

**ORGANIZADORES**

Ordália Cristiana Gonçalves de Araújo

João Paulo de Paula Silveira

Robson Rodrigues Gomes Filho

# Religiões e Modernidades

cristianismos, secularização  
e novas espiritualidades

**PPGHIS**  
PROGRAMA  
DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM HISTÓRIA

 **pimenta**  
literária

ORGANIZADORES

Ordália Cristiana Gonçalves de Araújo  
João Paulo de Paula Silveira  
Robson Rodrigues Gomes Filho

# Religiões e Modernidades

cristianismos, secularização  
e novas espiritualidades

PPGHIS  
PROGRAMA  
DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM HISTÓRIA

| São Paulo | 2022 |

 pimenta  
leitura

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2022 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2022 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0). Os termos desta licença estão disponíveis em: <<https://creativecommons.org/licenses/>>. Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural. O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

## CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

### Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski

*Universidade La Salle, Brasil*

Adriana Flávia Neu

*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt

*Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil*

Aguimário Pimentel Silva

*Instituto Federal de Alagoas, Brasil*

Alaim Passos Bispo

*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

Alaim Souza Neto

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Alessandra Knoll

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Alessandra Regina Müller Germani

*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Aline Corso

*Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil*

Aline Wendpap Nunes de Siqueira

*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

Ana Rosângela Colares Lavand

*Universidade Federal do Pará, Brasil*

André Gobbo

*Universidade Federal de Paraíba, Brasil*

Andressa Wiebusch

*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Andreza Regina Lopes da Silva

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Angela Maria Farah

*Universidade de São Paulo, Brasil*

Anísio Batista Pereira

*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

Antonio Edson Alves da Silva

*Universidade Estadual do Ceará, Brasil*

Antonio Henrique Coutelo de Moraes

*Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil*

Arthur Vianna Ferreira

*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior

*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior

*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Bárbara Amaral da Silva

*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

Bernadette Beber

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos

*Universidade do Vale do Itajaí, Brasil*

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa

*Universidade Federal de Paraíba, Brasil*

Caio Cesar Portella Santos

*Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil*

Carla Wanessa do Amaral Caffagni

*Universidade de São Paulo, Brasil*

Carlos Adriano Martins

*Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil*

Carlos Jordan Lapa Alves

*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

Caroline Chioquetta Lorenset

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Cássio Michel dos Santos Camargo  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil*

Christiano Martino Otero Avila  
*Universidade Federal de Pelotas, Brasil*

Cláudia Samuel Kessler  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Cristiane Silva Fontes  
*Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil*

Daniela Susana Segre Guertzenstein  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Daniele Cristine Rodrigues  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Dayse Centurion da Silva  
*Universidade Anhanguera, Brasil*

Dayse Sampaio Lopes Borges  
*Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil*

Diego Pizarro  
*Instituto Federal de Brasília, Brasil*

Dorama de Miranda Carvalho  
*Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil*

Edson da Silva  
*Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil*

Elena Maria Mallmann  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Eleonora das Neves Simões  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Eliane Silva Souza  
*Universidade do Estado da Bahia, Brasil*

Elvira Rodrigues de Santana  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Éverly Pegoraro  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

Fábio Santos de Andrade  
*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

Fabírcia Lopes Pinheiro  
*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Felipe Henrique Monteiro Oliveira  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Fernando Vieira da Cruz  
*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*

Gabriella Eldereti Machado  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Germano Ehlert Pollnow  
*Universidade Federal de Pelotas, Brasil*

Geymeesson Brito da Silva  
*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Handherson Leylton Costa Damasceno  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Hebert Elias Lobo Sosa  
*Universidad de Los Andes, Venezuela*

Helciclever Barros da Silva Sales  
*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais  
Anísio Teixeira, Brasil*

Helena Azevedo Paulo de Almeida  
*Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil*

Hendy Barbosa Santos  
*Faculdade de Artes do Paraná, Brasil*

Humberto Costa  
*Universidade Federal do Paraná, Brasil*

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges  
*Universidade de Brasília, Brasil*

Inara Antunes Vieira Willerding  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Ivan Farias Barreto  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

Jaziel Vasconcelos Dorneles  
*Universidade de Coimbra, Portugal*

Jean Carlos Gonçalves  
*Universidade Federal do Paraná, Brasil*

Jocimara Rodrigues de Sousa  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Joelson Alves Onofre  
*Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil*

Jónata Ferreira de Moura  
*Universidade São Francisco, Brasil*

Jorge Eschriqui Vieira Pinto  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

Juliana de Oliveira Vicentini  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Julierme Sebastião Morais Souza  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

Junior César Ferreira de Castro  
*Universidade de Brasília, Brasil*

Katía Bruginiski Mulik  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Laionel Vieira da Silva  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Leonardo Pinheiro Mozdzenski  
*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*

Lucila Romano Tragtenberg  
*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*

Lucimara Rett  
*Universidade Metodista de São Paulo, Brasil*

Manoel Augusto Polastreli Barbosa  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho  
*Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil*

Marcio Bernardino Sirino  
*Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Marcos Pereira dos Santos  
*Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México*

Marcos Uzel Pereira da Silva  
*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Maria Aparecida da Silva Santandel  
*Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil*

Maria Cristina Giorgi  
*Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil*

Maria Edith Maroca de Avelar  
*Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil*

Marina Bezerra da Silva  
*Instituto Federal do Piauí, Brasil*

Michele Marcelo Silva Bortolai  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Mônica Tavares Orsini  
*Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

Nara Oliveira Salles  
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Neli Maria Mengalli  
*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*

Patricia Biegging  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Patricia Flavia Mota  
*Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil*

Raul Inácio Busarello  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Roberta Rodrigues Ponciano  
*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

Robson Teles Gomes  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Rodiney Marcelo Braga dos Santos  
*Universidade Federal de Roraima, Brasil*

Rodrigo Amancio de Assis  
*Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil*

Rodrigo Sarruge Molina  
*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

Rogério Rauber  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

Rosane de Fatima Antunes Obregon  
*Universidade Federal do Maranhão, Brasil*

Samuel André Pompeio  
*Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil*

Sebastião Silva Soares  
*Universidade Federal do Tocantins, Brasil*

Silmar José Spinardi Franchi  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Simone Alves de Carvalho  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Simoni Urnau Bonfiglio  
*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Stela Maris Vaucher Farias  
*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Tadeu João Ribeiro Baptista  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno  
*Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil*

Taiza da Silva Gama  
*Universidade de São Paulo, Brasil*

Tania Micheline Miorando  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Tarcísio Vanzin  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Tascieli Feltrin  
*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Tayson Ribeiro Teles  
*Universidade Federal do Acre, Brasil*

Thiago Barbosa Soares  
*Universidade Federal de São Carlos, Brasil*

Thiago Camargo Iwamoto  
*Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil*

Thiago Medeiros Barros  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil*

Tiago Mendes de Oliveira  
*Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil*

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues  
*Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil*

Vania Ribas Ulbricht  
*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

Wellington Furtado Ramos  
*Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil*

Wellton da Silva de Fatima  
*Instituto Federal de Alagoas, Brasil*

Yan Masetto Nicolai  
*Universidade Federal de São Carlos, Brasil*

## PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

### Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton

*Universidade Luterana do Brasil, Brasil*

Alexandre João Appio

*Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil*

Bianka de Abreu Severo

*Universidade Federal de Santa Maria, Brasil*

Carlos Eduardo Damian Leite

*Universidade de São Paulo, Brasil*

Catarina Prestes de Carvalho

*Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil*

Eliisene Borges Leal

*Universidade Federal do Piauí, Brasil*

Elizabeth de Paula Pacheco

*Universidade Federal de Uberlândia, Brasil*

Elton Simomukay

*Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil*

Francisco Geová Goveia Silva Júnior

*Universidade Potiguar, Brasil*

Indiamaris Pereira

*Universidade do Vale do Itajaí, Brasil*

Jacqueline de Castro Rimá

*Universidade Federal da Paraíba, Brasil*

Lucimar Romeu Fernandes

*Instituto Politécnico de Bragança, Brasil*

Marcos de Souza Machado

*Universidade Federal da Bahia, Brasil*

Michele de Oliveira Sampaio

*Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil*

Pedro Augusto Paula do Carmo

*Universidade Paulista, Brasil*

Samara Castro da Silva

*Universidade de Caxias do Sul, Brasil*

Thais Karina Souza do Nascimento

*Instituto de Ciências das Artes, Brasil*

Viviane Gil da Silva Oliveira

*Universidade Federal do Amazonas, Brasil*

Weyber Rodrigues de Souza

*Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil*

William Roslindo Paranhos

*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

## PARECER E REVISÃO POR PARES

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.



Direção editorial	Patricia Biegging, Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Biegging
Coordenadora editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Marketing digital	Lucas Andrius de Oliveira
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Editoração eletrônica	Peter Valmorbidia Potira Manoela de Moraes
Imagens da capa	Wirestock, Freepik - Freepik.com
Tipografias	Swiss 721, Andreas, Sofia Pro
Revisão	Ordália Cristiana Gonçalves de Araújo João Paulo de Paula Silveira Robson Rodrigues Gomes Filho
Organizadores	Ordália Cristiana Gonçalves de Araújo João Paulo de Paula Silveira Robson Rodrigues Gomes Filho

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R382

Religiões e modernidades: cristianismos, secularização e novas espiritualidades / Organizadores Ordália Cristiana Gonçalves de Araújo, João Paulo de Paula Silveira, Robson Rodrigues Gomes Filho. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2022.

Livro em PDF

ISBN 978-65-5939-486-9

DOI 10.31560/pimentacultural/2022.94869

1. Religiões - História. 2. Modernidade. 3. Espiritualidade.  
I. Araújo, Ordália Cristiana Gonçalves de (Organizadora).  
II. Silveira, João Paulo de Paula (Organizador). III. Gomes Filho,  
Robson Rodrigues (Organizador). IV. Título.

CDD: 291.09

Índice para catálogo sistemático:

I. Religiões - História

Janaina Ramos – Bibliotecária – CRB-8/9166

**PIMENTA CULTURAL**

São Paulo · SP

Telefone: +55 (11) 96766 2200

livro@pimentacultural.com

www.pimentacultural.com



2 0 2 2

# SUMÁRIO

Introdução..... 11

## PARTE I

### Catolicismos e modernidades

#### Capítulo 1

**Misticismo nos tribunais  
europeus do século XIX** ..... 19

*Andrea Graus*

#### Capítulo 2

**Modernidade e Igreja Católica:**  
reflexões sobre uma relação ambígua  
nas primeiras décadas do século XX..... 53

*Alberto da Silva Moreira*

*Robson Rodrigues Gomes Filho*

#### Capítulo 3

**Fé e religião na internet:**  
a pandemia como oportunidade  
para o mundo católico ..... 82

*Yves Bernardo Roger Sólis Nicot*



**PARTE II**

Protestantismos e modernidades

Capítulo 4

- Expansão e ativismo político  
de grupos evangélicos conservadores:**  
secularização e pluralismo em debate..... **112**  
*Ricardo Mariano*

Capítulo 5

- Protestantismo e Modernidade:**  
os usos e os sentidos da experiência  
histórica no Brasil e na América Latina ..... **137**  
*Lyndon de Araújo Santos*

Capítulo 6

- O nacionalismo católico e o combate  
ao protestantismo em Goiás:**  
uma disputa pela legitimidade religiosa  
na aurora da modernidade brasileira ..... **160**  
*Robson Rodrigues Gomes Filho*

**PARTE III**

Secularização, modernidade  
e espiritualidades

Capítulo 7

- Novas religiões na modernidade tardia:**  
revisitando inquietações sociológicas ..... **187**  
*Flávio Munhoz Sofiati*  
*João Paulo de Paula Silveira*



Capítulo 8

**Do Étnico ao Ecológico:**

a trajetória da Seicho-no-le no cenário global ..... 206

*João Paulo de Paula Silveira*

*Gustavo Martins do Carmo Miranda*

Capítulo 9

**O escândalo da religião à luz**

**da protociologia de Thomas Luckmann** ..... 233

*Sérgio Ricardo da Mata*

**Sobre os autores e as autoras** ..... 258

Organizadores e organizadora ..... 258

Demais autores e autoras ..... 260

**Índice remissivo** ..... 264



# Religiões e Modernidades

A presente obra é fruto de recursos do PROAP/CAPES 2020/2021, disponibilizados pelo Auxílio 1056/2020 ao Programa de Pós-Graduação em História da UEG (PPGHIS-UEG) e das atividades do Laboratório de Pesquisa em Religiões e Modernidades (LAPREM).

## INTRODUÇÃO

O leitor tem em mãos uma coletânea de textos que problematizam o fenômeno religioso na modernidade. Vinculada aos esforços acadêmicos do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Goiás, Campus Sul, especificamente à linha de pesquisa *Cultura, Religião e Sociedade* e ao Laboratório de Pesquisa em Religiões e Modernidades (LAPREM), a obra reúne trabalhos de pesquisadores publicados em periódicos que foram revisitados e adensados. Seus autores assumem que a compreensão do fenômeno religioso é parte fundamental de qualquer esforço que procura, a partir de bases científicas, lançar luz sobre a realidade contemporânea, especialmente no Brasil.

A partir de lugares disciplinares e teóricos específicos, com ênfase na história das religiões, os capítulos partem do pressuposto de que a modernidade, como realidade histórica particular e ao mesmo tempo múltipla – porque inscrita em planos culturais, sociais e políticos que vão além de seu berço europeu –, não liquidou as carências que tornam as religiões realizações culturais capazes de dotar a experiência humana de um significado último. Ao erodir os monopólios tradicionais que organizavam a experiência social e definiam o horizonte das coletividades, a modernidade, sobretudo em sua fase mais tardia, institucionalizou a incerteza em escala planetária na direta proporção em que prodigalizou as condições criativas para respondê-la. Nesse sentido, os estudos que compõem esta obra se dedicam a um fenômeno cuja pluralidade de manifestações são realizações que lidam com as incertezas contemporâneas e com toda a sorte de transformações que obrigam os sujeitos e seus deuses a se “atualizarem”. Ainda que a finitude e as carências advindas dela nos aproximem temporal e espacialmente, todas as religiões são históricas, uma vez que igualmente históricas são as interpelações que elas tentam responder e as angústias que elas procuram suavizar.

Lidar com a pluralização da paisagem religiosa moderna significa, para as disciplinas que se debruçam sobre ela, a atenção para a coexistência - mais competitiva e tensa do que tranquila e amigável - de configurações e identidades religiosas distintas; algumas são mais comunitárias, institucionais e socialmente destacadas, outras mais individuais, errantes, socialmente sutis e quase “invisíveis”. Por essa razão, cada uma das realidades confessionais discutidas nesta obra possui nuances institucionais, doutrinárias e sociológicas que levaram os pesquisadores a caminhos particulares, alguns mais empíricos, outros mais teóricos e conceituais.

A coletânea está dividida em três seções. Cada uma lida com uma nuance do fenômeno religioso na modernidade. Como não poderia deixar de ser, os textos de cada seção discorrem sobre objetos de pesquisa distintos. Contudo, eles compartilham horizontes comuns que ajudam o leitor a manejar os diversos procedimentos teóricos e metodológicos empregados pelos pesquisadores.

A primeira seção, intitulada “**Catolicismos e modernidades**”, é composta por três textos, de Andrea Graus (CSIC-Espanha), Alberto da Silva Moreira (PUC-GO), Robson Rodrigues Gomes Filho (UEG) e Yves Sólis Nicot (Prepa Ibero-México) cujos objetos de pesquisa, ainda que voltados para o catolicismo, têm enfoques e análises distintas. A sequência dos textos aqui estabelecida tem um pano de fundo cronológico, partindo do século XIX (na análise de Graus), passando pela transição entre este e o século XX (no texto de Silva e Gomes Filho) e terminando no século XXI, cuja análise de Nicot sobre a relação entre religião e ciberespaço pós-pandemia de COVID-19 nos chama a atenção para necessários objetos de pesquisa temporalmente muito próximos de nós.

Abrindo nosso livro com capítulo intitulado “Misticismo nos tribunais europeus do século XIX”, Andrea Graus (historiadora espanhola com importante trânsito e experiência em países como França, Bélgica e Inglaterra) traz ao leitor uma relevante reflexão sobre as tensões estabe-

lecidas no século XIX durante o processo de separação entre os poderes civil e religioso. Com foco nas cortes de justiça europeias, Graus tem como objeto de análise três mulheres místicas católicas (Sor Patrocinio, na Espanha; Rosette Tamisier, na França e Catherine Filljung, na Alemanha) que foram levadas a tribunais civis na condição de praticantes de crimes religiosos (“falso misticismo”). Aqui, Andrea Graus estabelece uma rica discussão sobre os argumentos civis (notadamente médico-psiquiátricos e políticos) para a condenação de atos que, em essência, não pertenceriam a esta esfera de poder. Seu artigo (publicado originalmente em inglês, mas traduzido para o português especialmente para a presente obra), portanto, tem uma importante reflexão sobre as tensões da consolidação da modernidade não apenas para o catolicismo, mas igualmente para as cortes de justiça cívicas que, na ocasião (ou, se quisermos, ainda hoje), não tinham rompido inteiramente com sua origem nos tribunais da inquisição católica do período medieval e moderno.

Já Alberto da Silva Moreira e Robson Gomes Filho, em “Modernidade e Igreja Católica: reflexões sobre uma relação ambígua nas primeiras décadas do século XX”, propõem uma discussão sobre a tensas e complexas relações estabelecidas entre a Igreja Católica e a modernidade, cujo recorte cronológico (final do século XIX e início do XX) e espacial (Europa, com destaque para a Alemanha) denota um foco mais voltado para a maneira como tais relações se deram, primeiramente, no berço do catolicismo romano para, em seguida, se espalhar nas especificidades de cada contexto histórico local: africano, latino-americano, asiático etc. A discussão se divide em dois momentos: no primeiro, os autores buscam uma qualificação da modernidade em seus aspectos fundamentais e programáticos, cujo conceito, especialmente na História, ainda permanece turvo. Em seguida, são expostas algumas questões mais históricas que propriamente conceituais, localizando a Igreja Católica no conflito com os frutos mais imediatos da modernidade no seu próprio seio: o ultramontanismo, o modernismo católico e a criação de igrejas nacionais, com foco especial nos *Altkatholiken* na Alemanha.

Por fim, em “Fé e religião na internet: a pandemia como oportunidade para o mundo católico”, Yves Sólis Nicot, autor mexicano de importante renome nas pesquisas sobre o catolicismo latinoamericano, intenta analisar o modo como a pandemia de COVID-19, entre os anos de 2020 e 2021, impactou nas relações estabelecidas entre as religiões (com foco especial no catolicismo) e as mídias sociais modernas da internet. O argumento central de Nicot gira em torno de que, apesar de o uso das mídias e redes sociais não por instituições religiosas não ter sido inaugurado com a pandemia, este evento catastrófico em nível global forçou tais instituições a se adaptarem muito rapidamente, não apenas ao uso pragmático destas tecnologias, mas, especialmente, à forma do seu conteúdo. Nicot analisa o espaço mexicano por meio da “E-vangelização” (uma espécie de proposta conceitual de se pensar o proselitismo cristão por meio da internet). Dessa forma, sua reflexão é um importante ponto de partida para o necessário e urgente desenvolvimento de novas ferramentas analíticas para se analisar a religião no espaço cibernético.

Em nossa segunda seção, intitulada “**Protestantismos e modernidades**”, é composta pelos estudos de Ricardo Mariano (USP) e Lyndon de Araújo Santos (UFMA). Em seus textos, eles apresentam críticas concernentes a concepções e teorias amplamente divulgadas e sedimentadas nos meios acadêmicos.

Ricardo Mariano em “Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate” questiona a tese de Peter Berger concernente aos “efeitos deletérios da secularização e do pluralismo religioso sobre a religião” cinquenta anos depois da publicação de *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, ocorrido em 1967. Evoca críticas de diversos sociólogos e historiadores à tese de Berger e sustenta que o pluralismo religioso não fragiliza a religião. Pelo contrário, ele situa o caso dos *Evangelicals* e a instituição da Nova Direita Cristã em 1970 nos EUA como estímulo à “desprivatização” dos pentecostais no Brasil cuja emergência

no cenário social e político brasileiro se tornou mais perceptível a partir da Constituição Federal de 1988 com a formação da “bancada evangélica”. Ricardo Mariano aponta os novos desafios postos às pesquisas sobre a religião motivados pela emergência de grupos conservadores em países ocidentais como Estados Unidos e Brasil.

Na sequência, Lyndon de Araújo Santos, em “Protestantismo e Modernidade: os usos e os sentidos da experiência histórica no Brasil e na América Latina”, coloca em suspeição a afinidade direta entre protestantismo e modernidade e propõe o deslocamento das lentes interpretativas, ou seja, ao invés de partir da suposta relação de harmonia entre eles deve-se analisar, dialeticamente, os usos do protestantismo, seus discursos e ações, aliados à modernidade. Ao problematizar essa relação, Lyndon de Araújo Santos sustenta que o estudo da historicidade das experiências religiosas e culturais em contextos de modernização periférica, como no caso do Brasil nas primeiras décadas da república (1889-1910), traz outras possibilidades teóricas e metodológicas a situações e vivências do protestantismo que não se enquadram em interpretações sedimentadas e homogeneizadoras, apresentando, por isso mesmo, adesões, rupturas e continuidades distintas que se tornam perceptíveis pela análise das apropriações, reinvenções e sentidos da religiosidade evangélica extraoficiais.

Fechando a nossa segunda seção, Robson Gomes Filho (UEG), em “O nacionalismo católico e o combate ao protestantismo em Goiás: uma disputa pela legitimidade religiosa na aurora da modernidade brasileira” analisa o discurso antiprotestante católico em Goiás por meio de seus argumentos nacionalistas. Aqui, mais do que uma exposição de tais argumentos, o autor analisa de que maneira o discurso nacionalista – algo combatido veementemente pela Igreja Católica no século XIX – fez parte de uma tentativa de qualificação do catolicismo como religião nacional e moderna, face a um protestantismo “estrangeiro” que, por tradição, carregava em seu bojo o rótulo de modernidade.

Para terminar, a terceira seção, intitulada “**Secularização, modernidade e espiritualidades**”, é composta pelos estudos de Flávio Munhoz Sofiati (UFG), João Paulo de Paula Silveira (UEG), Gustavo Martins do Carmo Miranda (UFMG) e Sérgio da Mata (UFOP). No conjunto, os autores discorrem a respeito das particularidades da paisagem contemporânea e lançam luz sobre as nuances teóricas e conceituais que estruturam as abordagens dos fenômenos religiosos.

Flávio Munhoz Sofiati e João Paulo de Paula Silveira, em “Novas religiões na modernidade tardia: revisitando inquietações sociológicas”, discutem o fenômeno das inovações religiosas e espiritualidades contemporâneas. Os autores margeiam o debate sociológico ao destacarem as especificidades das novas religiões. Ao questionarem a dimensão preditiva da teoria da secularização, interpretam o fenômeno das novas religiões e espiritualidades como consequência da diluição do monopólio religioso em nível global e do enfraquecimento das instituições tradicionais em detrimento da pluralidade de caminhos e das liberdades individuais em matéria de transcendência. Os autores sustentam que não é possível, contudo, pensar o indivíduo religioso que adere às novas religiões e às espiritualidades como sujeito descolado do tecido social e dono absoluto da vida religiosa errante ou das eventuais adesões.

Gustavo Martins do Carmo Miranda e João Paulo de Paula Silveira, em “Do Étnico ao Ecológico: a trajetória da Seicho-no-le no cenário global”, dedicam-se à uma nova religião japonesa popular no Brasil em virtude de suas revistas e das declarações otimistas e de gratidão. Os autores, que possuem pesquisas sobre a *Seicho-no-le*, apresentam a trajetória histórica do grupo desde sua fundação no Japão, em 1930, até sua acomodação ao Brasil. Para eles, a *Seicho-no-le* promove em nossos dias abordagens ecológicas que procuram responder às carências ambientais que experimentamos globalmente. Os autores também apontam a interpretação religiosa da pandemia do COVID 19, percebida pela nova religião como consequência do desequilíbrio ambiental e espiritual da relação entre humanidade, Deus e meio-ambiente.

Na sequência, Sérgio Ricardo da Mata, em “O escândalo da religião à luz da protosociologia de Thomas Luckmann”, encerra nosso livro se dedicando ao clássico *The invisible religion*, de Thomas Luckmann. Publicado em 1967, nos EUA, a partir da tradução de sua pesquisa originalmente publicada em alemão, a obra de Luckmann, segundo o autor, impactou profundamente os debates sobre o fenômeno religioso na modernidade. Sua crítica à teoria da secularização, compreendida como um mito moderno, desafiou as expectativas daqueles que imaginavam o esvaecimento do religioso em nosso mundo. Segundo o autor, o filósofo, radicado sociólogo, concebe a religião como constante antropológica; sua condição é a ultrapassagem da nossa existência puramente biológica a partir da internalização das visões de mundo que nos tornam um *self*. A obra de Luckmann, anota o autor, desafiou também aquelas leituras que identificam a religião única e exclusivamente com as manifestações institucionais do tipo igreja.

Por fim, cabe ressaltar que esta obra foi possível graças ao empenho coletivo de seus autores. Ela manifesta o interesse do Programa de Pós-Graduação em História da UEG em se inscrever na realidade intelectual brasileira, notadamente nos debates no âmbito da história. Igualmente, ela revela a importância do trabalho e das pesquisas promovidas por uma instituição de ensino superior pública que, no interior do Brasil, representa o inegociável direito à formação científica de nosso povo em favor do cultivo crítico de nossa consciência histórica. Além de nossa gratidão à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História e à Universidade Estadual de Goiás, agradecemos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelos recursos fornecidos para a publicação deste livro através do PROAP-CAPES 2020/2021, disponibilizados pelo Auxílio 1056/2020.



Parte

# CATOLICISMOS e MODERNIDADES



1

Andrea Graus

# MISTICISMO NOS TRIBUNAIS EUROPEUS DO SÉCULO XIX

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94869.1](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94869.1)

Por que a justiça criminal oitocentista se interessou em casos de estigmatas, profecias e outros fenômenos místicos? 1 Quais acusações criminais foram apresentadas contra os supostos místicos e como eles foram examinados nas cortes de justiça? Que preocupações públicas esses julgamentos levantaram? Este artigo gira em torno dessas questões, explorando como três mulheres de diferentes partes da Europa, que reivindicaram serem místicas católicas, foram trazidas aos tribunais. O primeiro período moderno<sup>2</sup> oferta ricos exemplos do papel da justiça criminal no julgamento do sobrenatural, especialmente na forma de julgamentos de bruxas.<sup>3</sup> Durante a modernidade, todavia, nós encontramos menos exemplos das maneiras pelas quais os tribunais seculares julgaram crimes com implicações sobrenaturais ou de ocultismo. Estas maneiras incluem julgamentos de fraude em fotos de espíritos (MONROE, 2003), a prisão de líderes carismáticos de seitas e sociedades satânicas (GOMES FILHO, 2017; ZIEGLER, 2012), a convicção de “telepatas criminosos” e adivinhos (WOLFFRAM, 2009), e a perseguição de magnetizadores e curandeiros leigos (CORREA, VALLEJO, 2019; LAFFERTON, 2007; WOLFFRAM, 2017).

Os casos citados se estabeleceram fora das fronteiras da religião estabelecida e, talvez por essa razão, pareceriam estar principalmente sob a responsabilidade dos poderes civis. Assim, fica claro que a justiça criminal moderna se preocupou com cultos religiosos desviantes e a exploração lucrativa da superstição. Este artigo, todavia, trata do misticismo cristão: uma questão tradicionalmente policiada pela Igreja

- 1 Este texto foi publicado primeiramente na Revista **History of the Human Sciences**, Vol. 31(3), em 2018, em língua inglesa. Sua tradução para a língua portuguesa foi realizada para a presente obra pelo Prof. Dr. Robson Gomes Filho, com autorização da autora e da revista onde inicialmente o artigo foi publicado. Esta pesquisa recebeu financiamento do Conselho Europeu de Pesquisa (ERC) no âmbito do European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme (concessão número 637908).
- 2 N.T.: É entendido como “primeiro período moderno”, ou “Era Moderna” o recorte temporal que compreende os séculos 16 a primeira metade do 18 e como “Modernidade” os séculos 18 adiante, tendo como um dos seus principais marcos a Revolução Industrial. Ver: Koselleck (2012).
- 3 Ver, por exemplo, Ankarloo, Clark e Monter (2002); Duni (2006); Stokes (2011).

e onde a intervenção da lei foi por muitas vezes considerada intrusiva. Historicamente, o misticismo implicou numa dinâmica dialética entre o contemplativo e o transformativo (KATZ, 1983; SHELDRAKE, 2003). De acordo com Michel de Certeau, os místicos se encontram à margem da religião e da sociedade, encarnando uma “alteridade” subversiva que desafia o *Establishment* (BOCKEN, 2013; DE CERTEAU, 1982). Para que tribunais criminais modernos intervissem em casos de misticismo, era necessário se providenciar uma poderosa justificativa para o seu envolvimento em termos legais. Acusações de fraude geralmente estavam por trás de processos contra supostos místicos; mas havia também outras razões implícitas – embutidas nos conflitos religiosos e políticos das “guerras culturais” do século XIX europeu – para que os casos chegassem aos tribunais. A maioria das acusações tiveram mais a ver com interesses particulares de civis e autoridades eclesiásticas do que com preocupações públicas sobre fraudes. Ao explorar o significado político-religioso das provações místicas, este artigo junta-se a outros pesquisadores na análise da função política do misticismo cristão na Europa moderna.<sup>4</sup>

Levar casos de suposto misticismo aos tribunais civis não era comum no século XIX. Esta pesquisa revelou não mais que uma dúzia de casos na França, Espanha, Itália, Bélgica, Alemanha e Grã-Bretanha.<sup>5</sup> Este artigo trata de dois dos mais renomados casos na França e na Alemanha, e do aparentemente único caso ocorrido na Espanha, mas onde o escândalo foi semelhante aos demais conhecidos em toda a Europa. Assim como na Espanha, o número de místicos levados a tribunais na Itália no século XIX é quase inexistente. Uma explicação parcial desse fato pode apontar que, especialmente nestes países católicos, o cenário jurídico da inquisição moderna, baseado no testemunho e na evidência, já havia provado ser impróprio para casos de misticismo, que aparentavam ser mais adequados à inquirição

4 Ver, por exemplo, Blackbourn (1993), Multon (2003).

5 Ver: Van Osselaer, Graus, Rossi, Smeyers (2021).

teológica (SHUGER, 2015). Esta ideia provavelmente persistiu durante a modernidade, relegando tais casos às investigações tradicionais diocesanas, dificultando a intervenção do sistema legal.

Neste artigo, chamo de místicos aqueles que afirmaram vivenciar fenômenos relacionados à espiritualidade cristã. Suas experiências místicas, como o êxtase, foram muitas vezes acompanhadas por supostos milagres, como o estigmatismo. Os julgamentos examinaram as alegações relativas a ambos. Devemos ter em mente, contudo, que, uma vez levados ao tribunal, os místicos eram geralmente considerados “pretensos místicos” e não parte da tradição cristã aceita. Quando confrontados com casos alegados de misticismo, a justiça criminal oitocentista procurou por provas do seu caráter sobrenatural. Ainda assim, tanto durante as investigações que precediam o julgamento, quanto durante o julgamento em si, debates sobre como o êxtase ou o estigma poderiam ser falsificados instigaram a preocupação pública sobre a autenticidade dos milagres e do fenômeno místico. Como eu pretendo mostrar, apesar das intenções dos tribunais, a imprensa e a população percebiam estes procedimentos como julgamentos do sobrenatural.

A primeira seção desse artigo explora as ameaças públicas causadas – dentre outros eventos – pelo reavivamento católico do século XIX europeu, que forçaram a intervenção da justiça em questões tradicionalmente policiadas pela Igreja. Os casos de Sor Patrocino, Rosette Tamisier e Catherine Filljung serão aqui discutidos; três mulheres místicas católicas levadas aos tribunais da Espanha, França e Alemanha, respectivamente. Nas seções seguintes, estes casos serão usados como base para uma explicação das estratégias típicas empregadas pela justiça criminal na Europa, perseguindo e tentando trazer à lei supostos místicos católicos. Apesar das diferenças nacionais, nós encontramos procedimentos legais similares quando confrontamos tais casos. Os recursos em comum variam desde os mecanismos jurídicos que transformaram o fenômeno místico em fatos criminais, até o

envolvimento de testemunhas especializadas, tais como psiquiatras, durante o julgamento. Ao demonstrar os pressupostos políticos, jurídicos e médicos aparentes nos julgamentos místicos, este artigo intenta contribuir com as pesquisas em história cultural e religiosa, bem como com a história da ciência, explorando a intersecção entre a justiça criminal moderna e o sobrenatural.<sup>6</sup>

## MISTICISMO: UM CASO PARA A JUSTIÇA CRIMINAL?

A Europa testemunhou um renascimento do misticismo católico durante as “guerras culturais” – ou os conflitos seculares-religiosos do século XIX – durante os quais a Igreja Católica lutou contra o anticlericalismo e o estabelecimento de governos liberais (CLARK, KAISER, 2003). Da Itália napoleônica à França republicana e à Alemanha de Bismarck, a agitação política tornou-se um campo fértil para a manifestação “ideológica” do sobrenatural. Mulheres e crianças camponesas foram os principais atores desse reavivamento católico, que foi notadamente manifesto na forma de aparições marianas carregadas de significado político, e através de profecias apocalípticas sobre o triunfo do papa e sobre a restauração do *ancien régime* [Antigo Regime] (BLACKBOURN, 1993; BOUFLET, BOUTRY, 1997).

Em relação a este cenário, místicos católicos se tornaram símbolos que foram usados para apoiar causas político-religiosas. Na Itália, místicas leigas como Anna Maria Taigi e Palma Matarelli profetizaram a eleição do papa Pio IX e as consequências devastadoras das guerras culturais para os católicos (MACLAREN, 2012; MULTON, 2003). Na Bélgica e na Alemanha, a estigmata Louise Lateau se tor-

6 Ver, por exemplo: Edelman (1995, capítulo 1), Monroe (2008, capítulo 4), Wolfram (2009, capítulo 5).

nou emblemática pela sua oposição ao *Kulturkampf* (VAN OSSELAER, 2018). Na França, no início da Terceira República, Berguille Bergadieu e Marie-Julie Jahenny anunciaram o retorno da monarquia e a ascensão do Conde de Chambord (Henrique V), pretendente legitimista ao trono. O tom milenarista e messiânico das suas revelações agradava aos aristocratas ultramontanos que haviam perdido seus privilégios depois da Revolução Francesa (KSELMAN, 1983).

O reavivamento católico coincidiu com debates acalorados sobre milagres modernos e evangélicos, fomentados, por um lado, por uma abordagem positivista do sobrenatural e, por outro, por uma renovação de estudos bíblicos. No que se refere a este último, o teólogo protestante alemão David Friedrich Strauss alimentou a controvérsia com seu livro *Das Leben Jesu* [A Vida de Jesus] (1835), por meio da qual ele discordava das abordagens racionalista e sobrenaturalista dos milagres evangélicos e argumentou em favor de uma base mitológica do Novo Testamento (CRAIG, 1986; GREGORY, 1992). No que se refere a milagres modernos, o século XIX é célebre por conta de abordagens positivistas e medicalizadas sobre os alegados fenômenos sobrenaturais. A Escola de Salpêtrière, que se simpatizava com a agenda anticlerical da Terceira República, na França, patrocinava a patologização das experiências religiosas.<sup>7</sup> Casos de alegadas possessões demoníacas e curas milagrosas, como a possessão de Morzine e os *miraculéés* de Lourdes, foram integrados ao discurso de histeria.<sup>8</sup> Na luta contra esta abordagem, encontramos médicos católicos como Antoine Imbert-Goubeyre, um legitimista francês, que tentou provar a origem sobrenatural dos estigmas em estigmatas, êxtases religiosos e os milagres de Lourdes em um livro que desafiou os “pensadores livres” de Salpêtrière.<sup>9</sup> O reconhecimento ou desmascaramento dos milagres foi, portanto, parte de confrontos político religiosos de um conjunto de guerras culturais da época.

7 Ver: Didi-Huberman (2003); Goldstein (1982).

8 Ver: Carroy (1981); Edelman (2003); Harris (1999).

9 Ver: Imbert-Goubeyre (1894); Sandoni (2014).

Outras abordagens do século XIX sobre eventos sobrenaturais incluem aquelas fomentadas pelos novos movimentos religiosos, como o espiritualismo vitoriano e o espiritismo de Allan Kardec, que emergiu da moda das “mesas girantes” e comunicação de espíritos na década de 1850. Tais movimentos fitavam não somente a transformação da espiritualidade cristã, como também da ciência e da sociedade; por exemplo: apresentando as sessões espíritas como prova científica da sobrevivência no pós-morte, bem como advogando o socialismo utópico e a emancipação feminina.<sup>10</sup> Médiuns femininas por toda a Europa se tornaram ativistas feministas, espalhando seus ideais por meio de psicografias contra o catolicismo e o materialismo científico (OWEN, 2004). Psiquiatras desapropriaram médiuns de suas experiências do mesmo modo como o fizeram com os místicos, atribuindo um caráter médico aos seus transe e usando teorias da histeria, automatismo e alucinação (EDELMAN, 2003; LE MALÉFAN, 1999).

Dessa forma, fica evidente que os usos do sobrenatural no século XIX implicavam uma intenção ideológica e constituíram uma ameaça política dentro dos conflitos europeus entre a Igreja Católica e o poder secular. Qual foi o papel da justiça moderna a este respeito, especialmente quando a ameaça vinha de místicos católicos? Isto é, indivíduos cuja repressão e controle eram tradicionalmente realizados pela Igreja? Para entender o papel desempenhado pelo sistema legal, é útil analisar brevemente como a Igreja Católica e os tribunais interagiram entre si antes do século XIX.

Desde o início da Idade Média, a Igreja aceitou a intervenção dos poderes judiciais em casos de repetidas heresias, em que o réu tinha que seguir um *judicium Dei* ou julgamento por ordálio. Com o abandono do ordálio<sup>11</sup> depois do quarto Concílio de Latrão (1215),

10 Ver: Hayward (2007); Mülberger (2016); Sharp (2006).

11 NT: Ordálio, no original *ordeal*, refere-se a julgamentos que colocam a prova elementos naturais, como afogamento, para se interpretar uma espécie de julgamento divino para o réu.

muitos países europeus e a Igreja Católica adotaram o sistema inquisitorial baseado no cânone jurídico romano da evidência. Este sistema de prova baseava-se principalmente no testemunho e visava encontrar evidências “objetivas” para os fatos, como testemunhas oculares. Pela lei, a tortura poderia ser usada para forçar uma confissão de um réu (LANGBEIN, 1977). Um investigador oficial conduzia uma extensa investigação pré-julgamento e entrevistava testemunhas em sigilo. Como nos processos de canonização, um dossiê com testemunhos escritos era criado e apresentado aos juízes (VIDAL, 2007). A Inglaterra foi o único país que usou julgamentos por júri naquele tempo. Pensadores iluministas criticaram o uso da tortura e o sigilo dos procedimentos inquisitoriais e, por isso, em 1791, a França também introduziu o júri à justiça criminal (DONOVAN, 2010; JOHNSON, WOLFE e JONES, 2008).

Durante a Ilustração, e especialmente após a Revolução Francesa, muitos intelectuais defenderam a secularização do Estado. Para eles, as ofensas contra a religião ou contra a moralidade não poderiam ser punidas pela lei.<sup>12</sup> De acordo com Cesare Beccaria, um influente jurista italiano, casos de ofensas só poderiam ser julgados com relação a danos causados à paz e segurança pública (CARBASSE, 2014). Enquanto pequenas multas ou notificações policiais contra a “problemática” mística se tornaram cada vez mais comum,<sup>13</sup> trazê-los aos tribunais passou a ser uma medida extrema reservada para casos que tinham um poderoso impacto na opinião pública, ou distúrbios da ordem pública. Uma característica comum compartilhada pelos místicos cristãos que foram levados a tribunais durante o século XIX foi que tais casos foram além do nível “aceitável” de entusiasmo religioso, provocando o interesse da imprensa e causando agitações públicas. Isto inclui eventos inconvenientes, como reuniões descontroladas em locais onde “milagres” ocorreram, estradas tornando-se inutilizáveis devido

<sup>12</sup> Ver: Montesquieu (1995).

<sup>13</sup> Ver: Canioni (2014).

a multidões de peregrinos, comércio ilegal de objetos alegadamente sagrados, publicidade indiscriminada dos fenômenos e disseminação de profecias políticas. Nestes casos, os sistemas de justiça trataram os eventos como uma ameaça à ordem pública e miraram na fonte de tais distúrbios, fossem de profetas ou seitas crescentes – como Eugène Vintras (1807-1875), que foi perseguido (GARÇON, 1928) – ou os alegados místicos que serão discutidos no presente texto logo adiante. Por exemplo, na Alemanha, Catherine Filljung foi declarada um “perigo à segurança pública” por receber dinheiro dos “crentes” enquanto se postava como mártir (PELT, 1934: 236-7).

Na sequência, eu esboço alguns casos da freira franciscana Sor Patrocínio (Madri), da leiga francesa Rosette Tamisier (Provença) e de Catherine Filljung (região da Lorena) (Figura 1). Estes exemplos, sobre os quais eu me referirei por meio das subseções seguintes, permitem a exploração de características comuns dos julgamentos místicos no século XIX na Espanha, França e Alemanha – com o caso de Filljung ocorrendo durante a anexação da região da Alsácia-Lorena ao império alemão e, por isso, estando sob a jurisdição germânica. Como mencionado acima, estes tipos de casos foram bastante excepcionais. Enquanto sobre a maioria dos casos de místicos populares europeus do período há apenas poucas referências e nada de fontes adicionais para expandir os conhecimentos a este respeito, para os casos aqui discutidos há um rico acervo e uma ampla variedade de fontes primárias impressas: de livros e transcrições de audiências judiciais a matérias e caricaturas da imprensa. O fato de que esses relatórios às vezes tenham origem no exterior indica a importância desses julgamentos na época.

Figura 1 – Sor Patrocínio, Rosette Tamisier e Catherine Filljung



Legenda: (a) Sor Patrocínio (Retrato de Maria Rafaela Quiroga. Sor Patrocínio, IH/7576/3, cortesia da Biblioteca Nacional da Espanha); (b) Rosette Tamisier (Garçon (1929), Rosette Tamisier. Paris: L'Artisan du Livre); e (c) Catherine Filljung (Ebel (1932), Soeur Catherine. Paris: Téqui).

## ***Sor Patrocínio***

No final da década de 1820, Sor Patrocínio (1811-1891), uma freira franciscana espanhola estigmata, se tornou reconhecida como “a freira das chagas.”<sup>14</sup> Durante a Primeira Guerra Carlista (1833-1839),<sup>15</sup> em que absolutistas (carlistas) confrontaram facções liberais por conta da sucessão do trono espanhol, Sor Patrocínio reportou visões místicas caracterizando a ascensão do pretendente absolutista.<sup>16</sup> O governo liberal de Madri não tolerou o tumulto resultante dessas visões e entrou com uma ação judicial contra “a freira das chagas”. Ela foi acusada de falsificar seus estigmas e de tentar subverter o Estado com suas profecias. Os jornais cobriram os procedimentos judiciais e Sor Patrocínio se

14 Ver: Jarnés (1929).

15 NT: São chamadas de “Guerras Carlistas” três violentos conflitos ocorridos no século XIX na Espanha entre os partidários de Carlos María Isidoro de Borbón (chamados de “carlistas”) e o governo de Isabel II, sua sobrinha pelo trono.

16 Ver: “Dos Amigos Filósofos” (1868).

tornou um alvo da imprensa republicana e anticlerical. Depois do julgamento, a freira foi condenada à remoção forçada do seu convento e se realocar para outro lugar longe da “Corte Real” (VOLTES, 1994). Com o tempo, todavia, Sor Patrocínio readquiriu a confiança da monarquia e se tornou conselheira da rainha. Seu julgamento exemplifica como, em tempos de crise, fenômenos místicos podem ser transformados em crimes políticos. O escândalo se tornou bastante conhecido e reportado em outros países da Europa.<sup>17</sup>

### **Rosette Tamisier**

Se, por um lado, o caso de Sor Patrocínio simboliza o conflito ideológico entre o liberalismo e o absolutismo na Espanha, por outro, o de Tamisier representa uma batalha particular na “longa Guerra das Duas França” (MCMILLAN, 2003: 77). As “Duas França” daquele tempo foram a Republicana, que era secular e anticlerical, e a Católica Ultramontana (SEIPPEL, 1905). No início da década de 1850, Rosette Temisier (1818-1899), uma mulher camponesa da região da Provença, alegou experimentar fenômenos místicos, como a comunhão milagrosa. Ela se tornou conhecida, todavia, por um “milagre” em particular. Um dia, como ela estava rezando diante de uma pintura da *Pietà* na igreja de Saint Saturnin, as chagas de Cristo começaram a sangrar. Apesar de ser desacreditada pelo arcebispo de Avignon, o fenômeno atraiu milhares de peregrinos para a vila onde residia. O Ministério Público decidiu intervir e Tamisier foi acusada de mostrar desprezo por um objeto de culto. Tanto a imprensa católica, quanto a republicana cobriram os procedimentos jurídicos e transcreveram diversas oitavas jurídicas em suas edições.<sup>18</sup> O entusiasmo popular desvaneceu-se quando Tamisier foi multada pela justiça e sentenciada a 6 meses de prisão - a penalidade mais dura disponível na época (*Procès de Rose Tamisier*, 1851).

17 Ver: Fonvielle (1872).

18 Ver: “Cours et tribunaux” (1851).

### ***Catherine Filljung***

Após a anexação da Alsácia-Lorena pelo Império Alemão em 1871, Catherine Filljung (1848-1915) teve visões da Virgem Maria, que, supostamente, a teria informado que estava do lado do povo francês; uma declaração altamente controversa em meio a tensões entre os nacionalistas alemães e franceses na região (BLACKBOURN, 1993; KLEIN, 2007). O bispo de Metz tentou trazer Filljung à justiça alemã por invocar estas supostas visões, mas as alegações não foram suficientes para entrar com uma ação judicial, forçando o clérigo a mudar sua estratégia (MEYER, 1887). Em 1884, Filljung fundou um orfanato religioso em Biding por meio de doações. Além disso, a visionária se tornou conhecida na região por seus carismas, incluindo curas milagrosas e estigmas. A diocese de Metz, então, a acusou de ter enganando doadores com seu “falso misticismo” (EBEL, 1932). Filljung foi julgada por fraude, sendo retida por 4 meses em um asilo antes do seu julgamento. Em 1892, a Suprema Corte de Leipzig a absolveu, argumentando que ela sofria de “delírio religioso” e, por isso, não era responsável por suas ações (SEEWANN, 2011: 264).

Tendo em vista os casos acima mencionados, a seção seguinte do presente artigo explora as estratégias legais comuns utilizadas para levar os supostos místicos à justiça. Como pretendo demonstrar abaixo, as duas estratégias principais foram a tradução de fenômenos místicos em atos criminais e o uso do “poder desmistificador” da ação judicial para arruinar a reputação dos místicos.

## A TRADUÇÃO DE FENÔMENOS MÍSTICOS EM ACUSAÇÕES CRIMINAIS

As cortes criminais na Europa não foram as únicas a levar supostos místicos à Lei. Não raramente a iniciativa de aprisionar um místico vinha da própria Igreja Católica. Autoridades eclesiásticas frequentemente viam o entusiasmo em torno do suposto místico, ou mística, como um sinal de fanatismo. Por meio de intervenções, tais autoridades visavam conter o entusiasmo popular em relação aos místicos. Em muitas ocasiões, clérigos incrédulos se recusaram a examiná-los. No caso de Filljung, o bispo de Metz se recusou a empreender uma investigação canônica por 10 anos. Diante da obstinação da diocese, Filljung e o pároco local contactaram o Santo Ofício, que descartou intervenção diabólica, mas não confirmou que os eventos eram de fato sobrenaturais (EBEL, 1932). A uma conclusão similar chegou-se o caso de Tamisier. O arcebispado de Avignon entendeu que se tratava de um fenômeno extraordinário e inexplicável, mas se negou a aceitar que os mesmos poderiam ser considerados um “verdadeiro milagre” (GARÇON, 1929: 65). Depois da conclusão da Igreja, o prefeito do vilarejo de Saint Saturnin – localidade francesa onde os “milagres aconteceram” – escreveu uma carta ao promotor público requisitando que o caso fosse analisado:

Se, apesar de todas as suas investigações, vossa excelência não chegar a uma conclusão sobre como se deram tais acontecimentos, as pessoas devotas provavelmente os considerarão como sobrenaturais. Se, pelo contrário, vossa excelência descobrir uma fraude por parte da garota [Tamisier], imagino que vossa excelência encontrará um dispositivo legal com o qual poderá puni-la. (apud: GARÇON, 1929: 72)

Como a citação acima indica, a transformação fenômenos místicos em matéria de acusações criminais tinham início pela identificação de alguma lei que supostamente teria sido infringida pelo acusado.

No caso de Tamisier, o problema se agravou ao passar pelo sistema jurídico francês. Depois de várias confrontações legais, os juízes declararam que o caso deveria se enquadrar no artigo 262, argumentando que a ofensa de Tamisier pertencia ao Artigo 1 (difamação religiosa). O caso foi parar na corte de apelação de Nîmes, que insistiu na aplicação do Artigo 262 e realizou um julgamento rápido, que considerou Tamisier culpada (*Procès de Rose Tamisier*, 1851).

A identificação o artigo da lei que deve ser aplicado depende do estabelecimento dos “fatos” do crime. De acordo com Barbara Shapiro (1994: 230): “no direito, os fatos envolviam particulares, ou seja, eventos, atos ou ações singulares.” Quando trazidos ao tribunal, os alegados fenômenos místicos eram reduzidos a ações que apontavam para um possível crime, normalmente fraude. Evidentemente, fenômenos místicos não são crimes por si só. Transformar tais fenômenos em ações que eram representativas de um crime provava-se ser muitas vezes um desafio para as autoridades jurídicas. As experiências místicas pessoais nem sempre podiam ser traçadas por meio de tal transfiguração, especialmente quando não havia consequências exteriores ou ações objetivas como resultado delas. Nos tribunais seculares do século XIX, as acusações focavam especialmente no fenômeno físico do misticismo,<sup>19</sup> não incluindo visões e outras experiências pessoais nos casos criminais. A crença era de que tais fenômenos corpóreos eram mais objetivos, pois eles poderiam ser percebidos por meio dos sentidos e, portanto, prover evidências em favor ou contra os fatos. Assim, tais fatos poderiam ser mais facilmente examinados e depoimentos de especialistas poderiam ser trazidos para influenciá-los.

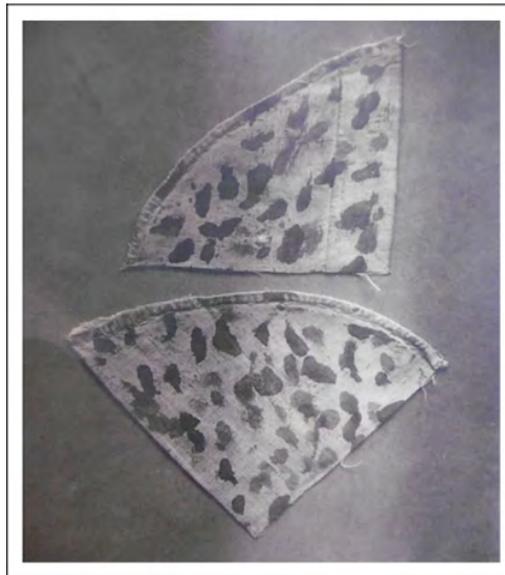
Nos casos aqui considerados, as acusações criminais contra réus se referiam somente a uma pequena porção de suas experiências místicas. Todavia, era por conta seu misticismo como um todo que tais réus estavam sendo julgadas; eu retornarei a este ponto mais adiante.

<sup>19</sup> Ver, por exemplo, Thurston (1952).

A fim de avançar com acusações criminais contra Tamisier, sua vida mística foi reduzida a duas ações: ter supostamente roubado hóstias para falsificar uma comunhão miraculosa e ter falsificado uma pintura religiosa para simular seu suposto sangramento (*Procès de Rose Tamisier*, 1851). Já no caso de Filljung, ela inicialmente encarou as acusações de fraude de seus êxtases e estigmas supostamente falsos (Figura 2), e de má conduta por esconder seus próprios filhos (ilícitos) no orfanato.<sup>20</sup> No final, o julgamento apenas aceitou a acusação de “simulação de êxtase: um meio criminoso para ganhar confiança” (SEEWANN, 2011: 261). Finalmente, no caso de Sor Patrocínio, a freira foi presa por ser uma suposta falsa estigmata e ter tentado subverter o estado por meio de profecias políticas; uma vez que, no entanto, o Ministério Público não conseguiu encontrar testemunhos que apoiassem a segunda acusação, o processo passou a focar mais na simulação de uma suposta estigmata (*Causa formada contra doña María de los Dolores Quiroga*, 1837). Neste caso, as acusações não foram tipificadas nos crimes gerais (por exemplo, fraude). Em outras palavras, o promotor público nem se deu ao trabalho de demonstrar que as ações da Sor Patrocínio eram contra a lei (VOLTES, 1994).

<sup>20</sup> Archives de la Province Dominicaine de France (APDF), Bibliothèque du Saulchoir, Paris, Catherine Filljung: VI-Q-62bis, box 0-12, dossier 1.

Figura 2 - Foto de faixas de cabeça com o sangue dos estigmas da “coroa de espinhos” de Filljung durante duas sextas-feiras da Quaresma, 1888.



Fonte: Catherine Filljung: VI-Q-62bis, cortesia da Archives de la Province Dominicaine de France, Bibliothèque du Saulchoir, Paris.

Como podemos perceber, acusações relacionadas a fenômenos místicos tendiam a ser altamente específicas, focando num milagre específico (por exemplo, os estigmas), mais do que em um todo do fenômeno que os réus reivindicavam experienciar. Os acusadores provavelmente acreditavam que, ao provar a suposta fraude para um fenômeno específico, seria o suficiente para desbancar todas as experiências místicas do réu, uma vez que o “verdadeiro” místico jamais falsificaria uma ocorrência sobrenatural sequer. No fim, portanto, era o misticismo dos réus, como um todo, que era posto em causa; mas, afinal de contas, o que havia de tão perturbador em seu misticismo? As razões específicas variam de caso para caso; o que estes místicos tinham em comum, todavia, era que eles desafiavam o *establishment*

político e eclesiástico. Filljung fundou seu orfanato religioso sem a aprovação do bispo local; além do mais, ela favoreceu o nacionalismo francês na região alemã da Alsácia-Lorena (MEYER, 1887). Os “milagres” de Tamisier provocou um entusiasmo religioso descontrolado durante a “Guerra das duas França”, e rumores a ligavam à seita de Eugène Vintras, condenado pelo Vaticano e pelas autoridades seculares da França (ANDRÉ, 1851). Finalmente, as profecias políticas de Sor Patrocínio a tornaram um símbolo do absolutismo e uma ameaça ao regime liberal espanhol.

Estes confrontos provocaram investigações e ações judiciais tanto eclesiásticas como criminais. Diferente da inquisição canônica, todavia, as investigações judiciais tinham o poder de desmistificar as experiências místicas dos réus mesmo antes de o veredito ser pronunciado. A tarefa da justiça criminal moderna não é avaliar a veracidade do sobrenatural, mas determinar se o ato criminoso foi ou não cometido. Por isso, uma vez que a investigação era iniciada, a mensagem implícita era que o alegado místico, ou mística, era uma fraude. Depois dos julgamentos, os réus nunca conseguiam se livrar de sua reputação de “falso místico”. Eles todos perdiam a maioria dos seus apoiadores nacionais e estrangeiros. Uma carta enfurecida a Filljung, escrita por uma seguidora de longa-data (uma mulher de Bruxelas), revela como o que antes era admiração pode se transformar em ódio – note que ela ameaça prender Filling novamente, o que mostra que as pessoas comuns também acreditavam que na lei como um caminho legítimo para a perseguição de autointitulados místicos:

Sua bruxa nojenta, peço-lhe que pare de me incomodar com suas cartas cheias de mentiras... Você certamente não é uma irmã religiosa, sua capela nunca será abençoada, tudo em você é uma mentira, você é uma patife audaciosa; e tome cuidado para não vir a Bruxelas, porque se eu descobrir que você está aqui, vou prendê-la.

Não me chame mais de sua querida amiga, porque não quero ser amiga de Satanás, odeio tocar no papel em que você escreve, e não ache que lhe darei dinheiro para construir castelos no ar. Adeus, minha linda bruxa, adeus...<sup>21</sup>

O poder desmistificador das investigações judiciais é uma das razões por que as autoridades eclesiásticas pediam a intervenção dos sistemas jurídicos contra tais casos. O caso de Filljung é especialmente esclarecedor a este respeito. Na opinião do pároco local, um apoiador de Filljung, depois da anexação da sua região pelo império alemão, o bispo de Metz “esperava encontrar em juízes [protestantes] de outro culto – adversários natos do que era sobrenatural – seus aliados e inimigos dos réus.” (MEYER, 1887: 18). De fato, a Reforma Protestante redefiniu as fronteiras entre o natural e o sobrenatural e rejeitou largamente os milagres pós-bíblicos (EIRE, 2016). O pároco em questão, portanto, acusava o bispo e outros clérigos de deixar o caso nas mãos da justiça alemã. Na sua opinião, “eles não entendem o impropério de se trazer aos tribunais civis questões eminentemente e puramente religiosas de misticismo e teologia” (MEYER, 1887: 18). Novamente, o problema dependia da definição da natureza do que era julgado para se decidir quem poderia realizar tal julgamento. Para o pároco acima mencionado, as experiências místicas de Filljung mereciam uma investigação canônica própria. Para o bispo de Metz, aquelas experiências era uma fraude, e, por isso, ele esperava que a lei pudesse punir adequadamente a auto-intitulada mística.

Enquanto isso, o bispo de Metz usou seus próprios meios para reprimir Filljung e seus apoiadores. Seus confessores foram excomulgados e a Filljung foram negados os sacramentos (EBEL, 1932). A mesma punição foi também aplicada a Tamisier depois que os julgamentos a consideraram culpada. Para ter sua punição revertida, Tamisier teve que admitir sua culpa diante do bispo de Avignon, mesmo

21 APDF, VI-Q-62bis, box 0-12, dossier 11, ‘Lettre d’une demoiselle de Bruxelles, 1.12.1894’.

que ela tenha protestado sua inocência durante o julgamento. Depois de anos de resistência, ela finalmente sucumbiu. O dossiê diocesano de seu caso termina com uma declaração por meio da qual ela “se sujeita, sem restrições” às conclusões a que alcançaram a comissão eclesiástica em 1851, que considerou que Tamisier não havia operado quaisquer milagres.<sup>22</sup> Sem dúvidas, estas mulheres piás sofreram mais com a excomunhão da Igreja Católica do que com seus julgamentos civis. A seção seguinte examina a realização desses julgamentos, focando em dois aspectos: a representação pública dos julgamentos místicos como “julgamentos do sobrenatural”, e o uso judicial de determinados especialistas como testemunhas para contrariar tais noções e condenar os réus.

## MISTICISMO EM JULGAMENTO

Julgamentos por misticismo foram raros, mas quando ocorriam eles eram um evento popular, atraindo a curiosidade da imprensa nacional e estrangeira. Até certo ponto, a imprensa reportava-os como julgamentos do sobrenatural. Jornais diários, como *La Justice*, narraram as investigações contra Filljung sob o título “As desgraças de uma clarividente”, e reproduziram as oitivas judiciais do caso de Tamisier sob o título “Caso Rosette Tamisier. Os milagres de São Saturnino.”<sup>23</sup> À medida que os processos legais aumentavam, as guerras culturais da época se cristalizavam nos jornais.

Por um lado, a imprensa católica apoiou os eventos sobrenaturais da época com intuito de inflamar o entusiasmo religioso contra as campanhas liberais e de secularização. Na França, jornais ultramontanos como *L'Univers* publicaram a “triumfante” absolvição de Fil-

22 Archives Départementales de Vaucluse (ADV), Avignon, Rosette Tamisier: 13J47.

23 Ver, por exemplo, “Cours et tribunaux” (1851); “Les malheurs” (1892).

Ijung junto com outros eventos políticos relacionados ao Reavivamento Católico, como as aparições marianas em Lourdes e La Salette.<sup>24</sup> Da mesma forma, a monarquia e jornais católicos na Espanha reportaram os prodígios de Tamisier e as agitações que eles geraram na França<sup>25</sup> e isto numa altura em que o neo-catolicismo, uma ideologia político-religiosa que visava a restauração das tradições católicas no governo espanhol, estava em ascensão (ÜRIGÜEN, 1986).

Por outro lado, a imprensa liberal usou os julgamentos místicos para desacreditar os inimigos dos novos regimes europeus. Tal imprensa apresentava os seguidores dos réus como tolos e usaram os julgamentos para avançar nas suas agendas políticas. Na Espanha, a imprensa liberal considerou aqueles que ainda acreditavam nos estigmas de Sor Patrocinio como “crédulos.”<sup>26</sup> Na França, Louis Veuillot, editor-chefe do *L'Univers* e um advogado de Tamisier, foi ridicularizado em charges no *Le Charivari* (ver Figura 3) e no *Journal pour rire*, sob autoria do cartunista republicano Charles Philipon (FORBES, 2010). Na Alemanha e na Alsácia-Lorena, a imprensa garantiu a seus leitores que a prisão de Filljung foi motivada politicamente, devido seu apoio pelo nacionalismo francês depois da anexação da região pela Alemanha. O juiz examinador teve que publicar um comunicado na imprensa para negar tal afirmação (EBEL, 1932: 221). Depois da sua liberação, Filljung acusou o jornal de calúnia (SEEWANN, 2011: 213-214).

24 Ver, por exemplo, “L’Innocence” (1892); Veuillot (1860).

25 Ver, por exemplo, “Crónica religiosa” (1851).

26 Ver: “Causa célebre” (1836).

Figura 3 - “Santa Rosette Tamisier continuando com seus milagres e transformando o padre Vuillot em anjo”.



Fonte: Caricatura de Honoré Daumier publicada no:  
*Le Charivari* em 18 de setembro de 1851.

Como mencionado acima, a intenção do sistema judiciário não era atestar a veracidade ou não dos fenômenos sobrenaturais, mas elucidar os meios pelos quais tais fenômenos poderiam ser simulados. Não raramente, todavia, os juízes contribuíam com a impressão de que os julgamentos de místicos se tratava de fato sobre a suposta revelação da verdadeira natureza extraordinária dos fatos analisados. Por exemplo, o objetivo declarado do processo criminal movido contra Sor Patrocínio era “descobrir a origem e proveniência dos [sagrados] estigmas [...], que foram atribuídos a um caráter sobrenatural ou milagroso, ou tal era o objetivo.”<sup>27</sup> Durante o julgamento, os advoga-

<sup>27</sup> Causa formada contra doña María de los Dolores Quiroga (1837).

dos de defesa tinham que lembrar os magistrados que sua tarefa não era fazer julgamentos sobre o sobrenatural. No seu pronunciamento final, o advogado de defesa de Tamisier alertou os juízes sobre os limites da sua tarefa:

A explicação sobrenatural não é mais demonstrativa do que a explicação natural. Neste ponto, qual deveria ser o curso da ação? Num tribunal eclesiástico, eu diria: descarte o milagre, pois não há provas. Mas no presente julgamento, não cabe ao meritíssimo juiz dizer se há um milagre ou algum truque, mas se os fatos alegados contra Rosete Tamisier são ou não provados. (*Procès de Rose Tamisier*, 1851: 19)

Seguindo a tradição do direito consuetudinário, a apreciação dos fatos baseava-se no interrogatório de testemunhas. A credibilidade das testemunhas e sua capacidade de agir como uma forma de evidência continuar a ser uma das questões centrais durante os julgamentos. Testemunhos diretos (por exemplo, aqueles advindos de testemunhas oculares) eram não raramente considerados como evidências suficientes – uma crença herdada do direito romano-canônico da prova. Na maioria das vezes, todavia, os juízes buscavam provas baseadas em laudos periciais; isto é, especialistas, normalmente médicos, que não haviam testemunhado os eventos examinados, mas que eram chamados a dar sua opinião de acordo com sua expertise (EIGEN, 1994; WATSON, 2006). Depoimentos de especialistas normalmente adotavam a atitude cética do “advogado do diabo” nos processos de canonização. Médicos eram consultados durante tais processos desde pelo menos o século XIII. Em alguns casos, o testemunho especializado de médicos eram o suficiente para apoiar ou repudiar um milagre (VIDAL, 2007).

Nas investigações preliminares dos casos aqui examinados, os juízes convocaram testemunhas especializadas para examinar os reivindicados “fenômenos místicos”. Por exemplo, depois de sua prisão, Sor Patrocínio foi removida do seu convento de clausura e passou 5 semanas suportando o escrutínio de dois cirurgiões, que curaram

suas “sagradas chagas”, confirmando que elas não eram de origem sobrenatural (JARNÉS, 1929). No caso de Tamisier, o juiz encarregou um farmacêutico da tarefa de produzir uma “pintura que sangra” como aquela do “milagre de Saint Saturnin”. Após muitas tentativas, o farmacêutico acabou conseguindo produzir um fenômeno semelhante usando sangue de uma sanguessuga (GARÇON, 1929). Ainda que interessantes, estes experimentos não poderiam provar que Tamisier ou Sor Patrocínio haviam falsificado seus milagres. Ainda que explicações naturais pudessem ser usadas para desacreditar supostos milagres, elas não se constituíam em evidências criminais, uma vez que não provavam que os réus tivessem necessariamente cometido fraude. Portanto, encontrar uma causa natural para os reivindicados fenômenos místicos não era o suficiente para condenar os réus num processo-crime; muito embora tais causas naturais fossem o suficiente para desbancar tais fenômenos nas investigações eclesiásticas.

Por que, então, proceder com tais experimentos durante um julgamento? Nos casos mencionados aqui, os juízes estavam preocupados com o efeito “pernicioso” que a crença no sobrenatural tinha nas testemunhas, e como isso poderia afetar o veredito jurídico. “Os jurados precisam de provas”, disseram os magistrados no caso de Tamisier, “mas se alguém [uma testemunha] reivindica uma origem sobrenatural [dos fatos], quem acreditará?” (GARÇON, 1929: 85). Mais que encontrar provas legais para as acusações, os experimentos acima mencionados visavam desbancar o sobrenatural aos olhos do público e do júri. Desse modo, os juízes esperavam sufocar o debate popular sobre a autenticidade dos milagres e dos fenômenos místicos, e focar nos crimes sobre os quais os réus eram acusados.

Em julgamentos do século XIX, as preocupações jurídicas sobre as intenções dos réus quando cometiam um crime eram de grande importância. Na Alemanha, para condenar alguém por fraude, os promotores tinham que provar que o ato tinha sido cometido de “má-fé”;

ou seja, com a intenção de enganar (WOLFFRAM, 2009). Do mesmo modo, na França, o júri teve que decidir se as intenções da ré eram ou não criminosas (HARRIS, 1991). No caso de Tamisier, o promotor público expressou a necessidade de “apreciar tanto a moralidade de Rosette Tamisier, quanto seu macabro hábito de simular milagres”.<sup>28</sup> Durante o julgamento, o porta-voz do júri questionou se seria justo condenar Tamisier se ela admitisse ter falsificado o milagre de “boa fé” para converter pecadores (GARÇON, 1929: 85-86). Na Espanha, o advogado de defesa esperava ver Sor Patrocínio absolvida, argumentando que a freira enclausurada era oprimida e vivia sem gozar de liberdade de expressão ou ação. Em ambos os casos, contudo, o tribunal entendeu que ali havia uma intenção de enganar seus seguidores e, por isso, declarou que as réas eram culpadas.<sup>29</sup>

Se a ré era considerada culpada, os supostos milagres e o fenômeno místico em si eram desmascarados; mas o que acontecia se a ré fosse absolvida? Embora, em termos jurídicos, isso somente significasse que o réu não era culpado das acusações, o fato é que também se abria a possibilidade para uma explicação sobrenatural para o fenômeno. Em 1874, quando a mística Mary Ann Girling (1827-1886) foi absolvida da acusação de loucura, uma multidão dos seus seguidores – os “Girlingites” como eles eram conhecidos – choraram de júbilo na saída do tribunal. Daquele dia em diante, Girling se tornou muito mais pública sobre seu misticismo e começou a promover a si mesma para jornalistas. (POPPELWELL, 1993; SMEYERS, 2020) Este caso sugere que os juízes se preocupavam com os efeitos que uma absolvição poderia gerar. Se supostos místicos era julgados e absolvidos, o entusiasmo por tais místicos provavelmente aumentaria. Por isso, não é surpresa que quase todos os supostos místicos trazidos à justiça foram considerados culpados. Se os advogados não conse-

28 ADV, 2Mi732, Carta do Ministério Público, 1 de fevereiro de 1851.

29 *Causa formada contra doña María de los Dolores Quiroga, 1837; Procès de Rose Tamisier, 1851.*

guiam provar a fraude ou outras acusações, declarar a ré mentalmente perturbada provava ser efetivo em sufocar o entusiasmo religioso. Nos poucos casos onde as rés não foram declaradas culpadas, a absolvição foi acompanhada por um diagnóstico psiquiátrico, normalmente de histeria. Neste caso, os juízes eram capazes de concluir que, embora os êxtases e outros fenômenos pudessem ser real, eles eram uma ocorrência natural produzida por uma desordem mental. A ré não era uma impostora, nem tinha a intenção de ludibriar; mas tampouco ela poderia estar de fato em uma missão divina.

O caso de Filljung é o mais esclarecedor neste sentido. Em 1891, durante a investigação pré-julgamento, ela foi internada por quase 4 meses em um asilo em Sarreguemines; ou seja, mais do que o máximo de 6 semanas estipulado pelo código penal alemão de 1871 (WOLFFRAM, 2017). O tribunal solicitou ao diretor do asilo que examinasse os êxtases de Filljung e determinasse se eram fraudulentos. Um grupo de psiquiatras realizaram vários testes na jovem, similares ao que se havia realizado em outros místicos daquele tempo.<sup>30</sup> Quando o êxtase começava, os médicos beliscavam a sua carne e perfuraram sua pálpebra para ver se o sangramento era diferente de seus “suares de sangue”.<sup>31</sup> Com base nos debates da época sobre histeria ou “loucura religiosa”,<sup>32</sup> o diretor do asilo argumentou diante do tribunal alemão que Filljung era histérica e que ela não era responsável por suas ações. A sentença final concluiu que a ré realmente acreditava na sua missão divina, mas que suas ações eram o resultado de uma condição mórbida que minava sua vontade. De acordo com a lei alemã da época, por não haver intenção, ou “má-fé” para simular seus êxtases, a ré não era declarada culpada (PETY, 1934). A cientificização médica da experiência religiosa permitiu que Filljung fosse absolvida, mas ao alto preço de ter seu misticismo reduzido à um diagnóstico psiquiátrico.

30 Ver: Guillemain (2006); Lachapelle (2004).

31 APDF, VI-Q-62bis, box 0-12, dossier 1, 'cahier Ebel', p. 255.

32 Ver, por exemplo, Didi-Huberman (2003); Marques (2010).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Numa era que testemunhou da separação entre os poderes civil e religioso na maior parte dos países europeus, e quando os estados nacionais modernos visavam a secularização da justiça, supostos casos de misticismo católico foram trazidos aos tribunais sob acusação de fraude, deturpação ou difamação religiosa. Tais casos ocorreram em tempos de turbulência política, quando a manifestação do sobrenatural adquiriu um significado ideológico. Em geral, julgamentos de místicos tinham mais a ver com embates específicos entre o réu e as autoridades civis e eclesiásticas do que com a preocupação pública sobre a falsidade de fenômenos místicos. O caso do julgamento de Filljung foi resultado do ódio do bispo de Metz e outros clérigos sobre ela. O julgamento de Sor Patrocínio foi político, disfarçado pela suposta fraude de estigmas. A ação judicial de Tamisier foi inspirada pelos escândalos religiosos, como o da seita de Vintras.

Até certo ponto, os casos aqui examinados revelam a intenção dos poderes seculares de controlar a religião em meio à crescente tensão dentro das guerras culturais na Europa (CLARK, KAISER, 2003). Tais fenômenos que eram tradicionalmente policiados pela Igreja eram agora regulados dentro de tribunais. No caso de Tamisier, o arcebispo recusou-se a colaborar com o promotor público, mostrando o quanto a relação entre Estado e Igreja estava já deteriorada na França antes da Terceira República. Na Alemanha, a absolvição de Filljung, devido ao seu diagnóstico de “delírio religioso”, pode ser visto como um legado do *Kulturkampf*.<sup>33</sup> Finalmente, na Espanha, o caso de Sor Patrocínio exemplifica a intenção liberal de erradicar o poder hegemônico do clero e o separar, pela primeira vez na história da Espanha, da monarquia.

33 NT: sobre o *Kulturkampf* na Alemanha, ver: GOMES FILHO (2019).

Quando confrontado com as alegações de casos sobrenaturais, tanto as comissões eclesíásticas como as cortes criminais lidaram com isso em termos de fatos. Nos tribunais, todavia, “fatos” significavam ações relacionadas às acusações de crimes – nesses casos, normalmente fraudes. Os tribunais frequentemente encontraram dificuldades em traduzir as supostas experiências místicas em acusações criminais. O caos experimentado durante algumas das investigações judiciais, com juízes incapazes de chegar a um acordo sobre o Direito, ou preocupados com o efeito da absolvição em relação à disseminação de um culto “sectário”, expõe preocupações específicas levantadas pelos julgamentos místicos. Durante tais julgamentos, os seguidores dos réus esperavam por uma absolvição, que eles incorretamente interpretavam como uma prova do caráter sobrenatural do caso. Absoluções eram raras, todavia, e, quando pronunciadas, eram normalmente apoiadas por relatórios médicos que suavizavam a ré das acusações, mas desmascaravam o caráter sobrenatural por meio de diagnósticos psiquiátricos.

A cobertura que esses julgamentos receberam da imprensa nacional e estrangeira, com atualizações diárias e a transcrição de oitivas judiciais, revela o interesse que tais casos provocaram para além das fronteiras nacionais. Diferentes narrativas vindas da imprensa católica e liberal mostra como os editores usavam os julgamentos místicos para avançar em suas agendas políticas. Até certo ponto, a imprensa retratou tais casos como julgamentos do sobrenatural. Magistrados, preocupados com os efeitos perniciosos dessa representação, tentaram desacreditar reivindicações sobrenaturalistas por meio de testemunhos de especialistas. No século XIX, testemunhas especialistas eram apenas requeridas em casos envolvendo crimes muito sérios, como assassinato.<sup>34</sup> Assim, está claro que a justiça considerava os casos aqui examinados como bastante sérios, seja do ponto de vista da crença religiosa, seja no que se refere à segurança pública. Nos tribunais, exames médicos e

<sup>34</sup> Ver, por exemplo: Eigen (1994); Harris (1991).

experimentos científicos serviram para desacreditar supostos milagres e fenômenos místicos diante do júri, da imprensa e da população. O desmascaramento do caráter sobrenatural de tais eventos, todavia, raramente chegou à condição de provas de acusação.

Embora magistrados tenham percebido o risco de que os julgamentos de místicos pudessem encorajar a crença no sobrenatural, a não intervenção era frequentemente considerada mais perigosa, especialmente se a Igreja Católica já não conseguia conter o entusiasmo em torno do místico, ou da mística. Por exemplo, na França, o promotor público decidiu intervir depois que o arcebispo de Avignon fracassou em conter os milhares de peregrinos de chegar ao local dos “milagres de Saint Saturnin”, apesar da condenação do bispo a Tamisier e de seu consequente descarte do caráter sobrenatural dos eventos.<sup>35</sup> Em tais casos, que foram raros, mas bastante públicos, os julgamentos provaram ser uma ferramenta bastante efetiva para desacreditar os supostos místicos. Diferentemente das inquirições canônicas, processos judiciais tiveram um certo “poder desmistificador” que arruinava a reputação de místicos mesmo antes de o veredito ser pronunciado. Neste sentido, o risco de realizar tais julgamentos se provava ser bastante limitado, e seus efeitos, que os réus consideravam “caluniosos”, continuam ainda atual. Apesar de recentes tentativas de pesquisadores e teólogos de justificar o “verdadeiro misticismo” de Sor Patrocínio<sup>36</sup> e Filljung (SEEWANN, 2011) atualmente tais mulheres são ainda lembradas como “falsas místicas”.

## FONTES DE ARQUIVOS

Archives Départementales de Vaucluse (ADV), Avignon, Rosette Tamisier: 2Mi732; 13J47.

Archives de la Province Dominicaine de France (APDF), Bibliothèque du Saulchoir, Paris, Catherine Filljung: VI-Q-62bis.

<sup>35</sup> ADV, 2Mi732; 13J47.

<sup>36</sup> Ver a introdução de Eudaldo Forment em Paredes (2015).

## FONTES DIVERSAS

Causa célebre de Sor Patrocinio. **El Nacional** 144: 574. 1836.

**Causa formada contra doña María de los Dolores Quiroga**, o sea Sor María Rafaela del Patrocinio. Madrid: Impr. de la Compañía Tipográfica. 1837.

Cours et tribunaux. **La Presse**. 15(131): 3. 1851.

Crónica religiosa. **El Áncora**, (14 Enero): 219–20. 1851.

'L'Innocence finit toujours par triompher...'. **L'Univers** (25 Juillet): 3. 1892.

Les malheurs d'une voyante. **La Justice** 13 (16 Avril): 3. 1892.

**Procès de Rose Tamisier** (Miracles de Saint-Saturnin). Paris: Impr. Preve et Ce. 1993.

## REFERÊNCIAS

ANDRÉ, J. F. **Affaire Rosette Tamisier, précédée d'une notice sur Pierre-Michel Vintras et sa secte**. Carpentras: Impr. L. Devillario. 1851.

ANKARLOO, B., Clark, S. and Monter, W. **Witchcraft and Magic in Europe**. The Period of the Witch Trials. London: Athlone. 2002.

BLACKBOURN, D. **Marpingen**: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany. Oxford: Clarendon Press. 1993.

BOCKEN, I. **Spiritual Spaces**. History and Mysticism in Michel de Certeau. Leuven: Peeters. 2013.

BOUFLET, J.; BOUTRY, P. **Un signe dans le ciel**. Les apparitions de la Vierge. Paris: Grasset. 1997.

CANIONI, C. **L'Histoire extraordinaire d'Hélène Parsi et des apparitions de Campitellu**. Bastia: E' d. Anima Corsa. 2014.

CARBASSE, J.-M. **Histoire du droit pénal et de la justice criminelle**. Paris: PUF. 2014.

CARROY, J. **Le mal de Morzine**: de la possession à l'hystérie, 1857–1877. Paris: Solin. 1981.

CLARK, C.; KAISER, W., eds. **Culture Wars**. Secular–Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe. New York: Cambridge University Press. 2003.

CORREA, M. J.; VALLEJO, M. **Cuando la hipnosis cruzó los Andes**. Magnetizadores y taumaturgos entre Buenos Aires y Santiago (1880-1920). Santiago de Chile: Pólvora editorial. 2019.

CRAIG, W. L. 'The Problem of Miracles: A Historical and Philosophical Perspective', *In*: D. WENHAM; C. BLOMBERG (eds) **Gospel Perspectives VI**. Sheffield: JSOT Press, pp. 9–40. 1986.

DE CERTEAU, M. **The Mystic Fable**. Volume One: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

DIDI-HUBERMAN, G. **The Invention of Hysteria**. Charcot and the Photographic Iconography of the Salpêtrière, trans. A. Harz. Cambridge, London: The MIT Press. 2003.

DONOVAN, J. M. **Juries and the Transformation of Criminal Justice in France in the Nineteenth & Twentieth centuries**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press. 2010.

DOS AMIGOS FILÓSOFOS (pseudo.) **Biografía de Sor Patrocinio**, o sea la célebre monja de las Ilagas. Madrid: Imp. De los Sres. Rojas. 1868.

DUNI, M. 'Doubting Witchcraft: Theologians, Jurists, Inquisitors During the Fifteenth and Sixteenth Centuries', **Studies in Church History** 52(June): 203–31. 2016.

EBEL, E. **Soeur Catherine**. Notes biographiques sur la mystique lorraine Catherine Filljung, religieuse dominicaine, fondatrice de l'orphelinat de Biding, 1848–1915. Paris: Téqui. 1932.

EDELMAN, N. **Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France**. Paris: Albin Michel. 1995.

EDELMAN, N. **Les métamorphoses de l'hystérique**. Du début du XIXe siècle à la Grande Guerre. Paris: La Découverte. 2003.

EIGEN, J. P. "'I Answer as a Physician": Opinion as Fact in Pre-McNaughtan Insanity Trials'. *In*: M. CLARK; C. CRAWFORD (eds). **Legal Medicine in History**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 167–99. 1994.

EIRE, C. 'Redefining the Sacred and the Supernatural: How the Protestant Reformation Really Did Disenchant the World'. *In*: T. A. HOWARD; M. A. NOLL (eds) **Protestantism After 500 Years**. New York: Oxford University Press, pp. 75–97. 2016.

- FONVIELLE, W. **La physique des miracles**. Paris: E. Dentu. 1872.
- FORBES, A. W. **The Satiric Decade**. Satire and the Rise of Republicanism in France, 1830–1840. Plymouth: Lexington Books. 2010.
- GARÇON, M. **Vintras, hérésiarque et profete**. Paris: Emile Nourry. 1928.
- GARÇON, M. **Rosette Tamisier ou la miraculeuse aventure**. Paris: L'Artisan du Livre. 1929.
- GOLDSTEIN, J. 'The Hysteria Diagnosis and the Politics of Anticlericalism in Late Nineteenth-Century France'. **The Journal of Modern History**. 54(2): 209-39. 1982.
- GOMES FILHO, R. **Kulturkampf**: a Igreja Católica e a construção da modernidade e nação alemã no século XIX. Curitiba (PR): Editora CRV. 2019.
- GOMES FILHO, R. **Carisma, legitimidade e dominação religiosa**: Santa Dica ea Congregação Redentorista em Goiás (1923-1925). Curitiba: Editora Prismas. 2017.
- GRAUS, A. "'Wonder Nuns": Sor Patrocinio, the Politics of the Supernatural and Republican Caricature', **Journal of Religious History**. 42(4): 568-90, 2018.
- GREGORY, F. **Nature Lost?** Natural Science and the German Theological Traditions of the Nineteenth Century. Cambridge, London: Harvard University Press. 1992.
- GUILLEMAIN, H. **Diriger les consciences, guérir les âmes**. Une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses (1830–1939). Paris: La Découverte. 2006.
- HARRIS, R. **Murders and Madness**. Medicine, Law, and Society in the Fin de Siècle. Oxford: Oxford University Press. 1991.
- HARRIS, R. **Lourdes**. Body and Spirit in the Secular Age. New York: Viking. 1999.
- HAYWARD, R. **Resisting History**. Religious Transcendence and the Invention of the Unconscious. Manchester: Manchester University Press. 2007.
- IMBERT-GOURBEYRE, A. **La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes**. Réponse aux libres-penseurs. Clermont-Ferrand: Librairie Catholique. 1894.
- JARNÉS, B. **Sor Patrocinio**. La monja de las llagas. Madrid: Espasa Calpe. 1929.
- JOHNSON, H. A.; WOLFE, N. T.; JONES, M. **History of Criminal Justice**. Cincinnati: Anderson. 2008.

KATZ, S. T. 'The "Conservative" Character of Mysticism,' *In*: S. T. KATZ (ed.) **Mysticism and Religious Traditions**. New York: Oxford University Press, pp. 3-60. 1983.

KLEIN, D. 'The Virgin with the Sword: Marian Apparitions, Religion and National Identity in Alsace in the 1870s', **French History** 21(4): 411–30. 2007.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

KSELMAN, T. **Miracles & Prophecies in Nineteenth-Century France**. New Brunswick: Rutgers University Press. 1983.

LACHAPPELLE, S. 'Between Miracle and Sickness: Louise Lateau and the Experience of Stigmata and Ecstasy', **Configurations** 12(1): 77–105. 2004.

LAFFERTON, E. 'Murder by Hypnosis? Altered States and the Mental Geography of Science'. *In*: R. BIVINIS; J. V. PICKSTONE (eds). **Medicine, Madness and Social History**: Essays in Honour of Roy Porter. London: Palgrave Macmillan, pp. 182–96. 2007.

LANGBEIN, J. H. **Torture and the Law of Proof**. Europe and England in the Ancien régime. Chicago: Chicago University Press. 1977.

LE MALÉFAN, P. **Folie et spiritisme**. Histoire du discours psychopathologique sur la pratique du spiritisme, ses abords et ses avatars, 1850–1950. Paris: L'Harmattan. 1999.

MACLAREN, S. F. 'Modernity and Catholic Restoration: The Cases of the Blessed Anna Maria Giannetti Taigi and the Blessed Elisabetta Canori Mora'. *In*: H. LAUGERUD; S. RYAN (eds). **Devotional Cultures of European Christianity 1790–1960**. Dublin: Four Courts Press, pp. 60–74. 2012.

MARQUES, T. P. 'Mystique, politique et maladie mentale. Historicités croisées (France, c. 1820 – c. 1900). **Revue d'Histoire des Sciences Humaines** 23(2): 37–74. 2010.

MCMILLAN, J. "'Priest hits Girl": On the Front Line in the "War of the Two Frances"', *In*: C. CLARK and W. KAISER (eds). **Culture Wars**. Secular–Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe. New York: Cambridge University Press, pp. 77–101. 2003.

MEYER, C. S. **Biding et l'Evêque de Metz**. Frankfurt: Honsack F. 1887.

MONROE, J. W. 'Cartes de Visite from the Other World: Spiritism and the Discourse of Laïcisme in the Early Third Republic', **French Historical Studies** 26(1): 119–53. 2003.

MONROE, J. W. **Laboratories of Faith**. Mesmerism, Spiritism and Occultism in Modern France. Ithaca, NY: Cornell University Press. 2008.

MONTESQUIEU, C. S. **The Spirit of Laws**. Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.

MÜLBERGER, A., ed. Los límites de la ciencia: espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850–1930). Madrid: CSIC. 2016.

MULTON, H. 'Prophétesses et prophéties dans la seconde moitié du pontificat de Pie IX (1859–78). Entre défense du pouvoir temporel et Apocalypse hétérodoxe'. **Dimensioni e problemi della ricerca storica**, 1(1): 131–59. 2003.

OWEN, A. **The Darkened Room**. Women, Power and Spiritualism in Late Victorian England. Chicago: University of Chicago Press. 2004.

PAREDES, J., ed. **Las llagas de la monja**. Sor Patrocinio en el convento del Caballero de Gracia. Introducción de Eudaldo Forment. Móstoles: San Román. 2015.

PELT, J. B. **La vérité sur Catherine Filljung**. Fausse mystique (1848–1915). Metz: Impr. du Journal Le Lorrain. 1934.

POPPELWELL, L. **Moving the Shakers**. Bournemouth: Melledgen Press. 1993.

SANDONI, L. 'Political Mobilization of Ecstatic Experiences in Late Nineteenth-Century Catholic France: The Case of Doctor Antoine Imbert-Gourbeyre and his "Stigmatisées" (1868–73)', **Disputatio Philosophica** 16(1): 19–41. 2014.

SEEWANN, M.-I. **Catherine Filljung (13.4.1848–4.8.1915)**. Dans les controverses des opinions. Documentation de la vie extraordinaire de Sœur Rose OP. Vol. 2. Wien: M.-I. Seewann. 2011.

SEIPPEL, P. **Les deux Frances et leurs origines historiques**. Paris: Félix Alcan. 1905.

SHAPIRO, B. 'The Concept of "Fact": Legal Origins and Cultural Diffusion', **Albion** 26(2): 227–52. 1994.

SHARP, L. **Secular Spirituality**: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France. Lanham: Lexington Books. 2006.

SHELDRAKE, P. 'Christian Spirituality as a Way of Living Publicly: A Dialectic of the Mystical and the Prophetic', **Spiritus** 3(1): 19–37. 2003.

SHUGER, D. 'The Language of Mysticism and the Language of Law in Early Modern Spain'. **Renaissance Quarterly** 68(3): 932–56. 2015.

- SMEYERS, K. 'A Christ in Curls: The Contested Charisma of Mary Ann Girling (1827–1886)', **Women's History Review** 29(1): 18-36. 2020.
- STOKES, L. **Demons of Urban Reform**. Early European Witch Trials and Criminal Justice, 1430–1530. New York: Palgrave Macmillan. 2011.
- STRAUSS, D. F. **Das Leben Jesu**. Tübingen: Verlag von C. F. Osiander. 1835.
- THURSTON, H. **The Physical Phenomena of Mysticism**. London: Burns Oates. 1952.
- URIGÜEN, B. **Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo**. Madrid: CSIC. 1986.
- VAN OSSELAER, T.; GRAUS, A.; ROSSI, L.; SMEYERS, K. **The Devotion and Promotion of Stigmatics in Europe, c. 1800–1950: Between Saints and Celebrities**. Numen Book Series, Volume: 167. Boston: Brill, 2021.
- VAN OSSELAER, T. 'Stigmata, Prophecies and Politics. Louise Lateau in the German and Belgian Culture Wars of the Late Nineteenth Century', **Journal of Religious History** 42(4): 591-610. 2018.
- VEUILLOT, L. **Mélanges religieux, historiques, politiques et littéraires**. Tome III. Paris: Gaume Frère et J. Duprey. 1860.
- VIDAL, F. 'Miracles, Science and Testimony in Post-Tridentine Saint-Making', **Science in Context** 20(3): 481–508. 2007.
- VOLTES, P. **Sor Patrocinio, la monja prodigiosa**. Barcelona: Planeta. 1994.
- WATSON, K. D. 'Medical and Chemical Expertise in English Trials for Criminal Poisoning, 1750–1914', **Medical History** 50(3): 373–90. 2006.
- WOLFFRAM, H. **The Stepchildren of Science**. Psychical Research and Parapsychology in Germany, c.1870–1939. Amsterdam, New York: Rodopi. 2009.
- WOLFFRAM, H. 'Crime and Hypnosis in Fin-de-siècle Germany: The Czyski Case', **Notes and Records** 71(2): 213–26. 2017.
- ZIEGLER, R. **Satanism, Magic and Mysticism in Fin-de-siècle France**. New York: Palgrave Macmillan. 2012.



# 2

Alberto da Silva Moreira

Robson Rodrigues Gomes Filho

**MODERNIDADE  
e IGREJA CATÓLICA:**  
reflexões sobre  
uma relação ambígua  
nas primeiras décadas  
do século XX

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94869.2](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94869.2)

Hoje<sup>37</sup> já se discute um pouco por todo lado o advento de uma nova era, de aquarius ou new age<sup>38</sup>, sobre a pós-modernidade (LYO-TARD, 1988) e sobre a caducidade daquilo que se convencionou chamar de modernidade<sup>39</sup>. Assim, a primeira suspeita que surge ao abordar tal tema é o da defasagem histórica, como a evocação de algo que já estaria em vias de desaparecer. A segunda suspeita julga ouvir a repriminção da crítica ao Modernismo ou à Civilização Industrial, que seria, apesar de todas as suas mazelas, a única saída para o mundo civilizado. Outra suspeita que pode ser arguida ao se levantar a questão da modernidade diz respeito simplesmente à lógica interna do enunciado: é possível estabelecermos um conceito final e inequívoco para a modernidade? Possui realmente a modernidade *um* projeto para o ser humano, para a sociedade ou para alguma coisa? Não se caracterizaria ela justamente pela libertação da univocidade do sentido e da interpretação em prol da “livre” competição das diversas possibilidades? E se ainda assim se insiste em falar de um “projeto de humano”, onde estaria ele sistematizado e condensado: na literatura, na filosofia, na arte, na política? Mas todas essas áreas não apresentam também as orientações mais diversas e mesmo excludentes? E ainda, se neste percurso se privilegia uma reflexão de cunho teórico-crítico: como desconhecer que o pensar filosófico teve menos influência sobre os acontecimentos nestes últimos séculos do que em qualquer outro período da história?<sup>40</sup> E finalmente, no âmbito eclesial, a crítica

37 Parte deste texto foi publicado originalmente na Revista Eclesiástica Brasileira (Petrópolis, v. 51, n. 202, p. 389-410, em junho-julho de 1991), pelo Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira.

38 O movimento “new age”, mesmo sem uma estruturação formal ganha sempre mais simpatizantes em todo o mundo. A literatura futurista dos “megatrends” já produziu um volume considerável de estudos que anunciam o advento de uma nova era. Cf. entre outros as obras de Fritjof Capra e Alvin Toffler, o primeiro de tendência místico-filosófica (*O Tao da Física*, São Paulo 1979; *O ponto de mutação*, São Paulo 1990) e o segundo concentrando sua análise no nível macro-econômico e social (*O choque do futuro*, *A terceira onda*, Rio, 1981) e ainda o best-seller de John Naisbitt e Patricia Aburdene, *Megatrends 2000*.

39 A expressão *media tempestas* surgiu pela primeira vez em 1469, *media aetas* em 1518 e *medium aevum* em 1604; logo depois seguem-se “middle age”, “middle time” (1605) e “moyen âge”... Cf. Kondylis (1986). A expressão “modernidade” só surge séculos mais tarde.

40 Cf. Arendt (1985, p. 286).

da modernidade não reforçaria o discurso dos setores eclesiais conservadores, interessados em demonstrar o (aparente) fracasso cultural da modernidade, para defender melhor a implantação de um novo regime de Cristandade,<sup>41</sup> modernizado, agressivo e episcopocêntrico?<sup>42</sup>

Adicionamos a estas questões a proposta de reflexão sobre a ambígua relação entre a modernidade e a Igreja Católica, que marcou os desafios culturais de consolidação e crise desse regime temporal. Assim, é evidente que alinhamos aqui mais questões do que é possível responder nos limites de tempo e propósito que nos limitam o presente texto. Algumas dessas objeções ou dúvidas vão permanecer, outras são pseudo-questões; esperamos no entanto que ao longo do texto a maioria delas se esclareça, tornando explícito o objeto próprio desta contribuição. A própria realidade que vivemos, cada vez mais opaca e difícil de decifrar, faz ver a necessidade e a urgência de encaminhar esta discussão. Para tanto, nesse artigo encaminhamos nossa discussão em dois passos:

*A inspiração fundamental e programática da modernidade*, por meio do qual discutimos os conceitos centrais que promoveram as transformações modernas e sua consolidação/crise nos séculos XIX e XX.

*Igreja Católica e modernidade: mudanças e adaptações nas primeiras décadas do século XX*, momento no qual nos dedicaremos a expor algumas questões históricas que implicam na ambiguidade das relações entre a instituição e a modernidade (seja em adaptação, seja em combate ao “modernismo”) no início do século passado.

41 Cf. Comblin (1990, p. 44-73)

42 Cf. também o artigo de Boff (1990, p. 275-286), no qual o Autor evidencia a estratégia conservadora de explícito abandono do eixo teológico-pastoral da opção pelos pobres (feita em Medellín e Puebla), em vista de uma opção preferencial pelas classes médias citadinas modernas.

## A INSPIRAÇÃO FUNDAMENTAL E PROGRAMÁTICA DA MODERNIDADE

Antes de mais nada é importante que nos ponhamos de acordo sobre um conceito de modernidade que seja operacionalizável. O conceito de modernidade é empregado aqui num sentido histórico, sociocultural e ideal. A modernidade, como processo histórico complexo, supõe aquele período da história da Idade Moderna europeia, que começa em meados do séc. XVIII, que socialmente é determinado pelas revoluções política e industrial, e que cultural e intelectualmente é marcado pelas ideias da primeira e da segunda Ilustração.<sup>43</sup> Não entendemos aqui modernidade, portanto, apenas como um período histórico que já teria passado, no início da Idade Moderna, mas referimo-nos àquelas bases de sustentação ideais, espirituais, éticas, estéticas, socioeconômicas e políticas que caracterizam a civilização atual.

Apesar da crítica que os valores e concepções modernos sofreram já no séc. XIX (sobretudo pelo movimento do romantismo), pode-se afirmar que eles determinam até hoje a cosmovisão e o comportamento das pessoas. Nesse sentido, as transformações políticas, econômicas e culturais que constituem a modernidade só podem ser comparadas em magnitude com a revolução neolítica. Nos últimos 200 anos ocorreram mudanças mais profundas no ocidente do que nos outros 5000 anos de história até então. Muito daquilo que por aí circula como o advento da pós-modernidade, não passa de desdobramento de tendências implícitas na própria dinâmica da modernidade.

43 Cf. Wagner (1989, p. 124-144). Por Ilustração ou Iluminismo entende-se por um lado as correntes intelectuais que querem substituir a visão religiosa tradicional de mundo por uma visão secular, ou seja, por uma explicação mais imanente possível do mundo; por outro lado entende-se aquelas correntes que defendem um determinado ideal normativo-moral não apenas contra a teologia tradicional mas também contra o ceticismo e o nihilismo surgidos do próprio processo de secularização.

Dito de outra forma, em nenhum outro momento reconhecível da história, espaços de experiências e horizontes de expectativas coletivos estiveram tão radicalmente distantes e, não raramente, opostos como progressivamente estiveram nos últimos dois séculos. Mais que isso, aquilo que se convencionou chamar de pós-modernidade, ainda que impere a crítica da modernidade em si e a superação de parte de suas ambições para o racionalismo, secularização e ciência, temporalmente e historicamente não comportam um “novo” momento histórico ou uma nova relação entre passado, presente e futuro.

A despeito disso, o fato é que na pós, ou na modernidade de fato, há um valor central que baliza o modo como indivíduos e coletivos lidam com sua autocompreensão e compreensão da sociedade: a valorização do indivíduo e a questão do sujeito.

Por outro lado, esquecer que o advento da modernidade foi um fenômeno essencialmente europeu seria uma abstração cheia de consequências, que Habermas, aliás, reprova em Max Weber. O projeto europeu foi realizado ao mesmo tempo e às custas da incorporação colonialista das Américas, da África e da Ásia. O mundo parou para que a Europa se desenvolvesse. Sublinhamos esta afirmação agora, para voltar ao assunto mais tarde. Apesar, portanto, de ser a modernidade um fenômeno europeu e norte-atlântico, a civilização que aí se formou, com seus valores e maneira de pensar, espalha-se cada vez mais, por via do mercado e da técnica, sobre os outros povos e culturas do planeta. Trata-se de uma segunda, dessa vez profana, europeização (J. B. Metz) do mundo.

De acordo com os estudos de Max Weber (1922/3) sobre a modernidade, podemos esquematizar os grandes processos de racionalização ocorridos no Ocidente, sobretudo a partir da Reforma Protestante, em processos de racionalização (ou modernização) *econômica*,

*política e cultural*.<sup>44</sup> No plano das grandes transformações socioeconômicas a modernidade se caracteriza pelo advento de outro tipo de organização social que se sobrepõe ao sistema feudal medieval, ou seja, a civilização industrial. Civilização industrial é aquela onde predomina a esfera da produção e do consumo sobre as demais do todo social. O mundo medieval era marcado sobretudo pela produção dirigida ao próprio consumo e subsistência, enquanto a civilização industrial, sem a qual não se pode falar de modernidade, é marcada pelo advento do mercado e da *produção em massa*.

Assim temos no *plano econômico* estrutural processos de modernização que implicaram na transformação das relações de produção feudais, com o advento do capitalismo e o aparecimento do trabalho assalariado, a incorporação da ciência e da técnica ao processo econômico, a abertura de novas fronteiras comerciais, a produção em grande escala de bens duráveis, o crescimento do mercado interno e externo, incorporação de novas técnicas de produção, emprego das técnicas contábeis nos mecanismos decisórios da empresa, concorrência, especialização, padronização, massificação da produção através das linhas de montagem e massificação do consumo e da propaganda necessária para aumentar artificialmente este consumo.<sup>45</sup>

No plano político a modernização se dá, segundo o esquema de Weber, sobretudo pela centralização do poder, a implantação de um sistema tributário centralizado, queda das barreiras alfandegárias e, principalmente, através de uma administração burocrática racional.<sup>46</sup> Fatos relevantes marcaram época, como as Revoluções Inglesa, Americana e Francesa, as guerras napoleônicas, a formação dos Estados europeus, a independência das colônias.

44 Cf. Rouanet (1990, p. 15-30).

45 Alvin Toffler (1981) apresenta jornalisticamente uma lista sucinta destas características em seu capítulo 4.

46 Cf. Rouanet (1990, p. 18).

O terceiro componente da modernidade é a *modernidade cultural*, cuja característica maior, segundo o mesmo Weber, foi o processo de desencantamento do mundo, ou o desaparecimento da crença na autoridade secular religiosa. Com isso dá-se a diferenciação da ciência, da arte e da moral em esferas singulares e independentes, antes incrustradas todas na religião. O “moderno” aparece primeiro como tentativa de recuperação do “antigo” dos gregos, como rejeição do “medieval” e da Igreja. Os pensadores do Iluminismo<sup>47</sup> elaboram e expressam a nova consciência, advinda da substituição progressiva da cosmovisão teocêntrica medieval pela visão antropocêntrica. Sua arma é a *razão crítica*, seu programa é a desconstrução de um universo simbólico e social e a reconstrução de outro, marcado pelos valores que inspiraram a Revolução Francesa: liberdade, igualdade, fraternidade. Quando aqui se fala de modernidade, e sobretudo do modelo de humano que ela gerou, estou aludindo, portanto, principalmente ao lado cultural-ideal desse processo de transformações.

Em cada componente da modernidade econômica, política e cultural, e nas três esferas de valor desta última, a ciência, a arte e a moral, pode-se perceber a influência dos filósofos da Ilustração. Isto corrobora, por um lado, a tese da ligação entre Modernidade e Iluminismo. No Iluminismo encontramos as bases programáticas da modernidade. Por outro lado é notório que em cada um desses planos, o realizado ficou aquém do sonhado, postulados iluministas foram traídos, havendo por isso também uma descontinuidade entre Modernidade e Iluminismo. Seguindo Habermas, que vê a modernidade como projeto inacabado (“*die halbierte Moderne*”)<sup>48</sup>, assim escreve Sergio Paulo Rouanet: “Sem dúvida nenhuma, a Ilustração ajudou a preparar a Modernidade, mas

47 Sérgio P. Rouanet propõe uma distinção entre Iluminismo e Ilustração. Para ele Ilustração foi o movimento histórico das Luzes, da Aufklärung, e por isso foi também o momento mais forte do Iluminismo. Iluminismo por outro lado é o momento emancipatório e racional-crítico em qualquer corrente de pensamento ou movimento social. Cf. Rouanet (1989, p. 28). Neste contexto uso os termos, no entanto, como sinônimos.

48 Cf. Habermans (1985).

não podemos dizer que a Modernidade seja a Ilustração realizada. O Iluminismo ajudou a preparar a Modernidade, mas a Modernidade não é necessariamente iluminista.” (HABERMANS, 1985, p. 19)

Para o objetivo a que nos propomos basta, porém, esta constatação de uma disjunção ou continuidade parcial entre os dois momentos. Assim podemos indagar como se elaborou um determinado perfil de homem no Iluminismo e verificar sua realização ou sua deturpação na modernidade dos nossos dias. Desde já quero acentuar a *ambiguidade* como um traço que acompanha as transformações da modernidade em todos os sentidos. A modernidade é além disso contraditória e extremamente complexa. O que se faz aqui é apenas tentar resgatar algumas linhas de fundo da problemática antropológica. Tal observação é importante, sobretudo para não se fazer injustiça ao pensamento diferenciado e mesmo divergente dos filósofos iluministas entre si, ou de um autor em diferentes obras de sua vida.

Como se formulou então a visão de homem do Iluminismo, e que elementos fizeram chegar ao que se chama hoje de esgotamento do paradigma antropológico moderno, ou de “cansaço do sujeito”, ou ainda de impaciência pós-moderna? Dito de outro modo, tal como o formulou a Escola de Frankfurt: porque a Modernidade, nascida de ideais tão nobres como liberdade, igualdade e fraternidade conduziu às aberrações mais anti-humanas que já conheceu a história? O trabalho escravo das crianças durante a revolução industrial, o campo de extermínio nazista, a guerra química e atômica, a catástrofe ecológica, a fome e a miséria absolutas de grande parte da humanidade, para citar apenas alguns exemplos.<sup>49</sup>

De início *dois elementos* podem ser considerados decisivos para a mudança operada pelo Iluminismo e que trouxeram consequên-

<sup>49</sup> Esta questão moveu, como é sabido, todo o esforço teórico de uma geração de pensadores da chamada Teoria Crítica ou Escola de Frankfurt. Cf. Adorno e Horkheimer (1966); Horkheimer (1967); Adorno (1982); Marcuse (1976).

cias diretas para a compreensão de homem, constituindo marcos na configuração de toda a cultura técnico-científica subsequente: *A reabilitação intelectual do sensual-concreto e a aceitação do racionalismo como visão de mundo*. Ambos necessitam de breve explicação.<sup>50</sup>

## ***A reabilitação do sensualismo***

Não se deve entender sensualidade aqui apenas no sentido corriqueiro de erótico, mas de algo muito mais abrangente, da busca do vivo, do próximo e existencialmente denso. A modernidade revaloriza o sensual-concreto, o empírico-factível, a corporeidade, a natureza e o indivíduo concreto. No entanto, é importante notar que esta revalorização não acontece sensualmente, no sentido de uma mudança na condição biológica do homem, ou de uma “orgia dos sentidos”. Ela se dá intelectualmente, ou seja, abstratamente. A revalorização racional da sensualidade cumpre a dupla função: a) de combater a posição do adversário (Igreja) neste ponto, que via a carne como indutora do mal e do pecado, pregava a ascese, a *fuga mundi*, etc; b) de reforçar a cosmovisão racionalista que se quer implantar. Além disso a valorização (abstrata) do concreto tem outra consequência de grande importância e de longo alcance: é a suposição programática de que o físico-material, ou seja, a natureza, é não apenas digna, mas também passível de ser *completamente* compreendida e abarcada pela *ratio*. Esta vai ser a tarefa das novas ciências naturais físicas e biológicas. Para elas não existem mistérios na natureza, mas apenas enigmas a serem decifrados.

Aqui estão as raízes programáticas da atual devastação ecológico-ambiental: na lógica interna de um pensamento que considera a natureza apenas como instrumento, como coisa e espaço de afirmação da vontade de poder do homem (*res extensa*). A razão instrumentaliza

50 Cf. Kondylis (1986, p. 48ss).

o real em vista de um projeto de auto afirmação. Da instrumentalização do real à instrumentalização do próprio homem é só um passo. Consequentemente, como centro desta natureza, o homem vai tornar-se, em termos do conhecimento, o objeto central do estudo, da análise e da experimentação. Surgem as Ciências Humanas, também elas filhas da mesma racionalidade moderna.

## **O racionalismo**

Como princípio de toda verdade, autônoma por definição, a *razão iluminista* se opôs a tudo o que foi considerado irracional e se ocultava sob as denominações de “escolástica”, “autoridade”, “tradição” e “revelação”. (FALCON, 1986, p. 36) No entanto seria grande simplismo imaginar que os escritos de autores escolásticos como Tomás de Aquino ou Guilherme de Ockham fossem menos racionais do que os de Descartes, Rousseau ou Bacon. O uso consequente da *ratio* não foi monopólio dos filósofos iluministas; os escolásticos a empregaram muitas vezes de forma tão refinada que até hoje nos surpreendem. A questão polêmica central não era, portanto, se uns usavam e outros não usavam a razão, mas era justamente a *finalidade*, o *para que* a razão e o pensar devem ser utilizados, ou seja: qual a postura fundamental ou cosmovisão que está no fundo do seu uso e da sua definição.<sup>51</sup>

A modernidade se constitui, portanto, pelo distanciamento polêmico em relação à moldura ontológico-metafísica medieval e pela instauração do racionalismo como uma postura fundamental frente à existência. Aqui não se trata tanto do racionalismo lógico e argumentativo, mas do racionalismo enquanto visão de mundo, *Weltanschauung*. Esse desligamento do pensamento do quadro ontológico-metafísico da Igreja é descrito por um lado, como a única forma de se obter co-

<sup>51</sup> Cf. Kondylis (1986, p. 44).

nhecimento verdadeiro, comprovável, e por outro lado como libertação, como emancipação do homem de uma tutela. Com isso o racionalismo reivindica representar, não *uma* opção epistemológica de fundo, mas a única epistemologia possível, e o que é mais importante: de possuir um valor ético superior. O “grande inimigo”, aquele que se move dentro da cosmovisão religiosa, é acusado da mais arbitrária autoridade por manter o homem escravo dentro dos seus parâmetros.<sup>52</sup> O que até pouco tempo era considerado a elevação do humano será considerado agora escravidão ou, no melhor dos casos, ilusão. Esquecer esse embate pela hegemonia é desconhecer a razão moderna.

Neste sentido o programa de vida e de luta do homem moderno é atingir a **autonomia**, sair do estado de menoridade, libertar-se de todo tipo de tutela (da tradição, do rei, da religião) pelo uso livre da *razão*. Tal programa foi formulado lapidarmente por Immanuel Kant na sua conhecida “Resposta à pergunta o que é Esclarecimento” (Aufklärung):

*Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo... Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento. (KANT, 1985, p. 100)*

Nesta visão, Deus e a metafísica escolástica se tornam supérfluos e até mesmo impedem a correta compreensão dos fenômenos naturais, da sociedade e da história. O homem tem sua explicação e seu centro não fora dele, mas em si mesmo. Apenas de sua razão crítica pode esperar resposta para seus problemas e salvação para suas angústias. Libertar-se de toda forma de tutela foi a grande bandeira de luta que marcou as insurreições europeias, que por sua vez influenciaram toda a história do ocidente. O grande e fortíssimo vetor das transformações sociais no continente europeu foi a irrupção dessa consciência, aquinhoada certamente de forma astuta pela burguesia

52 Cf. Kondylis (1986, p. 46).

emergente para a consecução de suas pretensões históricas, afinal realizadas, de tornar-se classe hegemônica, mas sobrevivente também nas guerras pela independência nas colônias, na revolução russa ou nas atuais revoluções latino-americanas.

A ditadura da racionalidade instrumental, individualista, baseada no lucro e no aumento de poder, que caracteriza o projeto técnico-científico da sociedade e da cultura, não poderia naturalmente ser prevista e considerada num libelo como o de Kant. Na cabeça dos filósofos iluministas como Rousseau, Montesquieu, Condorcet e depois Kant, esta virada era algo óbvio, algo que seduzia e convencia por sua lógica interna e que mobilizava um potencial imenso de energias. Sem poder estabelecer, como foi dito, uma continuação linear entre Iluminismo e modernidade, pode-se afirmar sem dúvida que a modernidade repousa no pressuposto iluminista utópico do avanço constante e necessário de uma racionalidade que progressivamente elimina o erro e a ignorância e produz um mundo cada vez melhor. A razão iluminista significa por isso trabalho, esforço, atividade intelectual; suas ferramentas indispensáveis são a observação e a experimentação. Fazer uso da razão implica, segundo o texto de Kant, decidir-se por um modo de ser, justamente aquele que submete toda a realidade e a si mesmo ao julgamento de uma instância no ético-moral interior, em vista de um fazer, de um produzir, de um projeto de construção-dominação que é ao mesmo tempo autoafirmação. O homem moderno não se contenta com os “fatos” ou o “destino”, ele re-cria o mundo, re-faz a história. No dinamismo desta produção o humano se constitui como sujeito histórico, re-criador da natureza, da sociedade e de si mesmo (Marx).

Se a racionalidade é imanente ao homem e ao mundo, e se são leis racionais e universais que regem o mundo material e o mundo sócio-político, é possível, por um lado, construir uma sociedade adequada a elas, e por outro lado desvendar e conquistar racionalmente o universo físico. A objetivação de si mesmo e da natureza resultará

na *coisificação da realidade*, dinamismo que está historicamente nas raízes do projeto capitalista. Como tudo é coisificado, inclusive o ser humano, possuir mais coisas acaba sendo o objeto da vida humana.<sup>53</sup>

O que deve ficar claro nesta troca de paradigmas, é que o racionalismo moderno, para se afirmar enquanto visão de mundo, teve que substituir a velha autoridade da religião por uma nova, ou seja: pela fé irrestrita no caráter obrigatório e universal da razão abstrata. Por isso a modernidade saída do racionalismo e do empirismo traz consigo um momento emancipatório e um momento, ainda inconsciente, de dominação.<sup>54</sup> Ao mesmo tempo em que a Ilustração liberta o homem das tutelas seculares, liberando sua iniciativa, criatividade, corporeidade e individualidade, a modernidade o atrela ao dogma da racionalidade instrumental. Esta racionalidade torna-se sempre mais consequente, abstrata e universal, até divorciar-se completamente do seu momento de sabedoria e emancipação. Restou o modo de pensar quantitativo, produtivista e impessoal a serviço do projeto de dominação da natureza e da sociedade: a alma mesma da mentalidade capitalista técnico-científica moderna.

A tese do sensualismo, *o homem é natureza*, resulta numa posição empírico-naturalista em termos de conhecimento; enquanto que a tese do racionalismo, *o homem domina a natureza*, produz um conhecimento e uma moral de cunho intelectualístico-formal. Estas duas correntes, contraditórias entre si, mas unidas no projeto da modernidade, revelam a ambiguidade de fundo do racionalismo moderno. Esta ambiguidade é resultado do seu caráter polêmico e decisionista ao

53 Cf. Rubio (1989, p. 30ss)

54 A observação de Kondylis é esclarecedora: "Ideologias ou `Weltanschauungen' em luta possuem neste sentido dois lados: um emancipatório, ou seja, aquele dirigido diretamente contra o adversário, e um outro, que contém de forma inconsciente os momentos da dominação que se inicia; pois nenhuma ideologia poderia substituir a adversária a longo prazo, se ela se mostrasse incapaz de assumir a esfera reivindicada para seu domínio, de forma tal que a satisfação das necessidades sociais básicas não pudesse continuar garantida." E ainda: "O racionalismo moderno dificilmente teria se imposto historicamente, se ele não tivesse sido capaz de colocar uma nova Autoridade no lugar da antiga". (KONDYLIS, 1986, p. 47, nota 6).

afirmar-se univocamente como a *única* cosmovisão possível.<sup>55</sup> O fantasma e a sombra da irracionalidade não são, portanto, apenas uma aparição casual, mas um vício na origem, uma tentação constante, uma ameaça sempre presente, já realizada no nazismo e em outros momentos da história moderna. Isso se deve justamente ao segundo momento, autoritário e unilateral do projeto da modernidade.

Para o Iluminismo nem a velha autoridade é necessária para se chegar à verdade, nem a ascese é necessária para se obter a moral: A Verdade e a Moral estão potencialmente em nós mesmos. Assim resume Kant sua teoria da Aufklärung:

Pensar por si mesmo significa procurar em si mesmo a suprema pedra de toque da verdade (isto é, em sua própria razão); e a máxima que manda pensar sempre por si mesmo é o esclarecimento (Aufklärung). (KANT, 1985, p. 98, nota 7)

A consequência é clara: o indivíduo humano sai extremamente fortalecido desta união entre intelecto e empiria, racionalismo e sensualismo. Dessa forma o *individualismo* passa a ser um componente fundamental da nova cosmovisão que se impõe.<sup>56</sup> É flagrante a ausência de toda instância coletiva ou comunitária nessa ética. O *homem* é assumido como centro da realidade e medida de todas as coisas. A natureza e toda a realidade se subordinam a ele como os meios a seu fim. Mas não qualquer homem ou o homem em abstrato da *Declaração Universal dos Direitos do Homem*. Homem aqui é sinônimo primeiro do *burguês*, varão, europeu, branco, esclarecido e independente; depois do banqueiro capitalista financeiramente bem-sucedido e cosmopolita, do industrial fabricante de aparelhos, do empresário competitivo e ágil, do militar estrategista em conluio com a indústria da guerra, depois do especialista em tecnologia que manipula sistemas super complexos e, por fim, do tecnocrata. Não se trata, é claro, de fazer uma descrição

55 Cf. Kondylis (1986, p. 51).

56 Cf. Kondylis, op. cit. 49.

de profissões, e sim de apontar a direção na qual se desenvolveram historicamente modelos de humanos tidos pela cultura dominante como ideais. Apesar da crítica de Marx ter mostrado suficientemente o *caráter social e ideológico* desse constructo de humano, predominou sempre mais a consciência individualista, necessária e funcional à dinâmica do capitalismo industrial que se espalhava.

*Em síntese: A revalorização da sensualidade* significa uma virada para o imediato-imanente, uma busca de maior intensidade existencial, que não podia mais ser encontrada na religião tradicional. O *racionalismo* por outro lado elabora uma concepção ideal do homem e a coloca no lugar do primado de Deus. Esta ideia de *humanidade* ou do homem universal abstrato funciona como nova fonte ontológica de onde se derivam o dever-ser moral, as regras e atitudes de comportamento. A distância entre este homem abstrato ideal e o homem empírico da rua é vista como *alienação*.<sup>57</sup> O homem moderno é alienado, no sentido de que não atingiu ou perdeu os próprios parâmetros e valores a que se propôs.

## IGREJA CATÓLICA E MODERNIDADE: DESAFIOS E ADAPTAÇÕES NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX

Ao longo de todo o século 19 foi notória a afirmação de uma possível superioridade protestante ao catolicismo por conta de sua inegável alavanca à modernidade e progresso europeu e estadunidense. No caso específico alemão foi comum a partir da segunda metade do século 19 a vinculação do catolicismo às massas ignorantes e supersticiosas, ao passo que o protestantismo (fundamentalmente liberal) representaria o progresso, a modernidade e o desenvolvimento na-

57 Cf. Kondylis, op. cit. 59.

cional. Intelectuais consagrados na historiografia alemã, como Johann Gustav Droysen afirmaram em diversas ocasiões que o catolicismo seria sinônimo de ignorância, submissão e cultura plebeia. Em carta a Heinrich von Sybel, em 1854, por exemplo, Droysen expressou que “quanto mais a sabedoria de nossos governos na Alemanha nos torna plebeus, maiores serão as perspectivas para a Igreja Romana.” (DROYSEN, *Apud*: GROSS, 2011, p. 97) Dois anos antes, em 1852, o historiador escreveu ao seu irmão, Karl Droysen, que “este catolicismo pagão é mais adequado para as massas do que o protestantismo, que realmente exige de cada indivíduo uma melhora, uma elevação pessoal e enobrecimento.” (DROYSEN, *Apud*: GROSS, 2011, p. 109)

Este tipo de associação, ainda comum ao longo do século 20, incomodou católicos dos mais variados setores, que viram em seu século uma importante alteração neste cenário. Em sua famosa *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, de 1904/05, Weber admitiu que incomodava aos setores católicos alemães o fato de que

Uma simples olhada nas estatísticas ocupacionais de qualquer país que possua uma composição religiosa diversificada traz à tona com marcante frequência [...] o fato de que os líderes empresariais e detentores do capital, assim como os trabalhadores com maiores níveis de qualificação, e tanto mais o pessoal mais bem treinado técnica e comercialmente das empresas modernas, são, em esmagadora maioria, protestantes. (WEBER, 1958, p. 33)

Tal incômodo, segundo nos parece, tem sua razão de ser. Nas primeiras décadas do século 20, após uma consolidação inegável do capitalismo enquanto sistema econômico e cultural, hegemônico em grande parte do ocidente, o catolicismo, não obstante seu retrocedente movimento ultramontano oitocentista,<sup>58</sup> parecia, pelo menos em partes, adaptado a importantes mudanças culturais, econômicas e sociais

58 Em linhas gerais, o movimento ultramontano pode ser descrito como “uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiais, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna.” (SANTIROCCHI, 2010, p. 24).

que o mundo moderno lhe impunha. Não somente no uso parcialmente irrestrito de tecnologias, mas fundamentalmente na adaptação às novas condições sociais e econômicas impostas pelo sistema industrial vigente, parte importante do catolicismo marchava no século 20, se não de mãos dadas, pelo menos enfileirado às rápidas transformações do mundo moderno, ainda que contrário à modernidade em si.

Para compreendermos as razões dessa importante mudança de postura do catolicismo na passagem de um século para o outro, todavia, é necessário pensarmos de que maneira a Igreja Católica lidou, ao longo de todo o século 19, com os processos de modernização, industrialização e transformações políticas na Europa, logrando ao século seguinte todo um campo de experiências para com as ideias de modernidade e progresso, algo que não temos espaço de realizar aqui, mas que já o fizemos em outras oportunidades.<sup>59</sup>

Interessa-nos, portanto, a ideia de que a relação entre o catolicismo e o processo de consolidação da modernidade europeia (seja a partir das revoluções políticas, das transformações culturais e de ideais, ou mesmo face à industrialização e modernização técnica) foi ambígua. Se, por um lado, é notório que “A Igreja Católica – não o catolicismo como um todo – constitui-se como uma instituição francamente reacionária a partir do Congresso de Viena” (MATA, 2007, p. 226) por outro – especialmente no que tange a indústria, a inovação e a técnica – setores divergentes no mesmo seio do catolicismo, “em particular no episcopado, não economizaram elogios diante do novo mundo industrial: eles se uniam, na realidade, aos sentimentos dominantes na opinião esclarecida, marcada pelo saint-simonismo, dando-lhe uma evidente nota cristã.” (LAGRÉE, 2012, p. 27) Em geral, é possível afirmarmos que “desenvolvia-se uma corrente que bendizia a mudança técnica em nome do cristianismo e lhe dava um conjunto de justifica-

59 Cf.: Gomes Filho (2019).

ções ideológicas apropriadas para vencer a eventuais reticências de populações inquietas diante da novidade.” (LAGRÉE, 2012, p. 58)

Esta atitude ambígua do catolicismo nos remete ao fato de que, por mais que seja tentadora a tendência de se pensar a instituição como um todo, o fato é que os sujeitos que ela compõem, especialmente quando pensados como frutos também de seus contextos históricos nacionais e regionais específicos, nem sempre comungam de suas posições institucionais. Como nos alerta Jean Delumeau:

Não se deve então projetar sobre este campo de atividade o julgamento que damos frequentemente à atitude romana diante do “modernismo”. Em contrapartida, existe uma continuidade de Pio IX a João Paulo II, passando por Pio XII: rigidez doutrinal, mas abertura às inovações técnicas, desde que elas sirvam ao Homem. (DELUMEAU, 2012, p. 15)

Este posicionamento cristão face à novidade, ora de repulsa, ora de fascinação, todavia, é muito anterior aos séculos 19 e 20, podendo ser remetido, sem anacronismos, aos primórdios da Idade Média. Quinto Florens Tertuliano, apologista cristão dos primeiros séculos, afirmava que:

O que o próprio Deus não produziu não lhe agrada. Vós direis que ele não teria podido ordenar as ovelhas a nascerem púrpura ou cor do céu? Se ele poderia e não o fez, é porque não o quis; o que Deus não quis, não se tem o direito de fabricar. O que não vem de Deus, autor da natureza, não é bom para a natureza. Logo, pode-se compreender que estas coisas vêm do diabo, o falsificador da natureza. (TERTULIANO, s/d)

Outros relevantes nomes da formação do cristianismo medieval declararam posicionamentos semelhantes. Santo Ambrósio, ainda no século 4 da era atual, afirmava que “a agricultura era uma atividade nobre e divina, ao passo que o *conatus iindustriæ*, o esforço de indústria, estava ligado ao pecado de Adão, do qual ele era finalmente mais a causa do que a consequência.” (LAGRÉE, 2012, p. 41) Por outro lado,

nomes igualmente importantes para a formação do cristianismo adotaram posições contrárias, marcando o contraste do debate muitos séculos antes do início e consolidação da modernidade na Europa. Santo Agostinho, por exemplo, em uma famosa passagem da sua *Cidade de Deus*, louvava o progresso das invenções humanas, afirmando:

A que prodígios nos tecidos das vestimentas, na construção dos edifícios, a indústria humana chegou? Que progresso na agricultura, na navegação! Que imaginação, que perfeição nestes vasos de todas as formas, nesta multidão de estátuas e de quadros! [...] E tantas espécies de peixes, de armas e de máquinas inventados pelo homem contra o homem, tantos remédios e socorros chamados a defender e reparar a vida humana. (AGOSTINHO, s/d)

São Tomás de Aquino, um dos mais influentes intelectuais formadores da doutrina católica, foi ainda mais longe ao afirmar que “a ação humana é uma imitação e, mais ainda, uma participação na atividade criadora de Deus.” (AQUINO, 1996, p. 409) Essa ambiguidade católica face à atividade humana de criação logrou igual disparidade no século 19, momento cuja quantidade, qualidade e velocidade das invenções industriais e técnicas não encontrou precedentes na história até então.

Voltando-nos, todavia, novamente para a modernidade, as crises financeiras, sociais e culturais do final do século 19 dotaram os primeiros anos do século 20 de características singulares naquilo que pode ser interpretado como um “tempo histórico”. Da “Grande Depressão” capitalista na década de 1890 à Primeira Guerra Mundial, pouco mais de 20 anos depois, experiências e expectativas tocaram-se cada vez menos, algo que, para Reinhart Koselleck, caracteriza historicamente a modernidade.<sup>60</sup> Neste crescente espaço de aporias, as intensas experiências do século 19 promoveram horizontes de expectativas cada vez mais incertos, consolidando, por um lado, a modernidade enquanto espaço do transitório, e reforçando, por outro, os paradoxos da necessidade de adaptação do tradicional ao mundo moderno triunfante.

60 Cf.: Koselleck (2006).

No caso específico da Igreja Católica, em nível institucional, a morte de Pio IX em 1878 e a consequente ascensão de Leão XIII, levaram o ultramontanismo a um processo de ressignificação. Embora coerente com o discurso antimoderno de seu predecessor, especialmente contra as liberdades individuais e a sobreposição do Estado à Igreja (posições expressas nas Encíclicas *Immortale Dei*, de 1885, e *Libertas*, de 1888), ou mesmo no reforço da condenação à maçonaria e ao “americanismo” (expresso na Carta Apostólica *Testem Benevolentiae* de 1899), Leão XIII seguiu um caminho diferente de Pio IX no que tange a intransigência para com o diálogo com temas triunfantes no mundo moderno.

Para além da chamada “Doutrina Social da Igreja”, lançada especialmente pela *Rerum Novarum* em 1891, Leão XIII travou importantes diálogos com as monarquias e regimes liberais consolidados por toda a Europa. Na Alemanha, por exemplo, a aproximação entre o papa e Bismarck gerou diversas críticas ao pontífice por parte dos jornais ultramontanos, a ponto de o próprio Núncio Apostólico em Munique, representado pelo Cardeal Aloisi Masella, expressar em agosto de 1878 sua preocupação com o “excesso de zelo” por parte de imprensa ultramontana, que, dadas as circunstâncias do novo pontificado, seria mais obstáculo para a própria Igreja do que precisamente uma oposição ao liberalismo. (CLARK, 2003, p. 32) Na Bélgica, o conhecido periódico ultramontano *Amstelbode* publicou em 1885 um artigo do cardeal beneditino Jean-Baptiste-François Pitra (conhecido por sua forte ligação com Pio IX) com ataques diretos às posturas “permissivas” de Leão XIII. Problemas semelhantes surgiram também na Espanha, onde os círculos ultramontanos ao redor da revista *Siglo Futuro* acusavam abertamente figuras religiosas de alto escalão, como o Cardeal Juan Moreno y Maisanove, arcebispo de Toledo, de ser demasiado “servil” em suas relações com a monarquia constitucional. (CLARK, 2003, p. 33).

Estas dificuldades entre o ultramontanismo e o novo papa ao longo dos 25 anos de pontificado de Leão XIII desmobilizaram as forças políticas e práticas dos ultramontanos no âmbito institucional católico, revelando-nos pelo menos dois aspectos interessantes: 1) do ponto de vista institucional, por um lado, o ultramontanismo mostrou-se mais institucionalista que propriamente papista. Uma vez que o pontífice deixara de representar os anseios do fundamentalismo ultramontano, o próprio papa, apaixonadamente outrora defendido, passava a ser alvo dos ataques ultraconservadores. No entanto, uma vez que a centralização do poder político e religioso no papa era uma política institucional do próprio catolicismo, especialmente desde Pio IX, a ressignificação do ultramontanismo no papado de Leão XIII foi a única saída possível à sobrevivência desta tendência no seio institucional católico<sup>61</sup>; 2) por outro lado, de um ponto de vista histórico-temporal, a Igreja Católica, como sempre lhe foi característica, parecia lentamente iniciar um diálogo com a realidade histórica de seu próprio tempo, abrindo para si um novo horizonte de expectativas, menos intransigente com temas que outrora negava o diálogo e mais propensa a adaptar o mundo moderno a uma “modernidade católica”, à exemplo da Doutrina Social da Igreja como adaptação católica às demandas irrevogáveis das tensões socialistas na Europa.

Esta abertura de horizonte de expectativas institucional, entretanto, ainda sofreria uma mudança profunda nas primeiras décadas do século 20. A morte de Leão XIII em julho de 1903 levou ao trono da Santa Sé Giuseppe Melchiorre Sarto, o Papa Pio X. O novo pontífice, mais alinhado à Pio IX que a Leão XIII, levou de volta a instituição católica à rota de colisão com a modernidade. Diferentemente do ultramontanismo oitocentista, entretanto, Pio X abriu fogo contra um inimigo interno: o modernismo católico.

<sup>61</sup> Ivan Aparecido Manoel chega a dividir o movimento ultramontano em 3 fases distintas: a primeira de consolidação com Gregório XVI e Pio IX, a segunda de adaptação com Leão XIII e a terceira de Pio X a Pio XII como a fase de Ações Católicas. Cf.: Manoel (2004).

Fruto das adaptações católicas às tendências políticas, culturais e teológicas modernas – e, de maneira indireta, herdeiro do jansenismo, galicanismo, irenismo, iluminismo e liberalismo católicos – o chamado “modernismo católico”, em linhas gerais, se opunha ao “atraso da ciência eclesiástica, como se dizia, em relação à cultura laica e às descobertas científicas.” (POULAT, *Apud*: LE GOFF, 2013, p. 174) À despeito de suas pluralidades, o modernismo católico foi assim designado por Pio X como se fosse um movimento único.<sup>62</sup> Para o pontífice, tratava-se do novo inimigo a ser combatido, devendo este ser procurado não mais “entre inimigos declarados; mas, o que é muito para sentir e rezear, se ocultam no próprio seio da Igreja, tornando-se destarte tanto mais nocivos quanto menos percebidos.” (PIO X, 1907, p. 2)

Esta nova “declaração de guerra” do papado contra a modernidade, é preciso se perceber, tem no discurso do “inimigo interno” um diferencial de grande importância. Não se trata mais de uma peleja contra os Estados nacionais, nem tampouco contra a modernização e seus efeitos práticos, como o fora durante o tempo em que imperou o ultramontanismo na Santa Sé. Antes, esta nova postura católica configura-se como avessa não mais ao mundo moderno em si, mas ao mundo moderno não institucionalmente controlado pela Igreja. Abre-se aqui, portanto, um novo horizonte de expectativas para o catolicismo novecentista: é preciso adaptar-se à modernidade, mas não deixar-se por ela “corromper”; uma sobrevivência num futuro inevitável, assegurando-se “das garantias do nome católico.” (PIO X, 1907, p. 3)

<sup>62</sup> Segundo Pio X, “E visto que os modernistas (tal é o nome com que vulgarmente e com razão são chamados) com astuciosíssimo engano costumam apresentar suas doutrinas não coordenadas e juntas como um todo, mas dispersas e como separadas umas das outras, afim de serem tidos por duvidosos e incertos, ao passo que de fato estão firmes e constantes, convém, Veneráveis Irmãos, primeiro exibirmos aqui as mesmas doutrinas em um só quadro, e mostrar-lhes o nexo com que formam entre si um só corpo, para depois indagarmos as causas dos erros e prescrevermos os remédios para debelar-lhes os efeitos perniciosos.” (PIO X, 1907, p. 3).

No caso alemão, para tomarmos um único exemplo histórico, o modernismo católico encontrou um ambiente ainda mais conflituoso, cujo contexto ainda se inseria no chamado *Kulturkampf*.<sup>63</sup> Ainda assim, vale destacar que, no caso alemão, uma corrente derivada do modernismo católico, de origem na burguesia liberal e nos círculos intelectuais, ganhou especial atenção: os autodenominados *Altkatholiken*.<sup>64</sup>

Fundado a partir da oposição à declaração da infalibilidade papal em 1870, e ainda de caráter bastante carregado pelo intelectualismo do catolicismo ilustrado, o pequeno, mas significativo, grupo dos *Altkatholiken* foi muito bem aceito pelo liberalismo e Estado alemão, especialmente por sua declarada fidelidade ao imperador e oposição ao catolicismo ultramontano e seus valores. Para os católicos romanos, entretanto, o grupo era visto como uma seita anticatólica e arrogantemente intelectual. Em uma carta pastoral 1874, o bispo de Paderborn, Konrad Martin, se referiu aos *Altkatholiken* como “uma igreja de estadistas e professores” (SPERBER, 1984, p. 236). Já em uma reunião Associação de Mainz em Düsseldorf, um orador local se referiu ao grupo como “alemães de erudição que estimam a sua arrogância acadêmica mais altamente do que estimam o Papa e os bispos”. (SPERBER, 1984, p. 226)

63 O chamado *Kulturkampf* foi um período datado entre as décadas de 1870 e 1890, quando o Estado alemão, recém-unificado e sob a liderança de Otto von Bismarck, legislou uma série de medidas contra a Igreja Católica no país, proibindo, dentre outras coisas, a manifestação política nos púlpitos das Igrejas, e expulsando a Companhia de Jesus e outras ordens, ou congregações, a ela relacionadas, como o caso dos Redentoristas. Cf.: Gomes Filho (2019).

64 *Altkatholiken* se refere a um movimento de católicos avessos às declarações pontifícias derivadas do Concílio Vaticano I (1869-1870). Aqui é importante fazer uma breve distinção entre as Igrejas Católicas nacionais da Alemanha, derivadas do cisma pós-Vaticano I, da “*Altkatholische Kirche*” (“Velha Igreja Católica”) holandesa surgida no século 18 como fruto das tensões entre o clero holandês e a Cúria Romana. Da união desta última com os cismas provocados pela não aceitação da infalibilidade papal do Vaticano I (como os *Altkatholiken* alemães e suíços), surgiu em 1889 a *Utrecht Union* (União de Utrecht), como uma federação de Igrejas Católicas nacionais (portanto, não vinculadas à Roma e não submetidas ao papado), estando em comunhão atualmente com a Igreja Evangélica Luterana da Suécia, a Comunhão Anglicana inglesa, a Igreja Independente Filipina, a Igreja Episcopal Reformada Espanhola e a Igreja Evangélica Apostólica Católica Lusitana, em Portugal. Sobre o assunto, ver: Baumgartner, et al. (2017).

A oposição dos católicos romanos aos *Altkatholiken* se tornou mais tensa a partir de 1875, quando o *Reichstag* aprovou uma lei que definiu o grupo sectário como uma confissão religiosa independente. Por conta deste status, esta lei garantia que na área em que houvesse um número considerável de seguidores da referida confissão, a diocese romana deveria compartilhar seus templos com o novo seguimento religioso.

A consequência da nova legislação foi um conjunto de revoltas violentas por parte dos católicos romanos, incentivados fundamentalmente pelo clero ultramontano que via os *Altkatholiken* não apenas como apóstatas, mas como traidores da causa política do catolicismo e do papado no império recém-criado. Em Lippstadt, por exemplo, um padre declaradamente *Altkatholisch*, Friedrich Michelis, foi atacado quando tentou pregar. Em Witen (distrito de Bochum), um grupo de *Altkatholiken* foi agredido por uma multidão enfurecida depois que realizou seus primeiros serviços em uma igreja católica que as autoridades lhes tinham entregado. (SPERBER, 1984, p. 231) Em Colônia, segundo Jonathan Sperber, os homens que se juntaram ao grupo sectário tinham medo de fazer a sua adesão pública, mantendo isso em segredo até mesmo à suas esposas, temendo a ira piedosa das mulheres em muito envolvidas com o reavivamento católico ultramontano ao longo da segunda metade do século. (SPERBER, 1984, p. 234)

Não somente as mulheres, mas a significativa maioria do laicato católico tornou a aplicação prática das leis do *Kulturkampf* gradativamente inoperantes. Não somente no apoio político expressivo aos candidatos católicos do Partido do Centro durante as eleições, mas especialmente na fidelidade indiscutível ao clero, o laicato católico frustrou a cada ano que se sucedia as expectativas liberais para a transformação do império alemão a partir da anulação do catolicismo. Em 1874, por exemplo, o bispo de Paderborn, Konrad Martin, emitiu uma carta pastoral condenando os *Altkatholiken* e convocando todos os seus párocos

para lê-la em seus sermões. Embora o governador provincial do Estado de Vestefália estivesse determinado a processar, em razão do da lei do púlpito, cada sacerdote que lesse a carta, as autoridades tiveram enormes dificuldades em encontrar testemunhas que assumissem se lembrar do sermão incriminador. Chamado para depor sobre o processo da igreja em Paderborn, por exemplo, o mestre-escola local explicou que estava no órgão e não pôde ouvir o sermão; já outra testemunha do mesmo processo afirmou que tinha tido uma dor de cabeça naquele dia e por isso não prestara atenção; outras testemunhas afirmavam terem sofrido perdas súbitas de memória e, por isso, diziam que não sabia nada sobre os ditos sermões. (SPERBER, 1984, p. 249)

A condenação dos *Altkatholiken*, bem como no próprio modernismo, pela Igreja Católica alemã, portanto, seguiu a tendência já esboçada ao longo de todo o século XIX de uma verdadeira “guerra cultural”, cujo contexto específico do *Kulturkampf* em muito corroborou para que o tema chegasse de fato a conflitos físicos e, em última instância, a questões de Estado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegar a considerações conclusivas sobre o presente tema é um desafio. Por um lado, porque as tensões, adaptações e ambiguidades entre a Igreja Católica (uma das instituições mais antigas, e, por isso, tradicionais, do ocidente) e o período histórico que a mais desafiou não é uma tarefa que poderíamos dar conta em um único texto. Por outro, porque tais tensões, adaptações e ambiguidades são ainda presentes. O foram na segunda metade do século XX, durante e após o Concílio Vaticano II (evento mais importante dessa história de tensão entre catolicismo e modernidade), e o são ainda a cada novo desafio que o mundo moderno impõe à instituição, como as pautas da

diversidade de gênero, as questões ambientais e os dilemas sociais inescapáveis impostos pelo capitalismo financeiro.

Neste sentido, cabe apenas ressaltar aqui o quão potente foi o impacto da modernidade para o mundo, especialmente ocidental. A abertura de uma perspectiva de futuro (social, econômico, político e mesmo espiritual) radicalmente incerto, e, paradoxalmente, certamente diferente do passado, levou e leva ainda a um choque constante entre a tentativa de preservação daquilo que o passado latente insiste em tornar presente e um desejo de transformações e adaptações ao “novo” que se abre diante de nós. Com relação à Igreja Católica, expusemos aqui, sinteticamente, a ambiguidade desse choque no início do século XX. Todavia, há muito ainda o que se refletir sobre os desdobramentos dessa relação a partir do Vaticano II, da Teologia da Libertação e dos demais desafios impostos pela modernidade, que no futuro nos esforçaremos por retomar.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Negative Dialektik**. Frankfurt: Walter de Gruyter, 1982.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialektik der Aufklärung**. Frankfurt: De Gruyter, 1966.

AGOSTINHO, Santo. **The City of God**. Vol. III, book XXII, Chap. XXIV. Disponível em: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430,\\_Augustinus,\\_De\\_Civitate\\_Dei\\_Contra\\_Paganos,\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0354-0430,_Augustinus,_De_Civitate_Dei_Contra_Paganos,_EN.pdf). Acesso: 17/01/2019.

AQUINO, São Tomás de. **Suma contra os Gentios**. Livro III. Porto Alegre : Editora da PUCRS, 1996.

Arendt, Hannah. **Vita activa oder Vom tätigen Leben**. München-Zürich: Piper, 1985.

BAUMGARTNER, Konrad; BÜRKLE, Horst; GANZER, Klaus; WALTER, Kasper; KERTELGE, Karl; KORFF, Wilhelm; WALTER, Peter (Orgs.). **Lexikon für Theologie und Kirche**. Berlin: Herder, 2017.

BOFF, Clodovis. Para onde irá a Igreja da América Latina? Análise da proposta central do Documento preparatório a Santo Domingo. **REB**. Vol. 50, n. 198, 1990.

CLARK, Christopher. The New Catholicism and the European culture wars. *In*: CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram. (Orgs.). **Culture wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

COMBLIN, José. O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana. **REB**. Vol. 50, n. 197, 1990, p. 44-73.

DELUMEAU, Jean. "Prefácio". *In*: LAGRÉE, Michel. **Religião e Tecnologia: a bênção de Prometeu**. Bauru (SP): EDUSC, 2012.

FALCON, Francisco José Calazans. **Iluminismo**. São Paulo: Atica, 1986.

GOMES FILHO, Robson. Entre a bênção e a maldição: (re)ações do catolicismo à modernização e modernidade europeia no século XIX. **Topoi**. Rio de Janeiro, Vol. 20, n. 42, 2019.

GOMES FILHO, Robson. **Kulturkampf: a Igreja Católica e a consolidação da modernidade e nação alemã no século XIX**. Curitiba: Editora CRV, 2019.

GROSS, Michael. B. **The war against Catholicism: liberalism and the anti-catholic imagination in nineteenth-century Germany**. Michigan: The University of Michigan Press, 2011.

HABERMANS, Jürgen. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Frankfurt: Suhrkamp., 1985.

HORKHEIMER, Max. **Zur Kritik der instrumentellen Vernunft**. Frankfurt: Fischer, 1967.

KANT, Immanuel. **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes 1985.

Kant, Que significa orientar-se no pensamento? **Textos seletos**, 2a. ed. Petrópolis: Vozes 1985.

KONDYLIS, Panajotis. **Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus**. München: dtv 1986.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuições à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LAGRÉE, Michel. **Religião e Tecnologia: a bênção de Prometeu**. Bauru (SP): EDUSC, 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2013.

LYOTARD, Jean-François: *O pós-moderno*. 3a. ed. Rio de Janeiro: José Olympio 1988.

MANOEL, Ivan A. **O Pêndulo da História**: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá: UEM, 2004.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Rio: Zahar 1976.

MATA, Sérgio da. Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o “reformismo” católico na Minas Gerais do Segundo Reinado. *In*: CHAVES, Cláudia M.; SILVEIRA, Marco A. (Orgs). **Território, conflito e identidade**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007.

PIO X, Papa. **Carta Encíclica Pascendi Dominici Gregis**: Do Sumo Pontífice Pio X aos Patriarcas, Primazes, Arcebispos, Bispos e outros ordinários em paz e comunhão com a Sé Apostólica sobre as doutrinas modernistas. Roma, 8 de setembro de 1907, p. 3. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](https://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html). Acesso, 06/04/2017.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

ROUANET, Sergio Paulo. Iluminismo e Modernidade. **Extensão**, PUC-MG, vol. 2, n. 1, 1990.

RUBIO, Afonso Garcia. **Unidade na Diversidade**. São Paulo: Paulinas, 1989.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma. **Temporalidades**: revista discente do programa de pós-graduação em história da UFMG. Vol. 2, n. 2, ago/dez, 2010.

SPERBER, Jonathan. **Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany**. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

TERTULIANO, Quintos Florens. **De cultu feminarum**: On the Apparel of Women. Disponível em: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0160-0220,\\_Tertullianus,\\_De\\_Cultu\\_Feminarum\\_\[Schaff\],\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0160-0220,_Tertullianus,_De_Cultu_Feminarum_[Schaff],_EN.pdf). Acesso em 17/01/2019.

TOFFLER, Alvin. **A terceira onda**: a morte do industrialismo e o nascimento de uma nova civilização. São Paulo: Record, 1981.

WAGNER, Falk. Christentum und Moderne. **Zeits. für Theol. und Kirche**. Vol. 87, n. 1, 1989.

WEBER, Max. **Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie**. Bd. I-II, Tübingen, 1922/3.

WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

# 3

Yves Bernardo Roger Sólis Nicot

## **FÉ e RELIGIÃO NA INTERNET:** a pandemia como oportunidade para o mundo católico

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94869.3](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94869.3)

A irrupção global da pandemia por SARS-Cov2 obrigou a uma redefinição abrupta de todos os espaços da vida pública e privada. As instituições, práticas e formas de se exercer a religiosidade constituíram – e constituem ainda – um dos âmbitos privilegiados nos quais estas redefinições podem ser observadas. A Igreja Católica no México (e provavelmente em outras latitudes do mundo), assim como outras organizações religiosas, teve que desenvolver e impulsionar mais sua participação nos espaços virtuais e digitais, bem como usar-se de tecnologias eletrônicas para seguir difundindo a “boa nova”, ou manter rituais e devoções. Nesse sentido, essa reflexão visa propor um quadro geral, um panorama que nos permita compreender a renovação da E-vangelização ligada à pandemia. O que era opcional, tornou-se necessário. Algo semelhante ao que aconteceu no nível educacional (e com as mesmas disparidades nas respostas institucionais). Este quadro é necessário para análises futuras, em particular sobre a E-vangelização, que foi fomentada e desenvolvida com o uso de uma rede digital chinesa fundada em 2016 e que teve um boom na América pouco antes da pandemia: o *Tik-Tok*.

Minha reflexão se seguirá em três momentos. Primeiro analisando qual é a situação geral em torno da internet, em particular no México. Por meio disso, revisarei os informes da Associação Mexicana de Internet. Em seguida, realizarei uma revisão superficial do estado da arte referente a esta questão, focando-me em quatro autores anglo-saxões: Georges McLuhan, Pauline Hope Cheung, Heidi Campbell e Rachel Wagner. O fenômeno tem se acelerado, mas não é novo. Em um terceiro momento, farei uma reflexão em torno do que tem feito, em especial a Igreja Católica, nestes tempos de pandemia. Do *Tik-Tok*, *Streaming* no *Facebook Watch* até missas transmitidas no Youtube, ao conseguir que tais atividades sejam consideradas atividades essenciais, a resposta da Igreja Católica tem mostrado seu dinamismo na Web 2.0.

## CONECTIVIDADE NO MÉXICO

Antes de começar, gostaria de assumir a perspectiva a partir da qual estou me aproximando do fenômeno estudado. Trata-se da perspectiva de um cientista social que se assume também como crente, um católico apostólico romano. Desta maneira posso, espero, tomar a distância necessária face ao processo estudado, ou seja, não falar a partir da fé, mas da análise do fenômeno estudado.

Na era do Youtube e do Facebook, tem aparecido na *web 2.0* novas formas de religiosidade popular e institucional. Com a chegada e desenvolvimento da internet na América Latina e no México, estão surgindo diversos casos de promoção digital de santos e santuários. Este fenômeno recente (últimos 20-25 anos) tem sugerido um trato teórico e metodológico novo. Todavia, é necessário também entender o contexto que permite a existência desse fenômeno: a questão da infraestrutura e conectividade. Por meio dela, quero apresentar brevemente os resultados e principais descobertas em torno do acesso e do uso da internet no México, em 2021, durante a pandemia de COVID-19. De acordo com os dados do décimo sexto informe da Associação Mexicana de Internet,<sup>65</sup> em 2019, antes da pandemia, 87,4 milhões de pessoas no México tinham acesso a internet, representando assim 74% de penetração naqueles que eram maiores de 6 anos de idade.<sup>66</sup> A nível de gênero, 51% daqueles que tinham acesso à internet eram mulheres e 49% homens. O grupo de idade com maior acesso era entre 25 e 34 anos, e o grupo com menor acesso era a população que tinha 55 anos ou mais. A zona com maior conectividade era a centro-sul, enquanto

65 Antes AMIPCI e hoje AIMX.

66 Asociación de Internet MX. **16° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México 2020**. Enero 2021. <https://irp-cdn.multiscreensite.com/81280eda/files/uploaded/16%20Estudio%20sobre%20los%20Ha%CC%81bitos%20de%20los%20Usuarios%20de%20Internet%20en%20Me%CC%81xico%202020%20versio%CC%81n%20pu%CC%81blica.pdf>, p. 4.

que as zonas com menor conectividade eram as zonas sudoeste e sudeste,<sup>67</sup> zonas com maior marginalidade em nível nacional e com maior população indígena. Um dado fundamental foi que 45% dos usuários de internet tiveram que adquirir mais tecnologia devido à pandemia.

No que tange às limitações de acesso à internet, foram as populações de de 6 a 17 anos e de mais de 55 anos que tiveram maiores dificuldades: lentidão de conexão, custo elevado para os jovens, dificuldades de uso para pessoas com 55 anos ou mais, bem como problemas com dispositivos não preparados para estar conectados. Ao mesmo tempo a população de 6 a 17 anos foi também a que teve maior porcentagem de usuários que não tiveram problemas (42%). Na população de 55 anos ou mais, somente 30% dos usuários não tiveram problema algum. Isso é interessante porque as populações extremas são as que experimentaram mais dificuldades de infraestrutura, seja por velocidade de conexão, por custo ou no que tange a *hardware*, dispositivos etc. Em particular, 91% das conexões se realizam via *smartphones*, independentemente de os usuários usem dados móveis ou redes wifi. As atividades que mais se faz na internet seguem sendo as mesmas: busca de informação, enviar/receber mensagens instantâneas (chats/chamadas), enviar/receber e-mails e acessar redes sociais. Além disso, “durante o ano de 2020 e como consequência do confinamento, os usuários de internet tiveram o maior crescimento observado nos últimos 5 anos.”<sup>68</sup>

Um fator-chave é que a demanda de serviços de internet vinculados com a pandemia (compras por aplicativos, acesso à educação

67 Asociación de Internet MX. **16° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México 2020**. Enero 2021. <https://irp-cdn.multiscreensite.com/81280eda/files/uploaded/16%20Estudio%20sobre%20los%20Ha%CC%81bitos%20de%20los%20Usuarios%20de%20Internet%20en%20Me%CC%81xico%202020%20versio%CC%81n%20pu%C-C%81blica.pdf>, p.5.

68 Asociación de Internet MX. **17° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México 2021**. <https://irp-cdn-website.com/81280eda/files/uploaded/17%C2%B0%20Estudio%20sobre%20los%20Ha%CC%81bitos%20de%20los%20Usuarios%20de%20Internet%20en%20Me%CC%81xico%202021%20v16%20Publica.pdf>, p.4.

online) provocaram uma maior competição entre empresas provedoras de serviço e companhias que vendiam aparelhos para conexão. Esta competência teve reflexo na baixa de custos: “a diminuição de tarifas e dispositivos móveis democratizaram o acesso à internet.”<sup>69</sup> Isso permitiu que os dois setores com maiores problemas para acessar e/ou usar internet, os seguimentos com idade menor de 11 e 55 anos ou mais, tivessem um padrão de uso de internet similar ao observado na população nacional. O fosso digital diminuiu em termos de segmentos etários durante a pandemia, no entanto, o segmento da população com 55 ou mais anos continua a ser o que apresenta o maior número de não utilizadores. A metade dos não usuários pertence a esta mesma faixa etária.<sup>70</sup>

A adoção da internet também continua neutra a nível de género e a tendência de 2019 e 2020 manteve-se com 49,25% dos homens e 50,8% das mulheres que têm a possibilidade de estarem conectados à internet. De fato, a “diferença digital de gênero [se encontra] perto de ser eliminada diante do maior crescimento em penetração da internet entre mulheres nos últimos anos.”<sup>71</sup> O grande fator de discriminação, de fato, ainda é o nível socioeconômico, que é o principal fator para explicar a falta de conectividade.

Já um tema que estes dados não tratam é a diferença entre campo e cidade, bem como a diferença entre cidades e estados. Por exemplo, a Cidade do México quase conseguiu se tornar uma cidade totalmente conectada. Na minha experiência e na de colegas visitantes à Cidade do México, parece que o slogan “O governo da Cidade do México conseguiu que a CDMX seja a cidade mais conectada do mundo com sua rede de internet pública e gratuita”<sup>72</sup> está muito próximo da realidade. A Cidade do México foi premiada com um recorde

69 Ibid., p.5

70 Ibid., p.6.

71 Idem.

72 GOBIERNO DE LA CIUDAD DE MÉXICO. **CDMX Internet para todos**. Noviembre 2021. <https://wifi.cdmx.gob.mx/>

mundial que a reconhece como a cidade mais conectada do mundo, ao contar com mais de 20.500 pontos de wifi abertos e sem custo para o usuário no final de 2021.<sup>73</sup> Esta conquista, todavia, não foi replicada em nível nacional. É importante indicar também que, durante os dois anos de confinamento em casa, esta infraestrutura foi subutilizada. O maior uso de internet foi de redes fixas, principalmente em casa (90% dos usuários) ou com dados móveis próprios, sem importar o lugar (68% dos usuários). Somente 3,7% dos usuários reportam ter usado o wifi das escolas e somente 77,2% relatam ter usado dos parques e praças públicas.<sup>74</sup> Novamente as zonas sudoeste e sudeste seguem sendo as zonas com maior marginalização.

O uso da internet aumentou, vinculado à migração das atividades laborais, educativas, recreativas e consumistas no ambiente digital. Por conta da acirrada competição entre as companhias provedoras de serviços de internet, que obrigou a todos os atores econômicos a manterem seus preços, na maioria dos casos (88%), os gastos mensais com internet se mantiveram.

O dispositivo mais utilizado foi o telefone celular. Apesar de o “computador ser o dispositivo mais completo para explorar as capacidades da internet, os altos custos inibem sua completa adoção no México.” (IBID., p. 10) Os hábitos de consumo também se transformaram e aumentaram as compras em plataformas como Amazon, Linio etc., como também o fez o consumo coletivo de conteúdos digitais. Os televisores com acesso à internet se tornaram o terceiro tipo de aparelho com maior conexão com conteúdo digital online. Esse ponto é fundamental para entender. A televisão não é mais usada apenas

73 GOBIERNO DE LA CIUDAD DE MÉXICO. **Somos la Ciudad más conectada del mundo.** 10 de noviembre de 2021. <https://gobierno.cdmx.gob.mx/noticias/somos-la-ciudad-mas-conectada-del-mundo/>. Esta cifra aumentou em 2022 com a construção de infraestrutura digital em escolas, estações de transporte e colônias populares.

74 Asociación de Internet MX. **17º Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México 2021.** op. cit. p.9.

para assistir televisão pública ou a cabo. Também serve para assistir YouTube, Facebook Live e serviços de streaming. É também um aparelho que permite atividades coletivas em casa, em especial atividades religiosas comunitárias. Os serviços de transportes digitais, por sua vez, diminuíram ou optaram para uma conversão a atividades de mensagem, via aplicação digital.

Por outro lado, embora “durante o ano em confinamento, as atividades relacionadas com a educação à distância e o teletrabalho tenham aumentado o conhecimento por parte dos usuários”<sup>75</sup>, a atividade mais importante para os utilizadores de tais serviços estiveram ligadas ao acesso às redes sociais, dentre as quais se destacam Facebook e Whatsapp, que são as mais utilizadas no México.

Com mais de 115 milhões de smartphones no mercado, os “criadores de conteúdo começaram a ajustar formatos focados em uma maior média de visualização de conteúdo em formato móvel para maximizar a experiência do usuário.” (IBID., p. 17) A nível de videochamadas, o grande vencedor foi sem dúvida a empresa Zoom, apesar de o Whatsapp ter sido o aplicativo mais usado para tais atividades. (IBID, p. 18)

Todavia, nas fontes aqui apresentadas não há menção alguma à vida religiosa e espiritual dos internautas. Esta vida espiritual não foi criada pela pandemia, mas acelerou processos que se inserem na revolução eletrônica, iniciada desde o final do século XIX em diante, com a introdução do telegrama, do rádio, da televisão e da própria internet. Neste sentido, sigo a linha enunciada por Marshall McLuhan em sua obra póstuma *The Medium and the light: reflections on religion*:

A desromanização é um fato desde o telégrafo. Qualquer aceleração de comunicação é descentralizante. Já as formas lentas de comunicação levam à centralização: a informação é locali-

75 ASOCIACIÓN DE INTERNET MX. 17° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México 2021. op. cit. p.10.

zada e a tomada de decisão ocorre em todo lugar. Tudo isso é revertido pela velocidade elétrica quando a informação se torna disponível ao mesmo tempo em todos os lugares. As decisões podem ser tomadas na periferia da mesma forma que no centro. (MCLUHAN, 1999, p. 55)

As comunicações eletrônicas e a revolução delas derivada levaram ao menos dois séculos, e, após o rádio, a televisão, o cinema, o surgimento e a democratização da Internet provocaram a aceleração de um fenômeno transformador que afeta não apenas as comunicações e a maneira por meio das quais nos relacionamos com nosso entorno, mas igualmente a nossa relação com o sagrado e com o espiritual. Alberto da Silva Moreira, Carolina Teles Lemos e Eduardo Gusmão de Quadros já anunciavam em 2012, em um dos poucos estudos latino-americanos sobre *A religião na mídia e a mídia na religião*:

Entende-se que essa relação com a mídia não é nova. O próprio cristianismo expandiu-se motivado pela frase “O verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1, 14). Se nas sociedades tradicionais a religião tinha uma posição privilegiada como formadora e inspetora dos valores, hábitos, condutas e da visão de mundo, esta posição hoje foi ocupada pela mídia. Nas sociedades contemporâneas, submetidas ao processo de globalização, acontece o que J. Thompson chamou de um intenso processo de matização da cultura. A cultura, inclusive a religião, “passa” cada vez mais pela mídia e na mídia. Este processo de mediação da religião repercute fortemente no campo religioso, provocando mudanças na correlação de forças entre os agentes religiosos. (MOREIRA, et al., 2012, p. 7)

Nesta era digital, o estudo de novas narrativas em torno da promoção da figura de santos, projeto de espaços sagrados virtuais, realização de seminários espirituais on-line, bem como a promoção de E-vangelização, são cada vez mais importantes. Alguns personagens, cujas causas de beatificação ou canonização correspondem já ao século XXI, têm presença no Youtube, perfis no Facebook e são “amigos” de outros santos ou grupos católicos, o que marca uma transformação

nas narrativas hagiográficas tradicionais e permite, assim, à escrita da vida dos santos um papel que vai além da lenda em seu sentido latino de *legenda*: além de ser um texto que deve ser lido, torna-se vida projetada nas redes sociais, vídeos do YouTube e páginas da internet. (SÓLIS NICOT, 2017) Esse fenômeno que existe desde antes da pandemia, mas se acelerou com ela. Estudiosos que não estavam interessados no assunto tiveram que recorrer ao mundo digital também por causa das experiências e reações dos sujeitos dos seus estudos. A pandemia de COVID-19 acelerou este processo e merece por parte dos estudiosos uma atenção particular.

## UMA BREVE REVISÃO DO ESTADO DA ARTE

O fenômeno não é novo. De fato, apesar de não ter conhecido a internet, um dos pensadores que melhor entendeu o impacto das tecnologias eletrônicas e sua relação com o religioso foi Marshall McLuhan. Ele nunca teve a oportunidade de publicar um livro sobre esta temática específica, mas seu filho recuperou sua proposta inicial e a publicou postumamente em *The christian in the electronic age*, junto com outras conferências, reflexões e entrevistas no livro *The medium and the light: reflection on religion*. A proposta do livro, nunca editado e publicado por McLuhan, era, de acordo com seu filho Eric, uma reflexão inspirada pelo Vaticano II e o papel que ele exercia no mundo cristão pela presença cada vez maior da televisão.

Em um dado momento, no início dos anos 1970, meu pai e eu discutíamos a possibilidade de escrever um livro sobre o destino da Igreja – o destino da religião no Ocidente – sob a pressão e a influência das mídias eletrônicas. O Vaticano II foi claramente uma resposta à pressão exercida pela televisão na população em geral. A TV tornou-nos todos aventureiros e tornou obs-

letas instituições de hardware e autoridades centralizadas. Ela transformou a política e a cultura e mudou a face da religião. Ela reviveu a experiência carismática em nosso meio e, do outro lado do mundo, o islam. (MCLUHAN, 1999, p. 175)

Outra obra que foi retomada neste livro póstumo foi aquela que realizou o oblato Pierre Babin, que gravou suas conversas com Marshall McLuhan alguns anos antes de sua morte: *Autre homme, autre chrétien á l'âge électronique* (1978). Ali, McLuhan coloca muito claramente o fim da hegemonia da transmissão da fé apenas pelo livro:

Permita-me mencionar outra questão básica sobre esta conexão. Em um pedido de uma vez só de um tipo eletrônico, onde a informação se move instantaneamente e em massa, a única forma possível de pedido inteligível é auditiva. A harmonia pode ser feita de uma grande massa de fragmentos aparentemente desconexos, mas é impossível ter um pedido visual feito de uma vasta massa de dados não declarada, como é típico de cada momento da experiência na era eletrônica: você não pode preencher tudo. (MCLUHAN, 1999, p. 39)

Esta revolução traz consequências, ou deveria trazer consequências na maneira como o evangelho é difundido. Ao menos para entender que o povo crente está evoluindo.

Para expressar a ideia da comunicação, as crianças usam termos de aparelhos eletrônicos e dos mundos acústicos: estar certo, estar com ele, estar dentro, pegar as vibrações certas, ligar e sintonizar. E esta é a mensagem do Evangelho de São João: “Quem tem ouvidos para ouvir, ouça” [na verdade este versículo é Mateus 11:15], ou seja, sintonize na frequência certa. A maioria das pessoas, todavia, não tem ouvidos para ouvir, mas apenas para escutar. Escutar é se cegar, restringir os olhos, por assim dizer; apreender a forma como as palavras chegam, o que o locutor está dizendo. Mas ouvir é se colocar a si mesmo na mesma sintonia daquele que está falando. (MCLUHAN, 1999, p. 99)

A Igreja Católica entendeu isso desde o Vaticano II, mas a pandemia tornou evidente a necessidade de projetar-se mais nas redes

sociais e fazê-lo de maneira institucional e não somente de maneira local. Este é um ponto chave, pois também tem a ver com a formação e vontade de cada pastor, de cada sacerdote, de cada catequista sobre o assunto. A comunicação em massa, partindo de Roma, não funciona mais. Deve-se fazer um esforço local, personalizado. O pastor deve estar no templo, mas também no mundo digital.<sup>76</sup> Redes como o *Tik-Tok*, por exemplo, abrem a possibilidade de pastores (protestantes históricos, evangélicos, católicos etc.) e de catequistas falarem uma linguagem próxima aos fiéis, o que lhes permite levar a boa-nova a quem normalmente vê conteúdos fúteis, “*voludos*”, como se costuma dizer no cone-sul latino-americano. O que a pandemia não tem mostrado é que muitos sacerdotes católicos não contavam com uma equipe ou conhecimento prévio para poder se transladar à comunicação digital, e isso apesar de haver esforços institucionais vindos de Roma para entender e antecipar as mudanças midiáticas eletrônicas. Ao mesmo tempo, alguns fizeram *upload* para a popular rede social *Tik-Tok* e começaram a criar conteúdo e-vangelizante.

Os religiosos, em particular, parecem ser os mais dinâmicos.<sup>77</sup> No *Tik-Tok*, em particular, eles conseguiram criar conteúdo que tem, não milhares, mas milhões de visualizações. A massificação da produção de conteúdos via rádio, televisão e internet gerou múltiplos espaços para entender os meios eletrônicos, sua lógica e dinamismo. Múltiplos encontros foram promovidos pela Santa Sé para pensar o impacto moral e religioso que pode desempenhar a Igreja Católica na promulgação da fé num mundo mediado por tecnologia eletrônica. No entanto, como McLuhan enfatiza, os teólogos não prestaram atenção suficiente a esse fenômeno.

76 DLF REDACCIÓN. 10 sacerdotes que todo católico debe seguir en tiktok. **Desde la Fe.** Ciudad de México. 10 de agosto de 2020. <https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/10-sacerdotes-que-todo-catolico-debe-seguir-en-tiktok>

77 DLF REDACCIÓN. 7 tiktokers católicos que vale la pena seguir. **Desde la Fe.** Ciudad de México. 7 de febrero de 2022. <https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/5-tiktokers-catolicos-que-vale-la-pena-seguir/>

Antes da pandemia, essa tensão podia ser vista, no caso do México, na falta de coordenação nas estratégias de E-vangelização. A revolução eletrônica sob a qual estão submetidas as novas gerações implica mudanças, educativas e religiosas, que vários educadores e religiosos não quiseram atender.<sup>78</sup>

Os mesmos meios elétricos que nos envolvem uns nos outros em profundidade, quase eliminando o espaço e os tempos de nossas vidas – esses mesmos meios também nos privam da maior parte do que havia sido considerado identidade e individualidade privada nos últimos séculos. É natural ficar cego para a perda de identidade quando estamos profundamente e recentemente envolvidos na vida de muitos outros. Se a “identidade” e a individualidade privadas têm alguma importância permanente além do mundo da mudança social, é uma questão para os teólogos. O que podemos considerar é a experiência imediata dessa perda do sentido de identidade tal como se manifesta na vida e na liturgia. (MCLUHAN, 1999, p. 115)

Em suas entrevistas com Babin, McLuhan era ao menos provocador. Em plenos anos de 1970 sua recomendação era que os catequistas fossem mais disc-jockeys, ou psiquiatras: “o catecismo provavelmente deveria ser reformatado para um aconselhamento individual ao invés de ser planejado para grandes grupos.” (MCLUHAN, 1978, p. 97). Hoje, mais do que nunca, para McLuhan, os catequistas teriam que ser místicos e ao mesmo tempo estar em contato com a realidade. Isso implica, sem que o diga diretamente McLuhan, que teriam que estar presentes e dinâmicos nas redes sociais digitais. Nesse sentido, redes como o *Tik-Tok* permitem exatamente isso. Embora McLuhan nunca tenha podido imaginar essa rede, certamente veria nela o potencial evangelizador e não demonizaria o meio eletrônico, como não o tinha feito com a televisão, nem com o cinema. Assim, compreender a possibilidade evangelizadora do ambiente virtual é justamente o que

<sup>78</sup> Me refiro aqui aos educadores, porque, da mesma forma que as Igrejas, são estes os que mais vivem tensões no momento de perpetuar uma educação baseada no livro impresso e as lógicas narrativas baseadas nos processos de leitura e escrita.

alguns religiosos e religiosas, bem como alguns padres diocesanos, encontraram e suas mensagens de fé e alegria têm sido muito bem sucedidas. Para McLuhan, Cristo é o exemplo a seguir por que ele obteve êxito em unir o meio e a mensagem, e é por ele que se deve atualizar a maneira de se difundir o catecismo:

Ensinar o catecismo como dado ou como conteúdo é limitar-se a apenas metade do cristianismo. A causa formal □□□ o fundamento que é percebido inconscientemente – não são as palavras, mas aquela parte da fé que opera em nossas vidas. Os dois devem estar unidos. [...] Em Jesus Cristo, não há distância ou separação entre o meio e a mensagem: é o único caso em que podemos dizer que o meio e a mensagem são integralmente um e o mesmo. (MCLUHAN, 1999, p. 103)

Sobre a revelação (*Disclosure* em inglês) de suas crenças por parte dos usuários da internet na web 2.0 ou 3.0, quem mais tem tecida reflexões acerca deste fenômeno são autoras anglo-saxãs, dentre as quais se destacam Rachel Wagner (2012), Paulina Hope Cheung (2012), Mara Einstein (2008) e Heidi Campbell (2010). Uma exceção interessante é o jesuíta Antonio Spadaro (2014), que também tem refletido amplamente sobre o tema da ciberteologia. Cabe mencionar que Routledge tem produzido uma coleção muito interessante que reúne as reflexões de várias dessas autoras: *Media, Religion and Culture*, editada por Stewart M. Hoover, Joylon Miichell e David Morgan.

Através de iniciativas institucionais e uma estratégia de meios orquestrada por Roma, a Igreja Católica intenta usar as vantagens da internet para empreender obras evangelizadoras como a promoção de santos. Tais obras representam a continuidade de uma tradição que se iniciou no início do século XX, com o intenso uso do rádio, da televisão e do cinema.<sup>79</sup> Entretanto, a internet permite também que os fiéis

79 Em uma reflexão anterior, propus um breve esboço das principais edições da Jornada Mundial de Comunicações Sociais, promovidas pela Santa Sé para orientar os comunicadores católicos que participam ativamente em espaços cinematográficos, radiofônicos e televisivos.

promovam ou difundam as devoções de maneira direta, sem passar pela aprovação da hierarquia, nem do sacerdote, nem da comunidade. Neste sentido, está surgindo uma tensão entre a narrativa oficial promovida pela Igreja institucional e aquelas geradas pelos fiéis; uma tensão similar àquela que se dava na Idade Média entre as hagiografias oficiais e as que se derivavam de diferentes tradições orais. Rachel Wagner, uma das grandes especialistas sobre este fenômeno, mostra como essas construções na internet permitem a reconstrução da imagem de santos “mais humanos” (WAGNER, 2012, p. 217-219), mais próximos. No tempo da pandemia, entretanto, o que presenciamos, ao menos no México, foi uma maior presença da Igreja oficial nas redes.

## E A COVID?

Com os templos fechados, as cerimônias suspensas, as procissões proibidas e a impossibilidade de realizar a vida comunitária instalada em todas as esferas, as práticas religiosas tenderam a rearticular-se. Muitas das formas adotadas por diferentes credos religiosos não foram inventadas durante a pandemia de 2020 e 2021. Tais formas haviam começado anos atrás como maneiras alternativas de se aproximar a internet do religioso: fóruns de Facebook, comunidades virtuais de oração e rezas, velas virtuais, turismo virtual e muitas outras práticas. A contingência sanitária fez com que estas alternativas se juntassem – e em alguns momentos substituíssem – as formas “usuais” de se viver a fé e a espiritualidade. Isso contribuiu para manter as experiências religiosas e espirituais que constituíram uma dimensão fundamental para muitos neste tempo de pandemia e reclusão domiciliar vivido em vários países.

A reconfiguração do religioso durante os últimos dois anos teve, ademais, um importante componente transnacional e global que se fez

factível graças à presença de crentes ativos nas diversas redes sociais, assim como a adaptação institucional das Igrejas, denominações, congregações e associações para incorporar e atender aos fiéis. A facilidade de conectividade virtual ampliou as diversas formas de se aproximar do divino e facilitou encontros em qualquer parte do planeta. A título de exemplo, tem sido possível escolher comungar espiritualmente em comunidades locais, mas também de outras partes da América Latina. Um dos pregadores católicos mais populares, por exemplo, tem sido o Padre Danny, Daniel Vélez, padre da comunidade San José de El Vecino em Cuenca, Equador.<sup>80</sup> Suas reflexões online tinham uma média de 10 mil visualizações simultâneas, e suas missas 1,5 milhões. Na última missa que celebrou em Cuenca, em novembro de 2021, a média de visualizações simultâneas havia caído a 300. A paróquia “de la Merced de Guayaquil”, por outro lado, se viu beneficiada e hoje tem em média 3.000 fiéis que seguem as missas dominicais, algo que teria sido difícil de alcançar em tempos pré-pandemia e na verdade análogo.<sup>81</sup> Em sua primeira missa dominical na paróquia “de la Merced”, padre Dany triplicou o número de fiéis que seguiram a celebração. O que quero ressaltar aqui, para além dos meros dados de visualizações, é a importância de haver pregadores que compreendem as lógicas da E-vangelização e seu impacto na filiação dos crentes.<sup>82</sup>

A pandemia tornou mais visível também, para os pesquisadores dos fenômenos religiosos, a necessidade de se entender melhor esta aproximação da fé de distintas denominações e suas espiritualidades como busca de contenção diante da incerteza e fragilidade que se fez evidente pelo SARS-cov2. Muitos dos espaços de assistência es-

80 PADRE DANNY. Canal de You Tube. Creado el 18 de marzo de 2020. Disponible en <https://www.youtube.com/channel/UCMwju4M8gpc1cZMR7TRd5ww/about>. Acceso em: 11 de julio de 2022.

81 Esses números de atendimento só foram alcançados durante os feriados, e não em qualquer domingo.

82 PARROQUIA LA MERCED DE GUAYAQUIL (Ecuador). **Todos los videos**. Guayaquil. 11 de julio de 2022. [https://www.facebook.com/Parroquia-La-Merced-de-Guayaquil-108607200774161/videos/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/Parroquia-La-Merced-de-Guayaquil-108607200774161/videos/?ref=page_internal). Acceso em: 11 de julio de 2022.

piritual foram sobrecarregados por crentes impossibilitados de acessar a templos, espaços de encontro e oração, ou mesmo cerimônias presenciais. É provável que em um ou dois anos comecemos a ler as primeiras análises desses fenômenos em revistas especializadas. No México, este tema foi escolhido para o vigésimo quarto encontro da “Rede de Pesquisadores do Fenômeno Religioso no México (RIFREM): Religiosidades e espiritualidades diante da emergência global devido à SARS-COV-2: reconsiderações e continuidades.” Os serviços religiosos começaram a experimentar uma transição para a virtualidade mediante os altos números de usuários em plataformas de transmissão. O que o congresso procurou explorar foi exatamente isso: “É relevante explorar as diversas transformações que operaram e continuam operando face às enormes rupturas vividas. Existem continuidades entre práticas religiosas já estabelecidas e a formação de novas comunidades de fé que provavelmente se estabelecerão como alternativas pós-pandemia.” (Comité Organizador XXIV Encuentro RIFREM)

Estão surgindo novos fenômenos sociais como a incidência das instituições religiosas na vida pública, as novas formas de santidade, milagre e cura, bem como as transformações que a vida religiosa tem encontrado para lidar com a insegurança pessoal e coletiva, ou mesmo as reacomodações e redefinições entre denominações religiosas e novas espiritualidades. Estamos indubitavelmente face a um momento que mostra a crise e as conversões que o fenômeno religioso viveu com a contingência sanitária, e isso desde aqueles que abraçaram as possibilidades de religiosidade online, até aqueles que, ao contrário, têm promovido os espaços analógicos.

De fato, é fundamental não fazer generalizações que não estamos seguros de conseguir provar. Recentemente Nahayeilli Juárez Huet, Rosario Ramírez Morales, Olga Olivas Hernández e Olga Odgers Ortinz realizaram entrevistas para a “*Encuesta Sobre Coronavirus,*

*Bienestar y Religiosidad*” (pesquisa COBIRE 2020) sobre este tema. O objetivo de tal pesquisa era:

1) [...] Conhecer as continuidades e descontinuidades de práticas religiosas e espirituais neste contexto, bem como seus efeitos na vida das pessoas e sua relação com o bem-estar subjetivo. 2) explorar quais são os meios pelos quais estas práticas se realizam durante as etapas nas quais a pandemia se fez mais visível e crítica, e quando diversos modos de congregação se modificaram devido às ações governamentais, tais como a “Jornada Nacional de Sana Distancia”, que promove, entre outras coisas, a suspensão temporal de toda atividade não essencial nos setores públicos, privado e social, assim como a permanência voluntária em casa para mitigar a dispersão e transmissão do novo coronavírus SARS-CoV-2 que causa a doença COVID-19.<sup>83</sup>

O fosso cada vez menor para o acesso à internet e a recomendação (no caso do México) de permanecer em casa durante a pandemia foram acompanhados por um uso maior das novas tecnologias para atender necessidades religiosas e/ou espirituais. Na primeira parte deste ensaio ressaltamos o marco geral no qual se insere este fenômeno, e notamos como os estudos sobre o uso de internet no México não haviam contemplado o fator religioso. Justamente, a um pequeno nível, não representativo da realidade nacional, foi o que a pesquisa COBIRE 2020 tentou oferecer.

Para além do pequeno número de entrevistados, deve-se também deixar claro que, no caso do México, diferentemente de outras experiências latino-americanas, não houve uma linha nacional de ação para restringir movimentos humanos, nem mesmo toques de recolher massivos, mas cada estado optou por políticas próprias face à pandemia, sob o direcionamento nacional. Isso provocou vivências muito

83 JUÁREZ HUET, Nahayeilli; RAMÍREZ MORALES, Rosario; OLIVAS HERNÁNDEZ, Olga; ODGERS ORTIZ, Olga. **Encuesta sobre coronavirus, bienestar y religiosidad (cobire 2020)**. Documentos de contingencia 13. Tijuana: El Colegio de la Frontera. Conacyt. p. 3 [https://www.colef.mx/wp-content/uploads/2020/07/13\\_Cobire-noviembre.pdf](https://www.colef.mx/wp-content/uploads/2020/07/13_Cobire-noviembre.pdf). Acceso em: 11 de julio de 2022.

diferentes de acordo com o lugar de residência ou de estadia no qual se encontravam os fiéis. Enquanto na Cidade do México a abertura dos templos não foi considerada uma atividade essencial, em outros estados da república, como em Querétaro, ou em Guanajuato, ocorreu o contrário. Por exemplo, quando visitei San Miguel de Allende, em dezembro de 2020, apesar da orientação de restrição em nível vermelho (nível máximo), os templos estavam abertos e os fiéis podiam assistir ao culto público (com uso de máscaras e seguindo as recomendações de distanciamento social, claro). Todavia, em muitas ocasiões, os fiéis optaram por assistir de maneira digital aos espaços de culto. Em muitas de suas homilias, padre Danny, quando estava ainda em Cuenca, Equador, insistia na importância de se frequentar o templo e em muito criticava os fiéis que iam a festas, mas não queriam ir à igreja por medo de se contaminar. Para além da postura dos sacerdotes e religiosos, no caso dos entrevistados no projeto COBIRE, no México, devido à recomendação de se permanecer em casa, assim como do encerramento temporário dos espaços de culto, não é surpreendente que algumas das práticas religiosas realizadas pelos entrevistados tenham transitado do âmbito presencial para o virtual.” (IBID., p. 37)

As entrevistas realizadas pelas pesquisadoras mexicanas evidenciam que existe um crescimento da prática individual, de busca de introspecção e a expressão de uma maior necessidade de se estar em contato com a natureza (por motivos espirituais). “Como era previsível, a pesquisa permite constatar que a restrição sanitária produz sentimentos de incerteza, preocupação ou ansiedade, que com certeza deterioram o bem-estar das pessoas, mas, interessante, também suscita esperança e otimismo.” (IDEM) Ao mesmo tempo que foi ocorrendo esta busca individual, e possivelmente pelo número maior de *Smart TVs*, foi se multiplicando as atividades familiares em torno do culto. “Uma mudança relevante e não esperada, consiste em observar a importância que adquire o âmbito familiar, ao destacar a realização ali de práticas religiosas, para além daquelas realizadas de maneira

individual – sendo previsível que estas últimas tenham se incrementado por medidas de confinamento.” (IDEM) Isso se dá, porque, os programas produzidos pela TV não eram os mais vistos no momento de se poder seguir o culto, uma vez que as produções via Facebook Live ou Youtube foram mais apreciadas pelas famílias naqueles momentos. “A pesquisa COBIRE permite observar que este trânsito se realiza particularmente por meio do uso de redes sociais digitais, deixando em uma segunda posição as plataformas de comunicação – como Zoom e Skype – que passam a ser outra via nada desdenhável para a prática religiosa. Em um distante terceiro lugar, fica o uso da televisão para a realização das atividades religiosas.”<sup>84</sup>

Os fenômenos que vimos na pandemia não foram criados pela pandemia. Estes, todavia, se aceleraram durante este período, e podemos observar uma multiplicação de iniciativas que já haviam marcado a participação católica em processos de E-vangelização. As novas produções digitais acompanham também uma estratégia cada vez mais frequente de oferecer aos fiéis santos mais próximos como o são as figuras do beato José Gregório Hernández, na Venezuela, de São Oscar Romero, em El Salvador, ou promover figuras de beatos associados e projetos de defesa dos direitos humanos, como nos casos de Eusebio Kino (e a iniciativa de Kino para a fronteira), ou Miguel Agustín Pro (e o Centro Pro de direitos humanos).

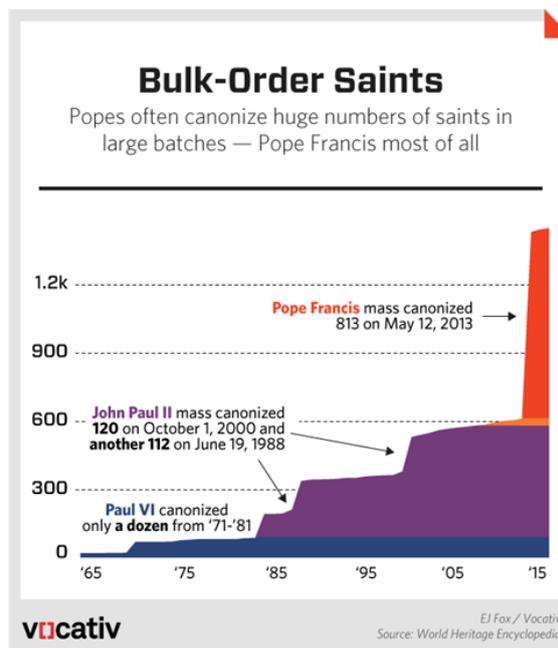
O Papa Francisco segue a tradição da canonização em massa, inaugurada por João Paulo II, adicionando-se ainda uma estratégia massiva de difusão em várias redes midiáticas que favorecem a E-vangelização.<sup>85</sup> Francisco não só ultrapassou o número de santos canonizados por João Paulo II, como também realizou a canonização simultânea do maior número de novos santos da história da Igreja Ca-

84 Idem.

85 UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE, DEL SOMMO PONTEFICE. **Canonizzazioni del Santo Padre Giovanni Paolo II.** Disponible en [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ELENCO\\_SANTI\\_GP11.htm](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ELENCO_SANTI_GP11.htm)

tólica: em 2013 ele declarou santos, na cidade de Otranto, 813 mártires que resistiram e morreram face ao invasor turco.<sup>86</sup> Esse fenômeno também começou antes da pandemia, mas esses novos santos, mais próximos do povo crente, mais locais, também permitiram que os fiéis encontrassem conforto nesses momentos complexos.

Figura 1 – Canonizações realizadas entre os papas Paulo VI e Francisco



Durante seu curto pontificado, o Papa Francisco levou aos altares fundadores ou cofundadores de ordens ou congregações, missionários, sacerdotes e uma família laica: os pais de Teresa de Lisieux. Uma das decisões mais midiáticas foi a canonização de João Paulo

<sup>86</sup> ASSOCIATED PRESS (AP). New Catholic Saints Include a Colombian Nun, **New York Times**, 12 de mayo de 2013. Disponible en <http://www.nytimes.com/2013/05/13/world/europe/pope-francis-names-several-new-saints.html>.

II e João XXIII. Todavia, o atual papa canonizou principalmente mártires (817), desde Antonio Primaldo e seus companheiros, até o jovem José Sánchez del Río ou Salomón Leclerq, em 2016. A julgar por essa cifra, a questão do martírio parece ser um dos temas prediletos do Papa Francisco. Os últimos mártires a serem canonizados foi Lazzaro Devasahayam Pillai e Titus Brandsma, canonizados em 15 de maio de 2022, junto com Charles de Foucault, que na página oficial dos santos canonizados por Francisco não recebeu o reconhecimento como mártir, apesar de sua morte violenta no Sahara. Para Philpott (2012, p. 15):

a Igreja em si tem começado a ver cada vez mais que o reconhecimento do martírio pode promover a justiça ao ampliar sua visão de quem pode ser considerado mártir. Antes, um mártir era aquele que era assassinado estritamente em odium fidei (por ódio à fé cristã). Todavia, cada vez mais a Igreja tem começado a reconhecer como mártires aqueles que não foram assassinados por sua fé, mas por seus atos de justiça motivados por sua fé.

Nos últimos anos, os jesuítas, em particular, têm associado suas obras sociais à figuras de jesuítas em processo de canonização, como o caso do mártir Miguel Agustin Pro, ou do missionário Eusebio Kino.

Com as canonizações massivas, o Papa Francisco está também marcando uma mudança radical no “custo da santidade”. João Paulo II, que declarou santas 482 pessoas e beatificou 1.138 outras, permitiu que o dinheiro fosse um fator fundamental nos processos de canonização. Por conta disso, em 4 de março de 2016, Francisco estabeleceu uma série de regras para limitar os custos dos processos de canonização, as quais entraram em vigor para os santos “a caminho”. As normas do novo regramento estabelecem que se levaria à cabo um período de experiência de 7 de março de 2016 a 7 de março de 2019. O sentido dessa reforma, que vem modificar as normas estabelecidas por João Paulo II em 1983, se expressa no preâmbulo do documento:

As causas de beatificação e de canonização requerem, devido a sua complexidade, muito trabalho e gastos, para lograr a promoção do conhecimento da figura do servo de Deus ou do bem-aventurado, tanto para a investigação diocesana, ou paroquial, como para a fase romana ou para as celebrações de beatificação ou canonização. No que concerne à fase romana, a Sé Apostólica, ao ver a natureza particular do bem público das causas, apoia nos gastos ocasionados aos promotores ao participar, através de contribuições financeiras, e se empenha que os honorários e gastos sejam limitados, sem impedir o seguimento do processo. (AMATO, 2016, s/p)

Este fundo de solidariedade é parte das novidades das normas de Francisco e poderá ser usado pelo promotor da causa, caso seja necessário. (AMATO, 2016, Art. 22) *La Divinus Perfectionis Magister*, promovida por João Paulo II em 25 de janeiro de 1983, que falava sobre a legislação relativa às causas dos santos, não levava em conta este aspecto. Com este novo impulso à promoção dos santos, aliado à ascensão dos meios digitais, está se verificando também uma renovação da hagiografia tradicional nos tempos de COVID. Estes novos santos são possibilidades de ajuda e de alívio para os fiéis.

As possibilidades que oferecem hoje a hagiografia na web 2.0 e a democratização da criação de conteúdos representa um novo objeto de estudo para os pesquisadores sociais. (SÓLIS NICOT, 2020) Já não se trata só de páginas de internet, mas também de outros produtos criativos como os perfis de Facebook e Instagram, ou a criação de vídeos, frutos da pós-modernidade e do mundo líquido. (BAUMAN, 2006) Em particular, a aparição cada vez maior no *Tik-Tok* de E-vangelizadores é um fenômeno sumamente interessante pelo número de seguidores que alcançam. Se diz muito que se o mundo atual é a era da informação, todavia, podemos afirmar que o é também da superficialidade. O número de tweet, a quantidade de informação produzida, cria ruídos. Para Bauman, o estado fluido e volátil da sociedade atual, leva a um questionamento dos valores tradicionais ao mesmo tempo

que gera incertezas pela vertiginosa rapidez das mudanças que têm debilitado os vínculos humanos e, às vezes, oferece um modo de interação mediado por telas, como a dos celulares.

As hagiografias digitais que estão no mesmo mundo e espaço dos tweets ou das contas de Instagram, ou presentes no espaço do Facebook, oferecem, ao contrário, um espaço de tranquilidade. Às vezes estáticas, tendem a promover textos e imagens chave que propõem ao visitante um espaço virtual de regozijo e paz. Os vídeos são mais profundos, os pensamentos oferecem links contínuos a textos e reflexões, ainda que as páginas atualizem as orações, e os fiéis compartilham suas emoções e experiência.

Assim, a representação do santo mais que se transforma pela era digital para usufruir mais de um processo de atualização. A história do santo é similar, de uma página a outra, como se a Legenda Áurea, ao invés de se atualizar, tivesse apenas se tornado digital. Este ponto é fundamental, pois as narrativas de santidade na era digital seguem a lógica narrativa dos livros, e não a lógica reticular das novas tecnologias. Às vezes, a limitação também está ligada ao fato de que o fiel que promove uma página na web não é necessariamente um designer, mas sim um fiel desejoso de divulgar sua história e as boas novas na rede por meio da intercessão do santo de sua devoção. Com o Tik-Tok, todavia, aparece algo diferente. As chaves das narrativas já são outras. Se toca exatamente o que o fiel espera. Assim, acaba-se por tirar a imagem da Igreja Católica da letargia e se oferece aos jovens sacerdotes, religiosas ou religiosos que falam com os fiéis, os acompanham e os entendem, uma possibilidade de misticismo “verdadeiro”. Isso é justamente o que anunciou McLuhan nos anos 1970. O teólogo jesuíta Antonio Spadaro, consciente deste momento de oportunidade, afirma que:

Na web, a Igreja é chamada não somente a ser difusora de conteúdo, mas também a ser “testemunha” no contexto de relações mais amplas. [...] Os humanos que hoje entraram em conexões

que os unem ao mundo e a outras pessoas, têm uma “aura eletrônica” que constitui a forma no mundo digital de oferecer o que, no mundo tradicional, se entende por testemunho. (SPADARO, 2014, p. 49-50)

Para Spadaro, deve-se escutar as palavras de Bento XVI:

Uma pastoral no mundo digital está chamada a ter em conta também a quem não crê e desconfia, mas que levam no coração os desejos do absoluto e verdades perenes, pois esses meios permitem entrar em contato com crentes de qualquer religião, com não crentes e com pessoas de todas as culturas.

Todavia, o desafio para o mundo católico não é cair na simonia ou no negócio de vender e comprar relíquias, sejam elas falsas ou genuínas. Durante a pandemia, ao menos no México, a Igreja Católica voltou a ocupar espaços fundamentais, primeiro a partir de Roma. A transmissão da Semana Santa do Vaticano se realizou paralelamente à tradicional representação da Semana em Iztapalapa, mostrando assim como as classificações religiosas seguem sendo um tema que gera lucros para a televisão. A representação da Semana Santa não foi suspensa. Foi realizado o evento em uma pequena comissão, com a presença dos principais atores das autoridades civis e das equipes de produção. Os fiéis que compareceram, em especial os nazireus, foram convidados a voltar para suas casas, mas todos puderam acompanhar a representação virtualmente.

## REFLEXÕES FINAIS

A transformação do fenômeno religioso tem sido percebida desde a aparição das novas “tecnologias da palavra” eletrônicas. Este fenômeno se acelerou com a aparição da internet, que permitiu às pessoas não especialistas, pelo menos em especializadas na produção de conteúdos digitais, expressar sua fé. Longe das grandes produções radiofônicas,

fílmicas ou televisivas, hoje em dia um sacerdote, ou um religioso, pode com seu smartphone realizar uma *live* de sua missa ou de suas reflexões. Às vezes com o apoio dos fiéis, às vezes somente com seu dispositivo, têm se multiplicado as possibilidades de E-vangelizar, de acompanhar, de caminhar com os fiéis. Poderia ser que, com a revolução da internet, as redes sociais tenham se tornado um espaço que permite reconciliar os pastores com seus fiéis em uma proximidade que os grandes meios massivos, como o rádio, o cinema ou a TV, não conseguem mais fazer. Apesar de essas mídias terem permitido que as boas-novas chegassem a mais cantos do mundo, elas não permitiram a proximidade que hoje uma *live* do *Tik-Tok* ou do Facebook parece alcançar.

Com a pandemia, o que era opcional virou requisito. A multiplicação de cerimônias religiosas disponíveis *on demand*, ou ao vivo, também aumentou. Alguns sacerdotes são mais populares que outros. Alguns espaços que pareciam reservados a setores seculares, são hoje ocupados também por sacerdotes, religiosos ou religiosas, como é o caso do *Tik-Tok*. Cerimônias fúnebres e *sepelios* também foram realizadas online. As experiências vividas foram diferentes, dependendo das famílias. Enquanto algumas famílias se reuniam para uma novena tradicional, outras puderam viver um verdadeiro espaço de luto e despedir-se de seus falecidos, às vezes de forma mais profunda do que em espaços analógicos. As Igrejas estão enfrentando um momento-chave e, assim como o fizeram com o rádio e a televisão, devem tomar a decisão de saber se vão manter iniciativas locais, que dependem do religioso, do padre, do catequista, ou profissionalizar a formação digital que os acompanham. Ali também se verá a diferença entre quem tem que ficar na produção artesanal e quem pode migrar para a produção profissional.

Estamos face a um fenômeno recente (a literatura especializada, pelo menos, nos indica que as primeiras reflexões sistemáticas não têm mais de 15 anos). A pandemia veio para renovar um fenômeno em si jovem, e colocou acento em práticas que não interessavam tanto

aos pesquisadores sociais, mas aos comunicólogos ou marqueteiros. Hoje, seria difícil ignorar a revelação da fé que foi dada, que está acontecendo na web 2.0 e 3.0. Existem novos métodos e ferramentas para ajudar-nos a analisar esses fenômenos digitais, que cada vez mais serão mais necessários para análises da realidade. Por hora, tem tido maior iniciativa os pesquisadores anglo-saxões, mas os espaços com mais dinamismo religioso são as regiões latino-americanas, africanas e asiáticas. Seguramente um caminho se está abrindo para os pesquisadores do México, Brasil e o resto da América Latina.

## REFERÊNCIAS

AMATO, Angelo ; BERTOLUCCI Marcello, **Normes sur l'administration des biens des causes de béatification et canonisation**, Vaticano, 4 de marzo de 2016.

ASOCIACIÓN DE INTERNET MX. **16° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México 2020**. Enero 2021. <https://irp-cdn.multiscreensite.com/81280eda/files/uploaded/16%20Estudio%20sobre%20los%20Ha%CC%81bitos%20de%20los%20Usuarios%20de%20Internet%20en%20Me%CC%81xico%202020%20versio%CC%81n%20pu%CC%81blica.pdf>

ASOCIACIÓN DE INTERNET MX. **17° Estudio sobre los Hábitos de los Usuarios de Internet en México 2021**. <https://irp-cdn-website.com/81280eda/files/uploaded/17%C2%B0%20Estudio%20sobre%20los%20Ha%CC%81bitos%20de%20los%20Usuarios%20de%20Internet%20en%20Me%CC%81xico%202021%20v16%20Publica.pdf>

ASSOCIATED PRESS (AP). New Catholic Saints Include a Colombian Nun, **New York Times**, 12 de mayo de 2013. Disponible en <http://www.nytimes.com/2013/05/13/world/europe/pope-francis-names-several-new-saints.html>.

BABIN, Pierre ; MCLUHAN, Marshall. **Autre homme, autre chrétien á l'âge électronique**. Lyon: Chatelet, 1978.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida Liquida**, Estado y Sociedad 143. Madrid: Paidós, 2006.

BENEDICTO XVI, **Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI, para la XLIV Jornada Mundial de las comunicaciones sociales** "El sacerdote y

la pastoral en el mundo digital: los nuevos medios al servicio de la Palabra”, Domingo 16 de mayo de 2010. Disponible em [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20100124\\_44th-world-communications-day.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20100124_44th-world-communications-day.html)

BERNERS-LEE, Tim, **Three Challenges for the Web**, Web Foundation, 12 de marzo de 2017, Disponible en <http://webfoundation.org/2017/03/web-turns-28-letter/#VersionES>

BYRNE, Brian Patrick. Canon Fodder: Pope Francis Has Declared A Record Number of Saints., **Vocativ**. 23 de septiembre de 2015. Disponible en <http://www.vocativ.com/233963/canon-fodder-pope-francis-has-declared-a-record-number-of-saints/index.html>

CAMPBELL, Heidi. **When religion meet new media**. London: Routledge, 2010.

CHEONG, Pauline Hope et al. (eds), **Digital religion, social media, and culture: perspectives, practices, and futures**, New York: Peter Lang, 2012.

DLF REDACCIÓN. 10 sacerdotes que todo católico debe seguir en tiktok. **Desde la Fe**. Ciudad de México. 10 de agosto de 2020. <https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/10-sacerdotes-que-todo-catolico-debe-seguir-en-tiktok/>

DLF REDACCIÓN. 7 tiktokers católicos que vale la pena seguir. **Desde la Fe**. Ciudad de México. 7 de febrero de 2022. <https://desdelafe.mx/noticias/sabias-que/5-tiktokers-catolicos-que-vale-la-pena-seguir/>

EINSTEIN, Mara. **Brand of faith**. London: Routledge, 2008.

GOBIERNO DE LA CIUDAD DE MÉXICO. **CDMX Internet para todos**. Noviembre 2021. <https://wifi.cdmx.gob.mx/>

GOBIERNO DE LA CIUDAD DE MÉXICO. **Somos la Ciudad más conectada del mundo**. 10 de noviembre de 2021. <https://gobierno.cdmx.gob.mx/noticias/somos-la-ciudad-mas-conectada-del-mundo/>

JUÁREZ HUET, Nahayeilli; RAMÍREZ MORALES, Rosario; OLIVAS HERNÁNDEZ, Olga; ODGERS ORTIZ, Olga. **Encuesta sobre coronavirus, bienestar y religiosidad (cobire 2020)**. Documentos de contingencia 13. Tijuana: El Colegio de la Frontera. Conacyt. p. 37. [https://www.colef.mx/wp-content/uploads/2020/07/13\\_Cobire-noviembre.pdf](https://www.colef.mx/wp-content/uploads/2020/07/13_Cobire-noviembre.pdf). Acceso em: 11 de julio de 2022.

MCLUHAN, Marshall. **The medium and the light: Reflections on religion**. Eric McLuhan y Jacek Szklarek. Eugene: Wipfe & Stock, 1999.

MCLUHAN, Marshall; BABIN, Pierre. **Autre homme, autre chrétien á l'âge électronique**. Lyon : Chatelet, 1978.

MENÉNDEZ, Marisol López; PRO, Miguel. **Martyrdom, Politics, and Society in Twentieth-Century Mexico**. Lanham: USA, 2016.

MOREIRA, Alberto da Silva; TELES, Carolina Lemos; QUADROS, Eduardo Gusmão de (Org.). **A religião na mídia e a mídia na religião**. Goiânia: Gráfica e editora América, 2012.

O'CONNELL, Gerard. Money and Saint-Making. **America**. The Jesuit review. 214, no. 12 (April 4, 2016): 28. Academic Search Complete, EBSCOhost (accessed March 13, 2017).

OFICINA DE PRENSA DE LA SANTA SEDE Normas sobre la administración de los bienes de las Causas de beatificación y canonización. **Síntesis del boletín**. 10 de marzo de 2016. <http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2016/03/10/normas.html>

OFICINA DE PRENSA DE LA SANTA SEDE. Rescriptum ex audientia Sanctissimi, 10.03.2016. **Síntesis del boletín**. 10 de marzo de 2016. <http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2016/03/10/rescripto.html>

PADRE DANNY. **Canal de YouTube**. Creado el 18 de marzo de 2020. Disponible en <https://www.youtube.com/channel/UCMwju4M8gpc1cZMR7TRd5ww/about>. Acceso em: 11 de julio de 2022.

PAROLIN, Pietro. “**Rescriptum ex Audientia Sanctissimi**”. 7 de marzo de 2016. Disponible en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/csaints/documents/rc\\_con\\_csaints\\_doc\\_20160307\\_norme-beni-cause\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20160307_norme-beni-cause_fr.html)

PHILPOTT, Daniel. Modern Martyrs: Thousands die for their faith each year. How should the church respond? **America**. The Jesuit review. November 12, 2012.

SOLIS NICOT, Yves Bernardo Roger. Hagiografías en la era de la Web 2.0. **Historia y Grafía**, n. 54, p. 193-230, 3 Jan. 2020.

SÓLIS NICOT, Yves Bernardo Roger. Visual and Dynamic Hagiographies: the use of Youtube for the Promotion of Saints in Kids. **Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião**. Goiânia, v. 15, n. 2, p. 170-193, dez. 2017.

SOLIS, Yves. De la centralización romana a la descentralización de las redes sociales: la promoción de la figura de Luis María Martínez, Siervo de Dios, en la Web 2.0. YouTube. **Intersticios Sociales**, Guadalajara:.. Año 5. Núm. 10. Septiembre 2015.

SPADARO Antonio, **Cybertheology**, Thinking Christianity in the Era of the Internet, Tradução, María Way, New York: Fordham University Press, 2014.

SPADARO, Antonio. **Ciberteología** Pensar el cristianismo en tiempos de la red. Tradução de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder. 2014.

UFFICIO DELLE CELEBRAZIONI LITURGICHE, DEL SOMMO PONTEFICE. **Canonizzazioni del Santo Padre Giovanni Paolo II**. Disponibile en [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ELENCO\\_SANTI\\_GP11.htm](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ELENCO_SANTI_GP11.htm).

WAGNER, Rachel. **Godwired**. Religion, ritual and Virtual reality. London: Routledge, 2012.



Parte



# PROTESTANTISMOS e modernidades

# 4

Ricardo Mariano

**EXPANSÃO E ATIVISMO  
POLÍTICO DE GRUPOS  
EVANGÉLICOS CONSERVADORES:  
secularização e pluralismo  
em debate**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94869.4](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94869.4)

Publicado em 1967, *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, completará 50 anos em 2017<sup>87</sup>. É um dos livros mais importantes da vasta obra de Peter Berger (Woodhead; Heelas; Martin, 2001) e percorre a mesma linha teórica proposta em *A construção social da realidade*, escrito junto com Thomas Luckmann e publicado um ano antes. Ambos os livros se fundamentam nos clássicos, na fenomenologia e na sociologia do conhecimento e apresentam uma interpretação teórica alternativa à oposição entre estruturalismo e interacionismo. Afinado com as premissas teóricas e (pode-se dizer) teleológicas da teoria da modernização, *O dossel sagrado* teoriza a relação entre modernização, secularização e pluralismo religioso. Este artigo apresenta e critica argumentos centrais da tese do autor sobre os efeitos deletérios da secularização e do pluralismo religioso sobre a religião. Em seguida, enfoca a relação entre secularização, pluralismo e expansão de grupos evangélicos conservadores.<sup>88</sup> Para tanto, destaca a articulação entre seu ativismo político de feição fundamentalista e sua identidade reativa e contracultural, ambas em tensão e combate contra recentes mudanças nos costumes, valores, arranjos familiares, direitos humanos e no ordenamento jurídico.<sup>89</sup>

## DOSSSEL SAGRADO, PLURALISMO, SECULARIZAÇÃO E PRIVATIZAÇÃO

Em *O dossel sagrado*, Berger (1985, p. 125) ressalta que as “raízes da secularização” e do desencantamento do mundo<sup>90</sup> encon-

87 Este texto foi publicado originalmente na Revista **Civitas**: revista de Ciências Sociais, v. 16, n. 4, no ano de 2016.

88 Este artigo não se propõe a discutir o conceito de “conservadorismo” religioso. Incorpora tal noção da própria e crescente autoidentificação de líderes e parlamentares evangélicos como conservadores no plano moral, de direita no plano político e liberal no plano econômico.

89 O artigo resulta de pesquisa realizada com o apoio do CNPq e de Projeto Temático da FAPESP.

90 Berger não distingue os conceitos de secularização e desencantamento do mundo. Sobre esses conceitos em Max Weber, ver Pierucci (1998) e Schluchter (2014).

tram-se, originalmente, na religião judaica e, posteriormente, no cristianismo, alcançando a plenitude no protestantismo ascético. Na trilha de Weber, destaca que o judaísmo criou o monoteísmo e o dualismo, transcendentalizou Deus, lançou-o para fora do cosmos, tornou-o “imune às manipulações mágicas”, combateu a magia e a idolatria, introduziu uma visão linear da história, moralizou e racionalizou a conduta de seus seguidores, além de conferir historicidade ao culto, à lei e à ética (Ibid., p. 125-133). Ao institucionalizar a religião e distingui-la das outras instituições da sociedade, a igreja cristã, por sua vez, concentrou atividades e símbolos religiosos, separou-se do mundo e o desqualificou como profano. Com isso, porém, permitiu que ele adquirisse autonomia de sua jurisdição. O potencial secularizante dessa institucionalização foi abaixo com a criação de uma multidão de santos e anjos e a redução do monoteísmo e do transcendentalismo divino por meio da formulação da doutrina da trindade, da noção cristã da encarnação e da glorificação de Maria como mediadora e corredentora e por barrar a racionalização ética da conduta ao estabelecer um sistema sacramental que concedeu “saídas”, seja do legalismo herdado de Roma, seja do absolutismo ético postulado pelo profetismo rabínico (Ibid., p. 134-136). Em contraste com o catolicismo medieval, o protestantismo ascético impulsionou conduta ética racional e metódica, o individualismo, a secularização e o desencantamento do mundo (Ibid., p. 124-125). Para tanto, acabou com o milagre da missa e a reza pelos mortos, despiu-se do mistério, do milagre e da magia, aboliu a rede de intercessão efetuada pelos santos e por Maria, concebeu um Deus radicalmente transcendente e um mundo radicalmente imanente, reduziu o relacionamento com Deus ao canal estreito da Bíblia, que, a seu ver, logo submergiu na implausibilidade, significando a própria morte de Deus (Ibid., *loc. cit*). O cristianismo teria, então, cavado a própria sepultura.

Para Berger (1985, p. 147), “durante a maior parte da história humana, os estabelecimentos religiosos existiram como monopólios na sociedade”. Na Europa medieval, o catolicismo formava um dossel sagra-

do que englobava e integrava a sociedade, dominava homoganeamente as consciências individuais e impunha a todos os seus ditames morais. Por isso mesmo, legitimava (nos planos cognoscitivo e normativo) e justificava a ordem social, conferindo-lhe caráter sagrado e cósmico e dotando de sentido experiências anômicas individuais – como o sofrimento imerecido, a injustiça, a morte – e coletivas, como guerras e epidemias (Ibid., p. 56;57). A religião exercia, então, função nomizadora, protegendo os indivíduos da anomia, do caos ou de experiências marginais, noções caras à fenomenologia. As funções cognitiva, moral, integradora e legitimadora da religião monopólica, portanto, constituem categorias de análise centrais, a partir das quais o autor examina, compara e avalia as transformações religiosas na modernidade.

Na esteira de Durkheim, Berger considera que “a mais importante função da sociedade é a nomização”, que a ordem social é a mais básica das necessidades humanas e que a anomia – situação em que o diálogo que sustenta e legitima o mundo esmorece, o faz vacilar e desorienta o indivíduo – constitui o maior perigo (Ibid., p. 34;35). Concebe também a religião como o “instrumento mais amplo e efetivo de legitimação da sociedade e de suas instituições (Ibid., p. 45). Não à toa, parte das críticas ao livro foram desferidas contra seus arroubos funcionalistas, sobretudo à ênfase que atribui à ordem e à integração (versus anomia), que resultariam do compartilhamento coletivo, cotidiano e tradicional de crenças, significados e conhecimentos. Critica-se também o caráter excessivamente cognitivista e racionalista de sua abordagem, baseada no pressuposto de que os indivíduos, de modo geral, demandam da religião sistemas altamente racionais (ou teodiceias), coerentes e dotados de significado sagrado capazes de harmonizar e de lidar com as mais diversas situações, “anômicas” ou não, de suas vidas (Furseth; Repstad, 2006).

Quanto à secularização, Berger (1985, p. 118) a define como o “processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraí-

dos à dominação das instituições e símbolos religiosos”. O avanço da secularização, a seu ver, ocorreu de forma desigual nas diferentes sociedades, culturas e nos distintos grupos, classes sociais e religiões. No plano estrutural, à medida que as sociedades se diferenciaram, várias instituições se separaram e se emanciparam da religião, sendo que a área econômica foi o “palco original da secularização”, seguida pelo Estado (Ibid., p. 141). A emancipação estatal dos poderes hierocráticos teria, ao mesmo tempo, posto fim ao monopólio religioso e tornado o Estado “guardião imparcial da ordem entre concorrentes independentes e livres de coerção”, assumindo papel similar ao que promovera como defensor do *laissez-faire* no capitalismo (Ibid., p. 142). A implementação dessa política liberal propiciou a liberdade e a tolerância religiosas e a emergência do pluralismo religioso. Resultado: modernização, secularização e pluralismo se expandem pelo mundo por meio de sua ocidentalização (Ibid., p. 121).

Resta saber por que o pluralismo seculariza. A Reforma Protestante, ao cindir o cristianismo em distintas organizações na Europa Ocidental, multiplicou o “número de estruturas de plausibilidade concorrentes” (Ibid., p.162), formou universos simbólicos distintos e dissolveu o caráter objetivo ou evidente das crenças religiosas tradicionais. O pluralismo gerou “crise de credibilidade” e “amplo colapso da plausibilidade” das definições religiosas (Ibid., p.139). Assim, teve efeito cognitivo corrosivo. As crenças se relativizaram, se tornaram objeto de ceticismo e indiferença, tiveram a validade questionada à medida que foram desprovidas do *status* de “realidade objetiva e evidente da consciência” (Ibid., p. 162). Subjetivaram-se, isto é, se tornaram “assunto privado”, perderam “a qualidade de plausibilidade intersubjetiva evidente por si mesma” e passaram a ser apreendidas como enraizadas na consciência do indivíduo e não mais em “facticidades do mundo exterior” (Ibid., p. 162).

A privatização da religião também se deu com sua perda de espaço e relevância na esfera pública, sendo deslocada para outro “lugar institucional”: a esfera da vida privada, onde sobreviveria atendendo a necessidades morais e terapêuticas (Ibid., p. 145;158). Assim, percebe a presença da religião no âmbito das instituições políticas como mero ornamento retórico e ideológico (Ibid., p.144).

O fim do monopólio religioso propiciou, ainda, a destradicionalização das crenças e organizações religiosas e a liberdade religiosa. Isso permitiu legitimar o trânsito e o pluralismo religiosos e liberar a concorrência inter-religiosa. Num contexto pluralista e, posteriormente, democrático, a religião deixou, então, de ser um dever ou uma herança familiar tradicional partilhada por todos (Ibid., p. 149). Adesão e pertença religiosas tornaram-se uma questão de livre escolha individual. Isto é, a submissão religiosa se tornou voluntária e, por isso, menos segura, mais incerta. Apesar das diferentes mediações sociais que informam e constroem as preferências pessoais, cada indivíduo passou a poder decidir, de forma autônoma, sobre sua pertença e seu compromisso religiosos. Não ter religião também se tornou uma opção entre outras possíveis. Suprimido o caráter compulsório da adesão religiosa, o pluralismo introduziu “a dinâmica da preferência do consumidor na esfera religiosa” e sujeitou os conteúdos religiosos “à ‘moda’” (Ibid., p. 156; 162).

Para Berger, “a situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*” (Ibid., p. 149). Em razão do *disestablishment*, da liberdade e do pluralismo, os grupos religiosos passaram a concorrer entre si e com entidades seculares na tarefa de definir e construir socialmente o mundo e a sofrer crescente pressão por resultados, que conduziram à sua racionalização e burocratização, bem como à adoção do ecumenismo e à formação de cartéis para evitar a concorrência autodestrutiva (Ibid., p. 148-155).

O pluralismo também teria tornado cada grupo religioso uma minoria cognitiva em meio a e em disputa com outras minorias (Ibid.,

p.163). A “reafirmação de objetividades ortodoxas na situação secularizante e pluralista, então, implica a manutenção de formas sectárias de organização socioreligiosa”, assevera (Ibid., p.173). A organização religiosa sectária, a seu ver, teria dimensão modesta, configurando recurso cultural e comunitário para que minorias cognitivas pudessem sobreviver em meio hostil ou descrente e manter-se motivadas num mundo exterior atraente e perigoso. Sua perspectiva teórica não previu a expansão do tamanho dos grupos religiosos sectários; pelo contrário, pressupôs seu entrincheiramento defensivo e minoritário. A organização religiosa sectária sobreviveria desde que se isolasse e, de alguma forma, se “retirasse” do mundo para evitar as tentações mundanas da modernidade e seus riscos e efeitos secularizantes.

Em suma: Berger considera que a modernidade, ao efetuar a separação institucional ou funcional das esferas sociais e findar com “o dossel sagrado”, secularizou a sociedade (e suas instituições), a cultura e as consciências, que se emanciparam da dominação religiosa. Fragmentada em múltiplas estruturas de plausibilidade, a religião (no plural) perdeu a capacidade de impor sua moralidade ao conjunto da sociedade e foi privatizada, ao passo que as crenças religiosas perderam seu caráter objetivo e evidente e foram relativizadas pela concorrência e pela subjetivação. Perdeu plausibilidade, sobretudo na esfera pública, onde passou a prevalecer o domínio autônomo e a legitimidade da ciência e de seus saberes produzidos e geridos por agentes e especialistas seculares das esferas jurídica, política e econômica. Secularização e pluralização privatizaram e debilitaram, em boa medida, a religião nos planos societário, cultural, institucional, moral, cognitivo e comportamental.

## CRÍTICAS À TEORIA DA SECULARIZAÇÃO DE BERGER

Sociólogos e historiadores criticam a noção de “dossel sagrado”, associando-a ao mito iluminista acerca da existência pregressa de uma *era da fé* dominada por um monopólio religioso cristão que dera lugar a uma *era da razão* (SWATOS, 1999; STARK; BAINDRIDGE, 2008). Swatos (1999, p. 219) critica a ideia de que os indivíduos no passado seriam significativamente mais religiosos do que são hoje. Contesta também a ideia – derivada de Durkheim – de que a religião une e integra, solidariamente, a todos que a ela aderem em uma comunidade moral única, advertindo que o suposto poder integrador da religião não é um fato social, mas antes uma crença socioantropológica não comprovada empírica ou historicamente (Ibid., p. 218).

Em *Social theory and religion*, James Beckford (2003) critica a tese de Berger sobre o monopólio e o pluralismo religioso. Da saída, põe em xeque a noção de monopólio religioso e seu pressuposto de total ausência histórica de diversidade religiosa, criticando a omissão da extensa diversidade de sentimentos e crenças religiosas e, ao mesmo tempo, de todo o poder e violência empregados, incluindo perseguição e extermínio, para manter o monopólio da verdade religiosa (Ibid., p. 83). Acata a ideia de que a Europa, na modernidade, experimentou competição e conflito entre crescente número de reivindicações de verdade filosóficas e teológicas, enfatizando, porém, que isso decorreu do próprio declínio do poder religioso (apoiado pelo Estado) para suprimir a dissidência.

Beckford não trata como sinônimos os termos pluralismo e diversidade, como faz Peter Berger, entre outros. Compreende que a diversidade religiosa num território não significa que as religiões sejam encaradas como igualmente aceitáveis ou boas; algumas são reconhecidas

como atores legítimos na esfera pública e aceitas como boas, enquanto outras recebem tratamento social e estatal diametralmente distinto (Ibid., p. 76-81). Reserva o uso do termo pluralismo aos modos de gestão política da pluralidade religiosa e a suas respectivas posições ideológicas e normativas, envolvendo a questão do direito de expressão das minorias, a igualdade de direitos entre os diferentes grupos, o direito de participar livremente na arena pública (Ibid., loc. cit).

No plano cognitivo, Beckford questiona por que razão, afinal, a remoção do caráter compulsório do monopólio e da verdade religiosa e a percepção de diversidade religiosa deveriam levar a uma crise de credibilidade da religião (Ibid., p. 84). Avalia que a mera existência de uma variedade de expressões religiosas e de noções de verdade não debilita a fé religiosa em si e nem resulta necessariamente em relativismo e niilismo, até porque os grupos religiosos elaboram racionalizações diversas para explicar a existência de seus concorrentes e inimigos (Ibid. loc. cit.). Questiona ainda a suposição de que a adesão voluntária a crenças, práticas e grupos religiosos seja mais precária do que a afiliação compulsória (Ibid., p. 85). Pelo contrário, considera que o caráter compulsório da filiação não se correlaciona positivamente com forte convicção, conformidade e credibilidade (Ibid., p. 86).

Beckford censura Berger também por tratar o “privado” como uma categoria relativamente não problemática, definida pelo simples (e questionável) contraste com o mundo público da economia, do Estado e da política, e por assumir a privatização como um processo objetivo dirigido por forças da racionalização, da industrialização e da burocratização, ou como subproduto da diferenciação das instituições sociais (Ibid., p. 86;88). Em oposição à ideia da privatização e da crise de plausibilidade, realça a resiliência das forças conservadoras do cristianismo e do judaísmo, bem como a expansão de formas sectárias e radicais de religião e de engajamento religioso (Ibid., p. 88).

Nesse tópico específico, José Casanova firmou-se como um dos mais influentes revisores da tese da secularização, ao questionar a ideia da privatização da religião ou seu deslocamento para a esfera privada, onde ela supostamente ficaria confinada com o avanço da modernidade, conforme propuseram Berger (1985) e Luckmann (2014). Em *Public religions in the modern world*, Casanova (1994) rebate a teoria da privatização do religioso, ressaltando a participação política de grupos religiosos na Espanha, na Polônia, no Brasil e nos Estados Unidos na segunda metade do século passado. Sustenta que a diferenciação funcional entre esferas seculares e religiosas possibilita a emergência de grupos de pressão religiosos na esfera pública em disputa por poder e recursos. De modo que, a seu ver, a diferenciação funcional entre as esferas da vida social (estatal, econômica, científica, educacional, estética, religiosa etc.) não constitui barreira intransponível para a participação religiosa na arena pública (Ibid.). Até porque o *lobby* religioso costuma dispor de liberdade para a atuação pública nos regimes democráticos.

A partir dos anos 1980, Stark e Bainbridge (2008) e seus discípulos se tornaram os principais adversários da teoria da secularização de Berger, defendendo que pluralismo e concorrência contribuem para ampliar os níveis de compromisso e de participação religiosos da população<sup>91</sup>. Inovaram e intensificaram o debate teórico ao propor a completa inversão dos efeitos do pluralismo sobre o vigor da religião em sociedades pluralistas, com liberdade religiosa e baixa regulação estatal da religião, mas não obtiveram êxito em comprovar essa tese.<sup>92</sup>

Neste artigo, exponho somente a noção circular de secularização, baseada na dinâmica entre acomodação social e sectarização, proposta por Stark e Bainbridge (2008) em *Uma teoria da religião*, publicado em

91 Rodney Stark (1999) publicou artigo decretando a morte e a necessidade de enterrar a teoria da secularização.

92 Sobre a teoria da escolha racional da religião, sua crítica à teoria da secularização e sua tese sobre o pluralismo religioso, ver Frigerio (2008) e Mariano (2008).

1985. Para eles, “a secularização produz uma era de reavivamento religioso e experimentação” (Ibid., p. 393). Em sociedades liberais e pluralistas, religiões e igrejas de baixa tensão – isto é, organizações religiosas que se secularizaram e cujas lideranças se elitizaram, abandonaram a magia e o proselitismo e deixaram de confrontar seu ambiente socio-cultural – tendem a perder poder e adeptos e dar “às seitas um novo mercado para explorar” (Ibid., p. 389). Com isso, “novas seitas emergem dos escombros” das igrejas; de modo que, “longe de promover o ecumenismo, a secularização promove o sectarismo” (Ibid., p. 393). Com o tempo, muitas seitas, mas nem todas, tendem a reduzir sua tensão com o mundo e a se acomodar ao ambiente sociocultural; dinâmica por meio da qual perdem terreno e abrem espaço para a formação de novas cisões sectárias. A secularização, portanto, “é autolimitadora” (Ibid., p. 392); pois permite a emergência incessante de seitas e de cultos a partir da derrocada de igrejas e denominações. As seitas que se isolam da sociedade ou que mantêm níveis extremos de tensão com a sociedade, porém, não conseguem crescer (Ibid., p. 397). Contudo, não estabelecem quaisquer critérios para definir e mensurar níveis extremos de sectarismo, tidos como impeditivos da expansão religiosa.

### MEA CULPA E REVISÃO TEÓRICA DE BERGER

Em 1999, Berger (2001) publicou artigo intitulado *A dessecularização do mundo: uma visão global*. Para surpresa dos leitores, declarou: “Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções (...), é tão ferozmente religioso quanto antes e até mais em certos lugares” e “não há razão para pensar que o mundo do século XXI será menos religioso do que o mundo atual” (Ibid., p. 10; 18). Renegou, assim, a tese de que a modernidade leva necessariamente a um declínio da religião na so-

cidade e na mentalidade ou, nos termos de Davie Grace (2007, p. 48), de que haja uma “necessária incompatibilidade entre religião *per se* e modernidade”. Arrematou, afirmando que “toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de ‘teoria da secularização’ está essencialmente equivocada” (Berger, 2001, p. 10).

Berger não contesta que ocorreu secularização e destaca que ela “parece estar valendo” na Europa e que “existe hoje uma euro-cultura massivamente secular” (Ibid., p. 16). Porém, sublinha que a secularização “provocou o surgimento de poderosos movimentos de contrassecularização” e que “a relação entre religião e modernidade é bastante complicada” (Ibid., p. 10). Observa que os grupos religiosos que mais se dedicaram a se adaptar à secularização declinaram, enquanto que grupos conservadores, fundamentalistas, ortodoxos, tradicionalistas e saturados de “sobrenaturalismo reacionário” cresceram por toda a parte, o que, a seu ver, falsifica a “ideia de que modernização e secularização são fenômenos aparentados” (Ibid., p. 11-13). Liderada por pentecostais e islâmicos, a ressurgência religiosa encerra “feição fortemente popular”, de “protesto e resistência contra uma elite secular” e se mostra atraente por prometer certezas num contexto em que a modernidade as solapa, gerando desconforto intolerável para muitos (Ibid., p. 17).

Embora renegue a teoria da secularização, Berger, paradoxalmente, manteve-se preso a certas premissas teóricas. Cecília Mariz (2001, p. 30) argumenta que, no revisionismo do sociólogo austríaco, há “mais continuidades do que descontinuidades com as ideias que defendeu no passado”, ainda que, agora, estabeleça relação entre religião e modernidade “mais complexa, nuançada e dialética”. Segundo Mariz, a revisão de Berger sugere que: 1) o motor da dessecularização ou da expansão religiosa constitui, antes de tudo, uma luta por reconhecimento social e pelo acesso às benesses da modernidade empreendida por grupos sociais hierarquicamente desprivilegiados e em busca de identidade e de certezas; 2) a oposição religiosa à moderni-

dade representa um repúdio à posição socioeconômica subordinada; 3) o radicalismo religioso expressa rejeição à situação socioeconômica de subordinação e exclusão; 4) os grupos religiosos radicais tendem a intensificar o diálogo com a modernidade, à medida que conquistarem poder, renda e prestígio e galgarem melhor posição na estrutura social (Ibid., p. 28-29). Tais ideias relativizam, em parte, a força da religião, sobretudo se se projetar um futuro otimista sobre a situação socioeconômica e política das classes trabalhadoras.

## TEORIA DA IDENTIDADE SUBCULTURAL DA PERSISTÊNCIA E DA FORÇA RELIGIOSAS

Em *The secular revolution*, Christian Smith (2003) aponta o caráter conflituoso da secularização e a examina como um projeto político efetivado por lutas políticas conduzidas por grupos e ideologias seculares, em vez de percebê-la como fruto de um processo estrutural anônimo e impessoal derivado, automaticamente, da industrialização, da racionalização e da modernização.

Já em *American evangelicalism: Embattled and thriving*, Christian Smith (1998, p. 89) opõe-se à ideia de que o pluralismo cultural, a diferenciação social e institucional, a diversidade religiosa e a modernização fragilizam a religião. Considera que uma religião conservadora não precisa necessariamente se isolar da sociedade ou se fechar em pequenas seitas para sobreviver. Com base num *survey* nacional, em centenas de entrevistas e em empréstimos teóricos da sociologia da cultura, da psicologia social e da sociologia do comportamento de grupo, Smith elabora uma teoria da identidade subcultural da religião para compreender a expansão de grupos religiosos conservadores, ou em conflito aberto com aspectos da cultura moderna e suas forças seculares.

Ao examinar a expansão dos *evangelicals* norte-americanos e a relação que estabelecem com a cultura secular, defende que uma religião conservadora (nos planos moral e teológico) pode prosperar numa sociedade moderna, pluralista e dotada de poderosos grupos, ideologias e forças seculares. O pluralismo cultural e religioso, segundo Smith (1998, p. 218), cria condições propícias para o fortalecimento do vigor institucional de grupos religiosos que se mantêm engajados na militância religiosa e no enfrentamento de seus adversários externos. Em vez de acarretar crises de plausibilidade, o pluralismo tende a beneficiar grupos religiosos que se dispõem a confrontar a diversidade, a competir avidamente com outros grupos religiosos e seculares e, em função disso, a construir uma identidade subcultural relacional, distintiva e combativa. Identidade a partir da qual procuram assegurar a coesão, o compromisso e o engajamento de seus membros, visibilizar suas causas e enfrentar o que compreendem, genericamente, como decadência e afronta moral e ameaças à sua religião, à sua liberdade e a seus valores.

Nessa perspectiva, o êxito de um grupo religioso, numa sociedade culturalmente pluralista, depende de sua capacidade de prover identidade coletiva distintiva para orientar a conduta moral, de conferir sentido à ação e à existência, de oferecer certezas e verdades em meio a um cenário de incerteza e risco, de formar sólido sentimento coletivo de pertença e fortes laços de lealdade e de assegurar o engajamento militante de seus adeptos em atividades sociais, religiosas e políticas em torno de determinadas causas comuns (Ibid., p.120-153). Por meio disso, constroem distinções, fronteiras e tensões em relação a grupos, moralidades e valores externos. Essa identidade religiosa é móvel, passível de negociação e de reformulação – não uma essência – e muda conforme, entre outros fatores, os diferentes contextos em que os grupos religiosos atuam, os embates nos quais participam e os adversários que enfrentam e dos quais procuram se distinguir.

Maior e mais poderoso segmento cristão dos EUA atualmente, os *evangelicals* (categoria que inclui grande parte dos pentecostais naquele país) sustentam identidade coletiva distintiva e de combate, por meio da qual, renovadamente, atualizam e revigoram sua subcultura religiosa. Defensores da leitura literal, da inerrância e da inspiração divina da Bíblia, da crença na existência de valores morais absolutos e no caráter pecaminoso dos seres humanos (crenças compartilhadas por boa parte dos evangélicos no Brasil), os *evangelicals*, comparados aos demais grupos protestantes norte-americanos, formam o ramo mais bem-sucedido no recrutamento e na retenção de adeptos, são os que mais frequentam os cultos, os mais participativos em suas igrejas, os que mais aderem à ortodoxia teológica e atribuem importância à sua fé, os mais comprometidos com as missões religiosas e os mais engajados em atividades religiosas, assistenciais e políticas (Ibid., p. 20-51)<sup>93</sup>.

Os *evangelicals*<sup>94</sup>, para Smith, diferem dos fundamentalistas protestantes norte-americanos – com os quais compartilham uma série de crenças e práticas – porque, em vez de optarem pelo isolamento ou pela separação radical do mundo para assegurar a salvação e defender-se da mundanidade, procuram influenciar e intervir diretamente nas diferentes esferas da vida social e na arena pública, a fim de transformar a sociedade mediante suas cruzadas morais e seu engajamento religioso e político (Ibid., p. 63-66). O evangelicalismo floresce na “diferença, no engajamento, na tensão e na ameaça” (Ibid., p. 89). Para demarcar, reerguer e redefinir as fronteiras que simbolizam e singularizam sua identidade coletiva ou sua distintividade moral e religiosa – ou, nos

93 Em novembro de 2014, *Pew Research Center* (2014) publicou a pesquisa *Religion in Latin America: Widespread change in a historically catholic region*, efetuada em 18 países da América Latina e Porto Rico. A pesquisa apontou que 80% dos evangélicos no Brasil identificam-se como pentecostais, enquanto 58% dos católicos se definem como carismáticos. Ao compará-los, concluiu que os evangélicos demonstram níveis de compromisso, de crença e de prática religiosos e de rigor moral mais elevados que os católicos.

94 A categoria classificatória *evangelical* é objeto de disputas acadêmicas e interpretações diversas, seja em relação às suas subdivisões e características internas, seja quanto ao perfil socioeconômico de seus seguidores. O que interessa, aqui, é frisar seu reconhecido caráter conservador e sua respectiva expansão.

seus termos, para impedir a completa depravação moral da sociedade e remover todo e qualquer obstáculo à pregação de seus valores e doutrinas –, elegem adversários para combater à medida mesma que os consideram ímpios e lhes atribuem ou neles reconhecem poderes ameaçadores e ofensivos ao evangelho, à moral cristã, à família e à liberdade religiosa. As religiões que prosperam, assim, conseguem fazê-lo não apesar do pluralismo e da diversidade, mas porque se empenham, estrategicamente, em confrontar (e competir com) as forças seculares e religiosas que percebem e identificam como ameaçadoras ou pelas quais se sentem e se acham combatidas e hostilizadas. Percepção que, volta e meia, tende a mobilizar líderes e parlamentares evangélicos tanto lá como cá, motivados por forte indignação moral e um vigoroso senso de urgência, para pugnar contra os que – supostamente – os ameaçam ou lhes são hostis. Para tanto, identificam agentes e dispositivos seculares que não endossam ou contrariam seus valores, interesses e estilos de vida como risco, ameaça, adversários e inimigos, para, em seguida, enfrentá-los e transformá-los em objeto de proselitismo e/ou de combate.

Tais temores e disposições religiosos reforçam preconceitos e podem resultar em discriminação e intolerância à diversidade, às diferenças e às minorias (Venturi; Bokany, 2011). Arvorando-se servos diletos do Senhor dos Exércitos e militando em sua tropa à frente de um sem-número de batalhas espirituais (e morais, políticas e ideológicas), diversos líderes evangélicos não medem esforços para demonizar seus adversários. Tal é o caso, por exemplo, da demonização dos LGBTs e de seus aliados políticos, rotulados de “gayzistas”, “heterofóbicos” e “cristofóbicos”, efetuada por pastores e parlamentares evangélicos, que não cansam de acusar e alertar que o país está dominado por uma nefasta “ditadura gay”, insuflada por forças diabólicas que pretendem destruir a “família brasileira” por meio de suas “ideologias de gênero” (NATIVIDADE; OLIVEIRA, 2009).

Acometidos por pânicos morais de estirpes variadas, vários deles radicalizaram a retórica da demonização nas últimas décadas, engajando-se na produção e difusão de concepções de batalha e guerra espiritual e da teologia do domínio, de origem norte-americana (Birman, 1997; Mariano, 1999; Mariz, 1999; Soares, 1990; Rosas, 2015). Crenças, práticas e ritos demonizadores legitimam sua ação, desqualificam moralmente os oponentes e estigmatizam suas posições, suas preferências e seus modos de vida. Sua retórica bélica e maniqueísta constitui eficiente estratégia política e mobilizadora num meio religioso minoritário dominado pelo constante temor persecutório e conspiratório de perder a liberdade religiosa, por forte e disseminado sentimento de discriminação e pela ânsia de superá-lo. Por isso mesmo, tal retórica bíblica serve para enfrentar as tensas relações de oposição e confronto que estabelecem com outros grupos sociais; isto é, funciona como arma e munição tanto para defender seus modelos de família e de casamento, seu ideário moral, seus direitos e suas posições políticas conservadoras quanto para combater os adversários e as transformações liberalizantes em curso nos arranjos familiares, na sexualidade, nas relações de gênero, nos valores morais, nos direitos, na legislação (DUARTE et al., 2009; VITAL e LOPES, 2013; NATIVIDADE e OLIVEIRA, 2013).

A despeito de se engajarem em disputas na arena pública, Smith avalia que os *evangelicals* costumam fracassar em seu propósito de transformar a sociedade, em virtude, sobretudo, da inadequada ferramenta subcultural que empregam – a estratégia da influência (e do proselitismo) pessoal –, centrada na crença de que só é possível mudar efetivamente o mundo por meio da conversão individual e, assim, da conseqüente ação divina no coração dos homens e em sua conduta moral (Ibid., p.187-188). O apego desses religiosos a códigos subculturais individualistas como recurso para impulsionar a mudança social constringeria sua compreensão de como o mundo social realmente funciona e limitaria sua capacidade de formular respostas e soluções apropriadas para os problemas sociais, econômicos e políticos (Ibid.,

p. 188). Embora os *evangelicals* creiam nos mecanismos e processos institucionais de expressão política (voto e *lobby*) e de representação democrática e considerem legítimo e necessário seu engajamento nas disputas eleitorais, partidárias e públicas, apresentam visão redutora da política, ora focada em questões morais e no trabalho filantrópico, ora em prol da eleição de cristãos ou de políticos moralmente confiáveis cujos mandatos, a seu ver, devem ter como parâmetro a moralidade e as ações do próprio Cristo (Ibid., p. 189-209). Ainda que muitos deles julguem que a moralidade cristã deva ser o alicerce e a autoridade primária da cultura, reconhecem e valorizam, concomitantemente, a liberdade e o direito individual de cada um de escolher como viver, o que enfraquece, em seu próprio meio, eventuais propostas em defesa da imposição de um absolutismo moral ao conjunto da sociedade com base na crença de que Deus instituiu padrões de moralidade eternos e universais para a humanidade (Ibid., p. 210-216). O acentuado traço individualista e as ambiguidades (entre, por exemplo, absolutismo e liberdade individual ou privada) de seus códigos subculturais limitam sua capacidade para transformar a sociedade e influenciar a esfera pública (Ibid., p. 218-220).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão teórica de Smith constitui instigante quadro referencial para compreender a expansão evangélica em associação ao caráter conservador, contracultural e combativo de seu ativismo político. Contudo, a meu ver, ela minimiza o poder político dos *evangelicals*, uma das principais bases sociais e eleitorais do Partido Republicano nos Estados Unidos. Ao formarem a Nova Direita Cristã norte-americana nos anos 70, eles contribuíram para estimular a “desprivatização” pentecostal no Brasil na década seguinte, que deslanchou, sobretudo, a partir da eleição da “bancada evangélica” na Constituinte. Desde então, ampliaram consideravelmente o número de vereadores, depu-

tados estaduais e federais, elegeram senadores, prefeitos, governadores, criaram partidos. Não é possível, de forma alguma, minimizar o crescente poder social, político e midiático dos evangélicos no país.

Seu ativismo político, ao mesmo tempo, se tornou objeto de crescente contestação e repúdio por parte de feministas, entidades LGBT, órgãos de imprensa, intelectuais, juristas, educadores, jornalistas e defensores da laicidade do Estado e do ensino, dos direitos humanos, da separação entre religião e política e entre igreja e Estado. Tem sido tachado de fundamentalista e percebido como um risco para a laicidade estatal e a democracia e como obstáculo para os direitos humanos e a implementação de políticas públicas baseadas num ideário igualitário de relações de gênero (Duarte, 2009; Vital e Lopes, 2013).

O antagonismo de grupos evangélicos conservadores à ampliação dos direitos civis de minorias sexuais e a aspectos da cultura secular representa, em boa medida, reação defensiva a um sem-número de mudanças socioculturais, legais e políticas. Reação que, de um lado, pretende proteger a família tradicional, a moralidade cristã, a liberdade religiosa e de expressão. De outro, fundamenta-se na disposição para tentar restaurar uma certa ordem moral e social tradicional, que creem estar sendo destruída pelo ativismo político-ideológico de seus adversários e pela disseminação desenfreada da imoralidade e da corrupção dos costumes pela mídia e até pela “escola com partido”, promotora de ideologias “esquerdopatas”. Daí sua intempestiva reação, em especial, ao incremento da visibilidade pública, da influência e do poder político de grupos e movimentos feministas, LGBTs e defensores dos direitos humanos e da laicidade ou secularidade do Estado na elaboração e implementação de políticas públicas nas áreas de saúde, cultura, educação. Reagem, fundamentalmente, à transformação e secularização de determinados âmbitos da vida social e ao próprio declínio da capacidade das instituições religiosas tradicionais para regular a subjetividade e a conduta dos indivíduos (Hervieu-Léger, 2008; Mariano, 2011).

Em diversos embates públicos e na própria atividade parlamentar, cada vez mais se assumem como conservadores e de direita e alardeiam que seus valores e seu modo de vida religiosos estão sob acirrado ataque por parte de seus “inimigos”, identificados com a esquerda, os petistas, os comunistas, os bolivarianistas, os grupos feministas e LGBTs, os defensores da laicidade do Estado, dos direitos humanos e sexuais. Veja-se, por exemplo, declaração do Deputado Federal Pastor Marco Feliciano, efetuada em entrevista concedida ao blogueiro e ativista evangélico Júlio Severo, em 24 de setembro de 2013:

As esquerdas brasileiras odeiam a tudo e a todos que servirem de bloqueio aos seus nefastos projetos progressistas. Desde que fui eleito em 2010, honrando os votos do meu segmento cristão, me dobrei diante dos temas que me eram interessantes e, para minha surpresa, encontrei quase 200 projetos que transformavam gays em uma super-raça. Hoje, num pente fino bem apurado, descobri tramitando pela Câmara dos Deputados mais de 900 projetos que ferem a família tradicional, as igrejas e a liberdade de expressão. Tornei-me uma espécie de ‘guarda-costas’ da família. [...] Fui também autor de um PDC de plebiscito sobre o casamento homossexual. Tive várias batalhas em comissões e no plenário quando o assunto era orientação sexual. E desde então me transformaram em inimigo público. Quando meu nome foi indicado para CDHM [Comissão de Direitos Humanos e Minorias, da Câmara Federal], a oposição surtiu. Afinal, não era um deputado numa mísera comissão sem expressão. Era o deputado conservador, alguém basicamente de direita assumindo uma comissão criada exclusivamente pela e para a esquerda.<sup>95</sup>

O firme propósito político de discriminar minorias sexuais<sup>96</sup> e de assegurar parte de suas crenças e de seus valores morais no ordenamento jurídico contribui para polarizar o debate público e radicalizar a

95 Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/pastor-marco-feliciano-900-projetos-congresso-ameacam-igreja-60799.html/comment-page-1>. Acessado em 10 de outubro de 2013.

96 Vide o Projeto de Decreto Legislativo 232/2011, do deputado batista André Zacharow (PMDB/PR), propondo plebiscito sobre a união civil a fim de reverter a decisão do STF, e o Projeto de Decreto Legislativo 234/2011, do deputado João Campos (PSDB/GO), pastor auxiliar da Assembleia de Deus, rotulado de “cura gay”.

combatividade recíproca dos atores em disputa. Nesse cenário de intensificação de confrontos entre visões de mundo e valores divergentes, tanto o ativismo político quanto o conservadorismo moral evangélico tendem a recrudescer. Tal radicalização, ao mesmo tempo, tende, por outro lado, a estimular a mobilização e expansão da visibilidade pública de grupos evangélicos minoritários defensores de orientações políticas “progressistas” ou em franca dissonância com as conservadoras. Tal é o caso, por exemplo, da criação, em março de 2016, da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito e do lançamento de seu respectivo manifesto público.<sup>97</sup>

À guisa de conclusão, observa-se que, nas últimas décadas, o pluralismo cultural e religioso deixou de ser interpretado como responsável, necessariamente, pelo enfraquecimento da religião. A relação entre modernização e secularização foi reavaliada e tida como mais complexa do que se pensava. Atenta aos paradoxos da religiosidade em sociedades de alta modernidade, Danièle Hervieu-Léger (2006), por exemplo, observa que quanto maiores a fluidez e a circulação das crenças, o trânsito e a liberdade dos crentes individuais, maior sua necessidade de “nichos comunitários” para compartilhar e assegurar um mínimo de certezas e ancorar as identidades pessoais. De forma que a subjetivação e individuação da crença e a dissolução das identidades religiosas herdadas apontadas por Berger, segundo Hervieu-Léger, podem conduzir tanto para a invenção e ativação de pequenas identidades comunitárias quanto para o reforço das “tendências tradicionalistas e fundamentalistas dentro das grandes tradições religiosas” (Ibid., p. 68).

A emergência de grupos conservadores na arena pública em países ocidentais impôs, igualmente, novos desafios à sociologia da religião e intensificou os debates sobre a teoria da secularização e os regimes de secularismo. Estes foram desnaturalizados, colocados sob o escrutínio de novas pesquisas históricas e sociológicas e passaram

97 Ver “Manifesto dos Evangélicos pelo Estado de direito”. Disponível em: <http://www.revisitaforum.com.br/2016/03/22/evangelicos-lancam-manifesto-em-defesa-da-democracia/> Acessado em 20 de maio de 2016.

a ser vistos, junto com a secularização, como resultantes de lutas e da efetivação de projetos políticos e ideológicos, em vez de meros produtos de processos estruturais impessoais.

Nessa toada, a pesquisa sociológica também passou a escrutinar, desnaturalizar e historiar tanto a categoria religião (traçando sua genealogia cristã, moderna e ocidental) quanto a categoria secular. Com isso, observou seu caráter relacional e a construção mútua de ambas as categorias e mostrou que seus significados, lugares, papéis e fronteiras se revelam, frequentemente, contingentes, alvos de contestação, conflito e negociação (ASAD, 2003; 2010; BECKFORD, 2003; MARIZ; BEYER, 2012). Mais que isso: como resultado do processo particular de secularização ocidental, o “secular”, observa José Casanova (2009, p. 1.063), tornou-se a categoria dominante empregada para estruturar e delimitar – legal, filosófica, científica e politicamente – a natureza e as fronteiras da religião. Ao passo que as ideologias secularistas (liberais, republicanas...), embora tenham deixado de relegar a religião a um estágio superado da história, continuaram a tratá-la como uma força irracional, intolerante e que deve ser banida da esfera pública (Ibid., p. 1.052). Não à toa, grupos evangélicos conservadores (mas não só) repudiam a autossuficiência do secular e da secularidade e os preconceitos secularistas relativos à presença de religiosos na arena pública. Tudo indica que permanecerão engajados na militância em defesa de seus interesses e valores, no combate a seus adversários e na luta para conservar elementos de uma ordem moral e social que creem estar sendo, malignamente, atacados e destruídos por forças seculares.

## REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. **Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity.** Califórnia: Stanford, 2003.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 1-22, 2010.

BECKFORD, James A. **Social theory and religion.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado: Elementos para uma sociologia da religião.** São Paulo, Paulinas, 1985

BERGER, Peter L. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião & Sociedade**, vol. 21, n. 1, Rio de Janeiro, ISEER, p. 9-23, abr. 2001.

BEYER, Peter. Socially engaged religion in a Post-Westphalian global context: remodeling the secular/religion distinction. **Sociology of Religion**, v. 73, n. 2, p. 109-129, 2012.

BIRMAN, Patrícia. Males e malefícios no discurso neopentecostal. *In*: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira (Orgs.). **O mal à brasileira.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern World.** Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CASANOVA, José. The secular and secularisms. **Social Research**, v. 76, p. 1049-1066, 2009.

DAVIE, Grace. **The sociology of religion.** London: Sage Publications, 2007.

DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. **Valores religiosos e legislação no Brasil.** A tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

FRIGERIO, Alejandro. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. **Tempo Social.** Revista de Sociologia da USP, v. 20, n. 2, p. 17-39, nov. 2008.

FURSETH, Inger; REPSTAD, Pal. **An introduction to the sociology of religion.** Classical and contemporary perspectives. Burlington: Ashgate, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido.** A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. In search of certainties: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity. **The Hedgehog Review, Critical Reflections on Contemporary Culture. After Secularization**, v.8, n. 1/2, p.59-68, 2006.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIANO, Ricardo. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. **Tempo Social**, v. 20, n. 2, São Paulo, p. 41-66, nov. 2008.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, Porto Alegre, p. 238-258, ago. 2011.

MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia. **BIB, Boletim de Informação Bibliográfica**, n. 47, Rio de Janeiro, p. 33-48, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. Secularização e dessecularização: Comentários a um texto de Peter Berger. **Religião & Sociedade**, vol. 21, n. 1, Rio de Janeiro, ISER, p. 25-39, abr. 2001.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. **Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana**, n.2, p.121-161, 2009.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. **As novas guerras sexuais**. Diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2013.

PEW RESEARCH CENTER. Religion in Latin America: Widespread change in a historically catholic region. **Pew Research Center**, nov. 2014.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 37, São Paulo, jun. 1998.

ROSAS, Nina. **Cultura evangélica e “dominação” do Brasil**: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono. Belo Horizonte: Tese de doutorado em sociologia, FAFICH/UFMG, 2015.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **O desencantamento do mundo**: Seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra santa no país do sincretismo. *In*: LANDIM, Leilah (Org.), **Sinais dos tempos**. Diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: ISER, 1990.

SMITH, Christian S. et al. **American evangelicalism**: Embattled and thriving. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

SMITH, Christian S. **The secular revolution**: power, interests, and conflict in the secularization of American public life. Berkeley: University of California Press, 2003.

STARK, Rodney. Secularization, R.I.P. **Sociology of Religion**, Oxford, 60, 3, p. 249-273, 1999.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Paulinas, 2008.

SWATOS Jr., William H. Secularization theory: the course of a concept. **Sociology of Religion**, 60: 3, p. 209-228, 1999.

WOODHEAD, Linda; HEELAS, Paul; MARTIN, David (Ed.). **Peter Berger and the study of religion**. London: Routledge, 2001.

VENTURI, Gustavo & BOKANY, Vilma (Orgs.). **Diversidade sexual e homofobia no Brasil**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011.

VITAL, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite. **Religião e política**. Uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Heinrich Böll Stiftung; ISER, 2013.



5

Lyndon de Araújo Santos

**PROTESTANTISMO  
e MODERNIDADE:**  
os usos e os sentidos  
da experiência histórica no Brasil  
e na América Latina

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94869.5](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94869.5)

As reflexões aqui apresentadas foram provocadas inicialmente quando da realização do simpósio da CEHILA no ano de 2007, em Juiz de Fora, MG, ao discutir as relações entre tradição e modernidade no campo religioso brasileiro<sup>98</sup>. Desde então, decidi retomar uma temática por onde outros autores já haviam passado, inclusive alguns clássicos, mas com a intenção de contribuir de uma forma diferenciada e desde um ponto de vista do contexto religioso brasileiro. Parti da constatação de que este debate ainda é pertinente hoje e se apresenta sob outras formas, exigindo do historiador a articulação de instrumental teórico e metodológico que estabeleça alguns deslocamentos no olhar e na análise.

O passo seguinte foi ouvir os pares e as reações a respeito do texto, as quais, de alguma forma, foram incorporadas nas reflexões apresentadas no Congresso da ALER – *Asociación Latino Americana para el Estudio de las Religiones*, em julho de 2008, em Bogotá. O produto aqui apresentado pareceu-me ainda inacabado e com flancos a serem explorados considerando as possibilidades de leituras e interlocutores. Isso porque o protestantismo como objeto de análise histórica no Brasil ainda está iniciando seus caminhos dentro do campo da história das religiões em diálogo com a história cultural e suas abordagens.

Um dos flancos ainda abertos para análise está na possibilidade de termos uma historiografia protestante no Brasil, não no sentido de um enquadramento apologético, mas de um conjunto de obras e autores que têm se preocupado com a historicidade deste movimento religioso e que, ao mesmo tempo, ocupe espaços de reconhecimento e legitimidade no campo historiográfico.

Por isso, antes de entrarmos propriamente na temática central deste artigo, abriremos uma janela para o debate sobre a historiografia protestante.

98 Este texto foi publicado originalmente na **Revista Projeto História**, n.37, em dezembro de 2008. Antes disso, porém, este texto foi apresentado no XII Congresso Latino-americano Sobre *Religión y Etnicidad: Cambios Culturales, Conflicto y Transformaciones Religiosas*, no Simpósio: *Protestantismo y Realidad Latino-americana*, promovido pela ALER – *Asociación Latino Americana para el Estudio de las Religiones*, em Bogotá, em julho de 2008.

## HISTORIOGRAFIA PROTESTANTE

O termo historiografia nos remete a três aspectos iniciais. O primeiro é a existência de um conjunto de obras históricas que mantém certa coerência e continuidade sobre um determinado tema ou objeto, e cujo volume possui significado acadêmico. O segundo está na sucessão de gerações de pesquisadores que dialogaram entre si de alguma forma e que perpassaram não somente informações e conteúdos revistos, mas perspectivas teóricas e metodológicas diferenciadas formando uma possível linha interpretativa. O terceiro está na conquista de espaço e posição no campo acadêmico, no caso da historiografia brasileira, de visibilidade e legitimidade desta produção, manifestas em citações, publicações, participações em eventos.

Ao identificarmos o que seria uma possível historiografia protestante no Brasil, estes três aspectos não estão contemplados na sua inteireza. As obras que compõem um significativo acervo historiográfico sobre o protestantismo são esparsas, fragmentadas e descontínuas. Os seus principais pesquisadores necessariamente não dialogaram entre si, não fizeram parte dos mesmos círculos intelectuais e caracterizaram-se alguns pelo empreendimento pessoal isolado.

Por fim, o reconhecimento de uma historiografia protestante ou sobre o protestantismo no Brasil ainda está para se consolidar e conquistar sua maior visibilidade e legitimidade no campo acadêmico e historiográfico. Trata-se de uma produção ainda invisível, mas que desponta na medida em que produz textos e obras, e ocupa espaços através de simpósios temáticos, grupos de pesquisa e mesas redondas em eventos acadêmicos.

No entanto, é possível compreender a peculiaridade dessa historiografia a partir da própria historicidade dessa produção esparsa. Essa historicidade apresenta fatores que justificam e explicam a natureza da

historiografia sobre o protestantismo no Brasil. A começar pelo interesse tardio pela pesquisa sobre os evangélicos num campo religioso histórica e hegemonicamente dominado pelo catolicismo e culturalmente marcado pelos cultos afro, com suas características marginais.

As religiões evangélicas sempre foram diferentes das práticas encontradas nas religiões tradicionais e fundadoras da identidade nacional, como o catolicismo e os cultos de origem africana. Assim como os cultos afro-brasileiros, os protestantes foram marginais ou marginalizados, mas sob outras condições históricas e sociais. No entanto, a visibilidade e adesão de setores das elites a esses cultos determinaram seu lugar de destaque anterior na cultura, na mídia e na própria academia. Os ramos protestantes estabelecidos no Brasil constituíram modos de ser ou identidades sociais peculiares ante a cultura mais ampla, geralmente de crítica a manifestações tradicionais dessa cultura misturada com a religiosidade sincrética ou hibridizada.

A importância do estudo sobre as igrejas protestantes ou evangélicas ganhou maior sentido e lugar no campo das ciências sociais nas últimas décadas, tendo em vista o seu crescimento, sobretudo os pentecostais e os neopentecostais. A inserção efetiva destes no campo político desde a constituinte de 1986 representou um novo tipo de ator político e social oriundo de uma religião periférica e minoritária, mas que alçava visibilidade com força através da mídia televisiva e da mudança das paisagens urbanas com seus templos e catedrais.

O episódio do “chute na santa” num programa de televisão em 1992 reacendeu preconceitos e acirrou controvérsias que, há muito, estavam presentes no cotidiano religioso brasileiro, mas que ganharam notoriedade pela cobertura dada pela mídia. Além disso, a presença na paisagem urbana e rural de templos e outros prédios representaram mudanças estéticas nessas paisagens no transcorrer do tempo.

Pretendo destacar obras e autores que podem ser considerados constituintes de uma historiografia sobre o protestantismo no período das décadas de 1960 a 1980. Podemos construir um quadro comparativo destas obras e autores. O conjunto dessas obras constitui um primeiro estrato de textos formadores de uma historiografia sobre o protestantismo.

O período das décadas de 60 a 80 do século passado para o contexto evangélico representou profundas mudanças na sua configuração religiosa e institucional. As décadas da redemocratização traziam para a experiência evangélica oportunidades de expansão numérica e institucional, a afirmação das identidades denominacionais, a criação de uma entidade representativa frente à sociedade e ao Estado (Confederação Evangélica do Brasil - CEB) e a formação de uma intelectualidade própria e ecumênica.

Os reveses trazidos pelo golpe militar de 1964 redefiniram um quadro ideologicamente plural do contexto evangélico. Este se configurava em parte nos discursos teológicos progressistas que assimilava o instrumental analítico das ciências sociais e engajava-se na militância em movimentos sociais, e em partidos políticos. Mas esse contexto também se configurava na prática e nos discursos das lideranças, sediadas nos centros de poder eclesiásticos e institucionais alinhados aos rumos da ditadura militar, e com uma teologia fundamentalista.

Quadro 1 – Autores e Obras

<b>Autor</b>	<b>Título</b>	<b>Ano de Publicação</b>	<b>Formação Acadêmica</b>	<b>Filiação Religiosa</b>	<b>Atuação Acadêmica</b>
<b>Henriqueta Rosa Fernandes Braga</b>	História da Música Sacra Evangélica no Brasil	1961	Doutora em Música	Igreja Congregacional	Universidade do Brasil
<b>Emílio Conde</b>	História das Assembleias de Deus no Brasil	1960	-	Igreja Assembleia de Deus	-
<b>Émile Léonard</b>	O Protestantismo Brasileiro – estudo de eclesiologia e história social	1968	Doutor em História	Igreja Reformada da França	USP
<b>Boanerges Ribeiro</b>	Protestantismo no Brasil monárquico	1973	Teólogo	Igreja Presbiteriana	-
<b>Davi Gueiros</b>	O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil	1980	Doutor em História	Igreja Presbiteriana do Brasil	Universidade de Brasília

Fonte: Tabela produzida pelo autor e publicada originalmente na **Revista Projeto História**, n.37, em dezembro de 2008

Um traço dessa historiografia situa-se na preocupação comum com a explicação da totalidade da história do protestantismo ou de um ramo que o representava, tomado, às vezes como padrão histórico de todos os demais. Para esses autores, se o catolicismo se apresentava como uma única igreja estruturada a partir da tradição, da hierarquia, dos dogmas e dos sacramentos, a religião protestante, apesar de sua configuração diversa, também apresentava as mesmas características de unidade.

Essa produção se caracteriza pela formação acadêmica, em sua maioria, de doutores com experiência de pesquisa efetuada com rigor metodológico e acurada utilização de fontes documentais, em que to-

dos os autores possuíam uma filiação religiosa protestante, e, na sua maioria, os autores estavam vinculados a instituições de ensino superior.

A importância em compreender historicamente o campo protestante está na necessária avaliação do grau de participação dessa religião no processo civilizador, bem como o seu lugar no campo religioso e cultural mais amplo. Um reconhecimento em certa medida tardio porquanto a produção acadêmica e literária pouco enxergou a presença evangélica na cultura.

Esse reconhecimento redundava em estabelecer também o lugar e o papel do protestantismo – em sua complexidade eclesial, teológica e religiosa – na história religiosa brasileira. Basta lembrar que o catolicismo ibérico trazido e implantado no Brasil foi o da contrarreforma, pois, conquanto tenha impedido qualquer penetração reformada no período colonial, caracterizou-se pelo espírito reagente ao contexto europeu das guerras religiosas entre protestantes e católicos.

Neste sentido, a pergunta pelas relações entre o protestantismo e a modernidade retorna com relevância, quando tentamos compreender o processo histórico de sua inserção e desenvolvimento no Brasil, considerando as peculiaridades deste processo.

## PROTESTANTISMO HISTÓRICO FACE À MODERNIDADE

Algumas questões surgem ao considerarmos a temática e o título. A primeira seria o que entendemos por protestantismo histórico. A segunda qual seria a vinculação do protestantismo à modernidade, precisando-se definir o que seja o termo modernidade. E, por fim, de qual protestantismo estamos nos referindo: o praticado na Europa e nos Estados Unidos ou o latino-americano e brasileiro.

Cada uma destas questões exigiria reflexões específicas, pois elas retomam o necessário exercício de decifração dos sentidos das categorias utilizadas por nós historiadores, muitas vezes tomadas como consagradas ou dadas como naturais. Em outras palavras, nossa temática evoca ao debate em torno dos próprios usos que os historiadores fazem dos termos tomados como resolvidos ou naturais. Tal questão se coloca necessária, bem sabemos, pelo fato de que estes usos já pré-definem entendimentos e compreensões que condicionam qualquer conclusão *a posteriori*.

Desde já, portanto, proponho um caminho de retomada desta discussão já realizada por outros fóruns, qual seja percebermos historicamente quais foram os usos da relação entre protestantismo e modernidade, tanto quanto ou mais do que a relação em si. Trata-se de uma temática já debatida com certa intensidade, mas o que aqui nos interessa é a mudança das lentes através das quais se podem enxergá-la, um debate que atravessa a história cultural religiosa brasileira e se apresenta, em nossos dias, com outras formatações e perguntas sobre a afinidade entre a fé evangélica e as modalidades do capitalismo na América Latina e no Brasil.

Um dos caminhos para escapar dos condicionamentos que as noções já impõem ao objeto está na compreensão da historicidade destes termos.<sup>99</sup> Entendemos que tanto protestantismo como modernidade não foram entidades que pairaram acima das situações sociais concretas, antes se mostraram através das instituições, dos discursos, dos enunciados e dos agentes sociais.

Trata-se de marcos mais abrangentes que englobam realidades complexas. Valer-se dessas palavras como totalidades históricas contínuas, substanciais e orgânicas implica em ignorar a multidimensionalidade de processos social e historicamente engendrados. Tanto quanto

99 Utilizo o termo historicidade a partir de François Dosse (2003).

as contradições inerentes aos acontecimentos, as possibilidades de suas interpretações impõem critérios e rigores maiores por parte dos historiadores e de historiadores da religião.

De um lado, temos uma corrente religiosa denominada protestantismo que se configurou no conjunto das mudanças e transformações culturais do mundo ocidental a partir do século XVI. Ela se manifestou em diferentes espaços, temporalidades, segmentos, conjunturas, práticas, estratégias, discursos e ações por parte de agentes sociais distintos e com distintas vivências religiosas e culturais.

Renuncia-se, aqui, ao ponto de partida que toma o protestantismo em sua totalidade e unicidade, coerência e substancialidade, um movimento cuja essência trans-histórica o conduziu às formas históricas que se apresentam até hoje. Tanto quanto um deslocamento teórico verifica-se um deslocamento metodológico no trato com o objeto de estudo.

O protestantismo nasceu na ruptura com o modelo de cristandade europeia, católica e romana. Esse modelo de cristandade, entretanto, era relativamente homogêneo na sua estrutura política e eclesial, mas o cristianismo vivido no cotidiano era plural na sua dinâmica social, resultado do encontro de diferentes matrizes culturais e religiosas. O advento da Reforma no século XVI acentuou e formatou uma nova conjuntura para esse caldo cultural e religioso, híbrido e multicultural, forjado desde os séculos iniciais da cristianização definitiva da Europa entre os séculos VI e IX d. C.

A ruptura política e teológica com um centro de poder eclesial mais europeu que universal, a Igreja Católica Romana, detonou um processo de fragmentação permanente, paralelo e concorrente com o processo de secularização do ocidente. A Reforma respondeu aos anseios sociais da conjuntura da virada dos séculos XV e XVI, tanto das massas como das camadas emergentes da burguesia e da aristocracia estabelecida. (DELUMEAU, 1989)

Por outro lado, nos deparamos com outro termo – modernidade – que não se resume a um projeto específico e harmônico de civilização, mas a um processo civilizatório permeado de contradições, descontinuidades, inflexões e manifestações complexas. (ELIAS, 1994) Falar de modernidade nos remete ao exercício crítico relativo aos usos dessa noção no passado em distintas filiações, atores e lugares, quais sejam, a economia, a cultura, a ciência e a tecnologia, o estado, a religião, os intelectuais, a literatura, além de outros campos.

Entendemos a modernidade como um conjunto não unívoco de posturas, ideologias, procedimentos, convicções, crenças e transformações, que moldaram, em parte, a cultura ocidental, as quais constituíram uma ordem moderna favorecedora de setores produtivos.

Portanto, a filiação entre os dois termos, por mais que estejam evidentes nos últimos séculos precisa ser matizada e retomada a partir de deslocamentos de como se coloca o problema para a história. Sobre tudo, a compreensão dos modos como os protestantes construíram a sua religiosidade na sociedade brasileira insere reflexões críticas das maneiras como protestantismo e modernidade foram entrelaçados.

## DIALÉTICA DO SAGRADO NA MODERNIDADE

Alguns autores afirmam a afinidade ontológica e genética desse protestantismo com a modernidade e, conseqüentemente, com o capitalismo, sendo uma das forças históricas propulsoras desse sistema econômico no ocidente. A ênfase no indivíduo, a livre interpretação das escrituras, a autonomia das congregações, as teologias liberais ou as teologias justificadoras das relações entre Igreja e Estado moderno, o liberalismo do pensamento econômico, a ruptura com as tradições

medievais, a confiança na razão iluminada pela revelação foram elementos que convergiram para o advento da ordem moderna.

Outros elementos como a racionalidade litúrgica e o enxugamento do mistério (sagrado ou místico) por essa mesma racionalidade teriam contribuído para o processo de secularização engendrado no ocidente. A racionalidade econômica teria recebido o influxo de uma ética particular calvinista a fim de proporcionar o devido acúmulo primitivo de capital, processo fundamental para o desenvolvimento do capitalismo. (WEBER, 1980; WEBER, 1994; WEBER 2001)

Perry Anderson (1999) reduziu o protestantismo a um movimento “político de convulsiva energia”, um rebaixamento social dos picos culturais atingidos anteriormente através de figuras como Maquiavel, Michelangelo, Montaigne ou Shakespeare que não deveriam ser reproduzidos. A reforma foi um movimento político de convulsiva energia, desencadeando guerras e conflitos civis, migrações e revoluções na maior parte da Europa. A dinâmica protestante era ideológica, impelida por um conjunto de crenças ferozmente ligadas à consciência individual, resistente à autoridade tradicional, devotada ao literal hostil aos ícones. (ANDERSON, 1999b) A Reforma produziu seus próprios pensadores radicais, de início teológicos, depois mais aberta e diretamente políticos: de Melanchthon ou Calvino a Winstanley ou Locke. Foi uma insurreição contra a ordem ideológica pré-moderna da igreja universal. (ANDERSON, 1999b)

Ernst Troeltsch (1958) compreendeu a participação indireta do protestantismo na configuração da modernidade que obedeceu a processos anteriores ao advento da religião reformada. Os efeitos imediatos do protestantismo aconteceram no âmbito da religião que, por sua vez, se estendeu à vida cultural de forma a plasmar essa dimensão, mas distinta desta. Colocou o protestantismo como orgânico na modernidade, mas não como força criadora direta de suas formas e pensamentos. Num sentido mais efetivo esteve ligado à essência reli-

giosa do espírito moderno. Uma participação indireta na constituição da modernidade. (TROELTSCH, 1958)

Essa leitura do protestantismo consagrada e reproduzida sem o devido cuidado e crítica precisa ser repensada, a partir dos processos históricos na sua dinâmica complexa. Não estamos nos contrapondo ao pensamento weberiano que percebeu, com acuidade, as relações entre a racionalidade religiosa e as racionalidades econômicas historicamente engendradas. Estamos, outrossim, refletindo sobre as interpretações sedimentadas a partir de leituras feitas em Max Weber.

Em primeiro lugar é preciso perguntar se Weber intentava responsabilizar única e diretamente o protestantismo pelo advento do capitalismo e da modernidade. Ao invés disso, Weber como historiador da cultura, percebeu as relações entre racionalidades das distintas esferas da sociedade enquanto condição histórica, ao se compararem as religiões em outras épocas e suas formas de vida econômica. Ele aponta para um tipo comparativo de história cultural das religiões.

Em relação à associação imediata e mecânica entre protestantismo e capitalismo é preciso atentar para duas afirmações de Fernández-Armesto:

Se o protestantismo, no seu aspecto mais lucrativo, não era particularmente austero, em seu aspecto mais radical era, no fundo, anti-capitalista. Os homens e levellers (niveladores) da Quinta Monarquia, os Irmãos Morávios e os Shakers estavam longe de disseminar a ética capitalista, em sua ênfase na igualdade e nos bens comuns. (...).

O protestantismo, em suas formas mais radicais, tinha tanta probabilidade de se desenvolver para o socialismo quanto de justificar o capitalismo. As primeiras comunidades socialistas, arduamente constituídas pelos idealistas do século XIX, inseriram-se numa longa história de utopias provincianas criadas por fanáticos religiosos. (FÉRNANDEZ-ARMESTO, 1997, p. 375)

Um dos movimentos mais dinâmicos oriundos da Reforma, o anabatismo, precisa ser identificado em sua historicidade e em suas inadequações ao curso da modernidade e ao próprio capitalismo. O historiador Christopher Hill apontou um conjunto de tradições populares na Inglaterra que conjugavam o ceticismo materialista, o anticlericalismo, a noção da presença de Cristo em cada fiel e “a tradição separatista de oposição a uma Igreja oficial, aos dízimos que sustentavam seus ministros e ao sistema de clientela”. (HILL, 1987, p. 51)

As doutrinas anabatistas foram abraçadas na Inglaterra e na Suíça pelas parcelas mais baixas da população que alimentavam um “velho ódio” contra os seus superiores. Os separatistas formularam uma concepção eclesiástica a partir do ambiente político conturbado e das tentativas de controle da ordem por parte dos grupos dominantes na sociedade. As questões políticas eram mediadas pelas questões teológicas e vice-versa, tais como o pagamento voluntário dos ministros e a não separação deles para com a massa dos crentes, a defesa da tolerância, a repulsa à censura eclesiástica e a toda forma de jurisdição eclesiástica, pouca importância aos sacramentos tradicionais.

Esse radicalismo dos inúmeros grupos separatistas arrefeceu-se com o tempo, tornando as seitas mais distantes das questões políticas e voltadas para si mesmas, enfim, mais sectárias. (HILL, 1987, p. 356) Passaram a desempenhar um importante papel assistencialista aos pobres das suas comunidades, juntamente com um controle maior do comportamento individual dos seus membros. “Os radicais não esperavam mais virar o mundo de cabeça para baixo: competiam entre si, desesperadamente, à medida que iam se adaptando a esse mundo. As seitas se tornaram sectárias”. (HILL, 1987, p. 358)

Em segundo, é possível perguntar se, historicamente, as formas de protestantismo nascidas dentro da ordem moderna, ao invés de reafirmá-la em seu destino secularizador, estava contraditoriamente reduzindo o sagrado a um lugar onde essa mesma modernidade não

poderia desfazê-lo. Em outras palavras, ante o processo inexorável de secularização sentido pelas várias esferas sociais, certas formas de cristianismo procederam a deslocamentos na direção de garantir a permanência do sagrado numa ordem cada vez mais antirreligiosa.

Mais do que manter uma tradição contrária à modernidade, mas ao mesmo tempo incorporando seus instrumentos, a pergunta é se, sob algumas formas históricas, religiosas e culturais, a filiação à modernidade representou um processo de guarda de um núcleo sagrado através dos mesmos mecanismos utilizados por essa modernidade. Tem-se, portanto, uma dialética desse sagrado na ordem considerada moderna.

Dessa forma, compreende-se, por exemplo, o advento do pentecostalismo no início do século XX. Não sei se poderíamos tipificá-lo como moderno, pré-moderno ou pós-moderno, mas tão somente como a irrupção deste sagrado sob formas e circunstâncias diferenciadas. As camadas populares e empobrecidas dos centros urbanos, ressentidas dos efeitos perversos dessa ordem moderna, tanto na esfera econômica como na religiosa, proporcionaram meios de se tornarem sujeitos a partir da propriedade de carismas, da experiência direta com o sagrado e da construção de outras identidades sociais e religiosas. Ora, bem sabemos os desdobramentos anteriores do movimento pietista com sua ênfase nos sentimentos – idealista e romântico – criaram as condições para o surgimento das formas pentecostais.

O contexto formado com a chegada de imigrantes europeus aos Estados Unidos, a criação das classes trabalhadoras na nascente indústria automobilística americana e os preconceitos raciais e de classe compuseram com igual intensidade às tradições e vivências religiosas protestantes populares.

Uma terceira constatação dessa afinidade com a modernidade parte dos quadros teológicos e institucionais estabelecidos, sem dar

conta das formas alternativas e mesmo heterodoxas de vivências religiosas no protestantismo. Nesse sentido, as experiências históricas de movimentos messiânicos e milenaristas de recorte protestante,<sup>100</sup> o movimento pietista com suas variantes e, principalmente, para nós na América Latina e no Brasil, o pentecostalismo apontam para essas vivências que não se enquadram de todo na afinidade direta entre protestantismo e modernidade. É possível, no entanto, constatarem-se projetos, discursos, organizações e práticas como modernas, mas as vivências religiosas apontam para outras dinâmicas mais complexas.

A percepção das contradições e dos contrapontos entre protestantismo e modernidade, mais do que as afinidades tidas como naturais, contrapõe o pensamento de intelectuais que pensaram o protestantismo dentro dessa mesma ordem moderna. O que queremos dizer é que, se há afinidade entre protestantismo e modernidade ela não se dá de forma natural e congênita, mas a partir de construções históricas, religiosas e culturais específicas. Por outro lado, o historiador – da religião e da cultura – precisa distanciar-se dessa naturalidade dada e detectar as contradições e as descontinuidades. Sendo assim, no interior do pensamento de intelectuais podemos perceber reflexões – historicamente elaboradas – que auxiliam ou reforçam a ideia da afinidade e filiação.

Quero destacar um deles, Paul Tillich (1992), teólogo e filósofo, mas que, como cientista social ou historiador, tomo-o como um intelectual do protestantismo. Na virada dos séculos XIX e XX e boa parte deste, Tillich, sendo herdeiro das tradições da filosofia alemã, articulou uma leitura do lugar desse protestantismo na modernidade. Alguns elementos do seu pensamento apontam para a compreensão não mecânica da religião como instituidora da modernidade nos seus termos estritos.

100 O movimento milenarista dos Mucker no Rio Grande do Sul, na segunda metade do século XIX

Para Tillich – como para Weber e Troeltsch, entre outros – o protestantismo é a religião da modernidade. É a religião do secular e da autonomia da cultura moderna: (...). Isso resulta da origem comum do protestantismo e do humanismo liberal nas correntes renascentista e iluminista. Os dois movimentos exerceram uma influência tão decisiva na formação da mentalidade moderna que Tillich chega a designar os quatro últimos séculos como “protestantes” ou “protestantes-humanistas”. Caracterizam-se pela luta comum a favor da autonomia do sujeito humano racional e contra toda heteronomia ou lei alheia. (HIGUET, 2002, s/p)

Higuet aponta para a aliança entre protestantismo e humanismo que resultou na identificação das estratégias comuns que tinham em resistir a aspectos culturais e religiosos pré-modernos, e na conformação de ideais burgueses de sociedade. No entanto, deixa-nos a percepção de que esse processo foi construído a partir de contextos históricos que precisam ser abordados criticamente nas suas descon- tinuidades.

No início, o protestantismo precisou de aliados para resistir às antigas autoridades. Acabou fazendo aliança com o humanismo, que tinha primeiro repudiado. Aos poucos, a crítica autônoma confundia-se com a crítica protestante: na exegese bíblica, na consciência histórica, na educação, no progresso científico, no ascetismo intramundano e nas atitudes ativistas. Pois o humanismo resistia às mesmas coisas que o protestantismo: os “mitos de origem” que caracterizavam a era pré-protestante ou católica e expressavam o sentido das relações humanas com as potências originárias ou criadoras da natureza e da história. O humanismo revoltou-se contra o mito das origens em nome da humanidade autônoma e o protestantismo, em nome do espírito da antiga profecia e das doutrinas da predestinação e da justificação. A dicotomia sujeito-objeto e a perda do sentido da presença imediata das origens e das fontes criadoras da vida humana foram consequências não desejadas deste processo. A personalidade e a comunidade se tornaram simples coisas objetivas, perdendo o seu poder e a sua profundidade intrínseca. A mesma coisa acontecia com os produtos da tecnologia. O espírito da finitude autossuficiente – o espírito burguês – passou a dominar até na religião. A humanidade burguesa apresentou-

-se como a realização da ideia cristã de humanidade. Aliado do humanismo, o protestantismo não era mais que o aspecto religioso do capitalismo. (HIGUET, 2002, s/p)

Além de percebermos as discontinuidades, na construção de categorias teológicas como o princípio protestante, Tillich o compreendeu em atuação na história como o influxo para o incondicional e para a preocupação última que poderia ser negado pelas próprias formas históricas e institucionais desse protestantismo. O que a Reforma havia gerado estaria sendo negado com o desenvolvimento posterior do movimento reformado nas suas expressões institucionais. Tem-se uma suspeita das formas sociais e históricas posteriores que não representariam mais a sua legitimidade inicial.

Na relação entre revelação e cultura Tillich trouxe a perspectiva de que a religião encontra-se no centro da cultura. Este seria um dos elementos do seu pensamento que se distancia do diagnóstico comum do que sejam as relações entre religião e modernidade. Ao invés de detectar o fim da religião no processo de secularização, ele a percebeu no seu centro, não sob a forma institucional que se torna demoníaca, mas como a experiência com o incondicional presente na condição humana denominada cultura. (TILLICH, 1992)<sup>101</sup>

Se a modernidade negou a religião, ela teve historicamente certas conformações religiosas que lhe deram sustentação. Por outro lado, se o diagnóstico de Tillich procede, a religião enquanto experiência com o sagrado na dita modernidade permaneceu num lugar central, mas não pela via institucional. O que pretendemos apresentar é a proposta de uma dialética entre o sagrado e a ordem moderna, uma dialética que encontrou certas configurações históricas nas vivências protestantes desse sagrado. Ao olharmos para a historicidade das experiências religiosas e culturais, perceberemos outros matizes que os colocados numa só perspectiva nas relações entre protestantismo e modernidade.

101 Ver também: Tillich (1986 e 1987).

## O HISTÓRICO DO PROTESTANTISMO

Daí, ser necessário refazer o foco de interpretação do protestantismo como uma entidade homogênea que se transfigurou historicamente em partes, blocos ou tipologias (histórico, pentecostal, carismático, neopentecostal etc.). Ao invés de falarmos de protestantismo histórico, por exemplo, podemos inverter essa equação, mais do que um jogo de palavras, e perguntar pelo histórico desse protestantismo e qual a sua relação com a ordem moderna. Dessa forma, a compreensão desse(s) protestantismo(s) com os discursos da modernidade numa dada conjuntura histórica nos ajuda a perceber tais vinculações, adesões, rupturas e distanciamentos.

Recortando ainda mais o olhar e inserindo uma pesquisa no contexto brasileiro como demonstração, como teria se constituído esse processo numa dada conjuntura de recomposição do campo religioso brasileiro que foram as décadas iniciais da república (1889- 1910)?

Compreendemos que o campo religioso se reconfigurou nas suas relações de força e hegemonias com o advento de uma república laica, com a separação entre igreja e estado e a ingerência da burocracia estatal na vida cotidiana dos cidadãos. Novos cultos inseriram-se nesse cenário urbano mais complexo e os tradicionais assumiram formações diferentes. Referimo-nos aqui ao espiritismo, à umbanda e aos cultos afros menos sincretizados ou hibridizados. (SANTOS, 2006)

Também a Igreja Católica preocupou-se em rearmar-se ante ao novo contexto de secularização e contestação de suas verdades. Essa condição aliava-se ao fato dela estar situada, ambigualmente, como forjadora histórica dos valores sociais e culturais desde os tempos coloniais e, agora, alijada do seu lugar central na esfera política. As lutas por representação e por classificação desse campo tornaram-se mais latentes, com a Igreja Católica deslocada, temporariamente, do centro

do poder político de onde sempre articulou sua hegemonia religiosa e cultural. (SANTOS, 2006)

Não somente no âmbito discursivo, mas as próprias ações demonstraram o quanto as formas de protestantismo estabelecidas no Brasil pensavam-se vinculadas a um movimento inexorável de modernização e modernidade. Daí pensar-se os usos do protestantismo como aliado à modernidade, mais do que discutir sua vinculação substancial a essa dita modernidade, assim como a necessidade de analisarmos os enunciados, as práticas e as estratégias.

A exemplo disso, a palavra progresso enquanto enunciado e ideal de sociedade foi reproduzido pelo protestantismo, ao mesmo tempo e de outros modos que outros setores da sociedade contemporânea. As instituições evangélicas, as comunidades locais, as lideranças religiosas, as escolas, os seminários teológicos, os templos, as teologias, as publicações, as posturas ou os modos de ser, enfim, funcionaram como ilhas de sentido com suas identidades constituídas.

A oficialidade do discurso protestante oriundo das estruturas eclesiais e para-eclesiais compunha-se de enunciados e de instrumentos afeitos à modernização e à modernidade, cujo destino seria o progresso econômico, moral, cultural e religioso.

Deu-se um processo que chamamos de protestantização, aqui colocado propositadamente em relação e como contraponto à romanização católica.

Compreendemos por protestantização o conjunto de usos e apropriações dos enunciados e dos instrumentos da ordem moderna, cuja finalidade era construir sentidos culturais e religiosos para os fiéis e os futuros adeptos. A protestantização foi o conjunto de práticas e de representações elaboradas por agentes sociais no esforço de ampliar os espaços da religião reformada.

Os seus agentes principais no Brasil utilizaram tanto os enunciados como os meios que a modernização dispunha. E isso para contribuir tanto para a redenção das almas como para o avanço da civilização dita moderna. A tecnologia e os meios de comunicação estavam a serviço da evangelização, assim como as novas pedagogias estavam afinadas com o avanço do progresso material e da formação de uma sociedade constituída de cidadãos cristianizados com os valores que pertenciam duplamente ao religioso e ao secular. (SANTOS, 2006)

Estes agentes – missionários, pastores, colportores,<sup>102</sup> professores, intelectuais, editores, sociedades bíblicas, teólogos etc. – conceberam estratégias de conquista de espaços nessa conjuntura favorável de expansão. Tais estratégias voltavam-se para a dimensão simbólica das representações nesse campo, afirmando que somente uma nova religião afinada com a modernidade seria capaz de superar o catolicismo responsável pelo atraso cultural e tecnológico do Brasil. A religião católica devia ser superada por outra mais dinâmica e capaz de produzir um verdadeiro espírito nacionalista.

Ora, esse discurso só poderia ser possível dentro do cenário formado pelo discurso da modernidade. As linhagens institucionais desse protestantismo ressignificaram a teologia, a liturgia, a organização e a experiência religiosa para o ajuste necessário e estratégico na luta por representação simbólica.

Não estamos emitindo um juízo de valor acerca desse processo. Procuramos encontrar uma interpretação histórica a partir dos próprios entendimentos dos agentes sociais ou dos sujeitos protagonistas da protestantização, num momento de reconfiguração do campo religioso e dos mecanismos de implementação da modernidade na sociedade brasileira.

102 Vendedores ambulantes de bíblias e literatura religiosa protestante que realizavam o proselitismo, ao mesmo tempo em que tiravam sustento das vendas dos seus produtos. Foram importantes personagens que introduziram no cotidiano da cultura religiosa brasileira a linguagem, os gestos, as posturas, as ideias e as propostas religiosas protestantes.

Dessa forma, uma escola ao lado de cada igreja representava a dupla estratégia de conseguir adeptos e formar novos cidadãos, de evangelizar e de educar, de consolidar espaços urbanos e introduzir valores morais, religiosos e seculares, de protestantizar e de modernizar. Mudar o indivíduo através da conversão e da educação era o ponto de partida da modernização da sociedade, a adesão aos novos valores voltados ao trabalho, à ética e à família, além de instituir outras identidades sociais.

## AS CONTRADIÇÕES E AS DESCONTINUIDADES

Mas é preciso suspeitar da harmonia e da regularidade desse processo. O espaço entre os enunciados e as práticas representa questão fundamental para a história. Referimo-nos ao curso das apropriações e reapropriações efetuadas pelos adeptos em suas visões de mundo e em seus contextos de vida imediata. (CHARTIER, 1990) As variantes do tempo e das experiências no cotidiano possibilitaram outras conformações da religiosidade evangélica, muitas vezes distantes dos discursos oficiais.

O esforço despendido para formar o(s) *habitus* (BOURDIEU, 1989) evangélico(s) numa sociedade como a brasileira perpassou por reinvenções de sentidos da fé reformada. O discurso, a liturgia, a leitura, as relações comunitárias, a ética, os padrões de comportamentos e as posturas foram se sedimentando não sem reveses e resistências, releituras e adaptações e, talvez, nunca tenham se estabelecido de forma homogênea.

Daí ser necessário suspeitar da eficácia dessa afinidade entre protestantismo e modernidade, da eficácia das estratégias elaboradas

pelos agentes principais da protestantização e dos resultados obtidos na vivência concreta da religiosidade. Por sua vez, a história da cultura e das religiões refaz a questão em torno da experiência histórica dos protestantismos nos contextos latino-americanos e brasileiro identificado por Jessé de Souza (2003)<sup>103</sup> como de uma modernidade periférica.

Em outras palavras, a história pergunta como se deram estes usos e sentidos da fé reformada, distante temporalmente de sua matriz do século XVI, numa conjuntura de modernização periférica. Pois, o que aqui tivemos, na América Latina e no Brasil, não foi nem protestantismo nem modernidade nas suas expressões históricas típicas europeias. Enfim, resta-nos perceber a historicidade das ações da experiência religiosa e cultural, mais do que partirmos de categorias prontas e dadas acerca do protestantismo e da modernidade.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1999<sup>a</sup>.

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 1999b.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa, Difel, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa, Difel, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1990.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. Trad. João Pedro Mendes. São Paulo, Pioneira, 1989.

DOSSE, François. **A história**. São Paulo, EDUSC, 2003.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Trad. Ruy Jungman, v.2, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

103 Ver também: Souza (1999).

FÉRNANDEZ-ARMESTO, Felipe & WILSON, Derek. **Reforma:** o cristianismo no mundo 1500-2000. Trad. Celina Cavalcante Falck. Rio de Janeiro, Record, 1997.

HIGUET, Etienne A. Alguns aspectos do catolicismo brasileiro atual – Considerações a partir da visão da modernidade em Paul Tillich. In: **Revista Eletrônica Correlatio**. n. 1 - Abril de 2002.

HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça:** ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.

SANTOS, Lyndon de Araújo Santos. **As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira.** São Paulo, ABHR; São Luis, Ed. UFMA, 2006.

SOUZA, Jessé (org.). **O malandro e no protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira.** Brasília, Ed. UnB, 1999.

SOUZA, Jessé. **A construção social da subcidadania** – para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte, Editora UFMG; Rio de Janeiro, IUPERJ, 2003.

TILLICH, Paul. **A era protestante.** Trad. Jaci Maraschin. São Paulo, Ciências da Religião, 1992.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX.** Trad. Jaci C. Maraschin. São Paulo, ASTE, 1986.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática.** Trad. Getúlio Bertelli. 2 ed. São Paulo, Paulinas; São Leopoldo, RS, Sinodal, 1987.

TROELTSCH, E. **El protestantismo y el mundo moderno.** 2ªed. Trad. Eugenio Ímaz. México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1958.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** Trad. Pietro Nassetti. São Paulo, Martin Claret, 2001.

WEBER, Max. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. 3 ed. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, Ed. UnB, 1994.

WEBER, Max. **Textos selecionados.** Trad. Waltensir Dutra. 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).



# 6

Robson Rodrigues Gomes Filho

## **O NACIONALISMO CATÓLICO E O COMBATE AO PROTESTANTISMO EM GOIÁS:**

uma disputa pela legitimidade  
religiosa na aurora  
da modernidade brasileira

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94869.6](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94869.6)

O conflito entre a Igreja Católica e o nacionalismo no século XIX foi em quase tudo oposto ao modo como esta relação se expressaria no século XX. Se, por um lado, o ultramontanismo se fundou sob a bandeira do transnacionalismo/universalismo católico centralizado em Roma e na figura do papa, por outro, a Igreja pós-ultramontana do século XX abraçou este mesmo nacionalismo como esteio no qual sustentaria sua boa relação com o Estado nacional e republicano.

Na Alemanha, o *Kulturkampf*<sup>104</sup> foi a expressão política do modo como o universalismo católico deveria ser contido, caso o Estado recém-unificado desejasse compor-se enquanto nação de fato. Já no início do século seguinte, especialmente no Brasil, esta relação se inverteu de tal modo que a Igreja se apresentaria como a única instituição religiosa capaz de fomentar o verdadeiro nacionalismo necessário à consolidação do regime republicano recém-implantado no país.

Neste contexto, outra inversão – no que tange uma comparação entre Alemanha e Brasil e entre o século XIX e XX católicos – refere-se à relação entre o nacionalismo e o protestantismo. Se, por um lado, na Alemanha oitocentista o protestantismo representou a religião moderna, liberal e nacional por excelência (em tudo oposta ao catolicismo: universalista, conservador e “medieval”), no Brasil do século XX este mesmo protestantismo passaria a representar a ameaça de uma potência estrangeira ao verdadeiro espírito nacional, cuja vinculação ao catolicismo levaria a Igreja Católica a ser o baluarte do nacionalismo brasileiro.

Nesta direção, no presente texto apresentamos ao nosso leitor, em um primeiro momento, uma breve discussão sobre as transformações do nacionalismo (seja enquanto sentimento coletivo, seja como uso político e histórico) do século XIX ao século XX, e o modo como a Igreja Católica no Brasil a ele se adaptou ao largo desta transformação. Em seguida, discutimos o modo como o protestantismo foi combatido a partir da vinculação do catolicismo ao nacionalismo brasileiro no jornal *Santuário da Trindade*, editado pelos redentoristas alemães em Goiás.

104 Cf. Gomes Filho (2019).

## NACIONALISMO E NACIONALISMO CATÓLICO NO BRASIL

A origem da ideia de nação é tão difícil de ser determinada como o próprio conceito em si. Diversas tentativas (segundo nos parece, bem-sucedidas) foram logradas por diversos historiadores de diversas escolas históricas.<sup>105</sup> Sua derivação mais imediata, o nacionalismo, tem em meados do século XIX raízes um pouco mais claras e, no século XX, consequências indiscutíveis. Em todo caso, o fato é que, desde o Oitocentos, o nacionalismo tem sido uma espécie de “substituto moderno para o teológico-metafísico” (CHAUÍ, 1983, p. 43), ou seja, por meio da identidade nacional indivíduos e coletivos inteiros passaram a dar sentido tanto à sua existência, quanto à sua morte (via sacrifício). Este aspecto um tanto quanto religioso da nação, esconde, entretanto, seu uso político na formação e culto ao Estado, como a expressão concreta da pretensa unidade de etnias, costumes e culturas diversas sob a ideia de existir um só povo constituidor de uma só nação, delimitada em um espaço geográfico determinável, mas não inflexível. Assim, “vários nacionalismos se preocupam em produzir a identidade nacional que, na prova a priori, é deduzida das etnias, dos costumes, da língua, da cultura em sentido antropológico, e, na prova a posteriori, é deduzida do Estado.” (CHAUÍ, 1983, p. 43)

Neste sentido, o entrave entre o nacionalismo e o catolicismo ultramontano se deu – especialmente na Europa – pelo fato de este último representar a necessidade (via religião) de a lealdade ao papa e à Igreja prescindir a lealdade à nação e ao Estado. Assim, o catolicismo (enquanto instituição transnacional e universal) seria uma forma de identidade coletiva presente em todas as nações e, por isso, superior a

<sup>105</sup> Sem nos aprofundarmos no mérito da questão, podemos citar alguns importantes nomes que se debruçaram sobre o conceito de nação e o nacionalismo, como: Kohn (1955); Gellner (1983); Anderson (1989).

elas. Em outras palavras, em termos políticos, a mensagem ultramontana era de que “nenhuma nação pode estabelecer limites para a Igreja Católica.” (WEICHLIN, 2011, p. 267)

Este imperativo católico ultramontano sobre os Estados nacionais gerou problemas políticos sérios em países que já possuíam sua soberania instituída, como foi o caso da França, especialmente após a proclamação da infalibilidade papal durante o concílio Vaticano I. Todavia, em nações cuja unificação política ainda estava por acontecer, e cuja consequência deste processo foi um nacionalismo cultural que precedeu ao político, como o caso da Alemanha e Itália,<sup>106</sup> a pretensão de que a bandeira do papa significasse mais do que a bandeira nacional levou o catolicismo a representar não somente uma segmentação cultural da nação, mas um verdadeiro risco de intervenção estrangeira na condução soberana dos assuntos nacionais.

Assim, o nacionalismo caminhou ao longo do século XIX cada vez mais na direção de uma oposição expressiva a qualquer forma de internacionalismo, seja ela papal, seja, por exemplo, das ideias comunistas. A consequência desta radicalização cada vez mais anti-universalista foi um afastamento gradual do nacionalismo, já no final do século XIX, de quaisquer ideias que priorizassem a liberdade individual face ao coletivo nacional, afastando-o gradativamente do liberalismo e aproximando-o do conservadorismo e autoritarismo que o levariam ao modelo fascista no século seguinte. Assim,

A nova face do nacionalismo volta-se contra todo internacionalismo e, no final do século, se opõe ao socialismo, considerado uma variante do internacionalismo. Este novo tipo de nacionalismo glorifica a necessidade de uma estrutura nacional hierarquizada e autoritária, repudia o liberalismo e o individualismo, assim como recusa a aspiração a uma ordem internacional baseada na igualdade dos homens e das nações. (OLIVEIRA, 1990, p. 46)

106 Para uma reflexão interessante sobre as diferenças do nacionalismo francês (entendido como político) e alemão (entendido como cultural), ver: Oliveira (1990).

Estas transformações do nacionalismo ao longo do século XIX foram acompanhadas de importantes transformações também no âmbito institucional católico. Em Roma, a ascensão de Leão XIII levou ao gradativo declínio do ultramontanismo, especialmente do ponto de vista político, uma vez que o novo papa passou a dialogar (ou mesmo flertar) com os regimes republicanos (especialmente com suas alas mais conservadoras) e, com eles, do nacionalismo, cujo discurso católico passou a ser mais de apoio ao Estado (fitando neste uma proteção à hegemonia católica dentro dos limites nacionais) do que de uma contraposição e questionamento à sua soberania. No caso francês, por exemplo, em 1892 “o Papa Leão XIII conclamou os católicos franceses a respeitar o regime republicano e a defender as instituições. Após esta conclamação, republicanos conservadores e muitos líderes católicos fizeram política juntos.” (OLIVEIRA, 1990, p. 53) Já no Brasil, mais especificamente em Goiás, quando da proclamação da república, o bispo ultramontano Dom Cláudio José Ponce de Leão dirigiu-se a seus subordinados exortando: “Respeitai a autoridade constituída, prestai-lhe todo vosso apoio, para que este povo seja regido por leis que estejam de acordo com a fé que todos professamos.” (LEÃO, Apud: SILVA, 2006, p. 312)

Assim, do mesmo modo como na França, “diante da incompetência e da fraqueza do governo, a Igreja passava a ser vista como a melhor guardiã da unidade nacional, além de simbolizar o passado comum dos franceses” (OLIVEIRA, 1990, p. 53), também no Brasil, parte do nacionalismo crescente do início do século XX encontrou no catolicismo o elemento de união entre os tão diversos povos e classes que constituíam a nação brasileira.

Em âmbito nacional, portanto, a vinculação ou não da jovem nação brasileira ao catolicismo dependia fundamentalmente do modo como o passado nacional era encarado. Por um lado, parte dos intelectuais que fomentavam o nacionalismo brasileiro via no passado colonial e imperial a formação positiva das tradições nacionais,

e, portanto, na ação da Igreja Católica o sustentáculo da civilização construída por 4 séculos no Brasil. Ali, “a nacionalidade simbolizava a defesa e a valorização do singular: Daí a repulsa em tomar como modelo a sociedade americana, fruto da colonização inglesa e do protestantismo.” (OLIVEIRA, 1990, p. 23).

Por outro lado,

Outra interpretação sobre o Brasil via a República como a ruptura necessária com o passado português corporificado no regime monárquico. O ideal de rompimento com a presença lusa na vida socioeconômica do país, ou seja, com o passado histórico, esteve presente nas vertentes republicanas radicais que tiveram um papel marcante na vida da cidade do Rio de Janeiro, então capital federal. Os republicanos desejavam integrar o Brasil ao mundo americano, identificado com o regime republicano e com a modernidade. A nacionalidade seria, para os republicanos, o resultado da luta contra o passado, da construção de uma nova sociedade organizada politicamente pelos nacionais e na qual as classes empresariais brasileiras teriam lugar de destaque. (OLIVEIRA, 1990, p. 23)

Nesta direção, portanto, podemos afirmar que esta abertura de parte do nacionalismo brasileiro à Igreja Católica se deu, por um lado, pela identificação do catolicismo com a formação da identidade nacional (algo próximo ao caso francês, mas bastante diferente do caso alemão) e, por outro, pela força exercida pela Igreja junto ao Estado brasileiro mesmo após a proclamação da república, especialmente nas décadas de 1910 e 1920. Neste período, denominado por Thomas Bruneau (1974) como “Restauração”, a Igreja reatou seus laços políticos com o Estado, especialmente em uma tarefa antirrevolucionária (como ocorreu na Alemanha a partir de 1848) tornando seu discurso conservador (no sentido da manutenção dos valores morais cristãos ainda que sob regime político republicano) o mote sobre o qual se fundaria a modernização brasileira. Neste momento histórico, ganhou destaque, no âmbito clerical, a figura do cardeal Dom Sebastião Leme,

e, no âmbito intelectual importantes revistas (como, *Brazílea* e *Gil Blas*) e nomes como Alcebíades Delamare, Álvaro Bomilcar, Jackson de Figueiredo e Alceu de Amoroso Lima.

Em linhas gerais, a intelectualidade militante pelo nacionalismo católico defendia que o verdadeiro nacionalista devotava-se a Deus, à Pátria e à Família. Estes três elementos seriam, portanto, o tripé sobre o qual se sustentaria a nação brasileira. Alcebíades Delamare, editor da Revista *Gil Blas*, por exemplo, resume o nacionalismo como sendo Deus e Pátria. Segundo ele, “O primeiro é a força irresistível que nos atrai para a perfectibilidade do nosso espírito; o segundo é o imã que nos prende ao solo em que nascemos.” (VELOSO, Apud: OLIVEIRA, 1990, p. 153) O modelo internacional a ser seguido pelo Brasil, para Delamare, seria Benito Mussolini. Segundo o intelectual,

“Mussolini está redimindo a Itália de todos os erros do passado” e pretende reerguer a “italianidade” com a junção do civismo e da religião. E conclui: “O nacionalismo dominará o Brasil – como o Fascismo empolgou a Itália, como o Riverismo absorveu a Espanha - no dia em que todos se convençam de que o catolicismo é a única força capaz de dirigir e governar o Brasil. Sem catolicismo não há, nem pode haver, nacionalismo.” (OLIVEIRA, 1990, p. 153)<sup>107</sup>

Se o modelo internacional a ser seguido pelo Brasil, segundo os representantes católicos no nacionalismo brasileiro, deveria ser a Itália ou Espanha, por seu caráter fascista e, por isso, nacionalista e católico, por outro lado a aversão deveria se dar para com os Estados Unidos,

107 Este louvor à Mussolini é visível também nas páginas do *Santuário da Trindade*, para quem Mussolini “é um homem extraordinário, um político de vistas largas, com visão estupenda das necessidades do momento de energia e atuação inigualável. Agora que a Itália vai celebrar o sétimo centenário da morte de São Francisco de Assis enviou ele uma mensagem grandiosa a todos os italianos do mundo inteiro concitando-os a festejarem este grande santo como tipo do verdadeiro patriota, glória de sua nação e benemérito da humanidade. Assim esse homem extraordinário de tudo se ocupa, cultuando sempre a religião como o princípio e base de toda felicidade e grandeza de sua pátria.” (FERREIRA, Pe. José Lopes – Editor. Na Brécha. *Santuário da Trindade*, Ano 4, n. 137. Campinas-GO, 19 de dezembro de 1925, p. 2).

uma vez que o país norte-americano representaria o protestantismo e o imperialismo de Monroe; dois riscos demasiados perigosos para a nação brasileira. Em artigo intitulado “*Americanismofobia? Não, brasileirismofobia*”, por exemplo, a Revista Gil Blas faz expressivas críticas ao imperialismo estadunidense e o risco de o Brasil sucumbir sua essência nacional aos valores religiosamente protestantes e moralmente liberais do império ianque. (OLIVEIRA, 1990, p. 152)

Este aspecto anti-estadunidense e antiprotestante interessa-nos sobretudo na presente reflexão. Se, por um lado, o nacionalismo católico se consolidou a partir da sobrevalorização do papel do catolicismo na formação da identidade nacional, por outro, sua legitimação política se deu a partir do discurso anti-imperialista e associação do expansionismo político-cultural dos EUA com a ameaça protestante à cultura de maioria católica no Brasil. Nesta direção, revistas católicas de grande alcance, como *A Ordem* – fundada na em 1921, em espírito de combate pela manutenção da hegemonia católica no Brasil – publicaram diversas matérias e editoriais propondo aos católicos “uma verdadeira cruzada, para fazer valer seus direitos de maioria. Dentro deste objetivo, a história e a tradição eram vistas como o único modo de defender o Brasil da ameaça da dominação cultural norte-americana, identificada com o espírito protestante.” (OLIVEIRA, 1990, p. 164)

Já no final da década de 1920, um intelectual de peso ganhou destaque neste debate sobre os EUA e sua influência política e cultural sobre o Brasil. Alceu de Amoroso Lima (cognominado Tristão de Ataíde), especialmente a partir de 1928, entrou de vez no debate nacionalista com importante defesa do catolicismo para a cultura nacional. Lima construiu em sua argumentação anti-imperialista uma ponte entre catolicismo e modernidade. Para o intelectual não haveria “incompatibilidade alguma entre a estrutura religiosa, sobre a qual deve assentar a nossa formação social como povo que ainda está em busca de si mesmo, e a criação de uma literatura e de uma arte impregnada de

todo o movimento mais moderno de renovação dos espíritos.” (LIMA, 1934, p. 283) Antes, Lima acreditava em pelo menos dois movimentos possíveis na “modernidade”: por um lado, a modernidade da civilização norte-americana, que, segundo ele, “assenta hoje em dia em dois cultos sociais: a grande propriedade e a associação. [Por outro] a civilização sul-americana e, portanto, a civilização brasileira, assenta [...] e deve assentar por orientação em dois cultos sociais diversos: a pequena propriedade e a família.” (LIMA, 1934, p. 204) Em resumo, para o Tristão de Ataíde,

Estes dois elementos constituem ideários de uma civilização de base católica distinta da civilização de base protestante. Nesta, a grande propriedade garante a eficiência, o crescimento da produção, o que faz o homem perder o centro familiar para se integrar nas associações. Atualizando a perspectiva de Eduardo Prado e a singularidade da civilização católica, Alceu afirma que o Brasil deveria compreender sua própria tradição moral, religiosa e social, em tudo distinta da norte-americana. (OLIVEIRA, 1990, p. 174)

Neste sentido, é possível afirmarmos que a formação do nacionalismo brasileiro se deu de maneira bastante distinta do processo ocorrido na Alemanha, algo importante para compreendermos o modo como o discurso anticatólico do nacionalismo alemão oitocentista se adaptou (nos missionários redentoristas alemães no Brasil, mas igualmente em um âmbito geral da Igreja no país) em um discurso de defesa do próprio catolicismo, julgando os protestantes – então baluartes da nação na Alemanha – como um perigo contra o projeto do que se pretendia ser o verdadeiro nacionalismo no Brasil. Aqui, portanto, o *Kulturkampf* permaneceu como luta pela cultura e civilização, mas, neste caso, como uma luta pela cultura e civilização brasileira e católica contra a ameaça externa do protestantismo estadunidense.

## A CHEGADA DO PROTESTANTISMO NO BRASIL E EM GOIÁS

O avanço protestante nos países latino-americanos, não coincidentemente, ocorreu simultaneamente à implantação dos regimes republicanos no continente ao longo do século XIX. O discurso sob o qual se sustentava o avanço protestante era o mesmo que se consolidava na Europa e Estados Unidos: o protestantismo representaria o progresso, urbanização, industrialização, capitalismo e modernidade, enquanto o catolicismo era sinal de atraso, ruralidade, medievalidade e conservadorismo político e cultural. Assim como na Europa e EUA, portanto, também na América Latina se sustentou a ideia geral de que "o protestantismo forneceria a transição para uma sociedade moderna." (DREHER, 2003, p. 47)

Embora tenha havido um significativo recuo desta ideia nas últimas cinco décadas,<sup>108</sup> no Brasil o desmonte deste discurso foi fundamental para a legitimação do catolicismo na construção da modernidade brasileira no início do século XX. Para tanto, foi necessário não apenas afirmar ser a Igreja Católica uma instituição que garantiria uma transição segura para uma era moderna (segura, pois seria a guardiã dos bons costumes e cultura nacional), como dever-se-ia igualmente mostrar os riscos para a cultura nacional em se aceitar o protestantismo estrangeiro em território brasileiro.

A entrada do protestantismo no Brasil, entretanto, não se deu somente com a proclamação da república e a laicização do Estado.

<sup>108</sup> Segundo Martin Dreher "Nos últimos quarenta e cinco anos, esse projeto liberal-modernizador entrou em crise. Essa crise foi cultural, econômica e religiosa. A partir desse momento temos ouvido a pergunta pela identidade do protestantismo na América Latina. [...] É interessante observar como o protestantismo respondeu a essa crise. Houve fundamentalmente três caminhos de resposta: 1) voltar a aferrar-se às posições tradicionais (ortodoxias); 2) fuga espiritualista; 3) tentativa de integrar-se às correntes da emergente teologia da libertação." (DREHER, 2003, p. 47).

Antes, ainda nas primeiras décadas do século XIX a imigração inglesa e alemã trouxe consigo centenas de protestantes para o Brasil.<sup>109</sup> Particularmente na região sul, a partir de 1824, com a política de imigração alemã para a colonização das terras de fronteiras, um número significativo de protestantes (especialmente luteranos) tiveram seus direitos reconhecidos em território nacional. Segundo Martin Dreher, “ao todo, o Brasil recebe, entre 1824 e 1945, cerca de 300 mil imigrantes alemães, além de suíços, luxemburgueses e alguns holandeses. Estima-se que 60% deles eram protestantes.” (DREHER, 2003, p. 49)

A despeito da liberdade de culto garantida pelo Estado, entretanto, esses direitos não asseguravam o registro de nascimento, o casamento, ou mesmo o sepultamento em cemitérios, uma vez que estas áreas eram ainda controladas pela Igreja Católica sob o regime de padroado régio. Esta dificuldade enfrentada pelas famílias protestantes foi crucial para a crise e fim do padroado no Brasil no final do Oitocentos.<sup>110</sup>

Em termos de assistência religiosa, não obstante, o isolamento protestante em um império declaradamente católico foi parcialmente solucionado, ainda no século XIX, pela permissão de entrada em território nacional do chamado “protestantismo de missão”. Esta nomenclatura refere-se a importantes levas de migrações de pastores e missionários protestantes para o Brasil, advindas fundamentalmente da Alemanha e Estados Unidos entre 1825 e 1859, com o intuito de realizar a assistência religiosa das famílias protestantes que migraram para o país ao longo do século, atuando ainda de modo restritivo em portos e cidades colonizadas por imigrantes europeus. Segundo Or-

109 Segundo destaca Martin Dreher (2003, p. 44), já em 1808, como fruto direto da “abertura dos portos às nações amigas”, comerciantes anglicanos vindos da Inglaterra adentraram em território brasileiro, sendo a eles garantidas pela Coroa Portuguesa, e posteriormente brasileira, a liberdade de culto.

110 Sobre a relação entre as dificuldades legais dos protestantes para com os registros civis no Brasil e a crise e fim do regime de padroado, ver: Silva (2009).

dália Araújo “os primeiros missionários, que eram comissionados para trabalhar no Império Brasileiro, tinham como principal objetivo exercer a atividade religiosa nos portos ou em colônias estrangeiras – inglesas ou alemãs – a fim de assisti-los em termos religiosos para que não se ‘contaminassem’ com os costumes da terra.” (ARAÚJO, 2004, p. 24)

Em termos práticos, isso significa que, ainda que restrita a áreas de colônias de imigrantes, a missão protestante já estava ambientada no Brasil quando do fim da oficialidade do catolicismo como religião do Estado em janeiro de 1890, com a publicação do Decreto nº. 119-A. A partir daí,<sup>111</sup> a expansão protestante para todo o território nacional ganhou importante impulso, apoiando-se especialmente no discurso de progresso e modernização nacional via protestantismo e na mentalidade brasileira de sobrevalorização do europeu em relação ao nacional. Segundo Ordália Araújo, “por muito tempo perdurou na mentalidade brasileira uma admiração europeia em detrimento da cultura nacional, postura que provocou, em parte, um favorecimento da disseminação do discurso protestante.” (ARAÚJO, 2004, p. 24)

Em Goiás, devido ao fato de a região não ter sido alvo de colônias estrangeiras, como ocorreu no sul do país, os primeiros missionários protestantes adentraram o estado apenas no final do século XIX; portanto, via “protestantismo de missão”. Assim,

Os missionários protestantes ligados a várias missões chegaram a Goiás visando [...] conhecer o povo sertanejo e oferecer-lhes uma alternativa religiosa e cultural que tenha ressonância na vida social e diminua a influência romana mais incidente, segundo acredita, no interior em cujo lugar assume características peculiares em função do isolamento religioso a que é submetido. (ARAÚJO, 2004, p. 98)

111 Há relatos de incursões missionárias protestantes pelo interior do Brasil já na década de 1880, todavia com incomparável distância do que se produziu a partir de 1890. Em Goiás, especificamente, houve missões protestantes em 1884 e 1886 na região sul realizadas por John Boyle e George Wood Thompson.

A força do protestantismo em território goiano foi possível basicamente por dois fatores: por um lado, os missionários protestantes contaram, até o fim da década de 1910, com o apoio político dos Bulhões; oligarquia que era diretamente ligada ao liberalismo e à maçonaria, e, por isso, fundamentalmente anticlerical e avessa ao bispado de Dom Eduardo Silva. A força política dos Bulhões, amparada no discurso da superação do atraso goiano, viu no protestantismo a chance de superar o estigma de um passado “supersticioso” em prol de um futuro progressista, liberal e moderno. Este discurso, contraditoriamente, seria retomado décadas mais tarde pela oligarquia dos Caiado e, principalmente, pelo governo de Pedro Ludovico Teixeira Borges, a partir de 1930, tendo justamente no catolicismo (e, de modo especial, os redentoristas e o bispado de Dom Emanuel Gomes de Oliveira) o braço-direito do Estado para a modernização regional. Esta inversão está diretamente ligada ao modo como o catolicismo lutou contra o avanço protestante em Goiás, ao passo que se legitimava como religião genuinamente nacional, racional e mais apta a conduzir o estado à era moderna.

Por outro lado, além do apoio político, os missionários protestantes encontraram na cultura local do início do século XX um importante aliado para seus intentos. Em Goiás, como também em boa parte do sertão brasileiro, não era incomum que um viajante encontrasse acolhimento e portas abertas em casas, ranchos e fazendas ao longo do caminho.<sup>112</sup> Esta característica em muito favoreceu ao principal método de pregação protestante na América Latina: a colportagem.

Em linhas gerais, a colportagem pode ser descrita como a visita de “porta em porta” de missionários, pastores ou recém-conversos ao protestantismo à população de uma determinada região. Na ocasião, os protestantes apresentavam suas ideias e argumentos e ofereciam

112 Este costume sertanejo de acolhimento de transeuntes foi observado pelos mais diversos viajantes e imigrantes que registraram suas experiências no sertão goiano, como os missionários redentoristas em suas diversas cartas, os viajantes europeus oitocentistas (como Pohl, Saint-Hilaire e outros), Dom Eduardo Silva em seu diário pessoal, dentre muitos outros.

(normalmente por preço acessível) bíblias protestantes traduzidas para o português,<sup>113</sup> bem como folhetos, artigos religiosos e convites para cultos públicos. Segundo as preciosas narrativas do missionário Friedrich Charles Glass durante suas missões em Goiás, a partir de 1902,

Pessoalmente, com muitos e longos anos de experiência ativa no Brasil, como colportor, evangelista e pastor, possuindo um conhecimento íntimo do país e de seu povo, estou mais do que convencido que o colportor é a [ilegível] em cada um dos esforços empregados para evangelizar a América do Sul e na verdade tôdas as terras Católicas Romanas, e estou certo de que êle deveria ser colocado como o arauto de todos os empreendimentos Evangélicos, especialmente no trabalho pioneiro. (GLASS, [19\_\_], p. 98)

Entretanto, se, por um lado, este método de divulgação era bastante facilitado pela abertura dos sertanejos aos colportores, por outro, foi justamente neste mesmo ambiente que o protestantismo encontrou os primeiros sinais da campanha católica em seu desfavor. Segundo relata outro importante missionário protestante dos primeiros anos do século XX em Goiás, Archibald Tipple,

Era muito difícil vender uma Bíblia ou Nôvo Testamento naqueles dias. Os preconceitos eram tantos, que às vezes se levava um dia inteiro para vender uma só Bíblia. Precisava de paciência de Jó quando, por exemplo, depois de muito tempo em palestra, um grupo de homens estava bem interessado, ao ponto de fazer uma compra, e repentinamente aparecia uma pessoa, talvez mandada pelo padre, gritando: 'é falsa, não compre, não, é falsa!' A nossa situação poderia tornar-se perigosa e, prudentemente, guardávamos os livros e procurávamos outro lugar. (TIPPLE, 1972, p. 15-16)

113 Segundo levantou Ordália Araújo (2004, p. 149), a principal versão portuguesa da Bíblia vendida e/ou distribuída em Goiás pelos missionários protestantes era a da Sociedade Bíblica Britânica, que possuía uma rara tradução do hebraico e grego direto para o português feita por João Ferreira de Almeida: um português radicado na Indonésia que se converteu à Igreja Reformada Holandesa e atuou como missionário no Sri Lanka e na Índia.

Neste sentido, a partir da década final do século XIX, uma disputa religiosa aberta se instaurou em Goiás. De um lado, o protestantismo que adentrava com a força da liberdade da Lei no Estado, cujo discurso centrava-se tanto na novidade do conhecimento religioso livre, quanto no progresso material, social e cultural representado pelo liberalismo protestante e amplamente apoiado pela principal força política do Estado; de outro, o catolicismo com sua forte tradição firmada na região desde o período colonial, e que contava agora com a força do trabalho missionário para a manutenção da hegemonia católica.

## O COMBATE AO PROTESTANTISMO EM GOIÁS: DO ATAQUE RELIGIOSO AO ARGUMENTO NACIONALISTA

O confronto entre catolicismo e protestantismo em Goiás teve início já antes do fim do regime de padroado. Segundo a cronologia da história do protestantismo em Goiás, estabelecida por Ordália Araújo, já em 1888, durante uma viagem pelo interior de Goiás, o pastor protestante John Boyle travou um diálogo com o bispo Dom Cláudio José Ponce de Leão, um dos mais importantes ultramontanos do estado, e, na oportunidade, teria dito ao prelado católico que “o protestantismo ‘pegou’ bem em toda a província de São Paulo, no Rio de Janeiro, e onde foi pregado. Vai pegar em Goiás.” (ARAÚJO, 2004, p. 6) A ação protestante já se encontrava de tal modo avançada no estado no final da década de 1880, que Dom Cláudio, em carta datada de 11 de março de 1889, argumentou com o Internúncio Apostólico que

Está o protestantismo trabalhando para estabelecer-se nesta diocese, havendo já um ministro protestante americano residente em uma das cidades do Sul e outro brasileiro nesta Capital. Já tem um jornal redigido pelo ministro americano e consta-me

que á existe uma escola protestante, e que desejam organizar um grande colégio na cidade de Bagagem.<sup>114</sup>

A resposta católica ao avanço protestante, que ganharia força ainda maior já nas primeiras décadas do período republicano, viria basicamente por três caminhos: 1) pela ação direta do clero sobre os fieis; 2) pela ação missionária; 3) pela imprensa. No que tange a ação do clero, diversos são os casos relatados, tanto pelos próprios clérigos, quanto pelos protestantes afetados, de dificuldades enfrentadas com a população local, instruída pelos párocos ou missionários, durante a colportagem, ou mesmo nos cultos públicos realizados em diversas cidades. Um caso marcante foi registrado pelo jornal *Goyaz – Órgão Democrata*, de linha liberal e ligado aos Bulhões, em 26 de julho de 1900. Segundo o periódico noticiou,

O sr. William Cook, ministro protestante, foi victima de um roubo de livros e mais objetos, entre os quaes alguns artigos de fotografia, à noite de sábado passado. Dos livros roubados foram fragmento deles de frente da casa do major Socrates. Pessoas residentes nas vizinhanças do sr. Cook virão alguns meninos, filhos de famílias respeitáveis, sobraçando os livros e são eles discípulos da escola particular do sr. José Antônio de Jesus. Entre os livros roubados o sr. Cook só reclama um destinado a assentos de despesas das quaes presta contas à sociedade a cujo serviços se acha. Si esse é o meio de combater as doutrinas dessidentes da religião catholica romana, achamo-lo mau; é criminoso. O meio de que se servem pessoas de educação para combater doutrinas contrarias às que pregão é outro e muito lícito: a palavra escripta ou falada. Este é mais [ilegível] meio de explicar os erros dos contrários. A autoridade policial segundo nos constou, está procedendo às diligencias que o caso exige. À propósito da guerra que movem ao sr. Cook contarão-nos que os frades dominicanos fornecem dinheiro às crianças para irem comprar folhetos contendo os Evangelhos dos Apóstolos. Obtidos assim os folhetos, levam-n'os aos frades e estes procedem como fazião out'ora aos desgraçados que tinham a infelicidade

114 COPRESP-B, 1º Volume (1874-1897). **Carta nº. 52.** Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão ao Internúncio Apostólico. Goiás, 11 de março de 1889, p. 108.

de pertencer a seita muçulmana: condem-não os pobres folhetos à fogueira. Temos certeza e nenhuma dúvida temos em declarar, é nossa convicção, que o facto que acabamos de narrar não merece a aprovação dos ministros da Religião catholica, e nem é aconselhado por quem tem a sublime missão de educar os futuros cidadão de nossa Pátria, e quer um quer outros reprovarão e aconselharão suas ovelhas e seus discípulos a respeitar (já não dizemos amar) ao próximo e as opiniões alheias.<sup>115</sup>

O presente relato dá indícios das muitas ações de católicos contra protestantes incentivadas (direta ou diretamente) pelo discurso contrário do clero católico, especialmente por seu contato direto, seja no cotidiano paroquial, seja na cura-de-almas realizada durante as missões. Este discurso era apoiado e até (na medida do possível) regulamentado pela própria diocese. Em Carta Pastoral divulgada em 1918, por exemplo, Dom Prudêncio Gomes (que considera o protestantismo um “vírus”),<sup>116</sup> estipulou alguns procedimentos que deveriam ser seguidos pelos católicos goianos; mecanismos que, conforme acreditava o bispo, levariam ao completo aniquilamento do protestantismo do estado. Segundo o bispo, deveriam os católicos goianos:

1º - renunciar a heresia protestante quem por acaso tenha tido a desgraça de nela cair;

2º - “fechar” os ouvidos a qualquer propaganda de pastores ou agentes do protestantismo e proibir no âmbito domiciliar qualquer conversação sobre o assunto;

3º - não participar de maneira alguma de atos da liturgia protestante como conferências ou qualquer outra espécie de serviço religioso da mesma;

4º - não aceitar ou pelo menos tentar ler bíblias, livros, folhetos ou jornais que tratem de propaganda protestante devendo inutilizá-los ou entregá-los ao vigário imediatamente;

115 GOYAZ – ÓRGÃO DEMOCRATA. Roubo de livros protestantes. 26 de julho de 1900. Apud: ARAÚJO, Odália Cristina Gonçalves. **Op. Cit.** 2004, p. 151.

116 Sobre o espírito de cruzada de Dom Prudêncio em suas cartas pastorais contra o protestantismo, ver: Quadros (2011).

5º - não consentir que filhos ou pessoas sob a responsabilidade dos fieis frequentemente instituições educacionais de linha protestante declarada ou não. (SILVA, Apud: ARAÚJO, 2004, p. 148)

Mesmo no caso dos missionários redentoristas, ações como estas são notadas em diversas correspondências e crônicas, por meio das quais os missionários relatam, orgulhosos, a influência exercida pelas missões sobre a rejeição popular ao protestantismo. Em crônica escrita sobre a missão realizada no município de Nova Aurora entre 12 e 18 de setembro de 1914, por exemplo, o cronista relata que

Dois pregadores protestantes, chegados à hora do último sermão, vieram buscar um proprietário de casa para arranjar hospedagem. Perguntaram-lhe que significava aquela “mexida”. É a profissão de nossa fé, foi a resposta. Garantindo-lhes que em Nova Aurora não havia hospedagem para eles, tiveram de se retirar apesar de ser tarde e ameaçar chuva.<sup>117</sup>

Neste sentido, o trabalho missionário realizado pela congregação redentorista desempenhou um importante papel na peleja contra o protestantismo em Goiás. Mesmo Dom Emanuel Gomes de Oliveira, cujos conflitos com os redentoristas levaram-no a questionar a real necessidade da Congregação no estado, reconheceu ao Pe. Conrado Kohlmann, em carta datada de 9 de agosto de 1930, que

Estamos como nunca assediados pelas maléficas influências do protestantismo, espiritismo e maçonismo, nos centros populosos e nas roças!... As santas missões pregadas, de tempo em tempo, será a nossa salvação. Deus permita possamos doravante consegui-las mais regulares, com o infalível método da sua benemérita C.SS.R.<sup>118</sup>

Anos antes, orgulhoso, o cronista da casa de Campinas já relatava nas crônicas anuais de 1923:

117 Missão em Nova Aurora. **Crônicas das missões de Goiás (1898-1909/1910-1934)**. 1º Volume. Datilografado. Aparecida, 1982, p. 138.

118 COPRESP-A, 10º Volume (1928-1930). **Carta n. 3455**. Dom Emanuel Gomes de Oliveira ao Pe. Conrado Kohlmann. Goiás, 9 de agosto de 1930, p. 628.

O protestantismo norte-americano envia todos os esforços para estender seu domínio sobre Goiás. Aí tem que entrar o redentorista, para que o esplêndido Goiás continue fiel à Igreja Católica. E até o presente tem acontecido, Deus seja louvado! Em seus jornais confessam, mesmo esses protestantes, que seus piores inimigos são os redentoristas.<sup>119</sup>

Esta suposta “confissão” protestante de serem os redentoristas os piores inimigos da religião reformada em Goiás tem sua razão de ser, especialmente na década de 1920, quando da publicação do jornal *Santuário da Trindade* pela congregação, cuja aberta campanha contra o protestantismo e demais inimigos da Igreja evidenciou os traços e estratégias católicas não apenas para se manter como religião hegemônica no Brasil, mas para convencer seus leitores do papel que o catolicismo ainda tinha a desempenhar na consolidação da nação brasileira.<sup>120</sup>

De uma maneira geral, a campanha dos redentoristas contra o protestantismo no jornal *Santuário da Trindade* desenvolveu-se sob dois argumentos centrais: de um lado o argumento religioso, e, de outro, o argumento patriótico, sendo este último fundamentalmente pautado no sentimento anti-estadunidense. Quanto ao primeiro grupo, os argumentos religiosos em geral giravam em torno de questões teológicas, como o culto à Virgem Maria e aos santos, a crença na Eucaristia e em milagres, a suposta falsificação da bíblia por parte dos protestantes, e, sobretudo, a acusação de as ações e Igrejas protestantes serem obras demoníaca.<sup>121</sup>

Quanto ao segundo grupo de argumentos, é bastante comum notarmos nas páginas do *Santuário da Trindade* uma série de notas,

119 Casa de Campinas. *Ânuas da Vice-Província de S. Paulo (1919-1931)*. 2º Volume. Aparecida, 1993, p. 145.

120 Mesmo antes do *Santuário da Trindade*, outros importantes periódicos católicos já haviam realizado campanhas antiprotestante na imprensa goiana, como os jornais *A Cruz* (1890-1891) e seu substituto *O Lidador* (1909-1917).

121 Estes argumentos, por exemplo, podem ser encontrados explicitamente nas edições do *Santuário da Trindade* de número: 7, 13, 14, 16, 20, 22, 23, 48, 52, 77, 85, 101, 104, 74, 180, dentre outras.

colunas e matérias contra o protestantismo, cujo argumento central nem sempre é religioso, mas civil. Em geral, é fácil notarmos nas linhas do referido periódico alegações que afirmam que o brasileiro que aderisse ao protestantismo não seria apenas traidor da “verdadeira religião”, mas também da pátria, como se nota nos excertos seguintes:

Que dirão os protestantes ao lerem as notícias das festas jubilares do Cardeal Arcoverde, a visita que a elle fez o presidente da República junto com todos os membros do governo, o discurso do presidente da República em que elle diz que a quase unanimidade do povo brasileiro é catholica e não precisa envergonhar-se nem arrepender-se disto? Certamente tudo isto e todo o entusiasmo religioso em que vibrou a Capital Federal mostram que a religião do Brazil é a Religião Catholica e que um brasileiro que se torna protestante é traidor não somente de Deus e da Religião, mas também da pátria.<sup>122</sup>

Certamente quem tiver amor ao Brazil, não pode ser amigo nem crente destes homens de duas caras e vendedores de bíblias falsificadas.<sup>123</sup>

Disse o célebre escriptor politico Emilio Castelar: “A religião protestante é a eterna inimiga da minha patria, da minha raça, da minha historia”. – O brasileiro que se tornar protestante ou de quaisquer maneira favorecer os protestantes, é trahidor de seu Deus, trahidor de sua patria, trahidor de sua propria alma.<sup>124</sup>

Este tipo de apelo cívico-religioso por parte do catolicismo contra o protestantismo não é despropositado. O apelo ao sentimento cívico com uma tonalidade religiosa (“traidor de Deus, da pátria e da própria alma”) ressalta a proximidade entre o dever cívico e religioso proposto pelo nacionalismo católico; uma forma de, consolidado o nacionalismo como uma espécie de “religião cívica moderna”, trazê-lo

122 FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Traidores da pátria. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 50. Campinas-GO, 8 de março de 1924, p. 3.

123 KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 37. Campinas-GO, 17 de novembro de 1923, p. 2.

124 FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 63. Campinas-GO, 14 de junho de 1924, p. 2.

para o âmbito religioso católico, usando-o antes como arma do que permitindo que lhe fosse adversário.

Neste mesmo conjunto de argumentos é possível notar ainda a necessidade de se atribuir ao protestantismo um risco que não fosse corrido somente pela Igreja, mas igualmente pela nação brasileira. Isso significa que, para além dos argumentos propriamente religiosos, os quais credenciaria apenas a instituição católica como possível prejudicada pelo avanço protestante, era necessário, ao passo que se apontava o protestantismo como um risco para a unidade nacional, legitimar a Igreja Católica como aquela que seria responsável pela manutenção da ordem e da paz no país. Esta perspectiva fica clara em outra matéria publicada pelo *Santuário da Trindade* em 24 de fevereiro de 1923, na qual os editores redentoristas afirmam que

O jornal Yotozu, do Japão, escreve sobre os ministros protestantes estas enérgicas palavras: “Os missionários protestantes não fazem bem algum no extremo Oriente; antes seu interesse é perturbar a paz. Esses missionários não ensinam o caminho ou doutrina de Deus aos seus estudantes, sinão o caminho do diabo. Esquecem-se de que são propagadores da religião e se metem em política. Em vez de trabalharem pela paz do mundo, não fazem sinão instigar e promover distúrbios subversivos da paz mundial. Taes homens enchem a China e a Coreia, os apóstolos do diabo encontram-se em toda a parte. E seus convertidos estão causando muita perturbação e descontentamento na China. *De modo contrário procedem os missionários catholicos: estes não são comerciantes, não perturbam a paz dos povos, antes auxiliam a consolidar em seos postos as autoridades legitimamente constituídas.*” Também no México os ministros protestantes favoreceram a revolução e chegaram mesmo a pegar em armas e mandar seos adeptos pegar em armas contra o governo. Bons missionários esses protestantes.<sup>125</sup>

125 KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. *Santuário da Trindade*, Ano 1, n. 18. Campinas-GO, 24 de fevereiro de 1923, p. 1. *Grifo nosso.*

A clara ideia aqui esboçada de que os católicos procedem “de modo contrário” ajudando “a consolidar em seus postos as autoridades constituídas” denota claramente o argumento de que, do ponto de vista cívico – e à despeito das promessas de progresso e modernização sustentadas pelo protestantismo – é mais seguro e confiável a manutenção do catolicismo do que o risco de se permitir a penetração do protestantismo no Brasil. Esta penetração seria, segundo os editores, não religiosa, mas política, favorecendo ora a anarquia e a revolução, ora o imperialismo sobre a nação brasileira, colocando em alarmante risco a unidade nacional. Este argumento se aplica, sobretudo, aos missionários protestantes estadunidenses, segundo se nota em diversas outras matérias do *Santuário da Trindade*:

Catholicos, não compreis nem aceiteis de graça os livros e folhetos protestantes. *O protestantismo norte-americano é inimigo tanto da religião católica como da pátria e da unidade nacional.*<sup>126</sup>

Mais de uma vez temos demonstrado que os brasileiros, que de qualquer modo favorecem a propaganda dos protestantes norte-americanos, não são patriotas. [...] Certo é que o protestantismo norte-americano – o protestantismo europeu é muito diferente – vem trazer-nos a desordem e a anarquia, e, portanto minará infalivelmente a nossa unidade nacional e independência. Porque os ministros protestantes norte-americanos não vem ao Brasil para catechizar os bugres e pagão, mas somente para hostilizar os catholicos, semear entre nós o joio da discordia e desunião. É portanto dever de todo brasileiro que ama sua pátria, que quer sua pátria livre e independente, combater a invasão protestante norte-americana; e como os protestantes norte-americanos fazem propaganda de sua seita em seus collegios e por meio de seus collegios, é dever nosso clamar continuamente contra estas escolas que são como subterraneos *onde se prepara manhosamente a minagem da unidade nacional e, portanto, de sua soberania e liberdade.* Conclusão lógica: quem proteger de qualquer modo os collegios protestantes, conscien-

126 KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. *Santuário da Trindade*, Ano 1, n. 27. Campinas-GO, 30 de maio de 1923, p. 1. *Grifo nosso.*

te – ou inconscientemente é traidor de sua pátria. Não vê isto quem não o quer.<sup>127</sup>

A vinda de missionários protestantes dos EUA teve início ainda na primeira metade do século XIX, por volta de 1835. Todavia, a primeira onda de fato de imigração estadunidense para o Brasil, e com ela de diversos fieis, pastores e missionários protestantes, se deu a partir de 1870, especialmente por conta da Guerra de Secessão norte-americana e, de maneira especial, do interesse de setores políticos dos EUA no desenvolvimento industrial e econômico do Brasil.<sup>128</sup> Neste sentido, não é de todo errada a leitura feita pela Igreja Católica brasileira sobre o interesse econômico dos EUA sobre o Brasil e o modo como o imperialismo da Doutrina de Monroe se colocava em questão. Assim, o contexto geopolítico internacional, unido ao significativo aumento do número de não-cristãos nos EUA tanto por conta do racionalismo em ascensão, quanto pelas intensas levas migratórias para o país no início do século XX, reforçava a ideia de que a presença protestante estadunidense no Brasil não teria outro propósito senão político e econômico, o que ameaçaria diretamente a soberania nacional:

Anda por quasi toda parte um inimigo insidioso e traiçoeiro que tenta roubar ao povo o que tem de mais precioso, a sua Religião, e junto com ella lhe rouba o amor à pátria e a paz na própria família. Este inimigo é o protestantismo [...]. Os pregadores protestantes vêm quasi todos da América do Norte e seu fim não é cuidar de Religião, mas ganhar partido para que os Estados Unidos da América do Norte possam mais tarde predominar no Brasil. Assim já fizeram no México e em outros paízes. Se elles quizessem mesmo tratar de religião deviam ficar no paíz delles, onde há vinte vezes mais pagãos e gente sem Religião que no Brazil.<sup>129</sup>

127 KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Traidores da Pátria. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 50. Campinas-GO, 8 de março de 1924, p. 1. *Grifo nosso*.

128 DREHER, Martin. **Op. Cit.** 2003, p. 56.

129 KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 2. Campinas-GO, 15 de julho de 1922, p. 1.

[...] Como explicar então tanto zelo dos pastores protestantes em fundar collegios no Brasil, associações christãs de moços e moças para converter nossa pátria? O fim é outro: é conquistar o Brasil para a América do Norte, é fazer conosco como fizeram com Cuba, com o México, América Central, etc. O deus e religião do americano é o commercio e o ouro!<sup>130</sup>

Todavia, é evidente que há aqui um claro uso do contexto político-econômico da geopolítica nacional e internacional para se favorecer um argumento em muito valioso à Igreja Católica no país: o de a “invasão protestante estadunidense” representaria um risco não apenas à hegemonia católica, mas à soberania nacional. Este argumento foi reforçado ainda pelo fato de que, segundo Martin Dreher,

Ao ser proclamada a República no Brasil, o protestantismo de missão apresentava algumas características: 1) todos os missionários eram norte-americanos e vinham do país que buscava a hegemonia no hemisfério; 2) traziam consigo valores culturais que procuravam transferir para o novo contexto: o progresso!; 3) o adentramento ocorria, via de regra, pelas capitais; 4) procurava atingir as elites por meio dos colégios; 5) em geral, o trabalho começava a prosperar quando surgiam colaboradores nacionais e o movimento batista se expandia mais graças à colaboração dos leigos; 6) no interior, ocorria, por vezes, a conversão do clã (coronel). No mais, eram convertidos indivíduos. Acentuava-se, assim, a relação “eu-Deus”. (DREHER, 2003, p. 56)

Desse modo, a política externa estadunidense indiretamente favoreceu a construção de um argumento de que a Igreja Católica (como elemento alegadamente nacional) representaria a manutenção da nação e, por isso, o verdadeiro bastião do espírito nacionalista a ser defendido. Mais que isso, a pretensão de que o protestantismo seria o elemento civilizador e modernizador do país estaria fadado ao fracasso, uma vez que, um país que se almejasse nos trilhos do progresso não deveria fazê-lo de outro modo senão por meio da consolidação da

130 FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 76. Campinas-GO, 20 de setembro de 1924, p. 2

soberania nacional. Estaria deslegitimado, assim, o discurso civilizador protestante no Brasil,<sup>131</sup> ao passo que se abria o caminho para que a Igreja Católica se apresentasse (como de fato o fez) como o único caminho para uma consolidação segura da era moderna no Brasil, modernizando-se o país ao passo que o mantinha moralmente conservador e religiosamente católico.

Assim, enquanto na Alemanha o *Kulturkampf* baseou-se na ideia de que o catolicismo representaria uma ameaça à soberania nacional recentemente forjada (uma vez que representava a obediência e fidelidade a Roma acima da fidelidade nacional), no Brasil das décadas seguintes, esta mesma Igreja Católica buscava legitimar-se como a protetora da unidade e soberania nacional contra a ameaça protestante, que, fiel aos interesses econômicos mais do que aos ideais religiosos, pretenderia levar o Brasil ao abandono de seu patriotismo, sua cultura nacional (e católica) e submissão ao imperialismo ianque.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

ARAÚJO, Odália Cristina Gonçalves. **História do protestantismo em Goiás (1890-1940)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004.

BRUNEAU, Thomás. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

131 Em matéria datada de 18 de outubro de 1924, por exemplo, os editores redentoristas lançaram a seguinte reflexão: “Os protestantes norte-americanos que vem civilizar o Brasil, deixando o seu país, já muito culto e moralizado, que leiam este telegramma publicado no ‘Jornal do Commercio’ de 22 do mez p. p.: ‘Os Estados Unidos que são a terra dos records bateram mais um em 1923, só agora apurado: o record dos divórcios. Em 1923 foram julgados 148.554 casos de divórcio, número esse que deixa a perder de vista as 70.000 dissoluções de lar no anno anterior. A média é espantosa: um divórcio para cada 800 habitantes’... E são os Norte-Americanos, com seus pastores casados e divorciados, que querem reformar o Brasil!!! (FERREIRA, Pe. José Lopes – Editor. Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 80. Campinas-GO, 18 de outubro de 1924, p. 1.

CHAUÍ, Mari1ena. **Seminários**: O nacional e o popular na cultura brasileira. São Paulo, Brasiliense, 1983.

DREHER, Martin N. "Protestantismos na América Meridional". In: GUERRIERO, Silas (org.). **Estudo das religiões**: desafios contemporâneos. São Paulo: Paulinas, 2003.

FERREIRA, Pe. José Lopes – Editor. Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 137. Campinas-GO, 19 de dezembro de 1925.

GELLNER, Ernst. **Nations and Nationalism**. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

GLASS, Friedrich Charles. **Aventuras com a Bíblia no Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria Evangélica Limitada, [19\_\_], p. 98.

GOMES FILHO, Robson R. **Kulturkampf**: a Igreja Católica e a construção da modernidade e nação alemã no século XIX. Curitiba (PR): CRV, 2019.

KOHN, Hans. **Nationalism**: its meaning and history. Canada: D. Van Nostrand Company, 1955.

LIMA, Alceu de Amoroso. **Estudos**: segunda série. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934, p. 283.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **A questão nacional na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1990.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. O fantasma evangélico: análise do imaginário religioso de um bispo de Goiás. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho de 2011.

SILVA, José Trindade da Fonseca e. **Lugares e Pessoas**: subsídios eclesiais-ticos para a história de Goiás. Goiânia: Editora da UCG, 2006.

SILVA, Maria da Conceição. **Catolicismo e casamento civil em Goiás – 1860-1920**. Goiânia: editora da UCG, 2009.

TIPPLE, Archibald. **Bandeirantes da Bíblia no Brasil Central**. Goiânia: Aplic, 1972.

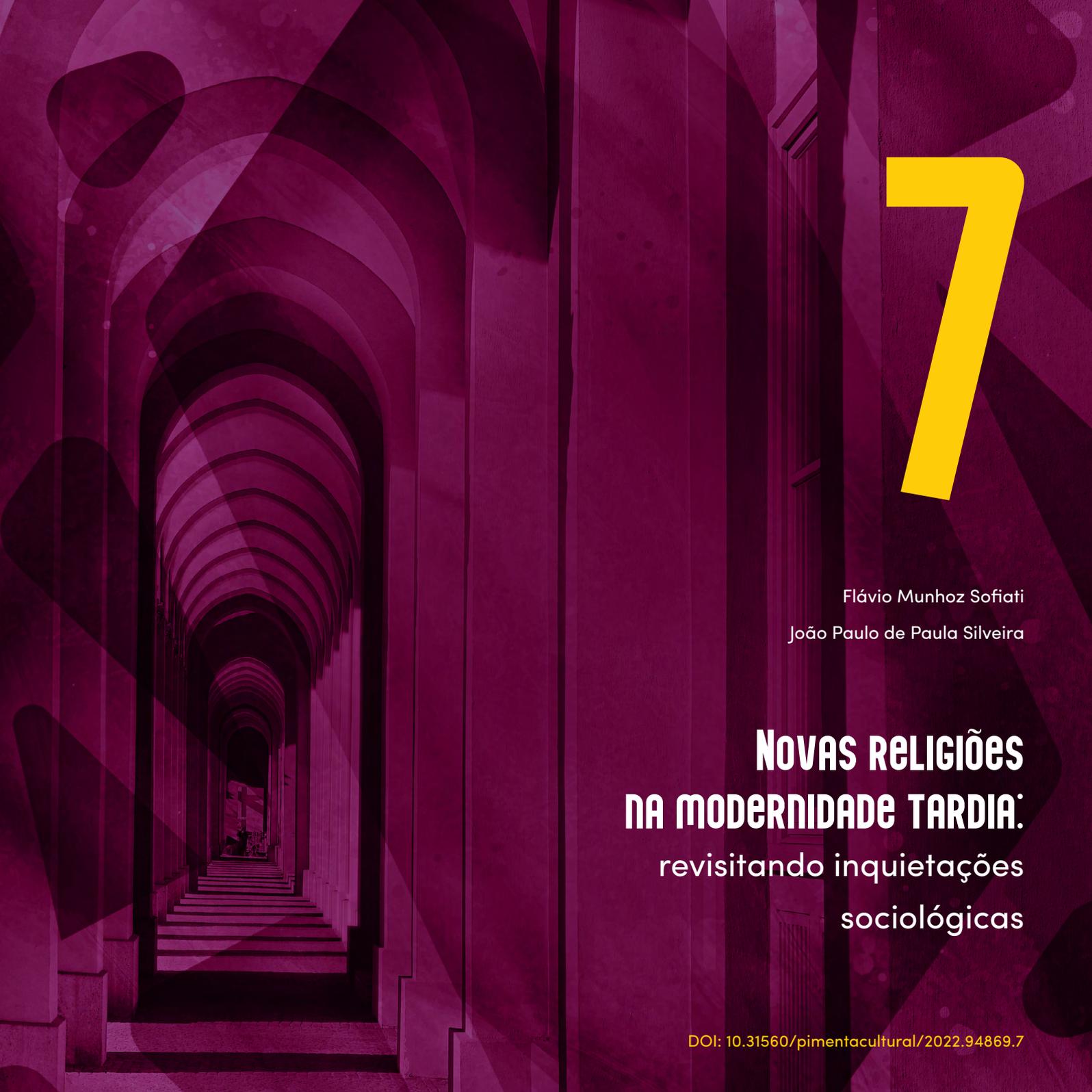
WEICHLIN, Siegfried. The Missionary Movement and the Catholic Revival in Germany before 1848, In: LUGINBÜHL, David; METZGER, Franziska; et al. (orgs.). **Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum**: Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer, 2011.



Parte



**SECULARIZAÇÃO,  
MODERNIDADE  
e ESPIRITUALIDADES**



7

Flávio Munhoz Sofati

João Paulo de Paula Silveira

**NOVAS RELIGIÕES  
NA MODERNIDADE TARDIA:**  
revisitando inquietações  
sociológicas

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94869.7](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94869.7)

## INTRODUÇÃO<sup>132</sup>

*Não há evangelhos que sejam imortais e não há razão para se acreditar que a humanidade seja doravante incapaz de conceber outros.*

Emile Durkheim (2008, p. 506).

Do ponto de vista das Ciências Humanas, o fenômeno religioso é intrinsecamente plural. Não se trata de uma confusão ideológica produzida por sujeitos que acreditam que o respeito à diversidade é uma necessidade de nosso tempo. A pluralidade, como realidade social e cultural, e o pluralismo, como disposição ideológica, são coisas distintas. A condição plural da religiosidade é um dado verificável ao longo da história de qualquer uma das grandes tradições e, a julgar pela natureza do campo religioso, ela existe desde os tempos remotos, quando a divisão do trabalho religioso, a diversidade de recepções moduladas pela classe, pelo gênero, pela etnia etc. ou a simples discordância a respeito de uma questão cosmológica ou doutrinária produziram dissensos. Em alguma medida, a história das religiões é a narrativa dos dissensos protagonizados por sujeitos cujos “ouvidos musicalmente religiosos” foram capazes de reimaginar, a partir de lugares sociais, espaciais e temporais distintos, as antigas tradições. Esse esforço, muitas vezes malgrado ou rotulado como heresia, engendrou novas propostas que buscavam responder às contingências de um determinado momento histórico.

A especificidade da religião na modernidade diz respeito à potencialização da pluralidade. O enorme grau de diversidade pode encontrar-se dentro de uma única instituição religiosa, como no caso da Igreja Católica no Brasil, ou à margem daquelas que gozam maior prestígio no

132 Uma versão ligeiramente menor e mais simples deste estudo foi publicada com o título *As novas religiões na contemporaneidade: a propósito da modernidade religiosa tardia* (SILVEIRA; SOFIATI, 2017). Procuramos, neste texto, aperfeiçoar sociologicamente algumas ideias que, retrospectivamente, mereciam mais atenção.

interior do campo religioso. Como compreendemos, a particularidade da paisagem religiosa de nosso tempo está na dimensão da diversidade de itinerários empreendidos pelos indivíduos, que muitas vezes procuram vivenciar sua religiosidade a partir de adesões mais flexíveis.

Radicados nessa compreensão, problematizamos, neste estudo, as novas religiosidades na modernidade tardia. Assumindo a leitura de Berger (2017) a respeito do que ele chama de “múltiplos altares da modernidade”, somos inclinados a pensar que a modernidade tardia criou as condições culturais necessárias para as inovações religiosas que se apresentam como novidades e alternativas às tradições mais longevas. Na medida em que a modernidade diluiu globalmente o monopólio institucional da religião, ela permitiu que a imaginação religiosa de mulheres e homens ganhasse acesso aos conteúdos religiosos de todo o planeta. Chamaremos esse processo de “desencaixes religiosos”: o derretimento de monopólios da fé e o conseqüente acesso à pletora religiosa planetária.

Dividimos nossa iniciativa em três momentos. No primeiro, tratamos do conceito de “novas religiões” e cotejamos algumas interpretações correntes a fim de precisarmos, dentro do possível, o que comumente se entende por novas religiões. No segundo, tratamos da história dos novos movimentos religiosos contemporâneos, com ênfase na segunda metade do século XX, momento da radicalização dos desencaixes religiosos e da pluralização dos roteiros espirituais. No terceiro momento, detemo-nos nas implicações sociológicas desse fenômeno, destacando suas relações com a realidade cultural da modernidade tardia.

Compreendemos que a atenção às novas religiões é fundamental para lançarmos luz sobre a realidade social de nosso tempo. De certa forma, as novidades religiosas informam um pouco sobre o que nós somos, o que tememos, o que nos faz sofrer, o que desejamos e, sobretudo, quais aspectos das religiões mais longevas são incapazes de ofertar

sentido diante das contingências diárias que enfrentamos. Essas são algumas questões que nos orientaram em outras iniciativas e que, aqui, são revisitadas a partir de ponderações que julgamos mais maduras.

## AS NOVAS RELIGIÕES

O conceito de “novas religiões” é bastante vago e isso se deve à sua natureza circunstancial. A condição de “novidade”, em sentido amplo, dependerá das particularidades de um determinado campo que está situado histórica e geograficamente. O cristianismo, por exemplo, foi uma nova religião no mundo antigo, assim como o pentecostalismo, o qual possui mais de um século de existência em nosso continente, mas é uma novidade em alguns países asiáticos.

A despeito de suas limitações, o conceito ganhou musculatura nas últimas décadas em virtude da efervescência religiosa experimentada em grande parte do mundo ocidental durante os séculos XIX e XX. Melton (2004) afirma que a expressão “novas religiões” surgiu na sociologia americana da década de 1970 a fim de substituir o pejorativo termo *cult*<sup>133</sup>, que, até então, era usado para definir grupos como a *Cientologia*, a *Igreja da Unificação*, a *Ciência Cristã* e outras inovações que distavam da ortodoxia judaico-cristã e que provocavam alguma desconfiança. O conceito de “novas religiões” foi construído ainda com o fito de compreender, de forma mais sociológica, os grupos e as tendências religiosas que apareceram especialmente no Estado da Califórnia, um solo fértil para o florescimento das inovações religiosas ao longo do século XX.

<sup>133</sup> A despeito do vocábulo “culto” ser a tradução direta do inglês *cult*, essa expressão não causa a mesma desconfiança no Brasil. Por aqui, a equivalência pode ser encontrada na palavra seita, que igualmente evoca o mesmo sentimento. No senso comum, participar de uma seita significa fazer parte de uma assembleia obscura, herege ou desviante em relação à narrativa religiosa hegemônica.

Segundo Partridge (2005), a palavra *cult* teve sua origem nos meios acadêmicos a partir das discussões empreendidas por Ernest Troeltsch a respeito da religiosidade mística cristã. Partridge (2005) afirma que o sociólogo Howard Becker foi o primeiro a fazer uso do conceito, em 1932. Entretanto, o vocábulo foi apropriado pelos setores religiosos preocupados em combater os grupos representados como desviantes e ameaçadores. Em alguns países do mundo, como os Estados Unidos da América (EUA), a Inglaterra e o Japão, surgiu um tipo de *pânico moral religioso*<sup>134</sup> que acusava as religiosidades distintas da narrativa hegemônica de promoverem “lavagem cerebral” nos seus adeptos, ainda que as estratégias de persuasão empregadas pelos novos grupos fossem iguais àsquelas usadas pelos estabelecidos e tradicionais (COWAN; BROMLEY, 2008).

O pânico moral religioso envolvendo as novas religiões no Atlântico Norte, sobretudo nos EUA, ficou conhecido por “controvérsia dos cultos” (*cult controversy*) e seu ápice aconteceu entre as décadas de 1970 e 1990, contexto marcado por eventos traumáticos protagonizados por algumas novas religiões, em especial os episódios violentos envolvendo o *Templo do Povo* na Guina (1978), o incidente dos Davidianos, uma dissidência adventista, em Waco, no Texas (1993). Fora do Ocidente, o ataque de gás *sarin* no metrô de Tóquio (1995), promovido pela *Aum Shirinkyō*, reforçou a controvérsia em relação às novidades religiosas que já existiam em décadas anteriores, conforme já havia mostrado McFarland (1967). A despeito de seu uso ainda ser comum na América do Norte e do pânico moral religioso em relação às inovações existir em todo o mundo, o termo *cult* foi gradativamente substituído no campo sociológico pela expressão “novas religiões”.

Mesmo admitindo a dificuldade conceitual, Melton (2004) acredita que a condição de “novidade” oferece um itinerário compreensivo do fenômeno. O autor chama atenção para o fato de que a condição

134 Apropriamo-nos do conceito pânico moral a partir da sociologia de Cohen (2011).

de novidade religiosa deve ser, antes de tudo, entendida a partir da relação entre os novos grupos e as religiões socialmente estabelecidas e reconhecidas no interior de um campo específico. Admitindo que essa condição varia de acordo com o contexto particular, Melton (2004) afirma que a mudança de *status* de um novo movimento religioso, de anomalia ou desvio, para religião relativamente aceita ou integrada, acontece quando há menor regulação cultural religiosa. Isso significa dizer que os novos movimentos religiosos tendem a ser mais estereotipados quando uma narrativa estabelecida e dominante é vigorosa ao ponto de definir culturalmente – dentro e fora do campo religioso – quais os empreendimentos de fé são legítimos<sup>135</sup>.

Entre nós, merece destaque as considerações do antropólogo Guerriero (2006), que aponta para a ambiguidade da expressão “novas religiões” e para a falta de consenso sobre sua historicidade como fenômeno social. O antropólogo também compreende que a dificuldade conceitual é tributária das especificidades culturais e geográficas que relativizam o que se pode entender por “novo”. A despeito da diversidade das inovações, Guerriero (2006) descreve algumas particularidades que lhes são comuns na contemporaneidade: a) alegação de concorrência espiritual com as tradições mais antigas estabelecidas; b) existência de um grau de organização institucional formal; c) permanência de algum grau de continuidade com narrativas tradicionais locais; d) cultivo de formas de espiritualidades alternativas; e) desenvolvimento de organizações que preconizam o potencial humano. Todos esses apontamentos deixam clara a amplitude do fenômeno. Podemos, ainda, considerar que a ideia de minoria é tentadora, mas isso não necessariamente significa que se trata de uma novidade.

135 O recente estudo de Introvigne (2020) sobre a nova religião chinesa *Quannengshen-jiaohui*, A Igreja do Deus Todo Poderoso, ilustra a dimensão dramática da regulação estatal na potência asiática. Segundo o autor, a China retoma a mesma perseguição que, no passado, empregou contra a *Fallun Gong*. O grupo investigado pelo sociólogo italiano, apontado por ele como o principal grupo perseguido naquele país, também enfrenta hostilidades de grupos cristãos estabelecidos.

No que toca à cosmologia das novas religiões, Clarke (2006) afirma que o traço principal de grande parte delas é a ideia da unidade entre a divindade e os seres imanentes. Por meio de vários expedientes de tradução e de reimaginação de tradições mítico-religiosas vindas do Oriente, do paganismo ou das culturas xamânicas, algumas dessas novas religiões forjam narrativas que ambicionam a unidade entre a mulher/o homem e o divino ou, ainda, entre a humanidade, a natureza e o divino. Essa “nova epistemologia religiosa” rejeita as ideias de pecado, de danação, de punição divina, de juízo final ou de natureza degenerada. Em seu lugar, apregoam a crença na integração da humanidade; e o divino, na bondade intrínseca da humanidade e no advento de uma nova era de consciência espiritual planetária – há pouco ou nenhum drama escatológico no sentido que nos é familiar no cristianismo.

Clarke (2006) aponta que a ética do aprimoramento espiritual, presente em várias inovações, sugere a busca pelo bem-estar nesse mundo por intermédio de práticas que almejam despertar o divino interior e uma nova consciência espiritual, razão pela qual alguns desses grupos promovem o que em outro momento chamamos de “psicoterapias espirituais” (SILVEIRA, 2016). Muito frequentemente, essa cosmologia da integração ou “visão holística” orienta iniciativas e práticas que incluem desde a cura interior, por meio de expedientes que visam a harmonização pessoal, com as “energias cósmicas” ou com as “forças ancestrais”, até aquelas que estimulam a busca por formas alternativas de representar a saúde, o bem-estar e o meio-ambiente.

As observações destacadas por Melton (2004), Guerriero (2006) e Clarke (2006) oferecem possibilidades interpretativas interessantes que dão conta de um razoável número de novos movimentos religiosos. Todas elas apontam para a importância de situar a novidade religiosa a partir das circunstâncias de um campo religioso – novidade em relação ao campo – ao mesmo tempo em que descrevem um tipo de religiosidade centrada no contato consigo mesmo. Os autores com-

preendem aquelas novas religiões do tipo “religiões do verdadeiro eu” (CLARKE, 2006) que acreditam em um eu real, não transtóric e divino que deve ser acessado pelos sujeitos.

Como entendemos, as novas religiões incluem o que genericamente nomeamos por “espiritualidades”, isto é, as expectativas de transcendências mais subjetivas, entre elas a complexa Nova Era. Muitas vezes, conteúdos de novas religiões institucionalizadas são relativamente semelhantes às espiritualidades, em especial a ideia do autoaperfeiçoamento a partir do despertar do eu divino interior. As espiritualidades constituem a dimensão mais fluida e individual das inovações religiosas; elas podem, em níveis distintos, se consolidarem como hábitos regulares e instituições: algumas podem se apresentar como “mais leves” e terapêuticas; outras podem dar origem a lugares de saberes “alternativos” e centros espirituais onde acontecem *workshops*, palestras, trocas de experiências e venda de material religioso.

Todas essas formas de institucionalização mais “fluidas”, as quais demandam menos exclusividade, desafiam nossa compreensão do fenômeno religioso<sup>136</sup>. Suas formas de sociabilidade podem ter espessuras distintas e, não raro, se pareçam muito mais com redes do que com comunidades de fé, o que parece ser o caso da Nova Acrópole e da Logosofia, ambas instituições que se apresentam como centros espirituais propagadores de iluminação ou de evolução espiritual. Igualmente interessante é o fato de esses grupos, em seus diversos níveis de institucionalização, perceberem suas visões de mundo, seus saberes e suas terapias, como realizações espirituais atualizadas para

136 Espiritualidade é um conceito com vários significados. No senso comum, ela parece sinônimo de “filosofia de vida”, isto é, uma doutrina sobre uma realidade superior que, para os praticantes, não tem relação com a religião ou a fé. Hanegraaff (2017) a define como tipo de religião que se distingue daquela mais institucional por tratar-se de uma disposição que procura manipular *individualmente* o contato entre um quadro metaempírico mais geral de significados e o mundo cotidiano. Grosso modo, ela é pensada como sinônimo de religião pouco institucionalizada ou com contornos institucionais mais fluidos e menos capazes de constranger os sujeitos.

os novos tempos e que são consumidas, em muitos casos, cotidianamente, sem que sejam percebidas como religiosidades. Por essa razão, acreditam que suas práticas e suas doutrinas – ou filosofias, como preferem os dois grupos anteriormente apontados – podem responder às crises de sentido dos sujeitos que procuram uma nova consciência capaz de criar um mundo melhor.

## AS NOVAS AGÊNCIAS RELIGIOSAS

A partir da década de 1960, contexto da contracultura, um grande número de novas religiões e inovações que prometiam o autoconhecimento emergiram ou ganharam expressão pelo mundo (BELLAH, 1986). Esse fluxo religioso deita suas raízes no século XIX, contexto do romantismo e do interesse pelas religiões antigas, pelo exoterismo e pelo Oriente<sup>137</sup>. Essa realidade favoreceu o “desencaixe religioso”, em outras palavras, a diluição dos limites impostos à imaginação religiosa pelas instituições tradicionais que a inscreviam em uma localidade ou região onde vigorava uma narrativa religiosa hegemônica ou majoritária.

Em virtude desse desencaixe, a imaginação religiosa dos indivíduos passou a ter maior acesso às tradições orientais, xamânicas, pagãs, esotéricas etc. As “excentricidades” protagonizadas por indivíduos interessados nos saberes religiosos da humanidade ofertaram algumas das ideias-força que influenciaram os rumos da modernidade religiosa ao longo de todo o século passado.

137 Hexham e Poewe (1997) afirmam que a imaginação religiosa do filósofo naturalista sueco Emanuel Swedenborg (1688-1772) contribuiu para as efervescências religiosas do século XIX na Europa e nos EUA. Swedenborg enfrentou uma crise pessoal e, a partir disso, experimentou sonhos, revelações e comunicações com espíritos. Depois de sua morte, em Londres, os leitores de suas publicações criaram a Igreja Nova, em 1783, cujo nome original era Sociedade Teosófica. Quase cem anos depois, Helena Blavatsky (1831-1891) também criou sua Sociedade Teosófica.

No século XIX, o *Transcendentalismo Americano*, fundado por Ralf Waldo Emerson (1802-1882), foi, segundo Amaral (2000), o primeiro movimento religioso nos EUA dotado de algum componente asiático, o que faz dele um precursor daqueles movimentos e ímpetos religiosos orientalistas e de uma grande variedade de tendências contemporâneas que enfatizam a força do pensamento e a sacralidade da natureza<sup>138</sup>. Em 1983, o *Parlamento das Religiões Mundiais*, realizado em Chicago, sinalizou para o Oriente em virtude da presença de Swami Vivekananda (1863-902), responsável por fundar a *Vedanta Society*. Seu discípulo, Prabhavananda (1893-1976), estabeleceu-se na Califórnia e foi um dos precursores do *Esalem Institute*. Desde então, a Califórnia tornou-se uma Meca de experimentações que exerceram influência na imaginação religiosa de nosso tempo.

A plethora de inovações e os diálogos com diversas tradições orientais, em especial o Budismo e o Hinduísmo, trouxeram ao Ocidente um imenso número de gurus e de guias espirituais, os quais, de forma geral, enfatizavam uma nova consciência como meio de transformação do mundo no sentido de uma nova era de harmonia e de paz. Segundo Campbell (2007), a partir da década de 1960, os saberes heterodoxos, as terapias meditativas e as medicinas alternativas ganharam espaço no Ocidente. Naquele contexto, o ímpeto experimental dos movimentos de juventude levou os indivíduos a empreenderem suas jornadas espirituais a partir da reimaginação da fortuna religiosa humana, muitas vezes em tom de contestação. O Oriente, as culturas pagãs, o xamanismo e mesmo a ciência e a ficção literária inspiravam novas experiências religiosas cujo propósito era a libertação e o bem-estar espiritual nesse mundo.

138 Emerson certamente foi um dos mais influentes escritores religiosos da contemporaneidade. Suas ideias tiveram um papel importante no desenvolvimento do Novo Pensamento Americano (CLARKE, 2006), uma matriz religiosa que influenciou grupos diversos, entre eles a Ciência Cristã nos EUA, a *Seicho-no-Ie* no Japão e, especialmente, a Nova Era. Grosso modo, as mundivisões das novas religiões inspiradas pelo Novo Pensamento Americano sugerem que a transformação da consciência da mulher e do homem sobre si mesmos é a via fundamental para a realização espiritual. A mente, portanto, comandaria o destino.

Sobre isso, o estudo *Características do movimento religioso na sociedade contemporânea*, de Carvalho (1994), aponta o “deslocamento” (desencaixe) da figura de Jesus por tradições orientais como um exemplo do ambiente de experimentação e de bricolagem religiosa que é potencializado a partir da década de 1960. Segundo o autor:

Talvez a maior consequência, para o cristianismo, dessa presença cada vez maior das tradições esotéricas e orientais, reside no fato de que começa a surgir um deslocamento da figura de Jesus Cristo, na medida em que crescem as propostas de diálogo inter-religioso: o Cristo passa a ser entendido como um princípio divino (como a natureza búdica, o Ishwara) e Jesus como uma encarnação, um avatar, uma manifestação histórica da divindade, equivalente ao Budha Shakya Muni, a Krishna, a Zoroastro, a Maomé, etc. (CARVALHO, 1994, p. 9).

Embora expedientes de tradução sejam comuns à história das religiões, a reimaginação dos personagens e dos conteúdos religiosos na contemporaneidade acontece, em alguns casos, a partir da convicção de que há uma essência comum em todas as religiões e que cada uma delas é capaz de ofertar algum tipo de contribuição para a jornada pessoal. Essa disposição perenialista, que sugere que todas as religiões possuem um quinhão de verdade capaz de contribuir com a caminhada dos sujeitos, é apresentada como doutrina elevada e adequada às carências da mulher e do homem contemporâneos, cosmopolitas e sofisticados. Elas procuram contrastar com aquelas outras propostas que são representadas como defasadas.

Algumas novas religiões que advogam essa ideia não exigem o pertencimento exclusivo ou o abandono de uma antiga religião, excetuando para aqueles que têm cargos decisórios. Isso não significa, vale dizermos, que não exista entre eles algum grau de coerência doutrinária capaz de definir o que acreditam ser a “verdade” em relação às outras religiões, como tivemos a chance de verificar na *Seicho-no-le* e em outras novas religiões japonesas que mobilizam a retórica da inclu-

são de todas as fés (SILVEIRA, 2016). Seja qual for o caso, parece-nos impossível imaginarmos a inexistência de algum tipo de fronteira que delimite as verdades religiosas anunciadas pelas novas religiões e as contrastem com aquelas percebidas como menos evoluídas.

No nosso entendimento, as religiões, novas ou antigas, mais ou menos institucionalizadas, comunitárias ou individuais, não estão descoladas da realidade social mais ampla. As religiões relacionam-se, dialeticamente, com os outros pavimentos sociais. Por esse motivo, compreendemos que a disposição experimental das novas religiões e espiritualidades contemporâneas criaram afinidades com a dimensão utilitarista do mundo capitalista. A busca do bem-estar espiritual, uma disposição religiosa de nosso tempo, permitiu o surgimento de um mercado de terapias motivacionais que ofertam meios para o autoconhecimento com vistas ao sucesso no trabalho e nos negócios. O viés mais utilitarista, que promete o acesso às qualidades interiores capazes de empoderar espiritualmente o sujeito, deu origem a uma concepção simplista da realidade que comumente situa o sujeito como o único responsável pelo que lhe acontece, como sugere a literatura de autoajuda de Rhonda Byrne e as práticas motivacionais que estão presentes nos populares *coachings* e outras formas de “voluntarismos mágicos” afins da ideologia ultraliberal (FISHER, 2020; SMAIL, 1993).

A experimentação e o acesso às várias narrativas religiosas que circulam globalmente também tiveram implicações políticas na medida em que os sujeitos de vida religiosa errante imbricaram suas jornadas espirituais às distintas formas de militância de nossos dias. Contrariando o que muitas vezes imaginamos, algumas elaborações são conservadoras e mesmo ligadas às teorias conspiratórias que circulam nas redes sociais. Em um polo mais “progressista”, mulheres e homens interessadas/os nas espiritualidades orientais, pagãs, xamanistas etc. aderiram às diversas iniciativas de defesa do meio-ambiente, da igualdade racial e de gênero e de combate ao consumismo e ao ritmo ace-

lerado do produtivismo. Elementos narrativos e avatares de culturas religiosas africanas e ameríndias, por exemplo, foram evocados por aqueles que procuram visões religiosas de mundo dissociadas da violência colonial, da epistemologia moderna e do capitalismo. É por esse motivo que nos parece reducionismo afirmar que as novas religiões e as espiritualidades contemporâneas são *essencialmente* afins do capitalismo tardio (AMARAL, 2000; PARTRIDGE, 2005).

## DIRECIONAMENTOS INTERPRETATIVOS

Parece-nos fundamental situar as inovações religiosas a partir das circunstâncias sociais e culturais da modernidade tardia. A despeito da pluralidade religiosa ser uma constante antropológica e da relativa tolerância à diversidade dos credos ter existido em vários momentos da história da humanidade, foi na modernidade, especialmente em sua fase mais recente ou tardia, que os “múltiplos altares” se proliferaram globalmente, isto é, se tornaram uma realidade religiosa planetária possuidora de desafios e de potencialidades que lhes são próprias. O que tornou essa realidade religiosa possível? Ou, ainda, quais foram as estruturas sociais e culturais que tornaram as inovações religiosas inspiradas em tradições tão diversas possíveis e relativamente aceitas?

Berger (2017) oferta-nos, em sua última obra, *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*, algumas pistas que nos ajudam minimamente a situar as novas religiões como consequências dos rumos da modernidade. O autor assinala que a pluralidade das formas de vida, religiosas ou não, se tornou um fenômeno planetário por razões intrínsecas à ossatura modernidade. Longe de afirmar que a religião é irrelevante na modernidade ou que não existem instituições e grupos religiosos social e culturalmente influentes,

Berger (2017) entende que as instituições tradicionais perderam seu antigo vigor diante da escolha individual. Para o autor, “[...] uma afirmação religiosa particular não é mais dada como certa, mas resulta de uma escolha ou de uma série de escolhas por parte dos indivíduos. [...] a maioria das pessoas religiosas que vive em sociedades modernas é constituída de buscadores” (BERGER, 2017, p. 90-91).

A partir de Berger (2017), podemos inferir que a modernidade criou uma realidade de desregulamentação na medida em que as escolhas religiosas ao longo de uma vida não dependerão absolutamente de constrangimentos institucionais, de ameaças de excomunhão ou da danação nos vários infernos imaginados: os sujeitos escolhem uma religião em vez de herdá-la e, ao que tudo indica, podem escolher mais de uma vez. Em uma realidade como essa, mesmo os compromissos aparentemente duradouros podem erodir em virtude do impacto provocado pela pluralidade das formas de vida em nossa subjetividade. Em outras palavras, a modernidade religiosa tardia caracteriza-se pela destradicionalização e pela desinstitucionalização da imaginação religiosa, o que não significa, vale dizermos, o fim ou a irrelevância das tradições ou das instituições que administram o sagrado.

Em virtude dessa realidade, compreendemos que a imaginação religiosa de mulheres e de homens tem à sua disposição, e aqui estamos isentos de juízos de valores, de possibilidades e de liberdades que outros momentos históricos, menos conectados e globais como o nosso, não possuíram – haverá sempre um grupo de meditação a um clique de distância do leitor! Isso não significa que todos os sujeitos se sentem necessariamente confortáveis com essa realidade. Na verdade, afirma Berger (2017), a realidade da pluralidade e da subjetivização dos itinerários de fé também pode ser angustiante, o que favorece a adesão aos grupos e às instituições religiosas mais conservadoras que combatem os aspectos relativistas da experiência de vida na modernidade tardia. Embora possam pensar a modernidade como

tempo de degeneração espiritual, tais propostas ainda são modernas se as entendermos como reações históricas, e, portanto, particulares às interpelações e aos desafios lançados por um mundo marcado por conexões, tensionamento, relativizações e trocas. Em outras palavras, só negam o “mundo” porque suas subjetividades estão reflexivamente embaraçadas nele.

Habitar um mundo onde existem vários itinerários interpela a reflexividade dos sujeitos de formas distintas. Inscrito em uma paisagem cultural cada vez mais global, em que deuses, santos, missionários e gurus circulam de forma desembaraçada na rua, nas redes sociais e nos serviços de *streaming*, os indivíduos podem transitar ou aderir às narrativas religiosas diversas em sintonia com suas demandas, carências ou expectativas. É nesse mundo de conexões que emerge uma cultura religiosa global que torna possível adesões, trânsitos e bricolagens diversas que nos desafiam a pensar as religiões e os lugares que elas ocupam em nosso tempo.

Muito embora concordemos que a modernidade favorece a subjetivização da fé e a pluralidade de caminhos, é muito importante algumas considerações críticas a fim de evitarmos reproduzir sociologicamente o que frequentemente os sujeitos e os grupos religiosos dizem de si mesmos, isto é, a visão êmica. No interior de alguns desses grupos, a ideia da unidade espiritual dos vários caminhos é representada como abertura no sentido de inclusão e de evolução espiritual. A inexistência, em alguns casos, de constrangimento ao pertencimento exclusivo também é parte dessa retórica da evolução. Como interpretamos, essa “abertura” é também um recurso persuasivo que procura audiência entre mulheres e homens que já não se interessam pelas ofertas tradicionais, representadas como rígidas, demagógicas, dogmáticas ou autoritárias – o contraste identitário é recorrente, ainda que aparentemente mitigado pelo discurso que afirma que todas as tradições possuem algo em comum.

Parece-nos sociologicamente improvável a possibilidade de uma religião desprovida de contornos mínimos que sejam capazes de organizar sua cosmologia e suas práticas assim como de rotinizar o carisma de seu fundador, ainda que algumas dessas novas religiões se comportem mais como centros formativos do que igrejas no sentido comunitário cristão com o qual estamos acostumados. As novas religiões, assim como as antigas, serão capazes de manterem-se vivas ou de reproduzirem suas mensagens a partir de algum grau de organização institucional, comunitária e mesmo hierárquica – há sempre quem acredita ter mais luz, que escreveu mais livros, que viajou para algum lugar especial etc. –, que garanta a transmissão e a partilha dos saberes religiosos trazidos pelo mestre fundador, ainda que não necessariamente essa instituição exija o comprometimento exclusivo dos adeptos ou dos simpatizantes. Segundo Durkheim (2008, p. 503), “[...] as crenças só são ativas quando compartilhadas. [...] Ela [a fé] se instingiria rapidamente se permanecesse isolada”.

Apesar de concordarmos com a ideia da escolha individual apresentada por Berger (2017) para pensar a paisagem religiosa contemporânea, ou ainda com outras leituras que apontam para uma cultura religiosa errante, parece-nos difícil imaginar um sujeito que escolhe seu caminho religioso de forma indiscriminada e sem algum tipo de influência social e cultural, como se estivéssemos falando de pessoas completamente descoladas da vida social. Isso significa que a criação de novos caminhos religiosos ou a adesão a eles partem de um conjunto de experiências anteriores, entre elas aquelas do tipo religiosas, experimentadas pelo indivíduo. A imaginação religiosa dos sujeitos, assim como os grupos religiosos, está socialmente inscrita em uma realidade particular, em um sentido que nos lembra as ponderações de Durkheim (2008). De acordo com o autor, a imaginação religiosa deseja responder às questões e à carência de sua época, de uma sociedade particular inescapável, a fim de garantir orientação eficaz; ao mesmo tempo, essa imaginação é familiarizada com determinados elementos narrativos, mais antigos, que podem influenciar toda a sorte de inovações, de adesões, de bricolagens etc.

## CONSIDERAÇÕES

A realidade engendrada pela modernidade tardia permitiu o acesso às várias narrativas religiosas produzidas pela humanidade, assim como o trânsito cada vez maior de buscadores que procuram respostas e de guias que desejam oferecê-las. Se a religião sempre foi um fenômeno plural, a modernidade tardia radicalizou essa realidade na medida em que as culturas distantes espacial e temporalmente ficaram mais “próximas” e acessíveis. O “desencaixe religioso” operado pela modernidade a partir do século XIX permitiu o surgimento de uma cultura religiosa global que procura responder às questões que são postas em um nível igualmente planetário.

Como apontamos, um mundo mais conectado, e relativamente livre da coação das instituições religiosas tradicionais, permite que a imaginação religiosa individual fermente outros caminhos que ressignificam as tradições mais antigas. Frequentemente, a contragosto dos herdeiros do Iluminismo, ela também traduz os saberes oriundos da Psicologia, da Ecologia, da Física etc. Terapias alternativas inspiradas no Oriente, nos diversos xamanismos ou nos paganismos apropriam-se de um vocabulário científico a fim de estimular o autoconhecimento, o acesso ao sagrado interior e a integração com as forças e as energias cridas superiores. Algumas delas podem gerar significativo estranhamento, como o recente caso da *Rainbow Alliance University* nas redes sociais brasileiras, e dúvidas a respeito das intenções, como o caso de instituições pseudocientíficas e ufológicas que advogam a existência de cidades perdidas na Amazônia.

A disposição da imaginação religiosa moderna informa-nos, sociologicamente, sobre os aspectos marcantes de nosso tempo. Como dissemos, as religiões não existem descoladas de uma determinana realidade, de suas tensões, das relações de poder, das carências de

sentido e das expectativas. As novas religiões, como entendemos, são respostas às angústias e às necessidades produzidas pela própria modernidade e que nem sempre são satisfatoriamente respondidas pelas instituições mais longevas ou por gramáticas religiosas tradicionais. Os riscos e as opacidades provocadas pela modernidade assim como suas expectativas e possibilidades se mesclam no interior dessas novas religiões e na mente dos indivíduos que as urdiram ou que aderiram a elas. Para além de uma realidade de secularização no sentido mais teleológico do conceito, parece-nos que a modernidade, em sua fase mais contemporânea, favoreceu novas ondas de encantamento que têm como centro de sua atenção o indivíduo.

## REFERÊNCIAS

- AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma**: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. 1ª Ed. Petrópolis. 2000.
- BELLAH, Robert, A nova consciência religiosa e a crise da modernidade. *In*: **Religião e sociedade**. v. 13, n. 2. Julho 1986. Rio de Janeiro. ISER, 1986.
- BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. 1ª Ed. Petrópolis. 2017.
- CAMPBELL, Collin. **The easternization of the west**: a thematic account of cultural change in the Modern Era. 1ª Ed. Londres. 2007.
- CARVALHO, José Jorge de. Características do movimento religioso na sociedade contemporânea. *In*: **Série Antropologia**. v. 114. 1994. Brasília: UnB, 1994.
- CLARKE, Peter. **New religion in global perspective**. 1ª Ed. Londres. 2006.
- COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics**. The creation and Mods and Rockers. 1ª Ed. Londres. 2011.
- COWAN, Douglas E.; BROMLEY, David G. **Cults and New Religions**: a brief history. 1ª Ed. Oxford. 2008.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. 3ª Ed. São Paulo. 2008.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? Tradução Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. 1ª Ed. São Paulo. 2020.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos**: o quadro brasileiro. 1ª Ed. São Paulo. 2006.

HANEGRAAFF, Wouter J. Definindo religião, apesar da história. *In: Religare*: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB. v. 14, n. 1. 2017. João Pessoa: UFPB, 2017.

HEXHAM, Irving; POEWE, Karla. **New Religions as global culture**: making human sacred. 1ª Ed. Boulder. 1997.

INTROVIGNE, Massimo. **Inside The Church of Almighty God**: the most persecuted religious movement in China. 1ª Ed. Oxford. 2020.

MCFARLAND, Horace Neill. **The rush hour of the Gods**: a study of new religious movements in Japan. 1ª Ed. New York. 1967.

MELTON, John Gordon. An introduction to New Religions. *In: LEWIS, James L. (org.). The Oxford handbook of New Religious Movements*. 1a Ed. New York. 2004.

PARTRIDGE, Christopher. **The re-enchantment of the West**: alternative spiritualities, sacralization, popular culture and occulture. 1ª Ed. New York. 2005.

SILVEIRA, João Paulo de Paula. **Identidades religiosas na modernidade tardia**: um estudo a partir da Seicho-no-le do Brasil em Goiânia. 2016. 210 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

SILVEIRA, João Paulo de Paula; SOFIATI, Flávio Munhoz. As novas religiões na contemporaneidade: a propósito da modernidade religiosa tardia. *In: Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais*. v. 6. Dezembro 2017 Iporá: UEG, 2017.

SMAIL, David. **The origins of the unhappiness**: A new understanding of personal distress. 1ª Ed. Londres. 1993.



8

João Paulo de Paula Silveira  
Gustavo Martins do Carmo Miranda

**DO ÉTNICO AO ECOLÓGICO:**  
a trajetória  
da Seicho-no-le  
no cenário global

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94869.8](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94869.8)

Os estudos dos novos movimentos religiosos na contemporaneidade destacam quase sempre a negociação entre universos religiosos distintos<sup>139</sup>. A globalização figura como pano de fundo para se pensar o engendramento de novos caminhos, bricolagens, tensões ou adesões religiosas prodigalizadas por uma realidade que se caracteriza por trânsitos de pessoas, pluralidade de ideias, conectividade e riscos compartilhados em escala planetária. Nesse contexto, as respostas às carências de orientação ofertadas por essas novas religiões são, amiúde, globalmente orientadas.

A partir desse entendimento e de nosso interesse nos novos movimentos religiosos na contemporaneidade, nos dedicamos à *Seicho-no-le* (生長の家), Lar do Progredir Infinito, em português). Revistamos algumas considerações que tecemos anteriormente e ampliamos nosso escopo a fim de lançarmos luz sobre as relações entre essa nova religião japonesa e a globalização, principalmente em nossos dias, contexto de adesão da *Seicho-no-le* aos temas ambientais. Formalmente, problematizamos os diversos momentos da trajetória da *Seicho-no-le* no contexto da paisagem religiosa global.

Dividimos nosso estudo em três partes. No conjunto, todas elas dizem respeito a momentos particulares da trajetória global da *Seicho-no-le*. Na primeira parte, nos dedicamos ao surgimento e desenvolvimento da nova religião; nela consideramos a bricolagem entre o Novo Pensamento Americano e elementos do repertório religioso japonês, além da adesão da *Seicho-no-le* ao discurso nacionalista. Na segunda parte, tratamos do estabelecimento e desenvolvimento da nova religião no Brasil, momento em que ela deixou de ser uma religião étnica para dar início ao processo de acomodação a uma outra paisagem religiosa. Na terceira parte, discutimos o ritmo ecológico imprimido pela atual liderança do grupo; para isso, lançamos luz sobre o ideal do “modo

139 Este trabalho é uma versão resumida do artigo “Do étnico ao ecológico: a trajetória da *Seicho-no-le* no cenário global” (2021), publicado na Revista Brasileira de Histórias das Religiões (RBHR).

feliz de viver em harmonia com a natureza” como um dos traços da “consciência de globalidade” (ROBERTSON, 2000) esposada pela *Seicho-no-le* na contemporaneidade.

Existe uma prodigiosa produção a respeito da relação entre globalização e religiões. A fim de marcar nosso lugar teórico fundamental, desenvolvemos nossa reflexão a partir do aporte de Roland Robertson (2000; 2007) Peter Clarke (2000;2006) e Ugo Dessì (2013). *Grosso modo*, esses autores compreendem que a religião é uma categoria fundamental para a compreensão das relações intersocietárias, em especial o que Robertson chamou, nos anos noventa, de “imagem da ordem mundial”. Por sua vez, a globalização é percebida por eles como realidade proteiforme; conceitualmente, ela não diz respeito à “ocidentalização”, no sentido de homogeneização cultural, mas a uma tessitura planetária constituída a partir de esforços de acomodação operados pela dialética entre o global e o local. Nesse plano, esses autores nos permitirão considerar as “influências reversas” (CLARE, 2000) da globalização, oriundas do mundo não ocidental, como é o caso da *Seicho-no-le* e de outras novas religiões japonesas que transitam globalmente.

## REPERTÓRIO RELIGIOSO TRADICIONAL, NOVO PENSAMENTO AMERICANO E O NACIONALISMO JAPONÊS

Desde o seu surgimento, a *Seicho-no-Ie* é interpelada por uma realidade marcada por relações transnacionais e transculturais. A *nova religião japonesa*<sup>140</sup> surgiu a partir das inquietações do então jovem Masaharu Taniguchi (1893-1985) que, no final nos anos 1920, aparentemente tinha “ouvidos musicalmente religiosos” e algum contato com a cultura religiosa ocidental, elaborada a partir do fermento esotérico do século XIX, em especial o Novo Pensamento Americano<sup>141</sup>. Segundo lemos em sua produção religiosa, Taniguchi recebeu uma série de revelações que o convocavam a se levantar a fim de ofertar *ao mundo* uma religião capaz de iluminar a humanidade. No dia 13 de dezembro de 1929, ele declarava a toda humanidade:

Levanto-me e coloco-me diante da humanidade, erguendo alto a chama da Verdade. Tornou-se inevitável levantar-me. Amigos e companheiros, venham aderir a mim [...]. É a chama da Verdade

140 Segundo Ian Reader (2010), o conceito “novas religiões japonesas” (新宗教, *shinshukyô*, em japonês) designa um conjunto de inovações religiosas, muito amplo, que apareceu no Japão no século XIX. Ele serve para distinguir elaborações mais recentes daquelas mais antigas, embora elementos oriundos do repertório religioso tradicional (*i.e.* budismo, xintoísmo, confucionismo e religiosidades populares) estejam presentes nas inovações, entre eles certa disposição prática endereçada às necessidades deste mundo. Reader destaca ainda que as novas religiões foram criadas por lideranças leigas e carismáticas. Por sua vez, Peter Clarke (2006) sustenta que as novas religiões japonesas buscam responder às carências provocadas pelos ritmos de vida característicos da modernidade japonesa, principalmente após a Segunda Guerra. Em níveis distintos, elas sustentam a centralidade espiritual do Japão diante do restante do mundo. Atualmente, há cerca de 400 novas religiões no Japão e aproximadamente 70% da população nipônica está envolvida com algumas delas (WINTER, 2018).

141 O Novo Pensamento Americano (*American New Thought*, em inglês) é um torvelinho espiritual que surgiu nos EUA nas últimas décadas do século XIX, em um contexto cristão interessado por terapias curativas. Sua existência é tributária de elaborações esotéricas que eram desenvolvidas nos países do Atlântico Norte. Em linhas bastante gerais, ele postula a existência de uma única realidade divina da qual somos manifestações individuais. O sociólogo e historiador John Gordon Melton (2006) afirma que, entre os adeptos dessa ideia, a consciência dessa verdade implica no acesso a uma vida de abundância e saúde aqui e agora.

que desceu dos céus. É a chama ardente! Toquem em mim [...]. Com esta chama quero mostrar à humanidade como ser feliz, como se libertar das algemas da situação, como governar o destino, como dominar as doenças, como eliminar a causa da miséria, como superar os sofrimentos causados pelos problemas familiares (TANIGUCHI, Masaharu, 1993, p.3-5).

Até o ano de 1933, Taniguchi recebeu 29 revelações divinas atribuídas à deidade xintoísta *Sumiyoshi* (STAEMMLER, 2018). Seus conteúdos destacavam a relevância espiritual da *Seicho-no-Ie* como a religião capaz de reunir o essencial de todas as outras e a cura de doenças a partir da transformação da consciência individual. As revelações também traziam outros conteúdos que estavam em afinidade com o regime imperial constituído a partir do Xintoísmo de Estado<sup>142</sup>, o que ainda discutiremos.

Diferentemente da maioria dos fundadores de outras novas religiões japonesas, Masaharu Taniguchi tinha alguma instrução (SHIMAZONO, 2004), embora não tivesse concluído o curso superior na Universidade de Waseda, na moderna Tóquio. O domínio da língua inglesa e o contato com a literatura ocidental permitiram a Taniguchi o acesso às novas elaborações religiosas vindas principalmente dos EUA, entre elas o já mencionado Novo Pensamento Americano. Além desse contato, Taniguchi participou de outras novas religiões japonesas, entre elas a *Ômoto* (大本, Grande Fonte, em português), com a qual ele permaneceu vinculado até 1921, quando se decepcionou com uma profecia não cumprida que prometia a renovação do mundo.

142 Xintoísmo de Estado é como chamamos a ideologia que sustentou a narrativa nacionalista do estado japonês moderno até a derrota de 1945. Em linhas gerais, ele sacralizava a autoridade do trono japonês ao afirmar a ininterruptibilidade da linhagem imperial e sua origem divina com base em textos míticos. Durante sua vigência, o governo monopolizou o simbolismo religioso a fim de unificar antigos mitos em torno da autoridade imperial. A fim de incutir seus sentidos de mundo, o governo japonês publicou em 1890 o “Reescrito Imperial da Educação”, que deveria estimular a adesão ao culto à autoridade imperial (ELWOOD, 2008). Em seu estudo da história do xintoísmo, Helen Hardacre (2017) argumenta que a expressão Xintoísmo de Estado precisa ser percebida com ressalvas pelo risco de ignorarmos que sujeitos de outras religiões e grupos, entre eles budistas, cristãos e novas religiões, também apoiavam o nacionalismo e o culto ao trono japonês.

Por um breve momento, ele também passou pela *Ittôen* (燈園, Jardim Iluminado, em português) (STAEMMELER, 2018).

Para percebermos a acomodação de ideias estrangeiras pelas novas religiões japonesas, consideremos inicialmente o lugar que o supracitado Novo Pensamento Americano ocupa na textura religiosa do grupo fundado por Masaharu Taniguchi. A corrente americana chegou até Taniguchi em um momento difícil de sua vida, quando ele enfrentava problemas de saúde na família, além de dificuldades financeiras. Sabemos que seu contato inicial aconteceu a partir da obra *Law of Mind in Action*, escrita por Fenwike Holmes (1883-1973). Reichl (2012) nos assegura que os vários episódios de doenças enfrentados por Taniguchi teriam sido responsáveis pelo seu interesse por práticas que preconizavam o lugar da mente na cura, uma característica marcante de seu sistema religioso até nossos dias.

Vindo de alhures, o Novo Pensamento Americano não encontrou um sujeito – e um contexto – desprovido de outras vivências e ideias religiosas. Um complexo repertório religioso foi mobilizado por homens e mulheres leigas, fundadores das novas religiões japonesas, desde as experiências pioneiras no século XIX, como nos ensinou o professor Ronan Alves Pereira (1994) ao tratar do surgimento da *Tenrikyô* (天理教, Religião da Sabedoria Celeste, em português) e da *Ômoto* no século XIX. Nesse sentido, a experiência de Taniguchi não foi diferente na medida em que ele engendrou sua nova religião dialogando com referências japonesas oriundas do budismo, do neoconfucionismo e, sobretudo, do xintoísmo.

A globalização encoraja, ou mesmo força, os atores individuais a selecionarem ou rejeitarem, a partir de um fluxo pervasivo de significados, visões de mundo e valores. A incorporação desses elementos culturais estrangeiros é geralmente acompanhada por adaptações através das quais eles podem ressoar na cultura tradicional. De fato, sua seleção dependerá na verdade de sua similaridade com ideias pré-existentes (DESSÌ, 2013, p. 40 – tradução nossa).

Nesses termos, o Novo Pensamento Americano foi refratado ou incorporado, como diz Dessì na citação acima, pela imaginação religiosa de Taniguchi e de outras novas religiões japonesas que *imaginaram* a afinidade entre o novo e o repertório religioso tradicional. O estudo de Tsushima (*et al.*, 1979) sustenta que muitos novos movimentos religiosos japoneses compreendem que o cosmos ou o universo é uma força vital com fertilidade eterna; amiúde, ele é concebido como uma divindade ou como “A Grande Vida” (大生命, *Daiseimei*, em japonês). Do ponto de vista da ética religiosa, essa cosmologia propõe a harmonia com todas as partes, vindas daí as noções da piedade filial que fazem parte do ordenamento ético tradicional do sudeste asiático (ORTIZ, 2000). Foi a partir dessa cosmologia que o Novo Pensamento Religioso foi incorporado e traduzido por Masaharu Taniguchi; ele foi *glocalizado* em virtude de sua afinidade com uma concepção do cosmos do tipo monista presente no repertório religioso tradicional japonês (KISALA, 2001).

Ao palmilharmos um pouco mais os rastros de Masaharu Taniguchi, inevitavelmente encontramos a já citada *Ômoto*. A partir dessa nova religião pioneira, com a qual manteve vínculos, Taniguchi certamente se familiarizou com o princípio “Dez mil credos retornam para uma mesma fonte” (万教歸, *bankyô kiitsu*, em japonês), o que, em outras palavras, significa que todas as religiões possuem uma fonte comum (DESSÌ, 2013). Essa elaboração acompanhou a imaginação religiosa de Taniguchi e figura já nos primeiros volumes da coleção *A Verdade da Vida*, que começou a ser escrita na década de 1930 (ALBUQUERQUE, 1999).

Ainda na *Ômoto*, Taniguchi teve contato com ideias milenaristas que esperavam a renovação do mundo e o conseqüente estabelecimento de um paraíso terreal. Conquanto a nova religião pioneira tenha enfrentado a perseguição do governo imperial japonês, em alguns momentos, seu milenarismo era nacionalista por estabelecer que o restante do mundo se submeteria ao Japão, representado como primeiro

país criado pelos deuses e superior ao restante do mundo moderno (CLARKE, 2000; CORNILLE, 2000). Essa expectativa de renovação do mundo acompanhou Taniguchi e a *Seicho-no-Ie* a partir do *Movimento de Iluminação da Humanidade* que busca, até nossos dias, levar a doutrina da nova religião para todo o mundo (ALBUQUERQUE, 1999).

Há outro aspecto, certamente mais tenso, da inscrição da *Seicho-no-Ie* na realidade global, em seus anos iniciais, que merece nossa atenção: o controverso vínculo com o discurso nacionalista do Xintoísmo de Estado e seus sucedâneos ideológicos do pós-guerra. Esse momento da história da instituição religiosa tem desdobramentos até nossos dias, a partir dos grupos discentes que procuram reavivar imagens religiosas de mundo tipicamente nacionalistas. Essas imagens tomam o Japão – e o trono japonês – como uma espécie de *axis mundi* religioso.

A imagem religiosa da ordem mundial esposada por Taniguchi, especialmente antes da guerra, estava em afinidade com o Xintoísmo de Estado e com a disposição do Japão Imperial no Pacífico, expresso a partir de um sistema ideológico nacionalista conhecido por *Kokutai* (国体, Política Nacional, em português). Naquela época, o Japão procurou estender seu domínio sobre partes do sudeste asiático e seus interesses encontraram oposição de outras potências militares que também participavam do tabuleiro global produzido pelo espírito imperialista do século XIX e do início do século XX. Em grande medida, a comunidade imaginada japonesa foi concebida à luz da realidade imperialista, por óbvio global, que sacralizava o trono e apontava para a hegemonia japonesa na Ásia (ELLWOOD, 2008).

A ênfase na autoridade espiritual fazia do Japão, para nos apropriarmos de reflexão de Joseph Mitsue Kitagawa (1974), uma “comunidade soteriologia” imbuída de levar seu modo de vida e sua autoridade para outros cantos da Ásia e talvez do mundo. Nesse sentido, Christopher Reichl (2012) argumenta que Taniguchi foi fervoroso adepto do nacionalismo japonês, chegando, inclusive, a visitar domínios imperiais

na Península da Coreia e na Manchúria. Segundo lemos no documento explicativo publicado pela *Seicho-no-le* (MERA,2008), Taniguchi sustentava em seus textos a centralidade religiosa do Japão e seu triunfo militar. Esse trecho de sua produção foi suprimido mais tarde em virtude de novas revelações recebidas pelo fundador. Desse momento em diante, o discurso religioso da *Seicho-no-le* abraçou o tema da paz mundial, como fizeram outras novas religiões, sem perder o Japão e a tradição de seu horizonte. Como entendemos, a nova situação do país na ordem planetária constrangeu a imaginação religiosa de Taniguchi e o obrigou a rever o conteúdo de sua revelação<sup>143</sup>.

O ímpeto nacionalista continuou a fazer parte de algumas posições públicas e políticas da *Seicho-no-le*, inclusive fora do Japão, após a retirada das forças de ocupação, em 1952, do solo japonês. Em parte, argumenta Ugo Dessi (2013), essa posição se deve à adoção da laicidade governamental pela nova constituição japonesa, promulgada em 1947. A nova carta rompeu os laços existentes antes de 1945, que vinculavam o Estado e a religião. Ao lado de outros grupos religiosos e conservadores, a *Seicho-no-le* se contrapôs aos esforços de dessacralização da autoridade do trono japonês, que tiveram início com a renúncia de ascendência divina pelo Imperador Hirohito (1901-1989) em 1 de janeiro de 1946 (ELLWOOD, 2008).

A posição reativa de Taniguchi à influência política ocidental pós-guerra foi orientada pelo esforço em preservar uma imagem da ordem mundial ou um sentido de globalidade, para fazermos o uso da fraseologia de Robertson (2000), sustentada pelo entendimento de

143 Segundo Hiromi Shimada (*apud* REICHL, 2012), Taniguchi alegou que um suposto Japão irreal perdeu a guerra, dando a entender que o Japão verdadeiro e sagrado – sua “Imagem Verdadeira”, como a *Seicho-no-le* define a dimensão espiritual, incorrupta e sagrada das pessoas e do mundo – continuava invencível. Cabe dizer que outros grupos naquele tempo, antigos ou de origens recentes, também aderiram ao discurso nacionalista. Grupos como a *Ômoto* enfrentaram perseguição durante o período pré-guerra em virtude da incompatibilidade de alguns de seus posicionamentos e a ideologia nacionalista, como lembra Reichl (2012).

que o Japão ainda era um centro espiritual e que seu povo era único. Segundo compreendemos, seu ânimo tem a ver com os novos fluxos do nacionalismo que apareceram no final dos anos de 1950. Naquele momento, o país ingressava em uma onda de desenvolvimento econômico que o levaria à condição de superpotência econômica (ODA, 2014). Do final dos anos de 1950 até 1983, a *Seicho-no-Ie* esteve envolvida com a promoção do pensamento nacionalista, inclusive a partir da tentativa de emplacar candidatos em eleições através de uma associação política que defendia, desde 1967, pautas nacionalistas em favor do trono japonês e que criticava o ordenamento constitucional secular representado como “materialista” (STAEMMLER, 2018).

## DO LADO DE CÁ DO MUNDO: A SEICHO-NO-IE DO BRASIL

O estabelecimento da *Seicho-no-Ie* no Brasil e seus desenvolvimentos ulteriores são os capítulos mais marcantes da internacionalização do grupo religioso. Nenhum esforço destinado a pensar a relação entre a nova religião japonesa e a globalização pode desconsiderar a história da *Seicho-no-Ie* em nosso país. Em certo sentido, a globalização dessa nova religião significou o “abrasileiramento” de algumas de suas ideias e práticas, a começar pelo uso da língua portuguesa e do fato, apontando por Staemmler (2018), da coleção de quarenta volumes de *A Verdade da Vida* ter sido traduzida integralmente do japonês apenas para o português.

Dois aspectos da história da *Seicho-no-Ie* no Brasil merecem destaque considerando o problema que levantamos. O primeiro foi o apoio do grupo religioso ao discurso nacionalista brasileiro na década de 1960 (MAEYAMA, 1967). O segundo diz respeito à acomodação à paisagem religiosa brasileira (ALBUQUERQUE, 1999; DINIZ, 2006).

No conjunto, esses momentos revelam os esforços comuns às várias novas religiões que recorrem ao expediente da negociação entre universos distintos, conforme seu interesse em se inscrever em uma economia religiosa planetária.

As religiões japonesas chegaram ao Brasil a partir da imigração que teve início em 1908. Além da esperança de retornarem para a terra natal, os imigrantes japoneses trouxeram parte de sua bagagem cultural e religiosa. Esta última, durante as décadas que antecedem à derrota japonesa, serviu especialmente para azeitar os laços étnicos que àquela altura tinham no culto do trono japonês sua expressão mais marcante. Até o fim da II Guerra, a maior parte dos imigrantes acreditava que os deveres religiosos, especialmente aqueles que diziam respeito à família e aos antepassados, ficaram no Japão ao cargo dos primogênitos que não emigraram (MAEYAMA, 1967).

De forma tímida e não institucional, os conteúdos da revelação de Masaharu Taniguchi chegaram ao Brasil logo depois do surgimento da nova religião no Japão. Segundo Ediléia Mota Diniz (2006), a primeira revista de divulgação religiosa teria sido recebida por Katsuzô Tanigaki, morador da cidade de Lins, interior de São Paulo, em 1930. Dois anos depois, Hisae Sakiyama, morador do Estado do Amazonas, recebeu um volume da coleção *A Verdade da Vida*. Contudo, o ano de 1934 é considerado pela memória institucional o marco inicial do que Taniguchi chamou de “Movimento de Iluminação do Brasil” (MAEYAMA, 1967).

Naquele ano, o lavrador Kumejiro Oshiro, residente nas cercanias da cidade de Duartina, São Paulo, apresentou um volume de *A Verdade da Vida* para Miyoshi Matsuda (1911-2000), que mais tarde se tornaria um célebre divulgador do movimento religioso (MATSUDA, 2009). Na biografia intitulada *Uma vida dedicada à pregação da Verdade*, Matsuda menciona o evento de cura de seu irmão Daijiro Matsuda (1905-1962) provocado pelo contato com a doutrina de Taniguchi. A

partir de então, os irmãos Matsuda se tornaram os mais importantes divulgadores da doutrina no Brasil e hoje ocupam importante lugar na memória institucional do grupo.

Diniz (2006) afirma que em 1936 a Sede Internacional do Japão reconheceu as atividades religiosas dos adeptos da doutrina de Taniguchi. Dali em diante, o novo movimento começou a ganhar adeptos residentes no Estado de São Paulo, dentro da comunidade imigrante. Entretanto, o primeiro fôlego religioso foi abalado no contexto da guerra por conta dos esforços do Governo Vargas, aliado dos EUA, para proibir reuniões públicas em língua japonesa. Vigorava naquele momento o discurso xenofóbico do “perigo amarelo”. Segundo Takashi Maeyma (1967), as atividades públicas da nova religião cessaram e pequenos grupos passaram a se reunir clandestinamente. Durante esse período, os irmãos Matsuda migraram para Ibaiti, Paraná, onde criaram, em 1942, de forma ainda improvisada, a primeira Associação de Jovens do movimento (MATSUDA, 2009).

Passado o período mais tenso, com o fim da guerra, a nova religião favoreceu à acomodação dos imigrantes e descendentes que daquele momento em diante deveriam considerar o Brasil enquanto lar definitivo ao invés de “pátria temporária”, como era costume anteriormente (MAEYAMA, 1983). A partir de então, o grupo religioso se organizou institucionalmente a fim de alcançar o reconhecimento de Masaharu Taniguchi, o que efetivamente aconteceu em 1951. Nos anos seguintes, o trânsito de lideranças entre a sede japonesa e a filial brasileira minorou tensões éticas remanescentes da derrota japonesa e promoveu a qualificação de preletores, na época conhecidos por *Dedoins*<sup>144</sup>. Ainda na década de 1950, apareceram as primeiras publicações em língua portuguesa.

144 Em 1952, Katsumi Tokuhisa foi enviado ao Brasil pela *Seicho-no-Ie*. O emissário de Taniguchi percorreu de julho a outubro daquele ano os núcleos religiosos de São Paulo e do Paraná a fim de unificá-los. Naquele ano, foram habilitados 39 pregadores regionais. Em 1956, veio ao Brasil Seicho Taniguchi, responsável por ordenar outros 85 pregadores regionais. (ALGUQUERQUE, 1999).

Em 1963, Masaharu Taniguchi visitou o Brasil, onde passou três meses realizando palestras para os entusiastas de sua doutrina. Antes de desembarcar aqui, Taniguchi viajou pela América do Norte e recebeu, em Los Angeles, o reconhecimento de líderes do Novo Pensamento Americano, que o laurearam com o título de doutor *honoris causa* – o título de doutor é ostentado em várias publicações posteriores. Por aqui, Taniguchi se encontrou com o Cardeal Dom Jaime de Barros Câmara, um feito celebrado pelas publicações do grupo como um sinal de reconhecimento da autoridade religiosa católica. As viagens procuravam projetar a nova religião internacionalmente e legitimar suas expectativas globais. Doravante, o grupo no Brasil buscou meios para se acomodar à paisagem religiosa a fim de se tornar uma religião de salvação universal, interessante também aos brasileiros sem ascendência japonesa (ALBUQUERQUE, 1999).

Em 1965, a Associação de Jovens da *Seicho-no-Ie* do Brasil empreendeu a publicação da revista *Acendedor*, conhecida hoje como *Fonte de Luz*. Além de publicar textos do próprio Taniguchi e de seu genro e sucessor, Seicho Taniguchi (1919 – 2008), que ponderavam sobre a natureza não sectária da nova religião japonesa e sobre o cristianismo, também foram publicados textos de líderes locais que, em parte, celebravam o Brasil a partir do discurso nacionalista que figurava no espaço público durante o Regime Militar. Sobre isso, Maeayma (1967) afirmou que significados étnicos e políticos que outrora sustentavam o culto ao Imperador na colônia japonesa foram atribuídos também aos símbolos nacionais. Esse processo, que chamamos de ressignificação religiosa, em outra oportunidade, expressava simultaneamente o ímpeto nacionalista do discurso de Taniguchi no Japão.

Ideias políticas modernas, de viés democrático e que ensejavam a possibilidade de reivindicações eram associadas, nos textos dos primeiros números de *Acendedor*, ao “materialismo” e mesmo ao comunismo. O remédio para combatê-lo era o espírito de harmonia da piedade filial que, em alguns trechos das publicações religiosas

que lemos, evocavam o nacionalismo e o Japão tradicional, anterior à guerra – com menção, inclusive, ao Reescrito Imperial que orientou a educação antes de 1945<sup>145</sup>. Essa disposição nacionalista nos primeiros números de *Acendedor* replicava as noções comuns nas reações religiosas japonesas ao ocidente desde o século XIX, como argumentam Clarke (2000;2006) e Dessì (2013). No Brasil, essa disposição se acomodou ao contexto político ditatorial e chauvinista. Nesse sentido, a nova religião japonesa ostentava, nos dois hemisférios onde atuava, imagens da ordem mundial de natureza nacionalista e conservadora, conquanto vinculadas a repertórios culturais e horizontes específicos.

Ao longo das décadas posteriores, a nova religião procurou meios de deitar suas raízes em solo nacional em um contexto de contínua pluralização da paisagem religiosa, individualização da fé e de buscas por experimentações (SANCHIS, 2018). Seu esforço de acomodação tinha a seu favor o discurso do não sectarismo religioso e certamente a roupagem muitas vezes menos religiosa do que pretensamente filosófica que até hoje o grupo sustenta. Uma “filosofia de vida” que não exige filiação exclusiva, como acontece na *Seicho-no-le*, parece expressar uma espiritualidade mais flexível e individual. Igualmente, a ênfase do grupo nas experiências da cura a partir do cultivo de novos estados de consciência e da gratidão também permitiu à *Seicho-no-le* alcançar adeptos e simpatizantes em todo o país (CARPENTER; ROOF, 1995).

Entre os esforços de acomodação, o uso da língua portuguesa e a adequação à semântica religiosa brasileira merecem alguma

145 Em texto publicado por Seicho Taniguchi originalmente no Japão, em 1967, e traduzido para o português no ano seguinte, lemos o relato de um professor jovem que se orientava pelo Reescrito Imperial ao desenvolver suas atividades profissionais. O texto chega a contrastar o espírito profissional do docente às ideias de classe esposadas por uma associação de professores japoneses. No texto, há uma concepção cívico-sacerdotal da vida docente que deverá trabalhar para o progresso do povo em vez de se portar como um trabalhador que procura lutar por melhores condições. A ética suprema do docente, afirma o texto, é unir-se a Deus. Ideias semelhantes aparecem noutros textos de Masaharu Taniguchi publicados na mesma revista, em especial críticas à “cultura materialista”. A versão em português do texto de Seicho Taniguchi foi publicada na décima quinta edição de *Acendedor*, em novembro de 1968 (TANIGUCHI, S., 1968).

atenção. Segundo um dos documentos publicados pela instituição, a acomodação à realidade brasileira ganhou mais profundidade durante a década de 1990 (MUKAI; MURAKAMI, 2010). A partir do ano de 1995, as recitações do *Cântico Evocativo de Deus*, que geralmente abrem todas as cerimônias religiosas, e do *Cântico da Grande Harmonia* passaram a ser realizadas também em língua portuguesa e não apenas em japonês, conforme tivemos a oportunidade de presenciar em atividades religiosas nos estados de São Paulo e de Goiás. A partir do início do século XXI, essas atividades passam a acontecer apenas em português, exceto nos núcleos constituídos exclusivamente por japoneses. Foi nesse momento também que aconteceu a substituição da expressão “culto aos antepassados” pela expressão “oração de gratidão aos antepassados” que, segundo as lideranças do movimento, estava em acordo com a cultura religiosa brasileira (DINIZ, 2006).

A acomodação, contudo, enfrentou resistências de grupos puristas. Nos últimos anos, dissidentes religiosos sustentaram que a nova religião se desviou do foco estabelecido pelo fundador. Argumentam que o suposto afastamento em relação à revelação original se manifesta na ênfase aos temas contemporâneos, entre eles a questão ambiental e o combate ao fundamentalismo. Lamentam também a tradução de conceitos religiosos para o português. Os dissidentes criaram um grupo no Japão e no Brasil que se denomina *Associação Para o Estudo Sobre o Mestre Masaharu Taniguchi*. Grosso modo, defendem o retorno ao uso de conceitos religiosos exclusivamente em japonês, a reverência aos símbolos nacionais japoneses, entre eles o trono, e o estudo do *Kojiki* (古事記, Crônica das Coisas Antigas, em português), texto mítico religioso escrito no século VIII, que influenciou Masaharu Taniguchi e que servia com referência para o discurso político do trono durante o período de vigência da narrativa nacionalista (SOUZA, 2016).

A presença de um grupo religioso japonês atuando no Brasil, país que recebeu a maior parte dos imigrantes japoneses, deixa muito

claro os efeitos da globalização na esfera religiosa e a dialética entre o local e o global. Apesar dos esforços de acomodação favorecidos pelo discurso de que todas as religiões possuem uma fonte comum, é importante, contudo, não perdermos de vista que o Japão continua ocupando um importante lugar na doutrina religiosa da *Seicho-no-le*; foi lá que a revelação crida como definitiva e completa aconteceu e é de lá que emana a cosmologia que estrutura a doutrina religiosa da *Seicho-no-le*. Nesse sentido, a posição da *Seicho-no-le* não se diferencia da de outras novas religiões japonesas que igualmente sustentam o lugar espiritual do Japão (CORNILLE, 2000) Assim, o inclusivismo ou não-sectarismo que geralmente é endereçado aos desafios impostos atualmente pela pluralidade religiosa, em nível global, deve ser interpretado com cautela sociológica a fim de evitarmos reproduzir acriticamente a leitura êmica do grupo.

## A IMAGEM RELIGIOSA DE MUNDO ECOLOGICAMENTE ORIENTADA

Os riscos ambientais que experimentamos em nosso tempo ocupam importante lugar em nossa consciência planetária. Frequentemente, são eles que nos lembram de forma dramática, como agora, em tempos de negligência política e pandemia, que compartilhamos, a partir de lugares distintos, um destino comum marcado pelas “incertezas globalmente instituídas” que Robertson (2000, p.77) apontava no final do século passado. Em parte, as religiões na contemporaneidade procuram, à sua maneira, responder às carências de orientação advindas dessas incertezas.

Ao considerar o que acredita ser uma onda milenarista contemporânea, Robertson (2007) aponta o lugar que temas ecológicos e que o pavor de um desastre de proporções apocalípticas tem em

nossa consciência de globalidade. Segundo o autor, temores de tipos diversos e a sensação de crise interpelam a reflexividade da mulher e do homem contemporâneo e, ao mesmo tempo, estimulam respostas religiosas que são endereçadas a toda a humanidade como habitantes de uma “casa comum”.

É desnecessário repetir todas as questões familiares a respeito do aquecimento global, mudanças climáticas, a cada vez maior crise de combustíveis fósseis, para não dizer a cada vez mais próxima crise hídrica [...] A consideração essencial é que o clima de *medo* está crescendo rapidamente em várias partes do mundo. De fato, é razoável argumentar que, em um sentido global, o medo é a emoção suprema de nosso tempo. Ele nutre pensamentos milenaristas (ROBERTSON, 2007, p.13 – tradução nossa, grifo do autor).

É nesse duplo plano de risco e de esperança na renovação do mundo que é possível falarmos nos rumos globais adotados pela *Seicho-no-le* do século XXI. O principal arquiteto dessa virada ambiental é o atual presidente mundial da *Seicho-no-le*, Masanobu Taniguchi<sup>146</sup>, neto do fundador da nova religião japonesa. Nos últimos anos, Masanobu imprimiu um novo ritmo à trajetória religiosa da *Seicho-no-le* ao enfatizar a “harmonia com a natureza” como horizonte de realização espiritual *nesse mundo*<sup>147</sup>.

146 Birgit Staemmler (2018) afirma que Masanobu Taniguchi alcançou o título de Mestre em Relações Internacionais na Universidade de Columbia, em Nova Iorque. Na década de 1990, ele foi apontado como o vice-presidente da *Seicho-no-le*, na época liderada por seu pai, Seicho Taniguchi. Chamou-nos a atenção o contato de Masanobu como temas ambientais oriundos especialmente da Ecologia Profunda que, ao nosso ver, é o caminho para a inscrição da nova religião japonesa nas discussões globais a respeito das questões ecológicas. Além da ecologia profunda, encontramos referências ecológicas estadunidenses do século XIX que aparecem nas posições mais gerais do discurso ambientalista que possui algumas notas espirituais, em especial Ralf Waldo Emerson (1803 – 1882) e Henry David Thoreau (1817 – 1862).

147 O grande marco da “virada verde” da *Seicho no le* é o Escritório da Floresta, a atual sede do grupo no Japão. Idealizado por Masanobu Taniguchi, o complexo foi construído em Hakuto, Província de Yamanashi, localizada na região central de Honshu. Suas principais características são a área de floresta e o uso de células fotovoltaicas para atividades empreendidas diariamente no centro religioso (SEICHO-NO-IE, 2020). A sede atual substituiu aquela que existia em Tóquio e que foi fundada por Masaharu Taniguchi.

Algumas das obras de Masanobu Taniguchi, entre elas *Caminho da Paz pela fé: A Fé na Atualidade* (2004) e *O Primeiro Passo para a Paz* (2006) testemunham a nova etapa na trajetória religiosa da *Seicho-no-le*. Em um tom mais analítico do que propriamente doutrinário ou motivador, como outros textos produzidos pelos líderes do grupo, Masanobu apresenta dados sociológicos, ambientais e políticos que procuram dar ênfase às demandas do mundo contemporâneo. Além das questões ecológicas, o autor se debruça sobre o fundamentalismo e sobre a necessidade da *Seicho-no-le* se adaptar às diferentes culturas religiosas.

[...] como nós possuímos em nosso anterior a tradição da cultura japonesa [...] é mais adequado para nós o ritual xintoísta. Mas isso porque somos japoneses. Para pessoas que não são japoneses pode se adotar outros rituais, e deve ser assim. Deus é a *Grande Vida do Universo* e, portanto, sua imagem natural é se desenvolver tomando as mais variadas formas (TANIGUCHI, M., 2004, p. 88 – grifo nosso).

Em alguns de seus textos, Masanobu parece responder aos riscos do fundamentalismo religioso que ele atribui, *en passant*, àqueles que alegam que os atuais rumos da *Seicho-no-le* não respeitam os conteúdos originais revelados ao seu avô. Os rumos imprimidos por Masanobu Taniguchi à *Seicho-no-le* são deliberações refletidas que procuram exorcizar antigos fantasmas da instituição. Com isso, o antigo líder rejeitou a imagem religiosa da ordem mundial estridentemente nacionalista. Sem abandonar o lugar japonês como referência espiritual, como notamos no fragmento acima, alguns dos contornos visivelmente mais étnicos da *Seicho-no-le* foram traduzidos e, aos poucos, pigmentados pelo horizonte ecológico que pareceu, à atual liderança, mais atualizado e universal.

O devocional *Canto de Louvor à Natureza*, publicado no Japão em 2012 e no Brasil dois anos depois, é sem dúvida um interessante artefato religioso dos rumos ecológicos da nova religião. Nele, Masa-

nobu Taniguchi recorre ao estilo de outros sutras da instituição para destacar a unidade espiritual da *Imagem Verdadeira* a partir do vínculo entre Deus, humanidade e natureza, como lemos na *Oração para vislumbrar a grande harmonia entre a natureza e os seres humanos*:

Na Imagem Verdadeira do mundo criado por Deus, a natureza e os seres humanos estão sempre em harmonia como um só ser [...]. Não há descontinuidade nem conflito entre eles, nem distinção ou diferença entre os dois. [...]. Não ver essa Imagem Verdadeira e olhar o “indivíduo” como realidade e centro do mundo é ilusão (TANIGUCHI, M., 2014, p. 1-3).

O fragmento estampa a compreensão religiosa a respeito dos riscos da ilusão individual. Tal ilusão consiste em não se perceber como parte de um todo espiritual que também inclui a natureza. A ideia certamente é parecida com outras fontes religiosas contemporâneas que advogam cosmologias holísticas e que entendem os problemas ambientais que vivenciamos, em parte, como consequências de uma espiritualidade divorciada da natureza.

Na vida cotidiana dos adeptos da nova religião, a preocupação ambiental se revela em recomendações e práticas diárias que se orientam pelo cuidado com a reciclagem e mesmo pelo esforço de abstenção de se alimentar de carne, além dos recém-criados clubes que se dedicam à horticultura, ao artesanato e ao ciclismo<sup>148</sup>. No mesmo sentido, a recente publicação do livro de receitas *Delícias de dar água na boca* (HARA, 2020) procura tornar cotidiana a espiritualidade ecologicamente orientada, enfatizada por Masanobu Taniguchi. No conjunto, essas práticas são sustentadas por valores ético-religiosos que

148 Segundo lemos na edição 313 do boletim *Círculo de Harmonia*, da *Seicho-no-Ie*, de maio e junho de 2019, os clubes foram criados em 2019 por orientação de Masanobu Taniguchi. Suas atividades são orientadas pela preocupação com a baixa emissão de carbono. A partir do que chamam de Sistema Baseado em Projetos (SBP), os clubes devem promover valores que preconizam a dieta sem carne, a economia de recursos materiais e atividades que enfatizem a natureza.

procuram tornar possível o que acreditam ser uma “nova civilização”, caracterizada pelo “Modo feliz de viver em harmonia com a Natureza”.

Em tempos de pandemia, a relação entre questões ecológicas e a imagem religiosa da ordem mundial ganhou destaque na *Seicho-no-Ie*. Para a nova religião, a pandemia de Sars-Covid 2 é uma consequência do tratamento dispensado ao meio-ambiente, incluindo a dieta carnívora que é desaconselhada pelo grupo religioso desde a liderança de Masaharu Taniguchi. Em pronunciamento oficial, o Presidente Doutrinário da América Latina, Fumio Nishiyama, afirma:

[...] o Supremo Presidente da Seicho-No-Ie, Professor Masanobu Taniguchi, enfatizou os seguintes pontos em sua explanação: 1) A humanidade vem torturando a natureza de uma maneira que torna tudo bastante difícil, causando uma série de problemas para a natureza. 2) E isso faz com que pela lei “Dá e receberás”, se o homem tortura a natureza, esta também acabará por torturá-lo. 3) É isso que está acontecendo com o planeta, neste instante. 4) Por isso, a Seicho-No-Ie divulga o modo de vida em que Deus, Natureza e Seres Humanos mantenham a Grande Harmonia, pois são originariamente unos. É o que sempre viemos divulgando, e que vamos continuar a fazê-lo (SEICHO-NO-IE, 2020).

Como mencionamos, a expectativa de um novo mundo ou uma nova civilização acompanha muitas novas religiões (CLARKE, 2000; DESSÍ, 2013). Alcançar um novo mundo ou uma nova era a partir da transformação da consciência é, de certa forma, um lugar comum para grupos religiosos que já nasceram em uma época em que as pessoas se posicionam reflexivamente como partes de uma realidade global. Esse estado de espírito está em afinidade com o ímpeto milenarista de que nos fala Robertson (2013) na medida em que ele sugere algum risco iminente que só pode ser evitado com a da mudança da consciência planetária.

Em nosso caso, os elementos milenaristas da *Seicho-no-le* são ecologicamente pigmentados na atualidade e se expressam a partir do ideal do “Modo Feliz de Viver em Harmonia com a Natureza” propalado pelo grupo religioso. Uma nova consciência planetária a respeito da harmonia entre humanidade, natureza e Deus é o meio para livrar o mundo todo da catástrofe:

[a] questão ambiental do planeta Terra faz parte dos ensinamentos de Kanzeon Bosatsu, que se encontra na retaguarda da Natureza. Transformando seu corpo em “terra que se aquece” em “pessoas que sofrem como fome”, em “espécies em extinção”, em “mudanças climáticas que se intensificam”, está demonstrado a nós humanos um importante ensinamento. [...] a humanidade do século XXI está aproximando-se do diverso de águas: despertar para o valor religioso universal, ou cair numa grande desordem devido às imprudências do aquecimento global e da manipulação da vida (TANIGUCHI, 2004, p. 235).

A tradução para outros idiomas certamente colabora para que nuances propriamente nipônicas da *Seicho-no-le* se tornem mais acessíveis ao dialogarem com o referencial religioso familiar do público receptor fora do Japão, em especial no Brasil. Sobre isso, consideremos a referência à “Grande Natureza” (大自然, *Daishizen* em japonês) que aparece logo no título do devocional escrito por Masanobu Taniguchi. Não se trata da natureza apenas no sentido puramente biofísico e moderno, mas *também* da ideia vitalista que tratamos acima e que representa o universo como um ente do qual o inanimado e os seres vivos fazem parte (PICKEN, 2011) e que amiúde é associado a *Kanzeon Bosatsu*, traduzido em algumas publicações em português como o *Bodisatva que Reflete os Sons do Mundo*.

A dialética entre o local e global acontece pelo intermédio de traduções no âmbito do idioma e da semântica religiosa – uma dupla tradução - que converte o significante originalmente japonês em conceitos familiares à recepção não japonesa, como fez a *Seicho-no-le* em grande parte de sua história. Assim, a “Grande Natureza” é toda

a presença divina, a *Imagem Verdadeira*, como a *Seicho-no-le* define a realidade espiritual ou, no sentido mais acessível possível, simplesmente Deus.

Embora a disposição da *Seicho-no-le*, sob o comando de Masanobu Taniguchi, se oriente por questões ambientais e não tenha o mesmo contorno chauvinista do passado, trata-se ainda de uma nova religião japonesa que possui seu lugar de referência, como acontece com outras novas religiões, a exemplo da Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias e das Testemunhas de Jeová. As religiões, sejam quais forem, são produtos de realidades e expectativas locais que muitas vezes procuram se inscrever em uma ordem de relações mais amplas a fim de se universalizarem. Essa ordem de relações exige toda a sorte de esforços de acomodação, conquanto o êxito de cada religião varie a partir de suas especificidades e mesmo de fatores não religiosos. A acomodação, aliás, parece ser o destino de qualquer grupo na modernidade tardia, que procura se inscrever na tessitura planetária. Nisso, incluem-se aquelas religiões que se apresentam como adversárias de uma suposta cultura “globalista”, tomada como ameaça à idealizada e falaciosa pureza original.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religião fundada por Masaharu Taniguchi é um interessante exemplo dos diversos ritmos da trajetória global de um novo movimento que se inscreveu na teia religiosa planetária a partir de um lugar não ocidental. Trata-se de um tipo de “influência reversa”, para usarmos a expressão de Peter Clarke (2000), que nos ajuda a compreender influxos culturais e religiosos possivelmente não percebidos quando associamos a globalização aos países do Atlântico Norte ou quando a pensamos pela lente da homogeneização cultural.

Insistimos que a nova religião japonesa é intrinsecamente global, desde seu início, em virtude de sua pretensão à universalidade e de sua imagem da ordem mundial. Compreendemos que a universalização, especialmente na modernidade, é o expediente necessário para se inscrever efetivamente em uma teia religiosa global, embora esse processo seja atravessado por esforços de acomodação e bricolagem que cruzam e ressignificam referenciais de origens distintas.

Como se poderia esperar, a trajetória global da *Seicho-no-le* foi diversa ao longo de quase noventa anos de sua existência. Tentamos demonstrar, dialogando com a bibliografia especializada e lançando mãos, brevemente, de alguns textos, produzidos recentemente pelo grupo, que a nova religião se moveu de uma realidade mais étnica e nacionalista para uma do tipo ecológico. Como entendemos, cada um desses momentos foram respostas aos diversos ritmos globais que o Japão experimentou desde o século XIX, quando viu-se forçado a se modernizar. Em cada um deles, a liderança da *Seicho-no-le* se orientou por uma determinada imagem da ordem mundial e expressou um tipo de consciência planetária.

Os esforços de acomodação ao longo de sua história, inclusive o mais contemporâneo empreendido por Masanobu Taniguchi, não rejeitaram o repertório japonês. A *Seicho-no-le*, a exemplo de outras novas e antigas religiões japonesas, se tornou global tendo o Japão como referência sagrada, como um *axis mundi*. Seu ideal da harmonia entre humanidade, natureza e Deus é expressão do princípio vitalista da Grande Vida ou Grande Natureza, comum ao repertório religioso japonês, especialmente ao xintoísmo. Nesse sentido, as iniciativas mais recentes e mais ecológicas são etapas do esforço da universalização do repertório japonês promovido, desde o século XIX, pelas novas religiões japonesas.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Leila M.B. **Seicho-no-le do Brasil**: agradecimento, obediência e salvação. São Paulo: Annablume, 1999.
- CARPENTER, Robert T.; ROOF, Wade Clark. The Transplantation of Seicho-no-le from Japan to Brazil: Moving Beyond the Ethnic Enclave. **Journal of Contemporary Religion**, vol.10, n.1, 1995, pp. 41-54.
- CLARKE, Peter. Japanese New religion abroad a case of reverse globalization. In: CLARKE, Peter (Org). **Japanese New Religion in Global Perspective**. Richmond: Curzon, 2000.
- CLARKE, Peter. Japanese “New” and “New, New” Religions: An Introduction. In: CLARKE, Peter B. SOMERS, Jeffrey. **Japanese New Religions in The West**. Londres: Ed. Routledge Curzon, 2006.
- CORNILLE, Catherine. New Japanese Religion in the West: between nationalism and universalism. In: CLARKE, Peter (Org). **Japanese New Religion in Global Perspective**. Richmond: Curzon, 2000.
- DESSI, Ugo. **Japanese Religion and Globalization**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2013.
- DINIZ, Ediléia Mota. Charisma and Power in Religious Discourse: A Study of Masaharu Taniguchi s Legacy Seicho-No-le in Brazil. 2006. 189 f. **Dissertação** (Mestrado em 1. Ciências Sociais e Religião 2. Literatura e Religião no Mundo Bíblico 3. Práxis Religiosa e Socie) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.
- ELLWOOD, Robert. **Introduction Japanese Religion**. Nova Iorque: Routledge, 2008.
- HARA, Viviane Tenório de Macêdo. **Delícias de dar água na boca – a Cultura de uma Alimentação baseada no “Modo Feliz de Viver em Harmonia com a Natureza”**. São Paulo: Seicho-no-le do Brasil, 2020.
- HARDACRE, Helen. **Shinto: a history**. Nova Iorque: Oxford, 2017.
- KISALA, Robert. Images of God in Japanese New Religions. **Nanzan Bulletin** 25, pp.139- 152, 2001.
- Kitagawa, Joseph M. “The Japanese “Kokutai” (National Community) History and Myth.” **History of Religions** 13, no. 3 (1974): 209-26. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1061814>>. Acesso em 06 de jun. 2021.

MAEYAMA, Takashi. O Imigrante e a Religião: Estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo. 1967. **Dissertação** (Mestrado). Escola Paulista de Sociologia e Política, Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 1967.

MATSUDA, Miyoshi. **Uma vida dedicada à pregação da verdade**. São Paulo: Seicho-no-le do Brasil, 2007.

MELTON, J. Gordon. New Thought. *In*: CLARKE, Peter (Org.). **Encyclopedia of New Religious Movement**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2006.

MERA, Yasuo. **Sobre a questão da publicação das Sutas Sagradas e da obra Seimei no Jisso (a verdade da vida)**. Disponível em: <[http://www.sni.org.br/pontodevista/29-02-2012/Portugues-29-02-2012/02\\_port.pdf](http://www.sni.org.br/pontodevista/29-02-2012/Portugues-29-02-2012/02_port.pdf)>. Acesso em 12 de jan. de 2015.

MURAKAMI, Marie; MUKAI, Yoshio. **Sobre os textos de difamação e injúria contra a entidade religiosa “Seicho-no-le” (sede internacional) e a Seicho-no-le do Brasil**. Disponível em: <[http://www.sni.org.br/pontodevista/29-02-2012/Portugues-29-02-2012/01\\_port.pdf](http://www.sni.org.br/pontodevista/29-02-2012/Portugues-29-02-2012/01_port.pdf)>. Acesso em 12 de jan. de 2015.

ODA, Ernani. Discursos nacionalistas no Japão contemporâneo. *In*: PEREIRA, Ronan; SUZUKI, Tae (Orgs.) **O Japão no Caleidoscópio**: Estudos da Sociedade da História Japonesa. Campinas, SP: Pontes, 2014.

ORTIZ, Renato. **O Próximo e o Distante**: Japão e modernidade-mundo. São Paulo: Brasiliense, 2000.

PEREIRA, Ronan Alves. Possessão por espírito e inovação cultural: o caso de duas líderes religiosas do Japão. **Revista de antropologia**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 169-189, 1995.

PICKEN, Stuart D. B. *Historical Dictionary of Shinto*. Lanham: Scarecrowpress, 2011.

READER, Ian. Japanese New Religious Movements. *In*: JUERGESNSMEYER, Mark (Ed.). **The Oxford Handbook of Global Religions**. New York: Oxford University Press, 2010.

REICHL, Christopher. The Globalization of a Japanese New Religion – Ethnohistory of Seich-no le. **Japanese Religions**, v. 36, n.1, p. 67-82, 2011.

ROBERTSON, Roland. **Globalização**: teoria social e cultura global. Vozes: Petrópolis, 2000.

ROBERTSON, Roland. Global millennialism: a postmortem on secularization. *In*: BEYER, Peter.; BEAMAN, Lori (Orgs.). **Religion, Globalization and Culture**. Boston, Brill: 2007.

SANCHIS, Joseph Pierre. As religiões dos brasileiros. *In*: SANCHIS, Joseph Pierre. **Religião, cultura e identidades**: matrizes e matizes. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 245-279.

SEICHO-NO-IE DO BRASIL. **Mensagem especial do Presidente Doutrinário da Seicho-no-le para a América latina**. Disponível em: <<http://www.sni.org.br/comunicado-presidente-doutrinario-fumio-nishiyama-seicho-no-ie-covid-19-corona.php>>. Acesso em: 1 jun. 2021.

SEICHO-NO-IE DO BRASIL. **Escritório na Floresta comemora sete anos de existência**. Disponível em: <<https://sni.org.br/seicho-no-ie/organizacional/meio-ambiente/escritorio-na-floresta-comemora-sete-anos-de-existencia/>>. Acesso em: 2 jun. 2021.

SEICHO-NO-IE DO BRASIL. Clubes da Seicho-no-le. **Círculo de Harmonia**. São Paulo, Ano 23, n. 313 - Maio/Junho de 2020, p.23-29. Disponível em: <<https://sni.org.br/midias-sni/boletins-informativos/boletim-informativo-circulo-de-harmonia/>>. Acesso em: 2 jun. 2021.

SHIMAZONO, Susumu. **From Salvation to Spirituality**: Popular Religious Movements in Modern Japan. Melbourne: Trans Pacific Press, 2004.

SOUZA, Maria Fernandes. Entrevista com Osvaldo Murahara (Manabu-Kai Brasil): a dinâmica das Novas Religiões Japonesas e seu reflexo no Brasil. **REVER** - Revista de Estudos da Religião, 16(2), 157-166. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/29432>>. Acesso em: 9 jun. 2021.

STAEMLER, Birgit. Seicho-no-le. *In*: POKORNY, Lukas; WINTER, Franz (Orgs.). **Handbook of East Asian New Religious Movements**. Boston: Brill, 2018.

TANIGUCHI, Masaharu. **Seicho-no-le**: edição especial. São Paulo: Seicho-no-le do Brasil, 1993.

TANIGUCHI, Seicho. A educação que louva as partes belas. São Paulo: **Acendedor**, ano IV, n.15, 1968.

TANIGUCHI, Masanobu. **Canto em louvor à Natureza**. Hokuto, Japão: Seicho-no-le International Headquarters, 2014.

TANIGUCHI, Masanobu. **Caminho da Paz pela Fé**: a fé na atualidade. São Paulo: Seicho-no-le do Brasil, 2004.

TANIGUCHI, Masanobu. **O Primeiro Passo para a Paz**. São Paulo: Seichon-no-le, 2006.

TSUSHIMA, Michihito; NISHIYAMA, Shigeru; SHIRAMIZU, Hiroko; SHIMAZONO, Susumu. The Vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions. **Japanese Journal of Religious Studies**, Tóquio, Japão, v. 6, nº.1, pp.139-161, 1979.

WINTER, Franz. Japanese New Religious Movements: An introduction. In.: POKORNY, Lukas; WINTER, Franz (Orgs.). **Handbook of East Asian New Religious Movements**. Boston: Brill, 2018.



# 9

Sérgio Ricardo da Mata

## **O ESCÂNDALO DA RELIGIÃO À LUZ DA PROTOSOCIOLOGIA DE THOMAS LUCKMANN**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94869.9](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94869.9)

*How shall the poor "philosophic historian", to whom his own century  
is all godless, see any God in other centuries?*

Thomas Carlyle

I.

Mais que ambiciosa, "revolução" é uma palavra pretensiosa<sup>149</sup>. A partir de meados da década de 1960, porém, quando parte da juventude do mundo, de Berkeley a Pequim, tinha como certa sua capacidade de mudar radicalmente a sociedade e os rumos da história, quando o sopro da revolução percorria inclusive as grandes Igrejas cristãs, uma advertência como essa fatalmente cairia no vazio. E, no entanto, o aparecimento de um livro como *A religião invisível* em 1967 não deixava de espelhar o desejo difuso, bem típico daquela época, de se produzir alguma grande novidade. (LUCKMANN, 2014)

Não que seu autor, o sociólogo norte-americano de origem eslovena Thomas Luckmann, se pudesse dizer contaminado pelo entusiasmo dos mais jovens. Contando então com 40 anos de idade, ele pertencia a uma outra geração. Uma geração que Helmut Schelsky caracterizou, num estudo que fez fama, como a *geração cética*: "Em sua consciência e autoconsciência social, esta geração é mais crítica, mais cética, mais desconfiada, menos crédula ou pelo menos com menos ilusões que todas as gerações de jovens anteriores; ela é tolerante (...) sem *pathos*, sem programa e sem palavras de ordem". Trata-se de uma geração, continua Schelsky, "mais ajustada, mais próxima da realidade, mais disposta a intervir e mais segura de seu sucesso que qualquer juventude antes dela". (SCHELSKY 1957, p. 488) Luckmann, acredito, concordaria com esta descrição.

Filósofo de formação e sociólogo por puro acaso, Luckmann manteve-se distante de algumas das mais influentes correntes intelec-

149 O presente texto foi publicado originalmente na Revista SÆCULUM, n. 30, jan./jun. 2014.

tuais das décadas de 1950-1960. O existencialismo, o neomarxismo frankfurtiano e o funcionalismo parsoniano não lhe diziam muita coisa. Na *New School for Social Research*, se sentiu atraído pelo pensamento de três importantes intelectuais judeus imigrados: o sociólogo Albert Salomon e os filósofos Karl Löwith e Alfred Schütz. Somente depois de concluir em 1956 seu mestrado sobre a filosofia moral de Albert Camus (que ele havia iniciado sob a orientação de Löwith e veio a concluir sob a orientação de Schütz) é que se deu sua passagem à sociologia. Um de seus professores, Carl Mayer, pretendia por aqueles dias realizar uma grande investigação sobre a situação da religião na Alemanha. Peter Berger faria parte da equipe, mas teve de abdicar por causa do serviço militar, de forma que Luckmann acabou assumindo seu lugar por ser fluente em alemão. Desta pura contingência nasceu sua tese de doutorado, “A comparative study of four Protestant parishes in Germany”, defendida em 1956.<sup>150</sup> Sete anos mais tarde, em 1963, Luckmann publica na Alemanha seu estudo *O problema da religião na sociedade moderna*, que, depois de vertido ao inglês pelo próprio autor e rebatizado com um título (sugerido pelo editor norte-americano) *The invisible religion*, produziria um efeito bombástico no campo dos estudos religiosos. Com efeito, o impacto causado pelo aparecimento de seu livro de 1967 impressiona ainda mais quando se pensa que no ano anterior ele já publicara, em parceria com Berger, uma obra que se tornaria um clássico da sociologia do conhecimento. (BERGER; LUCKMANN, 1985)

Luckmann está para o estudo da religião como Carl Schmitt para o do político. Poucas vezes se explicou e inovou tanto escrevendo tão pouco. Com a vantagem que em seus escritos não há qualquer possibilidade de extrair, como em Schmitt, uma justificativa teórica para posicionamentos políticos incompatíveis com o pluralismo moderno. Diferentemente do jurista alemão, Luckmann pode ser caracterizado

150 Cf. Luckmann (2010, p. 345-368).

como um virtuoso do pluralismo; e sem que isso represente qualquer afinidade seja em relação ao relativismo filosófico, seja ao construtivismo radical. Como veremos adiante, a fundamentação filosófica de suas obras é suficientemente firme para resistir às tentações – ou fraquezas – da hora.

A composição sóbria e elegante, a densidade e concisão de seus trabalhos faz deles um tipo de joia intelectual rara. São textos que sempre se revisita e redescobre, onde nunca se encontram soluções fáceis nem prolixidade; que têm a força de promover o entendimento sem concessões ao gosto pelo impressionismo e pelo paradoxo que tantas vezes se compra e vende como sinônimo de profundidade; escritos cuja clareza não deixa trair a ascendência de seus mestres Löwith e Schütz. Mas não se trata meramente de uma questão de estilo. Uma declaração feita ao sociólogo francês Jean Ferreux alguns anos atrás dá a perceber como o trabalho de Luckmann não se desvincula de uma ética da responsabilidade científica:

O importante é que a partir do momento em que [alguém] se decide a fazer algo, há uma ética absoluta de precisão, eu quase diria uma ética descritiva. Se você faz pesquisa, você tem de ser preciso, você deve evitar enganar seja a si mesmo, seja aos demais. Infelizmente, o conceito de fraude descreve setores importantes das ciências sociais e da filosofia. (FERREUX, 2006, p. 50)

Mais do que quaisquer outros, estes dois conceitos – concisão e precisão – traduzem a essência do pensamento de Thomas Luckmann. No que segue, tentaremos oferecer ao leitor uma síntese de seu “minimalismo funcionalista de corte fenomenológico”,<sup>151</sup> e mostrar o que não só a sociologia, mas também a história da religião tem a aprender com ele.

151 Essa expressão é a tradução aproximada de um neologismo cunhado por Odo Marquard a respeito do trabalho de Luckmann: *religionsphänomenologischer Minimalfunktionalismus*. Cf. MARQUARD (1985, p. 42-47).

## II.

Em que consiste a revolução copernicana produzida por Luckmann nos estudos religiosos? Para que percebamos o sentido mais amplo da mudança de paradigma em questão, talvez o mais indicado no primeiro momento seja evocar um problema, ou antes, um conceito cuja centralidade na sociologia da religião e na história das religiões ainda não foi posto em questão: a “secularização”.

Para Luckmann a secularização não passa de um *mito* moderno. (LUCKMANN, 1980, p. 161-172) Com efeito, não bastaria um lançar olhar sereno para a realidade que nos cerca para nos darmos conta do esgotamento desta noção?<sup>152</sup> Iniciativas estatais de incentivo à laicidade, da França jacobina ao México de Juárez, da Rússia soviética à Cuba de Castro, sempre produziram resultados pífios. Por toda a parte as formas tradicionais do político parecem entrar em crise atualmente, ao passo que a religião mobiliza cada vez mais as pessoas, não apenas no mundo islâmico. Ainda estão frescas na memória as grandes manifestações convocadas em 2013 por lideranças católicas contra a aprovação da lei que regulamenta o casamento civil de pessoas do mesmo sexo na França. A religião, felizmente ou infelizmente, não é algo tão fácil assim de se eliminar! Visto de uma perspectiva secularista militante, assentada no sonho iluminista de um mundo guiado exclusivamente pela razão, estamos diante de um escândalo: o “escândalo da religião”. (BAAL, 1979, p. 485-497) De fato, o sentimento que desde há muito une ateus, secularistas militantes e agnósticos é o sentimento de escândalo. Tal sentimento se origina, no mais das vezes, na incompreensão. Pois quando deixarmos de ver a religião como mera sobrevivência de épocas passadas, como um fruto da menoridade cognitiva do ser humano, e passarmos a ver nela uma constante antropológica – então tudo muda de figura.<sup>153</sup> É essa outra forma de entendimento do fenômeno religioso que nos propõe Luckmann.

152 Cf. Sanchis (1997).

153 A fim de evitar a confusão entre a antropologia *filosófica* de Scheler, Plessner e Gehlen (que é a tradição a que se filia Luckmann) com a antropologia na sua acepção culturalista

Deixemos de lado a metáfora weberiana do “desencantamento do mundo”, bem como os termos “descristianização”, “laicização” e “desclericalização”. Os problemas que os envolvem são análogos aos que cercam o conceito de secularização. Tampouco nos interessa aqui o uso político-social do conceito de secularização por autores como Vattimo e Rorty. Antes de tentar intervir de forma pueril em favor de um “cristianismo secularizado” ou “privatizado”, seria útil... não, seria *fundamental* diagnosticar com a maior clareza possível a dinâmica que se estabelece entre modernidade e religião.

Max Weber, é bom lembrar, seguiu os passos de antecessores ilustres como Nietzsche, Marx e Comte. Há um claro fatalismo histórico-filosófico na sua teoria do grande processo de racionalização ocidental. (MATA, 2020, p. 79-95) Não foi em seu estudo de 1904-1905 sobre a ética protestante, mas apenas no início da década de 1910 que Weber chegou às suas formulações a respeito. Nelas se lê não apenas o fruto de um longo percurso intelectual, mas também e sobretudo as marcas do *Zeitgeist*. A geração de intelectuais alemães *fin-de-siècle* a que pertenceu via com pessimismo senão o futuro da religião, pelo menos o das Igrejas. Para aqueles homens, o pertencimento religioso se tornara uma mera convenção social, quando não um atalho no tortuoso caminho que levava à cátedra. Georg Simmel considerava “irritante” a situação do homem moderno, um homem “destituído de vontade suficiente seja para crer, seja para descrever”. (SIMMEL, 1919, p. 206) Os mais jovens não pensavam de maneira diferente. Em 1936, Plessner referia-se à Alemanha como uma das nações mais sedentas de fé e ao mesmo tempo mais descrentes de toda a Europa. (PLESSNER, 2003, p. 78)

Um dos poucos que destoaram do pessimismo de Weber quanto às possibilidades da religião na modernidade foi seu amigo e colega na Universidade de Heidelberg, o teólogo, sociólogo e historiador das ideias Ernst Troeltsch. Num extenso ensaio de 1907 sobre “A essência

---

anglo-americana, cf. Mata (2020, p. 249-254).

do espírito moderno”, ele afirma que o que caracteriza a modernidade não é em absoluto uma dissolução do religioso, mas o advento do que chama de “imanenticidade” (*Diesseitigkeit*). Todavia, a tal expansão da imanência não corresponderia um encolhimento de todas as formas socialmente organizadas de relação com a transcendência.

Para Troeltsch, igrejas e seitas são formas de institucionalização da vida religiosa típicas de uma época que já não é mais a nossa. Para além delas, há toda uma variedade de formas de vida religiosa extra-eclésiásticas. Tal cultura levaria “à superação das Igrejas”, (TROELTSCH, 1925, p. 330) na medida em que o *indivíduo* e a *imanência* se tornam noções centrais.

Desde o clássico estudo de Hermann Lübbe sobre a história do conceito de secularização, sabemos de duas coisas: a primeira é que a palavra teve origem no vocabulário religioso do século XVI e, mais especialmente, no direito eclesiástico do século XVII; a segunda é a sua polissemia, a longa história de sucessivos investimentos semânticos de que foi vítima. (LÜBBE, 2003) Trata-se, para Lübbe, de um conceito político-social.

Não há consenso entre os estudiosos sobre o que é secularização e muito menos a respeito de quando ela teria se iniciado.<sup>154</sup> Niklas Luhmann e Reinhart Koselleck, por exemplo, veem na Revolução Francesa o grande evento que teria tornado a “secularização” possível. Para Koselleck, ela coincide com a gradativa substituição da oposição transcendência/imanência pela oposição passado/futuro.<sup>155</sup> Para Luhmann, a secularização consiste na progressiva diferenciação das

154 Luckmann admite a secularização apenas no sentido estrito e originário do termo, ou seja, na acepção político-jurídica do processo de autonomização do poder civil ante o poder religioso. A respeito, ver o belo estudo do jurista Böckenförde (2006).

155 Koselleck (2000, p. 183). A mudança de perspectiva de Koselleck a respeito da secularização é apenas aparente, como se percebe aliás nos trabalhos de seu discípulo Christof Dipper. A respeito, ver a sutil crítica de Hübinger (2008, p. 93-106). A crítica mais completa e sistemática à visão de Koselleck sobre a secularização foi feita por JOAS (2011, p. 319-338).

sociedades modernas em subsistemas autônomos, autorregulados e autolegitimados. Os subsistemas “política” e “mercado” passariam a prescindir do religioso como instância última de doação de sentido. (LUHMANN, 2000, p. 284-285, 315)

Foi preciso que Hans Blumenberg invertesse a perspectiva até então dominante e demonstrasse em seu clássico livro de 1966 que secularização é uma “categoria produtora de ilegitimidade histórica”. (BLUMENBERG, 2008) A carreira de sucesso do conceito deve-se basicamente a dois fatores: (a) ele tende a reforçar/legitimar uma atitude negativa ante a modernidade, a qual passa a ser percebida a partir da lógica da “perda”; e (b) desde relativamente cedo passou-se a investir o termo com uma forte carga histórico-filosófica. Vale dizer, o conceito de secularização não mais descreve, ele prescreve. Está imbuído de uma ideia recorrente e poderosa: a de inevitabilidade histórica. As religiões, como a família tradicional, estariam condenadas ao declínio num “mundo sem coração”. (LASCH<sup>1991</sup>)

A secularização passa a ser entendida, como normalmente o é na linguagem cotidiana e mesmo científica, como sinônimo de um inexorável esvaecimento do religioso. O advento de modalidades concorrentes de produção de conhecimento e de sentido seriam responsáveis por isso. Tanto Simmel quanto Weber duvidavam que sejamos capazes, na modernidade, daquele “sacrifício do intelecto” que está na base de toda experiência religiosa autêntica. Mesmo para Troeltsch a ciência teria vencido “sua batalha contra o dogma e a Igreja”, transformando o mundo moderno numa “civilização reflexiva”. (TROELTSCH, 1925, p. 313) Sabemos, porém, que a ideia de um antagonismo insuperável entre ciência e religião não se confirmou. Como demonstrou Arnold Gehlen numa série de brilhantes escritos, a era da técnica não é *per se* desfavorável às representações e práticas religiosas pelo simples fato de que a técnica não contradiz, mas antes *prolonga* a essência da magia nos contextos modernos: “A fascinação do automatismo

constitui o impulso pré-racional e extraprático da técnica, que primeiro se fez sentir na magia, técnica do suprassensível, durante milênios, até encontrar nos tempos mais recentes a sua perfeita realização nos relógios, motores e máquinas rotativas de toda a ordem. Quem observar como psicólogo a atração que os automóveis exercem sobre a nossa juventude não poderá duvidar de que nela estão em jogo interesses mais primitivos do que racionais e práticos”. (GEHLEN, S/D, p. 24)

### III.

A religião pode mesmo “refluir”, “acabar”? Luckmann parece-nos ser aquele que ofereceu a melhor resposta a essa questão. Em *A construção social da realidade*, ele e Berger haviam demonstrado que o conhecimento é sempre algo mais do que “conhecimento teórico”. De forma análoga, a religião pode e deve ser vista como algo mais que “Igreja”. Tal como uma modalidade específica de conhecimento não esgota o problema do conhecimento em geral, a trajetória de uma modalidade específica de religião não pode falar em nome do destino da religião *tout court*.

Para Luckmann, se por secularização se entende o esvaecimento do religioso, a secularização não passa de um mito. Não podemos nos livrar da religião porque a ela é uma constante antropológica. As consequências dessa forma de pensar o religioso não são pouca monta, pois significa admitir, em última análise, que a *irreligiosidade não passa de ilusão*, e que, portanto, onde quer que haja seres humanos haverá alguma forma de religião. Como Luckmann fundamenta tal ponto de vista sem cair na metafísica do *homo religiosus* de um Mircea Eliade? Para tanto, ele pensa o fenômeno religioso em diálogo com a fenomenologia e a antropologia filosófica. Luckmann define a religião como a forma historicamente dada por meio da qual nos relacionamos com a(s) transcendência(s). Veremos, daqui a pouco, como sua noção de transcendência não deve ser confundida com as ideias de “além”, “outro mundo”, *ganz Andere*.

Antes de mais nada é preciso levar em conta que Luckmann dedica-se menos à sociologia do que àquilo que ele prefere chamar de “protosociologia”, isto é, uma “fenomenologia das estruturas invariantes da vida cotidiana”, a qual, por sua vez, deve servir de base a toda análise histórico-social rigorosa. (LUCKMANN, 1979, p. 196-206)

Para se chegar à condição antropológica da religião torna-se necessário reconstruir o processo de formação social do *self*. Processo “social” significa: o *self* nunca é fruto de uma iniciativa totalmente isolada ou independente do próprio indivíduo, mas se constitui na interação com os que estão à sua volta. Somente assim “transcendemos” nossa condição de mero organismo e nos tornamos uma “pessoa”. Se em parte este processo depende de nós mesmos, por outro ele já se encontra previamente “programado”: ao nascermos, somos colocados diante de universos de sentido produzidos pelos que viveram antes de nós. É mais comum que internalizemos estes universos de sentido que os produzamos por nossa própria conta e risco. Luckmann chama essas configurações de sentido abrangentes de “visões de mundo”. São elas que estabelecem o padrão do que é ou não uma experiência significativa, determinando nossa orientação diante das coisas, das normas sociais e de nossos semelhantes. Uma vez objetivada sob a forma de instituições sociais, a visão de mundo passa a determinar “a partir de fora” a nossa conduta. A visão de mundo é, portanto, uma realidade ao mesmo tempo subjetiva e objetiva: existe dentro, mas também fora (e antes) de nós. Sua objetivação se dá, num primeiro momento, por meio da linguagem. Ao aprendermos uma língua, internalizamos um sistema de classificação que lhe é próprio. Sem linguagem, não disporíamos de um acervo categorial básico nem do amplo acervo de soluções e normas proporcionado pela visão de mundo.

Em síntese: se nos tornamos um *self* ao internalizar a visão de mundo, e se é por meio deste processo intersubjetivo que transcendemos nossa existência meramente biológica, tal “*ultrapassagem*” cons-

*titui no entender de Luckmann a condição antropológica da religião. A visão de mundo, por decorrência, configura a forma social elementar e universal de religião.*

Os elementos que compõem a visão de mundo não estão dispostos num mesmo patamar de importância. Há, entre eles, uma hierarquia. Num plano mais “baixo” encontram-se as tipificações próprias do mundo da vida (árvore, automóvel, comida, casa, etc.). Num plano intermediário as condutas e rotinas mais básicas são acrescidas de um conteúdo moral ou pragmático e ganham em significação (não devo comer carne na quaresma, emprego o vocabulário apropriado num ritual acadêmico, etc.). Há enfim um terceiro plano, composto de esquemas interpretativos e modelos de conduta bem mais abrangentes e complexos.

Pois bem, essa dimensão estruturante que é a hierarquia entre os diversos níveis de significância da visão de mundo se expressa num grupo específico de representações. Elas atrelam o conjunto da visão de mundo a uma esfera de realidade distinta – uma esfera que goza de “significação última”. Acontece que os níveis mais elementares e cotidianos (rotinas, por exemplo) tendem a ser subordinados aos estratos de significância que transcendem a vida cotidiana. Para Luckmann, “a realidade cotidiana é concreta, sem problemas e, digamos, ‘profana’”. (LUCKMANN, 2014, p. 80) Por oposição, o domínio que transcende o cotidiano é o polo da “sacralidade”. Em termos mais concretos, pode-se dizer que situações em que rotinas do mundo da vida são rompidas de forma dolorosa ou traumática (ao sair do trabalho dou-me conta de que meu carro foi roubado, o médico me informa que minha mulher está grávida de trigêmeos, etc.) normalmente são apreendidas como manifestações da realidade transcendente *na* realidade cotidiana. O grau de proximidade ou de distância entre estas esferas varia histórica e socialmente – da mais estrita segregação à interpenetração quase que total (o folclorista suíço Max Lüthi chamou a isso “unidimensionalidade”, algo que Leo Frobenius já havia sugerido para a África subsaariana).

Luckmann denomina “cosmos sagrado” o campo da visão de mundo que se refere às realidades transcendentais e que, portanto, é dotado de significação última. A comunicação com (ou a referência a) este cosmos sagrado é intermediada não apenas pela linguagem, mas também por meio de ícones ou de ações simbólicas como os ritos.<sup>156</sup>

Ora, se a visão de mundo pode ser compreendida como uma forma de religião universal e não-específica, “a configuração de representações religiosas que moldam um *universo sagrado* será definida como uma *forma sócio-histórica específica de religião*”. (LUCKMANN, 2014, p. 83) O importante para nossa discussão é que esse universo sagrado, ou cosmos sagrado, não necessita de uma base institucional própria para ser socialmente objetivado. Em sociedades de tipo arcaico, por exemplo, não se observa a existência de especialistas do sagrado, uma vez que ele perpassa as diversas esferas da vida social: parentesco, divisão do trabalho, poder político... Nestes casos, o baixo nível de diferenciação interna permite que o cosmos sagrado seja homoganeamente “distribuído” entre os indivíduos. Quanto mais diferenciada a sociedade, porém, maior a tendência à especialização institucional. O cosmos sagrado (ou o que se poderia chamar de sua versão “oficial”) torna-se privilégio, no limite um monopólio, de um corpo de especialistas.

De que forma o indivíduo é afetado ao longo desse processo? Da mesma maneira que internalizamos as visões de mundo no processo de interação social, internalizamos também o cosmos sagrado. Isso se dá por meio de representações religiosas – as quais são dotadas de um grau extremamente elevado de significância. Consequentemente, a consciência individual passa a dispor, em seu próprio interior, de um estrato “religioso”. Este estrato está para a identidade pessoal da mesma forma que o cosmos sagrado está para a visão de mundo:

<sup>156</sup> Para Luckmann os símbolos são como pontes que permitem a comunicação entre as diferentes esferas de realidade. Experiências de transcendência não podem prescindir deles. Cf. Luckmann, 1985, p. 545.

ele legitima e justifica o padrão subjetivo de relevâncias estabelecidas pelo indivíduo. Quanto maior o grau de articulação e diferenciação do cosmos sagrado na visão de mundo, tanto mais claramente a pessoa distingue um estrato religioso em sua própria esfera de consciência. A especialização institucional da religião torna-a uma realidade “visível” seja do ponto de vista intelectual (teologia), seja social (comunidades religiosas de vida), seja ainda do espacial (edificações como cemitérios e templos).

Tudo isso nos dá a impressão de um complexo bem pouco suscetível à mudança. Não se trata disso. A situação de equilíbrio pode se desfazer caso o sistema religioso passe por um processo de perda de plausibilidade. No passado tal processo era geralmente detonado de fora para dentro: a vitória militar de um povo sobre outro era também a vitória dos seus deuses (o deus único dos hebreus é sem dúvida uma exceção notável). No passado os deuses não “morriam”, eles eram mortos.

Nas sociedades modernas, porém, a perda de plausibilidade é detonada a partir de dentro. “O que abala uma religião dominante”, segundo Max Scheler, “não é jamais a ciência, mas o esgotamento e a atrofia de seus próprios conteúdos de fé”. (SCHELER, 1970, p. 75) A partir de uma leitura radicalizada de Weber, autores como Marcel Gauchet e Gianni Vattimo viram no cristianismo “a religião da saída da religião”. (GAUCHET, 1985; VATTIMO, 2004) A própria teologia, de Strauss a Renan, de Kierkegaard a Overbeck, da “teologia da morte de Deus” à “demitologização”, parece dar testemunho dessa qualidade por assim dizer autofágica da teologia cristã ocidental.<sup>157</sup>

Luckmann vê as coisas de uma forma menos espetaculosa. Para ele a religião institucionalizada cria problemas para si mesma na medida em que produz um complexo de ênfases e “leituras” divergentes, quando a segregação excessiva do cosmos sagrado leva ao

<sup>157</sup> Desnecessário dizer que nada disso vale para o cristianismo ortodoxo.

estreitamento da base social daqueles que tem acesso legítimo a ele, ou quando a elite hierocrática daí resultante passa a ignorar sistematicamente as necessidades dos “fiéis”.

Embora um padrão “tradicional” de religião não reflua de todo, os modelos de conduta e mesmo de experiência religiosa que ele tem a pretensão de impor estão sujeitos a uma perda de plausibilidade. Cresce, na mesma medida, o grau de incongruência entre religião estabelecida e religiosidade individual. Assim, *o que assistimos na modernidade nada mais é que a quebra da unidade temática do cosmos sagrado tradicional*. Para Luckmann, isso se deve à “dissolução da única hierarquia de significado na visão de mundo”. A segmentação funcional das sociedades modernas leva à emergência de “diferentes ‘versões’ da visão de mundo”. (LUCKMANN, 2014, p. 118) Troeltsch já observara que quem diz modernidade, diz pluralização.<sup>158</sup> De fato, estamos postos diante de uma situação histórica em que “o indivíduo constrói não só sua identidade pessoal, mas também seu sistema individual de significado ‘supremo’”. (LUCKMANN, 2014, p. 119) Nesse plano privado, a religião continua viva e pulsante, em que pese o fracasso ou o sucesso das grandes instituições religiosas.

Portanto o que temos diante de nós é uma individualização da religião e, ao mesmo tempo, uma inflação no mercado de bens religiosos, mas de forma alguma “secularização” naquele sentido convencional que evocamos mais acima.

Em trabalhos posteriores Luckmann procurou lançar uma nova luz sobre o tema da transcendência, e que em *A religião invisível* se limitava ao processo por meio do qual o ser humano ultrapassa sua existência puramente biológica e constitui aquilo que Gehlen chamou de “segunda natureza”, ou seja, a *cultura*. O tratamento que Luckmann dá à questão, como vimos, nada tem de teológico; trata-se, antes, de uma

158 Cf. Marquard (2000, p. 99-123).

exploração dentro da boa tradição fenomenológica.<sup>159</sup> Pois bem: toda experiência humana remete ou ao ainda-não-experimentado ou ao não-mais-experimentado. Essa capacidade de “deslocamento” é o que está na base do que Alfred Schütz e Luckmann chamam de transcendência. Sendo ela constitutiva da existência humana (como vimos no processo de formação do *self*), pode-se mais uma vez afirmar que o homem é, por assim dizer, naturalmente religioso. Tal perspectiva, presente na obra de Luckmann pelo menos desde 1967, permanece central para ele: “Defendo que a religião não é uma fase passageira da evolução da humanidade, mas que é, antes, um aspecto universal da vida humana, um componente da *conditio humana*”. (LUCKMANN, 2007, p. 15)<sup>160</sup>

Para onde uma dada forma de transcendência é orientada, como o homem a percebe e por que meios simbólicos e rituais a evoca, é algo que não pode ser respondido *a priori*, mas somente através da análise de cada caso específico.

Schütz e Luckmann falam em três tipos de transcendência. Situamo-nos no nível das pequenas transcendências quando “ultrapassamos” nossas experiências imediatas no *hic et nunc* e o não-experimentado reproduz fielmente o já-experimentado. Lembro-me, ao encontrar a porta de casa trancada, cuja chave minha esposa normalmente deixa debaixo do tapete. Consigo, assim, orientar com sucesso minha ação com base no registro de memória: levanto o tapete e a chave está lá. Neste tipo de transcendência, não é preciso abandonar o estado de vigília que caracteriza a experiência da vida cotidiana. Me projeto para o passado por meio das retenções operadas por minha consciência, bem como para o futuro por meio de pretensões, expectativas ou planos de ação.

159 Cf. Knoblauch, (2005, p. 127-146). Num livro bastante interessante, Joas preferiu falar em “autotranscendência”, mas a nosso ver permaneceu ainda preso a noções cristocêntricas, em especial a de “crença”. Cf. JOAS (2007, p. 12-31).

160 Cf. também Guerriero (2006).

Falamos em médias transcendências quando, mantendo-nos ainda na província de significado da realidade cotidiana, aquilo que é experimentado só o pode ser por meios indiretos. Por exemplo, quando procuro desvendar os sentimentos de um colega de trabalho por meio dos sinais corporais que ele “emite”. O processo de compreensão do outro sempre requer esse tipo de transcendência. Finalmente, quando algo é vivido como uma espécie de deslocamento rumo a uma esfera de realidade percebida como radicalmente distinta, extra-cotidiana, podemos falar em grandes transcendências. Seu escopo varia do sonho e da meditação ao êxtase.<sup>161</sup>

Esta tipologia tem para nós uma clara vantagem sobre a perspectiva dicotômica tradicional (*hic et nunc* versus *ganz Andere*), pois admite a possibilidade da transcendência *na imanência*. Tomada nesses termos, fenomenologicamente e não teologicamente, tal forma de ver as coisas tende a confirmar a justeza da crítica troeltschiana à “irreligiosidade” do homem moderno. Na perspectiva aqui adotada, repita-se, a religião é entendida como *a organização social das relações com a transcendência*.

Até meados da década de 1980, Luckmann parecia inclinado a chamar de “religiosas” apenas as experiências em que se manifestavam as grandes transcendências. (LUCKMANN, 1985, p. 34, 49, 56) Nos anos subsequentes, em face aos desenvolvimentos mais recentes do campo religioso e das pesquisas a respeito, ele passou a aceitar a possibilidade de que também se possa falar das médias e até mesmo das pequenas transcendências como capazes de suscitar experiências “religiosas”: algumas de suas cristalizações mais evidentes se dão em torno de noções (de caráter francamente solipsístico) como “realização pessoal”, “felicidade” ou “fama”, às quais se somam ou articulam ideias-força estabelecidas há mais tempo, tais como “nação”, “etnia”

161 Esta tipologia foi desenvolvida detalhadamente em Schütz e Luckmann (1984, p. 147-177). Cf. ainda Luckmann (1985, p. 29-30); e Luckmann (2008, p. 137-140).

e “libertação”. As formas tradicionais do religioso passam a disputar espaço com as mais novas. Nestas não há qualquer necessidade de referência a uma “salvação” *post-mortem*. Seu traço comum é precisamente aquela “imanenticidade” de que falava Troeltsch: trata-se de formas privatizadas de religião, em sua maioria orientadas para transcendências imanentes (*diesseitige Transzendenzen*). (LUCKMANN, 1991, p. 181)<sup>162</sup> Num mercado de bens religiosos desmonopolizado como o das sociedades modernas, um papel fundamental passa a ser desempenhado pelos meios de comunicação de massa. É preciso não apenas atrair, mas adequar-se ao gosto do freguês. Igrejas e seitas fazem o que podem para evitar a perda de fiéis e a proliferação do *flâneur* religioso, enquanto agrupamentos com baixo nível de institucionalização (e por isso mais flexíveis e aptos a satisfazer uma religiosidade de tipo *on demand*) disputam espaço com resíduos das grandes ideologias seculares do passado, como o nacionalismo e o marxismo.<sup>163</sup> Luckmann vê no fundamentalismo uma reação anti-pluralista que no longo prazo não oferece o perigo que se lhe costuma atribuir. Estruturalmente complexas e marcadas por um fluxo de comunicação que cresce a taxas exorbitantes, as sociedades modernas tendem, mais cedo ou mais tarde, a demonstrar a ingenuidade de se querer reviver, hoje, a era das grandes singularizações. A alternativa moderna à religião, para Luckmann, continua sendo “religião”. Resta saber apenas, acrescenta ele, “se o núcleo duro apocalíptico e ascético dos numerosos movimentos ecológicos de nossos dias se converterá, com o tempo, em um desafio mais sério que a opção fundamentalista ao ‘sincretismo privatizado’ hedonista que parece ter ainda a vantagem no ‘mercado’ geral das visões de mundo”. (LUCKMANN, 2007, p. 23)<sup>164</sup>

162 A versão brasileira, de resto muito bem feita, traduziu essa expressão como “transcendências do aqui-agora” (cf. *A religião invisível*, p. 151), não muito fiel ao original.

163 Para evocar apenas dois estudos clássicos: Bellah (1968) e Aron (1980).

164 Em fins da década de 1980, Soares fez uma análise original do que denominou a “modalidade fraca de panteísmo” dos cultos ecológicos. Cf. Soares (1994, p. 193).

## IV.

Para voltar ao nosso ponto de partida: “desencantamento do mundo” é inegavelmente uma bela metáfora. Mas, como toda metáfora, ela mais evoca que explica. Se um virtuoso do secularismo como Antônio Flávio Pierucci acerta ao dizer que há, em Max Weber, uma “plácida certeza da perda de valor cultural da transcendência religiosa” (PIERUCCI, 2000, p. 117), então o melhor mesmo seja – em vista dos desenvolvimentos ocorridos nas últimas décadas – virar esta página da história das ideias sociológicas.

Tal erro de avaliação dificilmente teria ocorrido caso o quadro de referência fosse a protosociologia de Luckmann. Não é difícil entender, de outra parte, por que os historiadores e sociólogos latino-americanos passaram ao largo de sua obra. Num continente como o nosso, em que o grosso da vida religiosa se organiza em torno das formas institucionais tradicionais da vida religiosa, é difícil imaginar que o interesse pela perspectiva luckmanniana pudesse fazer sombra às teorias de Durkheim, Weber ou Bourdieu. Formas tradicionais de vida religiosa pedem uma sociologia da religião igualmente tradicional.

É inegável que o enorme impacto causado por *A religião invisível* se deveu a seu diagnóstico do processo de individualização e privatização da religião.<sup>165</sup> Curiosamente, Peter Berger foi um dos primeiros, se não o primeiro, a fazer reparos ao *approach* de Luckmann. Em 1993, saudando o aparecimento da edição alemã do livro, o sociólogo suíço Ingo Mörth afirmou que Luckmann não dera uma explicação convincente para o processo por meio da qual as novas formas sociais de religião emergem a partir dos novos cosmos sagrados e da consciência dos indivíduos autônomos. No início do novo milênio deu-se uma acalorada discussão sobre a real dimensão da individualização religiosa e a definição funcional de religião em *A religião invisível*, a qual seria

165 Cf. Wohlrab-Sahr (2000).

ampla a tal ponto que qualquer fenômeno cultural capaz de produzir socialização e suscitar transcendências – do esporte ao cinema – poderia ser considerado “religioso” nos termos de Luckmann.<sup>166</sup>

A crítica mais importante foi feita por José Casanova em seu estudo *Public religions in the modern world*. Depois de examinar os casos da Polônia, Brasil, Espanha e Estados Unidos ao longo da década de 1980, Casanova conclui que haveria uma ressurgência geral da religião, ou antes, da dimensão pública do religioso. Sua tese principal é oposta a uma das ideias centrais de Luckmann, na medida em que postula que o que ocorre na modernidade é na verdade uma *desprivatização* da religião. (CASANOVA, 1994) Acreditamos, porém, que os dois diagnósticos não são inteiramente antagônicos. Se o que diz Luckmann em *A religião invisível* sobre a privatização descreve mal o que acontece nos Estados Unidos e em sociedades mais fortemente marcadas pelo catolicismo (Brasil, Espanha, Polônia), a análise de Casanova revela a mesma limitação quando se tenta aplicá-la à Alemanha, França ou aos países nórdicos. Atento às críticas, Luckmann tem afirmado que “as condições sob as quais foram privatizadas a religião e a moralidade na América se diferenciaram muito significativamente daquelas predominantes na Europa, fazendo mais fácil a adaptação das denominações ao processo que a das igrejas europeias institucionalizadas”. (LUCKMANN, 2007, p. 24)

Com efeito, há que perguntar: terá Luckmann apostado cedo demais na desinstitucionalização religiosa? Terá traído uma visão demasiado europeia, talvez mesmo demasiado alemã, do processo? Não terá ignorado formas de religiosidade cristã pouco difundidas na Europa central, mas persistentes em outros continentes e sempre com algum nível de ancoragem junto às grandes empresas de fé, como é o caso do catolicismo popular? Que dizer do leste europeu, do cristianismo ortodoxo?

166 Cf. Berger (1971, p. 211-213); Mörth (1993); Wohlrab-Sahr e Krüggeler (2000); Pollack e Pickel (2000).

Um dos aspectos mais fascinantes a respeito da história e sociologia da religião é o da recepção e, sobretudo, o do *uso* que os sujeitos religiosos podem fazer da produção acadêmica. Construções sociais da realidade têm por objetivo explicar e compreender os processos de constituição dos fenômenos sociais; mas não é raro que os atores se apropriem dessas construções – a produção acadêmica propriamente dita –, seja para emprestar à prática religiosa e à “doutrina” um grau de coerência antes inexistente (como em muitos casos aconteceu com as religiões afro-brasileiras), seja para readequar estratégias de ação a fim de maximizar resultados. E assim, por uma dialética sem dúvida curiosa, o estudo do religioso por vezes se torna um fator religioso.

O sociólogo espanhol Joan Estruch revelou, há alguns anos, que o papa João Paulo II leu *A religião invisível* e, em consequência dessa leitura, teria estabelecido como uma das prioridades de seu papado a luta contra a privatização da religião. (ESTRUCH, 2008, p. 539) A se confirmar o relato de Estruch, pode-se então dizer que *a desprivatização foi, ao menos em parte, uma consequência da privatização*. Em outras palavras: Casanova só pôde acertar em seu diagnóstico da década de 1980 porque Luckmann descrevera corretamente as tendências dominantes nas duas décadas anteriores. Nesse meio tempo deu-se uma sensível mudança nas estratégias de ação da Igreja católica (a denominação dominante em três dos quatro casos estudados por Casanova). Uma das razões disso teria sido justamente o livrinho de Luckmann!

A descrição luckmanniana da situação da religião em contextos modernos certamente não é tão completa e indubitável como parecia à época de seu aparecimento, mas não é menos certo que, também aqui, nos encontramos diante de um mercado não monopolizado de explicações sociológicas. Nenhuma delas pode ter a pretensão de, sozinha, oferecer uma análise suficientemente abrangente, coerente e fidedigna do campo religioso contemporâneo; nenhuma delas está em condições de descrevê-lo em suas infinitas nuances.

Tudo isso é sem dúvida importante, mas não chega a atingir aquelas que acredito serem as duas grandes contribuições de Luckmann: sua teoria das bases antropológicas do religioso e sua descrição fenomenológica das transcendências. Sua obra abriu para os estudiosos da religião uma perspectiva radicalmente nova. Ela nos permite entender por que não vivemos numa era pós-secular, uma vez que a secularização (naquela acepção histórico-filosófica convencional, teleológica, habermasiana) *jamaís existiu*.<sup>167</sup> Ela nos permite ver a religião para além das instituições religiosas, inclusive quando os atores sociais negam formalmente qualquer adesão religiosa.

A religião continuará escandalizando os saudosos do “desencantamento do mundo”.

Independente da sorte que venha a ter a tese da privatização ou a da desprivatização, a teoria da religião de Luckmann parece-nos manter-se de pé no fundamental e preservar todo o seu frescor, como aliás sublinhou o sociólogo norueguês Gustav E. G. Karlsaune. (KARLSAUNE, 2001)<sup>168</sup> A sociologia e a historiografia tradicional da religião não perderam sua relevância, mas não dispõem de categorias capazes de lhes dar acesso às formas para-institucionais do religioso.<sup>169</sup>

Ao fim desta minha modesta exposição da protosociologia do religioso de Luckmann, talvez seja o caso de evocar a precisa caracterização feita por um outro ilustre representante da geração cética, o filósofo Odo Marquard: “Ou a filosofia da religião é teologia, ou é destruição da religião, *tertium non datur*. Eu acredito, porém, que *tertium datur, enim tertium est Thomas Luckmann*”. (MARQUARD, 1985, p. 43.)

167 Daí que as pesquisas mais recentes tenham falado cada vez menos em secularização e cada vez mais em secularismo. Abandona-se aquele já vetusto pendor teleológico subjacente ao conceito – e, portanto, o próprio conceito – em nome de uma perspectiva decididamente plural. Poderíamos dizer que a análise sociológica da religião em contextos modernos avançou à medida em que se tornou mais *historicista*. Cf. Wohlrab-Sah e Burchardt (2012).

168 Agradecemos ao autor pelo amável envio de cópia de seu artigo, bem como dos textos das conferências feitas por Luckmann na Universidade de Thonheim em 2000.

169 Cf. Mata (2010, p. 144).

## REFERÊNCIAS

ARON, Raymond. **O ópio dos intelectuais**. Brasília: UnB, 1980.

BAAL, Jan van. The scandal of religion. *In*: HONKO, Lauri (ed.) **Sciences of religion. Studies in methodology**. The Hague: Mouton, 1979, p. 485-497.

BELLAH, Robert. Civil religion in America. *In*: McLOUGHLIN, W. G.; BELLAH, R. (eds.) **Religion in America**. Boston: Beacon Press, 1968.

BERGER, Peter. **El dosel sagrado**. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BLUMENBERG, Hans. **La legitimación de la edad moderna**. Valencia: Pre-Textos, 2008.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. **Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert**. München: Carl Freidrich von Siemens, 2006.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

ESTRUCH, Joan. A conversation with Thomas Luckmann. **Social Compass**, v. 55, n. 4, p. 532-540, 2008.

FERREUX, Jean. Un entretien avec Thomas Luckmann. **Sociétés**, v. 93, n. 3, p. 45-51, 2006.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion**. Paris, Gallimard, 1985.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GEHLEN, Arnold. **A alma na era da técnica**. Lisboa: Livros do Brasil, s/d, p. 24.

GUERRIERO, Silas. A natureza humana e o simbolismo religioso: desafios às ciências da religião. **Caminhos**, v. 4, n. 1, p. 13-30, 2006.

HÜBINGER, Gangolf. "Säkularisierung". Ein umstrittenes Paradigma der Kulturgeschichte. *In*: RAPHAEL, Lutz; SCHNEIDER, Ute (Hrsg.) **Dimensionen der Moderne. Festschrift für Christof Dipper**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008.

JOAS, Hans. **Braucht der Mensch Religion?** Freiburg: Herder, 2007.

JOAS, Hans. Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks. *In: JOAS, Hans; VOGT, Peter (Hrsg.) Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

KARLSAUNE, Gustav Erik G. "The invisible religion". A mossgrown milestone or a gate to the present? *Tidsskrift for Kirke, Religion, Samfunn*, n. 1, p. 13-33, 2001.

KNOBLAUCH, Hubert. Thomas Luckmann. *In: KAESLER, Dirk (Hrsg.) Aktuelle Theorien der Soziologie.* München: C. H. Beck, 2005.

KOSELLECK, Reinhart. *Zeitschichten.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 183.

LASCH, Christopher. *Refúgio num mundo sem coração.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LÜBBE, Hermann. *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs.* Freiburg: Karl Alber, 2003.

LUCKMANN, Thomas. "Ich habe mich nie als Konstruktivist betrachtet". Gespräch mit Thomas Luckmann. *In: HERRSCHAFT, Felicia; LICHTBLAU, Klaus (Hrsg.) Soziologie in Frankfurt. Eine Zwischenbilanz.* Wiesbaden: VS Verlag, 2010.

LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível.* São Paulo: Olho D'Água/Loyola, 2014.

LUCKMANN, Thomas. *Conocimiento y sociedad. Ensayos sobre acción, religión y comunicación.* Madrid: Trotta, 2008.

LUCKMANN, Thomas. Nachtrag. *In: LUCKMANN, Thomas. Die unsichtbare Religion.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

LUCKMANN, Thomas. Phänomenologie und Soziologie. *In: SPRONDEL, Walter M.; GRATHOFF, Richard (Hrsg.) Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften.* Stuttgart: Ferdinand Enke, 1979.

LUCKMANN, Thomas. Reflexiones sobre religión y moralidad. *In: ALAS-TUEY, Eduardo B. (ed.) El fenómeno religioso. Presencia de la religión y la religiosidad an las sociedades avanzadas.* Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 2007.

LUCKMANN, Thomas. Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, v. 11, n.3, p. 535-550, 1985.

LUCKMANN, Thomas. Säkularisierung - ein moderner Mythos. *In*: LUCKMANN, Thomas. **Lebenswelt und Gesellschaft**. Paderborn: Schöningh, 1980.

LUCKMANN, Thomas. Über das Funktion der Religion. *In*: KOSLOWSKI, Peter (Hrsg.) **Die religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985.

LUHMANN, Niklas. **Die Religion der Gesellschaft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

MARQUARD, Odo. Elogio del politeísmo. *In*: MARQUARD, Odo. **Adiós a los principios. Estudios filosóficos**. Valencia: El Magnanim, 2000.

MARQUARD, Odo. Religion und Skepsis. *In*: KOSLOWSKI, Peter (Hrsg.) **Die religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion und ihre Theorien**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985.

MATA, Sérgio da. **A fascinação weberiana. As origens da obra de Max Weber**. Porto Alegre: Ed. PUCRS, 2020.

MATA, Sérgio da. **História & religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MATA, Sérgio da. Ser humano: político por natureza? **Tempo**, v. 26, n. 1, p. 249-254, 2020.

MÖRTH, Ingo. Über die Neuauflage eines wichtigen Buches: Thomas Luckmanns "Die unsichtbare Religion". **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie**, v. 19, n. 3, p. 627-634, 1993.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização segundo Max Weber. *In*: SOUZA, Jessé (org.) **A atualidade de Max Weber**. Brasília: UnB, 2000.

PLESSNER, Helmuth. Die Entzauberung des Fortschritts. *In*: PLESSNER, Helmuth. **Gesammelte Schriften. Band X**. Frankfurt am main: Suhrkamp, 2003.

POLLACK, Detlev; PICKEL, Gert. Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung? Eine falsche Alternative. **Zeitschrift für Soziologie**, v. 29, n. 3, 2000.

SANCHIS, Pierre. A profecia desmentida. *In*: **Folha de São Paulo**, 20.04.1997.

SCHELER, Max. **Die Wissensformen und die Gesellschaft**. Bern: A. Francke, 1960.

SCHELSKY, Helmut. **Die skeptische Generation**. Düsseldorf: Eugen Diederichs, 1957.

SCHÜTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. **Strukturen der Lebenswelt**. (Band 2) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

SIMMEL, Georg. Das Problem der religiösen Lage. *In*: SIMMEL, Georg. **Philosophische Kultur**. Alfred Kröner: Leipzig, 1919.

SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. *In*: SOARES, Luiz Eduardo. **O rigor da indisciplina**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

TROELTSCH, Ernst. Das Wesen des modernen Geistes. *In*: TROELTSCH, Ernst **Gesammelte Schriften. Band IV**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1925.

WOHLRAB-SAHR, Monika. What has happened since “Luckmann, 1960”? Sociology of religion in Germany, Austria, and Switzerland. **Schweizerische Zeitschrift für Soziologie**, v. 26, n. 1, p. 169-192, 2000.

WOHLRAB-SAHR, Monika; BURCHARDT, Marian. Multiple secularities: toward a cultural sociology of secular modernities. **Comparative Sociology**, v. 11, n. 6, p. 875–909, 2012.

WOHLRAB-SAHR, Monika; KRÜGGELER, Michael. Strukturelle Individualisierung vs. autonome Menschen oder: Wie individualisiert ist Religion? **Zeitschrift für Soziologie**, v. 29, n. 3, p. 240-244, 2000.

## SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

### Organizadores e organizadora

#### João Paulo de Paula Silveira

Doutor em Sociologia das Práticas e Representações Sociais pela Universidade Federal de Goiás (2016). Possui graduação em História pela Universidade Federal de Goiás (2006) e mestrado em História pela Universidade Federal de Goiás (2008). É membro pesquisador do Laboratório de Pesquisa em Religiões e Modernidades (LAPREM-UEG). Possui experiências em Sociologia das Religiões, com ênfase em Novos Movimentos Religiosos e espiritualidades contemporâneas. Possui experiência na área de História, com ênfase em História das religiões. Entre agosto de 2014 e junho de 2015 foi *Visiting Scholar* (CAPES-PSDE) no *Department of Sociology and Legal Studies na University of Waterloo*, Waterloo, Ontário, Canadá. Atualmente, é docente do curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Goiás – UnU-Iporá e docente do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Goiás - Campus Sul, Morrinhos.

E-mail: [jpsilveirahistoria@gmail.com](mailto:jpsilveirahistoria@gmail.com)

#### Ordália Cristiana Gonçalves Araújo

Pesquisadora da história dos protestantismos no Estado de Goiás a partir da interculturalidade. Participa do grupo de pesquisa do CNPq “História indígena e História ambiental: interculturalidade crítica e decolonialidade” (PPGH/UFG) e do “Laboratório de Pesquisa em Religiões e Modernidades” (LAPREM - PPGHIS/UEG). Integra os GTs “Ensino de História e Educação e História e Cultura Indígenas” da ANPUH-GO. Atualmente é professora titular da Universidade Estadual de Goiás, com atividades na graduação e pós-graduação em História (PPGHIS-UEG). Possui graduação (1999), mestrado (2004) e doutorado em História (2019) pela Universidade Federal de Goiás com a tese: “Os Javaé e o protestantismo: salvação e resistência (1896-1937)”. Tem experiência na área de História, com ênfase em Didática e Metodologia do ensino de História e Estágio Supervisionado, atuando principalmente nos seguintes temas: BNCC, diversidade cultural, ensino de história e formação de professores. Participou em monitorias dos temas contextuais no Núcleo Takinahakỹ de Formação Superior Indígena-UFG, além de atividades presenciais nas aldeias Javaé situadas no estado do Tocantins entre 2015 e 2019.

E-mail: [odalia.araujo@ueg.br](mailto:odalia.araujo@ueg.br)

## Robson Rodrigues Gomes Filho

Possui graduação em História pela Universidade Estadual de Goiás (2009), Mestrado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (2012) e Doutorado em História em regime de dupla-titulação pela Universidade Federal Fluminense e pela *Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt* (Alemanha). Atualmente desenvolve estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, sob supervisão do Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira. É vencedor do prêmio “Leila Marrach de melhor tese de doutorado pela Associação Brasileira de História das Religiões” (ABHR) de 2019. É membro pesquisador da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo e Coordenador do Laboratório de Pesquisa em Religiões e Modernidades (LAPREM-UEG). É professor efetivo do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Estadual de Goiás, onde atualmente exerce o cargo de Coordenador Central do Curso de História. Tem experiência de pesquisa e publicações na área de História, com ênfase em História das religiões e História regional, atuando principalmente nos seguintes temas: Brasil e Goiás na Primeira República, história e sociologia da religião, história da Igreja Católica no Brasil e na Alemanha, ordens e congregações religiosas católicas e movimentos messiânicos/milenaristas. É autor de “Carisma, legitimidade e dominação religiosa: Santa Dica e a Congregação Redentorista em Goiás (1923-1925)”, publicado pela Editora Prismas em 2017 e “Kulturkampf: a Igreja Católica e a construção da modernidade e nação alemã no século XIX”, publicado pela Editora CRV em 2019.

E-mail: [robson.filho@ueg.br](mailto:robson.filho@ueg.br)

## Demais autores e autoras

### Alberto da Silva Moreira

Alberto da Silva Moreira graduou-se em Filosofia e Teologia no ITF em Petrópolis-RJ em 1980. Concluiu o doutorado em Teologia Fundamental na *Westfälische-Wilhelms-Universität* de Münster, Alemanha, em 1988 e o pós-doutorado em Ciências da Religião (Mídia e Religião) na *Facultat de Teologia Fonamental*, em Barcelona-Espanha e na *Nottingham-Trent-University*, Inglaterra, em 1998. Atualmente é Professor Adjunto (tempo integral) da Universidade Católica de Goiás no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, do qual foi coordenador. Pesquisador do CNPQ (Pd nível 2). Trabalhou como editor-científico da Editora Vozes e no Instituto Franciscano de Antropologia, na Universidade São Francisco, em Bragança Paulista. Atua nas áreas de Sociologia e Ciências da Religião, Teologia e Franciscanismo, com ênfase em Ciências da Religião. Em 2008 assumiu a Cátedra Hemmerle como *Gastprofessor* da *Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule* de Aachen, Alemanha. Pós-doutorado na faculdade de Sociologia da *Università Degli Studi di Padova* em 2017 sobre Estetização da Religião. É membro da *International Society for the Sociology of Religion*, coordena o Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização e o Centro de Estudos Brasil-Oriente Médio na PUC Goiás; assessora o Grupo de Enfrentamento ao Tráfico Humano da CNBB e movimentos sociais no Centro-Oeste.

E-mail: [alberto-moreira@uol.com.br](mailto:alberto-moreira@uol.com.br)

### Andrea Graus

Andrea Graus é PhD em História da Ciência pela Universidade Autônoma de Barcelona. Realizou estágio de pós-doutoramento no Instituto *Ruusbroec* (Universidade de Antuérpia), trabalhando no projeto financiado pelo ERC intitulado “*Stigmatics: Between saints and celebrities. The devotion and promotion of stigmatics in Europe, c.1800-1950*”. Atuou no *Centre National de la Recherche Scientifique*, em Paris (França). Atualmente é membra do *Consejo Superior de Investigaciones Científicas* de Barcelona (Espanha). É vencedora dos prêmios: *Early Career Award*, *European Society for the History of the Human Sciences* (2015), *LII Premio Fundación Uriach “Historia de la Medicina”* (Barcelona, 2021), *Premio Extraordinario de Doctorado* da *Universitat Autònoma de Barcelona* (2018). Seus atuais interesses de pesquisa incluem a história do misticismo moderno na França e na Espanha e a história de crianças prodígio. Suas publicações sobre esses e outros tópicos, como espiritismo, hipnose e pesquisa psíquica têm sido publicadas em periódicos como *Cultural and Social History* e *Journal for the History of the Behavioral Sciences*.

E-mail: [andrea.graus@gmail.com](mailto:andrea.graus@gmail.com)

## **Flávio Munhoz Sofiati**

É professor associado de sociologia da Universidade Federal de Goiás, na Faculdade de Ciências Sociais. Atua nos cursos de graduação em Ciências Sociais, na Especialização em Políticas Públicas e nos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia Social. Fez pós-doutorado no exterior na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (França) em 2018-2019 e pós-doutorado no Brasil na Pontifícia Universidade Católica de Goiás em 2015-2017. Tem doutorado em Sociologia pela USP (Universidade de São Paulo) com bolsa da FAPESP (2009). Fez estágio na *École de Hautes Études en Sciences Sociales* (França) em 2007/2008 com bolsa-sanduiche da CAPES. Tem Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, com bolsa da CAPES - PET (2001) e Mestrado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (2004). É autor do livro "Religião e Juventude: os novos carismáticos", publicado pela Editora Ideias & Letras, em 2011, com segunda edição publicada pela mesma editora em 2012. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Teoria Sociológica Clássica, Sociologia da Religião e Sociologia da Juventude, atuando principalmente nos seguintes temas: Juventude e Religião, Catolicismo Contemporâneo, Movimento Carismático, Teologia da Libertação.

E-mail: [sofiati@gmail.com](mailto:sofiati@gmail.com)

## **Gustavo Martins do Carmo Miranda**

Gustavo Martins do Carmo Miranda é mestre em sociologia (UNICAMP) e doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Empreende pesquisa sobre novos movimentos japoneses, especificamente sobre a juventude da Seicho-no-le do Brasil. Membro do grupo de estudo e pesquisa sobre Religiões na Contemporaneidade da UFMG (RelC)

E-mail: [gustavmcm@gmail.com](mailto:gustavmcm@gmail.com)

## **Lyndon de Araújo Santos**

Possui Graduação em História pela UNESP-Franca, SP (1992), Mestrado em Ciências da Religião pela UMESp (1995) e Doutorado em História pela UNESP, Assis, SP (2005). Pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFF (2014) e pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ (2021). Professor Titular do Departamento de História (UFMA) e da UFRRJ (IM-NI). Tem experiência nas áreas de História e Ciências Sociais, com ênfase nos estudos do campo religioso brasileiro, atuando principalmente nos seguintes temas: história das religiões e religiosidades, história cultural e teoria da história. Integra o quadro de pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em História da UFMA, coordena o REHCULT - Grupo de Pesquisa História,

Religião e Cultura Material. Coordenador nacional do GT-ANPUH História das Religiões e Religiosidades. Autor de “Os Mascates da Fé: História dos Evangélicos no Brasil (1855-1900)”, publicado pela Editora CRV em 2017, “Robert Reid Kalley: um missionário diplomata na gênese do protestantismo luso-brasileiro”, publicado pela Editora Novos Diálogos em 2012 e “As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira”, publicado pela Editora da Universidade Federal do Maranhão em 2006.

E-mail: [lyndon.santos@ufma.br](mailto:lyndon.santos@ufma.br)

## **Ricardo Mariano**

Ricardo Mariano é doutor em sociologia pela Universidade de São Paulo, professor do Departamento de Sociologia da USP, pesquisador do CNPq, vice-coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP e, desde 2014, editor da “Plural: Revista de Ciências Sociais” (USP). No biênio 2017-2018, exerceu a função de secretário-executivo da diretoria da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais). Atua como pesquisador principal do Projeto Temático “Religião, direito e secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo”, financiado pela FAPESP, realizado junto ao CEBRAP e coordenado por Paula Montero. Realiza pesquisas na área de sociologia da religião, tendo como objetos principais de investigação o movimento pentecostal no Brasil, o ativismo político-partidário e eleitoral evangélico, as teorias sociológicas da secularização, da laicidade e do secularismo do Estado, os debates e conflitos públicos envolvendo a atuação de parlamentares religiosos e os direitos humanos e de minorias no Congresso Nacional, a reação dos evangélicos ao Novo Código Civil, a demonização pentecostal dos cultos afro-brasileiros, a teologia da prosperidade, a participação de grupos cristãos conservadores nas eleições presidenciais de 2010 e 2014, a concordata católica, a Lei Geral das Religiões, entre outros. É autor do livro “Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil” (Edições Loyola).

E-mail: [rmariano@usp.br](mailto:rmariano@usp.br)

## **Sérgio Ricardo da Mata**

Professor associado de História da Universidade Federal de Ouro Preto. Possui graduação (1990) e mestrado (1996) em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Doutor em História pela Universidade de Colônia (2002), com uma tese que obteve a distinção *summa cum laude*. Em 2008 atuou como pesquisador convidado no Instituto Max Weber para Estudos de Ciência Social e Ciência Cultural da Universidade de Erfurt, e entre 2009 e 2010 realizou estágio pós-doutoral na Faculdade de Ciências Culturais da *Europa-Universität Viadrina*

(Frankfurt/Oder). Pesquisa e escreve sobre: Max Weber e seu contexto intelectual, conhecimento histórico e a história das ideias na Alemanha dos séculos XIX-XX, religião e modernidade. Participa do Grupo de Pesquisa Teoria, História e Historiografia do CNPq, e, desde janeiro de 2019, do Conselho Editorial da Max Weber Studies. É autor de “A fascinação weberiana. As origens da obra de Max Weber”, publicado em 2013 pela Editora Fino Traço e com segunda edição publicada pela Editora da PUC-RS em 2020, “História & Religião”, publicado pela Editora Autêntica em 2010 e “Chão de Deus. Catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX”, publicado pela *Wissenschaftlicher Verlag Berlin*, em 2002.

E-mail: [sdmata@ufop.edu.br](mailto:sdmata@ufop.edu.br)

### **Yves Bernardo Roger Solis Nicot**

Atualmente é professor e pesquisador do Prepa Ibero, Campus da Cidade do México. É miembro do CEHILA México. Foi bolsista *Fulbright-Garcia Robles* para pesquisadores na *Catholic University of America*, Washington D.C. em 2019. Obteve o doutoramento em Ciências Sociais com especialidade em História-Religiosa e História Política e Cultural pela *Université Jean Moulin Lyon 3*, em regime de dupla titulação de doutorado também na em História Social e Cultural pela *Universidad Autónoma del Estado de Morelos*. Possui um *diplôme d'études approfondies* (DEA) em história religiosa pela *Université Jean Moulin Lyon 3*. É mestre em História pela *Université Jean Moulin Lyon 3*, França. É graduado em História e em Ciência Política pela *Université Jean Moulin Lyon 3*, França. Atualmente trabalha em duas linhas de pesquisa relacionadas ao tema da História da Igreja Católica no México, a Igreja Católica, o Estado e a Sociedade Civil no México e os “U” ou sociedades católicas e secretas. É membro do Seminário de Pesquisa Igreja, Estado e Sociedade patrocinado pelo IMDO-SOC e autor de “*Sociedades secretas clericales y no clericales en México en el siglo XX*”, publicado pela editora da *Universidad Iberoamericana* em 2019.

E-mail: [yves.solis@prepaibero.mx](mailto:yves.solis@prepaibero.mx)

## ÍNDICE REMISSIVO

### A

África 57, 243  
Agostinho 71  
Alceu de Amoroso Lima 166, 167  
Alemanha 13, 21, 22, 23, 27, 38, 41, 44, 68, 72, 75, 161, 163, 165, 168, 170, 184, 235, 238, 251, 259, 260, 263  
Allan Kardec 25  
Alt Katholiken 13, 75, 76, 77  
América Latina 15, 79, 84, 96, 107, 126, 137, 144, 151, 158, 169, 172, 225  
Américas 57  
Anna Maria Taigi 23  
anticlericalismo 23, 149  
Antigo Regime 23  
antimoderno 72  
Ásia 57, 213  
ativismo 14, 112, 113, 129, 130, 132, 262  
Aufklärung 59, 63, 66, 78, 79  
autoridade 59, 62, 63, 65, 66, 129, 147, 164, 175, 210, 213, 214, 218

### B

Bacon 62  
Bauman 103  
Bélgica 12, 21, 23, 72  
Berguille Bergadieu 24  
Bismarck 23, 72, 75  
Bourdieu 250  
bricolagem 197, 207, 228  
bruxa 35, 36  
Budha Shakya Muni 197  
budismo 209, 211  
burguesia 63, 75, 145

### C

Calvino 147  
campo religioso 89, 138, 140, 143, 154, 156, 188, 189, 192, 193, 248, 252, 261

canonização 26, 40, 89, 100, 101, 102, 103  
capitalismo 58, 67, 68, 78, 116, 144, 146, 147, 148, 149, 153, 159, 169, 199, 205  
carismático 126  
Catherine Filljung 13, 22, 27, 28, 30, 33, 34, 46, 48, 51  
catolicismo 12, 13, 14, 15, 25, 38, 52, 67, 68, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 114, 140, 142, 143, 156, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 178, 179, 181, 184, 251  
Certeau 21, 47  
ciência 23, 25, 57, 58, 59, 74, 118, 146, 196, 240, 245  
cinema 89, 93, 94, 106, 251  
Civilização Industrial 54  
conectividade 84, 85, 86, 96, 207  
Confederação Evangélica do Brasil 141  
Congresso de Viena 69  
consciência espiritual planetária 193  
consciência planetária 221, 225, 226, 228  
conservador 126, 129, 131, 161, 165, 184  
conservadores 14, 15, 55, 112, 113, 123, 124, 130, 131, 132, 133, 135, 164, 198, 214, 262  
conservadorismo 113, 132, 163, 169  
construtivismo 236  
consumo 58, 87  
contracultura 195  
contrassecularização 123  
cosmologia 193, 202, 212, 221  
cosmológica 188  
cristandade 145, 254  
cristianismo 69, 70, 71, 89, 94, 114, 116, 120, 145, 150, 159, 190, 193, 197, 218, 238, 245, 251, 254  
cult 190, 191  
cultura 61, 64, 67, 68, 74, 89, 91, 115, 118, 123, 124, 125, 129, 130, 140, 143,

146, 148, 151, 152, 153, 156, 158, 159,  
162, 167, 168, 169, 171, 172, 184, 185,  
201, 202, 203, 209, 211, 219, 220, 223,  
227, 230, 231, 239, 246, 257  
culturas xamânicas 193

## D

danação 193, 200  
David Friedrich Strauss 24  
Delumeau 70  
demitologização 245  
democratização 89, 103  
Descartes 62  
desclericalização 238  
descristianização 238  
desencantamento 59, 113, 114, 135, 238,  
250, 253  
desprivatização 14, 129, 251, 252, 253  
dessecularização 122, 123, 134, 135  
deus 183, 245  
Deus 16, 63, 67, 70, 71, 103, 114, 129,  
131, 142, 166, 177, 178, 179, 180, 183,  
192, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 227,  
228, 245, 263  
diabo 40, 70, 180  
diversidade 78, 119, 120, 124, 125, 127,  
188, 189, 192, 199, 258  
Doutrina Social da Igreja 72, 73  
Droysen 68  
dualismo 114  
Durkheim 115, 119, 188, 202, 250

## E

ecumenismo 117, 122  
Eliade 241  
El Salvador 100  
energias cósmicas 193  
epistemologia 63, 193, 199  
Equador 96, 99  
Esalem Institute 196  
escândalo 17, 21, 29, 233, 237  
escola com partido 130  
Escola de Frankfurt 60

escravidão 63  
Espanha 12, 13, 21, 22, 27, 28, 29, 38, 42,  
44, 72, 121, 166, 251, 260  
espíritos 20, 25, 168, 195  
espiritualidades alternativas 192  
Estado 26, 28, 44, 72, 75, 77, 107, 116, 119,  
120, 130, 131, 132, 141, 146, 161, 162, 164,  
165, 169, 170, 171, 172, 174, 190, 210, 213,  
214, 216, 217, 258, 262, 263  
estigmatismo 22  
estruturalismo 113  
ética religiosa 212  
Eugène Vintras 27, 35  
Europa 13, 20, 21, 22, 23, 25, 29, 31, 44,  
57, 69, 71, 72, 73, 114, 116, 119, 123, 143,  
145, 147, 162, 169, 195, 238, 251, 262  
europeização 57  
evangelicalismo 126  
evangélico 131, 132, 141, 157, 185, 262  
E-vangelização 14, 83, 89, 93, 96, 100  
existencialismo 235

## F

Facebook 83, 84, 88, 89, 95, 100, 103,  
104, 106  
fanatismo 31  
fenomenologia 113, 115, 241, 242  
filosofia 54, 151, 194, 219, 235, 236, 253  
forças ancestrais 193  
França 12, 13, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 35,  
37, 38, 42, 44, 46, 142, 163, 164, 237, 251,  
260, 261, 263  
fraude 20, 21, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,  
41, 43, 44, 236  
funcionalismo 235  
fundamentalismo 73, 220, 223, 249

## G

galicanismo 74  
ganz Andere 241, 248  
gênero 78, 84, 86, 127, 128, 130, 135,  
188, 198  
geração cética 234, 253

globalização 89, 207, 208, 211, 215, 221, 227  
golpe militar 141  
Grã-Bretanha 21  
Grande Fonte 210  
guerras culturais 21, 23, 24, 37, 44

## H

Habermas 57, 59  
hegemonia 63, 91, 155, 164, 167, 174, 183, 213  
Henrique V 24  
heresia 176, 188  
Hinduísmo 196  
histeria 24, 25, 43  
história cultural 23, 138, 144, 148, 261  
história das religiões 11, 138, 188, 197, 237, 261  
historiografia 68, 138, 139, 140, 141, 142, 253  
historiografia protestante 138, 139  
holística 193  
homo religiosus 241  
humanismo 152, 153

## I

Idade Média 25, 70, 95  
Igreja 13, 15, 20, 22, 23, 25, 26, 31, 37, 44, 46, 49, 53, 55, 59, 61, 62, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 83, 90, 91, 92, 94, 95, 100, 102, 104, 105, 142, 145, 146, 149, 154, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 173, 178, 180, 182, 183, 184, 185, 188, 190, 192, 195, 227, 240, 241, 252, 259, 263  
Igreja Católica 13, 15, 23, 25, 26, 31, 37, 46, 49, 53, 55, 68, 69, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 83, 91, 92, 94, 100, 104, 105, 145, 154, 161, 163, 165, 169, 170, 178, 180, 182, 183, 184, 185, 188, 259, 263  
Iluminismo 56, 59, 60, 64, 66, 79, 80, 203  
ilusão 63, 224, 241  
Ilustração 26, 56, 59, 60, 65  
imanência 239, 248  
imanenticidade 239, 249  
Immanuel Kant 63

imprensa 22, 26, 27, 29, 37, 38, 45, 46, 72, 130, 175, 178  
impressionismo 236  
inclusivismo 221  
indígena 85, 258  
individualismo 66, 114, 163  
indivíduo 16, 57, 61, 63, 66, 68, 115, 116, 117, 146, 157, 202, 204, 224, 239, 242, 244, 245, 246  
Inglaterra 12, 26, 149, 170, 191, 260  
inquisição 13, 21, 35  
internet 14, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 92, 94, 95, 98, 103, 105, 106  
irenismo 74  
Itália 21, 23, 163, 166

## J

jansenismo 74  
Japão 16, 180, 191, 196, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 226, 228, 230, 231, 232  
João Paulo II 70, 100, 101, 102, 103, 252  
João XXIII 102  
José Casanova 121, 133, 251  
judaísmo 114, 120  
justiça criminal 20, 22, 23, 26, 35

## K

Koselleck 20, 71, 239  
Krishna 197  
Kulturkampf 24, 44, 49, 75, 76, 77, 79, 80, 161, 168, 184, 185, 259

## L

laicidade 130, 131, 214, 237, 262  
laicização 169, 238  
Leão XIII 72, 73, 164  
liberalismo 29, 72, 74, 75, 146, 163, 172, 174  
liberdade religiosa 117, 121, 127, 128, 130  
literatura 54, 106, 123, 146, 156, 167, 198, 210  
lobby 121, 129  
Locke 147  
Logosofia 194

loucura 42, 43  
Louise Lateau 23, 50, 52  
LYOTARD 54, 80

## M

maçonaria 72, 142, 172  
magia 114, 122, 240, 241  
Maomé 197  
marginalização 87  
Marie-Julie Jahenny 24  
mártir 27, 102  
Marx 64, 67, 238  
massificação 58, 92  
materialismo 25, 218  
Max Weber 57, 113, 135, 148, 238, 250, 256, 262, 263  
medieval 13, 58, 59, 62, 70, 114, 161  
meio-ambiente 16, 193, 198, 225, 231  
Melanchthon 147  
mercado 57, 58, 88, 117, 122, 134, 198, 240, 246, 249, 252  
Metz 30, 31, 36, 44, 50, 51, 57  
México 12, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 105, 107, 108, 159, 180, 182, 183, 237, 263  
milenarismo 212  
milenarista 24, 151, 221, 225  
minimalismo 236  
misticismo 13, 20, 21, 22, 23, 30, 32, 34, 36, 37, 42, 43, 44, 46, 104, 257, 260  
místico 22, 31, 34, 35, 42, 46, 54, 147  
mito 17, 119, 152, 237, 241  
modernidade 11, 12, 13, 15, 16, 17, 20, 22, 49, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 71, 73, 74, 77, 78, 79, 103, 115, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 132, 138, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 165, 167, 168, 169, 185, 186, 187, 188, 189, 195, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 209, 227, 228, 230, 238, 239, 240, 246, 251, 259, 263

modernidade tardia 16, 187, 189, 199, 200, 203, 205, 227  
modernismo 13, 55, 70, 73, 74, 75, 77  
Modernismo 54  
modernização 15, 57, 58, 69, 74, 79, 113, 116, 123, 124, 132, 155, 156, 157, 158, 165, 171, 172, 181  
monista 212  
monoteísmo 114  
moral 56, 59, 64, 65, 66, 67, 92, 113, 115, 118, 119, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 155, 168, 191, 204, 235, 243  
morte 25, 72, 73, 80, 91, 102, 114, 115, 121, 162, 166, 195, 245  
Mussolini 166

## N

nacionalismo 15, 35, 38, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 179, 210, 213, 215, 219, 249  
narrativas 45, 89, 90, 93, 104, 173, 192, 193, 198, 201, 203  
nazismo 66  
neoconfucionismo 211  
neomarxismo 235  
neopentecostais 140  
Neopentecostais 135, 262  
Nietzsche 238  
Nova Acrópole 194  
Nova Direita 14, 129  
nova era 54, 193, 196, 225  
novas religiões 16, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 216, 221, 225, 227, 228  
Novo Pensamento Americano 196, 207, 209, 210, 211, 212, 218  
Novo Testamento 24

## O

ocidente 56, 63, 68, 77, 145, 146, 147, 219  
Ocidente 57, 90, 191, 196  
Ockham 62

ocultismo 20  
Oriente 180, 193, 195, 196, 203, 260  
ortodoxia 126, 190

## P

paganismo 193  
paisagem religiosa 12, 189, 202, 207, 215, 218, 219  
Palma Matarelli 23  
pandemia 12, 14, 16, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 105, 106, 221, 225  
pânico moral 191  
Papa Francisco 100, 101, 102  
Parlamento das Religiões Mundiais 196  
pátria 166, 179, 181, 182, 183, 217  
pecado 61, 70, 193  
pentecostais 14, 123, 126, 135, 140, 150  
Peter Berger 14, 113, 119, 135, 136, 235, 250  
 piedade 212, 218  
Pierucci 113, 250  
pietista 150, 151  
Pio IX 23, 70, 72, 73  
Pio X 73, 74, 80  
pluralismo 14, 112, 113, 116, 117, 119, 120, 121, 124, 125, 127, 132, 134, 188, 235, 236  
política 21, 23, 25, 44, 54, 56, 58, 59, 73, 75, 76, 91, 116, 118, 120, 121, 124, 128, 129, 130, 136, 145, 154, 159, 161, 163, 164, 167, 170, 172, 174, 180, 181, 183, 214, 215, 221, 240  
pós-modernidade 54, 56, 57, 103, 158  
Primeira Guerra Mundial 71  
privatização 117, 120, 121, 250, 251, 252, 253  
processo civilizador 143, 158  
profano 114  
progresso 67, 69, 71, 152, 155, 156, 169, 171, 174, 181, 183, 219  
protestantismo 15, 67, 68, 114, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 165, 167, 168, 169, 170, 171,

172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 258, 262  
protestantização 155, 156, 158  
protosociologia 17, 233, 242, 250, 253

## R

racionalismo 57, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 182  
racionalização 57, 114, 117, 120, 124, 238  
radicalização 132, 163, 189  
rádio 88, 89, 92, 94, 106  
reavivamento 22, 23, 24, 76, 122  
redes sociais 14, 85, 88, 90, 91, 93, 96, 100, 106, 198, 201, 203  
Reforma Protestante 36, 57, 116  
relativismo 120, 236  
Religião da Sabedoria Celeste 211  
revelação 39, 62, 94, 107, 147, 153, 214, 216, 220, 221  
revolução 56, 60, 64, 88, 89, 91, 93, 106, 159, 180, 181, 234, 237  
revolução copernicana 237  
Revolução Francesa 24, 26, 59, 68, 239  
revolução neolítica 56  
Rosette Tamisier 13, 22, 27, 28, 29, 37, 39, 42, 46, 47, 49  
Rousseau 62, 64

## S

sagrado 14, 89, 113, 114, 115, 118, 119, 147, 149, 150, 153, 159, 200, 203, 214, 244, 245, 246, 254  
saint-simonismo 69  
salvação 63, 126, 177, 218, 229, 249, 258  
Santo Ofício 31  
secularismo 132, 250, 253, 262  
secularização 14, 16, 17, 26, 37, 44, 56, 57, 68, 112, 113, 114, 115, 116, 121, 122, 123, 124, 130, 132, 133, 145, 147, 150, 153, 154, 204, 237, 238, 239, 240, 241, 246, 253, 262  
séculos VI 145  
séculos XV 145

século VIII 220  
século XVI 145, 158, 239  
século XX 12, 13, 53, 55, 77, 78, 94, 150,  
161, 162, 164, 169, 172, 173, 182, 189,  
190, 213  
século XXI 12, 89, 122, 220, 222, 226  
Seicho-no-le 16, 196, 197, 205, 206, 207,  
208, 209, 210, 213, 214, 215, 217, 218,  
219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227,  
228, 229, 230, 231, 232, 261  
seita 35, 44, 75, 176, 181, 190, 230  
self 17, 242, 247  
sensualismo 61, 65, 66  
Sergio Paulo Rouanet 59  
sexualidade 128  
Simmel 238, 240  
sistema feudal 58  
sociabilidade 194  
socialismo 25, 148, 163  
Sor Patrocino 22  
superstição 20

**T**

tecnologia 66, 85, 92, 146, 152, 156  
televisão 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 100,  
105, 106, 140  
teologia 36, 56, 79, 128, 135, 141, 156,  
159, 169, 245, 253, 262  
Teologia da Libertação 78, 261  
Tertuliano 70  
Testemunhas de Jeová 227  
Thomas Luckmann 17, 113, 233, 234, 236,  
253, 254, 255  
Tik-Tok 83, 92, 93, 103, 104, 106  
tolerância 116, 149, 199  
Tomás de Aquino 62, 71  
tradição 15, 22, 40, 62, 63, 94, 100, 138,  
142, 149, 150, 167, 168, 174, 214, 223,  
237, 247

tradições 38, 95, 132, 146, 149, 150, 151,  
164, 188, 189, 192, 193, 195, 196, 197,  
199, 200, 201, 203  
transcendência 16, 239, 241, 244, 246,  
247, 248, 250  
Transcendentalismo Americano 196  
Troeltsch 147, 152, 191, 238, 239, 240,  
246, 249

**U**

ultramontanismo 13, 72, 73, 74, 80, 161,  
164  
ultramontano 68, 72, 73, 75, 76, 162, 163,  
164  
unidimensionalidade 243  
universalismo 161

## **V**

Vargas 217  
Vaticano II 77, 78, 90, 91  
Vedanta Society 196  
verdade 62, 66, 91, 96, 119, 120, 173, 197,  
200, 209, 211, 230, 251  
Virgem Maria 30, 178

## **W**

Weltanschauung 62  
Whatsapp 88  
Winstanley 147

## **X**

xintoísmo 209, 210, 211, 228

## **Y**

Youtube 83, 84, 89, 100, 109

## **Z**

Zeitgeist 238  
Zoom 88, 100  
Zoroastro 197

[www.PIMENTACULTURAL.com](http://www.PIMENTACULTURAL.com)

# Religiões e Modernidades

cristianismos, secularização  
e novas espiritualidades

**PPGHIS**  
PROGRAMA  
DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM HISTÓRIA

