mundo, e, sim, uma leitura das leituras, das leituras do mundo. Estou sempre me deslocando entre esses múltiplos níveis de interpretação do mundo. A falta de tangibilidade implicada nesse tratamento analítico talvez coloque alguma dificuldade de compreensão.

Bibliografia

- DELLA CAVA, Ralph. & MONTERO, Paula. (1991). ... *E o verbo se faz imagem: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil: 1962-1989*. Petrópolis: Vozes.
- DORTA, Sonia Ferraro & CURY, Marília Xavier. (2000). *A plumária indígena brasileira no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*. São Paulo: Edusp.
- MONTERO, Paula. (1974). *La Possession Religieuse dans le Culte Umbandiste*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Université Paris 8 - Vincennes-Saint-Denis: Paris.
- MONTERO, Paula. (1985). *Da Doença à Desordem: a cura mágica na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal.
- MONTERO, Paula. (1993). "Para uma antropologia das instituições globais: o estudo da Igreja Católica". *Cadernos do CERU*, n. 4, série 2.
- MONTERO, Paula. (1996a). "Cultura e democracia no processo de globalização". *Novos Estudos*, n. 44, março.
- MONTERO, Paula. (1996b). *Entre o mito e a história: o quinto centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes.
- MONTERO, Paula. (1997). "Novas faces da cidadania: religiões e espaço público no Brasil". *Cadernos de Pesquisa, Cebap*, n. 5, abril.
- MONTERO, Paula. (2006a). "Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil". *Novos Estudos do Cebap*, n. 74, março.

16 Trata-se da coletânea *Religião e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos* (2015).

- MONTERO, Paula. (2006b). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Rio de Janeiro: Globo.
- MONTERO, Paula. (2009). "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil". *Etnográfica*, Lisboa, v. 13, pp. 7-16.
- MONTERO, Paula. (2012a). "Controvérsias religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso". *Religião & Sociedade*, v. 32, pp. 15-30.
- MONTERO, Paula. (2012b). *Selvagens, civilizados, autênticos: a produção das diferenças nas etnografias salesianas*. São Paulo: Edusp.
- MONTERO, Paula. (2015). *Religião e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. São Paulo/Campinas: Terceiro Nome/Unicamp.
- MONTERO, Paula. (2018). "Religião Cívica, Religião Civil, Religião Pública: continuidade e descontinuidades". *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 33, pp. 15-39, jan./jul.

Submetido em: 29/01/2024

Aprovado em: 15/09/2024

A Religião como Língua Franca. Entrevista com Paula Montero

La Religión como Lengua Franca: Entrevista con Paula Montero

The Religion as a *Lingua Franca*: Interview with Paula Montero

Renata Nagamine* (renagamine@gmail.com)

* Pesquisadora de pós-doutorado no Núcleo de Religiões no Mundo Contemporâneo (Fapesp. Processo n. 2022/16449-6) e do Observatório da Religião e Interseccionalidades/Cebrap.

Aramis Luis Silva** (aramisluis@uol.com.br)

** Pesquisador do Centro para Imaginação Crítica/Cebrap, de pós-doutorado da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e do Observatório da Religião e Interseccionalidades/Cebrap.