

DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-7976.2017v24n37p4>

Religião e religiosidade em transformações – dilemas metodológicos

Religion and religiosity in transformations – methodological dilemmas

Renata Siuda-Ambroziak*

Resumo: No artigo a autora tenta provar que as tradicionais ferramentas de pesquisa já não chegam para investigar os fenômenos religiosos contemporâneos, independentemente da forma como são definidos no mundo pós-moderno, no qual tem muitos concorrentes, perdendo sua credibilidade em termos de ser a religião a única fonte do sentido e da moralidade. Portanto são necessárias novas teorias e novas teses, ou até mesmo uma viragem paradigmática que coloque novas questões acerca do que se passa com a religião numa realidade fluida, inconstante e variável.

Palavras-chave: Religião; religiosidade; secularização; pós-modernismo; transformações

*Professora no Centro dos Estudos Latino-Americanos e vice-diretora do Instituto das Americas e Europa da Universidade de Varsóvia (CESLA), Polônia E-mail: renata.siuda-ambroziak@uw.edu.pl

Abstract: In the article, the author attempts to prove that traditional research tools are no longer useful to investigate contemporary religious phenomena, regardless of how they are defined in the postmodern world, in which they lose their credibility in terms of being the only source of sense and morality. Therefore, new theories and new theses, or even a paradigm shift, are necessary in order to raise new questions about what is happening with religion in a fluid, inconstant and variable reality.

Keywords: Religion, religiosity; secularization; post-modernism; transformations

Hoje em dia se fala muito sobre a secularização de nossa sociedade. É justo no sentido de a religião se retirar para a esfera privada. Mas ela não desaparece, tão somente muda sua forma e, através dela, a sua interna essência. Para quem esteja observando o atual mercado da religião em funcionamento, pode enxergar sua presença tanto na transformação de formas, como na mudança do próprio fenômeno religioso. (Josef Ratzinger)¹

Introdução

Para uma abordagem teórica e empírica da situação da religião e religiosidade no mundo atual pós-moderno em constante mudança frequentemente faltam adequadas ferramentas metodológicas, enquanto que os esquemas do pensamento clássico não permitem colocar questões acerca das suas transformações e previsões para o futuro. Portanto são necessárias novas teorias e novas teses, ou até mesmo uma viragem paradigmática que coloque novas questões acerca do que se passa com a religião numa realidade fluida, inconstante e variável. Até um certo grau a pós-modernidade “produz” novas necessidades religiosas, só que elas são raramente enxergadas e satisfeitas pelas Igrejas tradicionais, cujos membros cada vez mais tendem a escolher, por entre as muitas verdades oferecidas, só as que lhes convêm melhor numa determinada situação. Atualmente se valoriza cada vez mais o significado da experiência religiosa, enquanto que a identidade religiosa está em constante dispersão e desintegração. A cultura religiosa do mundo contemporâneo fala através de várias vozes. Também falta “o santo baldaquino” que pudesse abranger a ordem religiosa estabelecida e as Igrejas universais. É inevitável a pergunta como hoje em dia se pode investigar a realidade religiosa, o que nela constitui a megatendência, algo significativo e duradouro, e o que é uma moda passageira (megaflop), se há algumas tendências irreversíveis, mudanças

que levem a fenômenos religiosos completamente novos e a suas previsões para o futuro.

Uma megatendência não é uma moda passageira, "onda curta", mas sim, um processo longo que não será travado num futuro previsível.² As megatendências definem os mais importantes processos de transformação presentes nas sociedades atuais, indicam as direções a seguir. A resposta à pergunta se a megatendência atual é a religião depende da própria concepção dela. É este o dilema em que vamos refletir na primeira parte do artigo. Nas outras duas partes seguintes tentaremos provar que as tradicionais ferramentas de pesquisa já não chegam para investigar os fenômenos religiosos, independentemente da forma como são definidos no mundo pós-moderno, no qual têm muitos concorrentes perdendo a religião a sua credibilidade em termos de ser a única fonte do sentido e da moralidade. Mesmo assim vamos tentar mostrar que a religião não desaparece, tão somente muda suas formas sociais e a secularização pode ser vista como uma de várias transformações sócio-culturais que ocorrem atualmente, continuando o fator religioso a estar presente em quase todos os domínios da vida humana.

O primeiro dilema metodológico – o que de fato pesquisamos?

A religião nunca foi um tema fácil para os pesquisadores. Na verdade ela se constitui como o primeiro dilema básico. Um objeto-enigma da pesquisa. Sobretudo por razões de ser uma dimensão da vida humana que diz respeito a sua relação com a divindade, a transcendência, o santo espaço, ou seja com alguém/alguma coisa que por regra nos é inacessível e desconhecido – *misterium tremendum e fascinosum*. Os fenômenos deste tipo são de uma extrema dificuldade para serem ponderados do ponto de vista de pesquisas científicas, independentemente da área ou disciplina representada pelos pesquisadores e das ferramentas científicas por eles aplicados, continuando a ser um sério desafio para a ciência. O desafio que é a própria definição de religião que até agora não tem elaborado um modelo universalmente aceite. Mais, os pesquisadores em ciências sociais continuam "girando" entre duas concepções fundamentais de uma definição possível: substancial e funcional. Como afirma Bauman,

Na prática a "definição da religião" consiste mais frequentemente em substituir um fenômeno que não pode ser expresso por palavras por outro, igualmente inexpressável: colocar o incompreensível no lugar do desconhecido ... Foi assim como fizeram as definições mais populares, servindo principalmente, ou talvez exclusivamente, a lisonjear a vaidade dos eruditos apressados para divulgar que conseguiram perceber o que as pessoas menos eruditas

não conseguiam; portanto as “definições da religião”, que “explicavam” os fenômenos religiosos através de sua ligação ao “*sacrum*”, ao “que é fora deste mundo”, ao “que é mágico” – incluindo versões numerosas e vulgarizadas para uso público de *numen praesens* ou *mysterium tremendum* de Rudolf Otto.³

Mesmo que aceitemos essa opinião pessimista quanto às possibilidades de definir a religião, o problema continua e o “atrito” entre os seguidores do substancialismo da religião e do seu funcionalismo não tende a diminuir. Segundo o primeiro grupo, a especificidade da religião consiste na subordinação do mundo dos seres humanos ao mundo sobrenatural, à realidade não empirista, à transcendência, a uma força maior, ao santo espaço:

A definição substancial da religião tende a determinar a sua essência descrita como *sacrum*. Uma abordagem universal dos fenômenos religiosos – típica para *Religionwissenschaft* e assumida pelos sociólogos que seguem a definição substancial – permite tão somente precisar esta concepção em termos formais como uma coisa que se “revela”, que se “opõe ao caos”, que é “um poder misterioso e aterrorizador, “uma coisa isolada e proibida”.... Esta abordagem é estritamente cultural, já que não tem referência ao contexto estrutural. Pelo contrário, estes sociólogos tentam sair fora do mencionado contexto estrutural na busca de um esquema geral e universal.⁴

No entanto nas ciências sociais também há um forte movimento funcional que define a atuação da religião, suas funções e as consequências da atuação religiosa para o contexto estrutural religioso, p.ex., a religião costumava ser definida como um sistema de ilusões compensatórias legitimadoras de interesses de classes sociais mantendo assim o *status quo* do sistema. Nas definições funcionais é sublinhado o papel da religião na sociedade, particularmente das situações críticas. Segundo Luhmann, a religião se relaciona com o problema da contingência, baseando-se sua função no princípio de que o mundo de variadas representações, indefinido e sem possibilidade de ser definido através de “codificação religiosa”, se transforma no mundo definido.⁵

Tem também os pesquisadores que nas suas definições decidiram unir as duas escolas, para o bem da universalidade que as caracteriza. Entre várias tentativas nesse sentido tem a de Durkheim, quem afirmava que a função do sistema integral de crenças e práticas relativas à esfera santa é desempenhada pela integração social e pela prevenção contra a anomia social.⁶ Isto significa que a religião precisa se ancorar constantemente nas experiências da vida cotidiana, tanto dos indivíduos, como de comunidades ou mesmo sociedades.

Se a religião fosse tratada tão somente em termos de sentimentos, impulsos, elevados mistérios sem explicação, seria difícil tornar-se o objeto de pesquisas científicas. E elas se incorporam numa realidade concreta, revelando-se nas crenças, na língua, nos rituais, nas instituições. Sempre com suas referências e dimensões históricas e sociais, sujeitam-se no tempo às transformações ou são elas próprias que as iniciam. Por isso mesmo a religião pode ser pesquisada como forma sócio-cultural de expressar o contato de homem com Deus, como se fosse uma relação entre seres humanos resultante de sua posição para com a transcendência, e não como uma coisa misteriosa, invisível, intocável e inacessível, então – algo difícil ou até mesmo impossível para pesquisar empiricamente. Como demonstra Robertson:

em alguns sistemas sociais a religião é uma variável relativamente independente, enquanto que noutros constitui mais bem a variável dependente. Portanto a religião pode ser, num determinado tempo e lugar, mais autônoma influenciando outros processos e estruturas do sistema social; enquanto que noutro lugar e tempo ela própria passará à ‘mercê’ dos fatores políticos, econômicos e sociais.⁷

Sendo assim a explicação das relações recíprocas entre a religião e as sociedades com sua cultura (explicação da religião com recurso à atuação da sociedade ou a explicação da atuação da sociedade através da religião), pode consistir, por exemplo, em verificar

de que modo é que os fatores religiosos se inserem no processo da constituição de uma sociedade, que papel a religião desempenha na criação de grupos religiosos e que influência tem a religiosidade na conduta do indivíduo e na interpretação de sua vida através dela. E o contrário, como é que os fatores sociais influenciam os sistemas religiosos de crenças e as formas de atuação, que expressão encontram nas instituições específicas, nos valores e modos de comportamento.⁸

Um dos aspectos mais interessantes das pesquisas sobre a religião no contexto histórico e contemporâneo são, p.ex., suas ligações recíprocas com a economia (articuladas nas clássicas pesquisas de Max Weber sobre o protestantismo), ou também as relações entre a religião e a política, contribuindo consideravelmente para a descoberta do sentido religioso na atuação do homem nas chamadas “esferas laicas”, aparentemente separadas da religião e religiosidade. Assim a religião sempre tem seu próprio dinamismo de mudanças, influenciando fortemente nos modelos de comportamento sociais e

nas instituições, podendo as ideias religiosas conduzir a mudanças na estrutura social captadas empiricamente, e elas influenciarão o nível da consciência religiosa da sociedade.

Nas pesquisas sociais orientadas para as atitudes e condutas de pessoas, é essencial o conceito de religiosidade como fato social que se revela ao nível da consciência e dos comportamentos sociais, definidos pelo contexto cultural e limitados pelo contexto histórico sócio-cultural. Por isso os elementos da religiosidade mais pesquisados são valores, normas e modelos de conduta assumidos pelos indivíduos no processo de socialização e formados no contato com o grupo. Esta forma social de religiosidade é frequentemente definida como religiosidade da igreja, embora possa ter uma dimensão totalmente diferente, às vezes mesmo autônoma ou até em desenvolvimento contra a religiosidade da igreja – dimensão popular, tão característica para o catolicismo brasileiro. A religiosidade pode ser analisada em várias dimensões, através, da pesquisa, p.ex., das questões de autoidentificação, do conhecimento do conteúdo da fé e de normas morais, do grau de aceitação dos dogmas e doutrinas fundamentais, nível da internalização de normas religiosas que se manifesta na conduta do dia a dia, práticas religiosas, atitudes e comportamentos diante do grupo e da instituição religiosa; só que a religiosidade da igreja, ao contrário da religiosidade popular, deveria expressar-se no conhecimento e na aprovação dos dogmas da fé, da internalização dos valores e normas religiosas e na identificação com a Igreja e seus representantes oficiais.⁹

Considerando as mencionadas formas da religiosidade (da igreja e popular), é preciso ter plena consciência de que existem outras formas da religiosidade, não institucionais e fortemente individualizadas, que, para se sujeitarem a análises científicas da perspectiva de ciências sociais têm de aparecer em algumas formas sociais de expressão. Nas duas situações, tanto polonesa, como brasileira, a religiosidade considerada histórica e socialmente continuará sob uma grande, muitas vezes dominadora, influência do catolicismo, apesar do fato de nos dois países ter aumentado a diversificação religiosa nas condições da transformação democrática (até mais patente no Brasil do que na Polônia), ligada a um enfraquecimento, sem chegar à desintegração, das estruturas da igreja formadas historicamente existentes no catolicismo até a altura. Mas parece que tanto os processos da secularização ocorrentes em algumas dimensões, como os processos da individualização da religião que se manifestam cada vez mais nas duas sociedades no grupo de pessoas “sem filiação” não significam necessariamente, nem na Polônia, nem no Brasil, um aumento da “desreligiosidade” ou o abandono da religião, e sim, a mudança de seu carácter e função, sem indicar, antes pelo contrário, inequivocamente o declínio da Igreja católica (problema visível nas quedas percentuais de filiação), e tão somente seu certo enfraquecimento, que não exclui oportunidades de modernização, renovação, ou até mesmo fortalecimento. Vejamos portanto

como se pode investigar as transformações contemporâneas da religião e religiosidade, sobretudo fazendo a referência à situação na Polônia e no Brasil – dois países e duas sociedades só aparentemente sem terem coisas em comum.

O segundo dilema metodológico – incertezas e mudanças da teoria da secularização

Concentremo-nos um pouco no seguinte dilema da pesquisa da religião e religiosidade – a teoria da secularização em constante mudança no contexto histórico, com suas variadas sequências e dimensões, partindo do pressuposto de que a concepção radical e iluminista da secularização em sua versão do anúncio do fim inevitável da religião tem sido e continua na maioria dos casos irrelevante, o que está bem patente no exemplo da Polônia e do Brasil. A secularização no caso das duas sociedades e culturas está longe de significar a perda da fé. Segundo Borowik,

Mudam as formas sociais da religiosidade e os modos de sua manifestação no sentido de uma maior arbitrariedade, seletividade, do abandono da ortodoxia, o que não significa a perda da fé. (...) Claro, é importante que o carácter da fé mude – entre os crentes em Deus, uma parte considerável não vê nele pessoa, como sustentam as Igrejas cristãs, mas, p.ex., como uma força impessoal, energia cósmica, etc. Contudo é o reconhecimento do ente – como está nas definições de santidade – radicalmente distinto do que acontece ao homem na experiência cotidiana.¹⁰

Entretanto a teoria da secularização, em conjunto com os processos históricos e irreversíveis da modernização social tem diminuído radicalmente o significado da religião, até o seu declínio total. A modernização, no sentido do processo de racionalização, industrialização, urbanização, diversificação funcional, pluralização cultural ou individualização, e a religião que se caracteriza por irracionalidade, tradicionalismo, orientação para a autoridade e a ideia da comunidade eram consideradas em conflito permanente. Isso significava que, junto com o aumento do nível de modernização social, a religião e a religiosidade deveriam desaparecer da esfera pública, permanecendo eventualmente como elementos da esfera privada subjetiva. A pluralização de ideias havia de trazer consequências em forma da necessidade de assumir escolhas, por parte dos consumidores religiosos, entre diferentes ofertas religiosas; a obrigatoriedade que adicionalmente significava a individualização forçada estruturalmente em relação à religião. O homem contemporâneo havia de deixar de crescer numa dada tradição, passando à permanente escolha por entre as opções e preferências na busca de algo que melhor correspondesse a

suas aspirações de necessidades. Em consequência da pluralização de ideias religiosas surgiram diversas combinações de religião e visão do mundo fortemente individualizadas, um bricolage religioso, adaptado tão somente para as necessidades de uma pessoa concreta. Ou também o abandono da fé que não proporcionava nenhuma orientações, oferecendo em troca uma inquietação ligada à necessidade de fazer escolha. E de criar deus próprio em patchwork.

A diversificação funcional da sociedade foi um dos cerne da clássica teoria da secularização “dura”, cujos seguidores acreditavam que é um elemento inseparável da modernidade que tem que levar ao declínio dos valores religiosos. Simplesmente a secularização foi o preço que as sociedades contemporâneas haviam de pagar pela modernização. Na realidade ela tinha um apoio aparentemente relevante nos fatos sociais: na II metade do século XX teve lugar a redução de práticas religiosas e a apostasia formal, crescia a indiferença para com os princípios morais professados pelo cristianismo dominante no Ocidente da Europa e eram questionadas verdades da fé e as autoridades conceituadas. Efetivamente a queda da assiduidade na missa dominical, crise da confiança na Igreja e nas suas orientações morais davam razão a levantar a tese sobre o fim da religião na Europa Ocidental. Em alguns países europeus o índice da população sem nenhum nexos com organizações religiosas ultrapassou nessa época 50% – na Holanda, no início do século XX 98% da população tinha ligação às Igrejas cristãs (principalmente protestantes), enquanto que no final do século XX cerca de 60% dos holandeses era “de fora da igreja”, com tendência crescente, apresentando o prognóstico ao nível de 75% nas próximas décadas.¹¹ A falta de filiação religiosa em algumas sociedades europeias foi mais uma regra do que uma exceção. Bom exemplo disso é a República Checa, ou até os estados do Leste da Alemanha, onde 70% da população não declara nenhuma filiação institucional, definindo-se como “irreligiosos”, enquanto que 50% afirma que não crê nem em Deus, nem em nenhum outro “Ser Supremo”; nos anos 1950-1989 a filiação à Igreja Evangélica diminuiu de 80,5% a 24%, e à Igreja Católica – de 12% para 5%.¹² Contudo na situação dos estados do Leste da Alemanha parece terem sido a laicização forçada e controlada pelo Estado e a ateização ideologizada politicamente que estavam na origem da secularização acelerada, muito mais do que teve lugar nos estados ocidentais da Alemanha, onde, ao contrário da teoria “dura” os processos da secularização aconteciam mais lentamente, de forma ascendente e espontânea. Não há dúvida de que a Polónia, em relação aos países do bloco do Leste europeu, constituiu uma exceção à regra. Aqui, as quedas dramáticas de religiosidade e filiação não tiveram e não têm tido lugar, enquanto que a política da luta de modo sistemático contra a Igreja Católica trouxe um resultado inesperado em forma de seu visível reforço, igualmente como tinha acontecido nos tempos da ditadura militar no Brasil, como observa e comenta Casanova em sua “religião pública”.¹³

Nas versões mais moderadas da teoria da secularização os pesquisadores da religião e religiosidade viam na secularização o advento do mundo laico, no qual a fé, embora continuasse, mas tendia a mudar da esfera pública para a esfera privada, diminuindo assim de forma rápida a influência da religião na vida social.¹⁴ O aparecimento de uma concepção menos dura e menos linear e de uma interpretação dos processos da secularização foi possível devido à formação de novos valores pós-modernos e ao declínio ou ao abalo da fé na onipotência da ciência. Mas o próprio processo de “sair da igreja” não indica o declínio da ideia de religião, embora em muitas situações mantenha sua credibilidade empírica. Contudo a afirmação de que estejamos vivendo num mundo secularizado é errônea, como observa Berger, explicando o seguinte:

O mundo de hoje, com algumas exceções que analisarei logo, é muito religioso, tem casos em que é mais religioso do que antes. Isso significa que uma grande quantidade de livros escritos pelos historiadores e pesquisadores da vida social, sucintamente referidos como literatura da teoria da secularização, é falsa desde a base. No começo de meu trabalho eu próprio contribuí para o desenvolvimento desta literatura. Estava bem acompanhado – a maioria dos sociólogos da religião compartilhava a opinião – seja como for, tivemos sérias razões para continuar. Alguns dos trabalhos do passado nem perderam em termos de atualidade.¹⁵

É verdade que a modernização social trouxe uma secularização parcial, maior em umas sociedades, menor em outras, mas ao mesmo tempo deu origem a fortes movimentos anti-secularização, já que a secularização ao nível da sociedade não é necessariamente a secularização ao nível da consciência individual.

Algumas instituições religiosas perderam o poder e a influência no meio de sociedades, mas, independentemente disso, tanto antigas, como novas práticas religiosas são continuadas, permanecem na vida de indivíduos, assumindo às vezes formas novas, institucionalizadas, outras vezes desencadeando um movimento religioso em massa. Também pelo contrário – as instituições definidas como religiosas podem desempenhar papéis sociais e políticos até em situações em que são poucos os que reconhecem ou praticam as crenças representadas por essas instituições. A relação entre a religião e a modernidade é muito complicada.¹⁶

É por isso mesmo que se fala simultaneamente sobre uma nova

religiosidade, sobre o descobrimento de uma nova espiritualidade por parte do Ocidente europeu, sobre a procura do *sacrum* e da respiritualização do mundo contemporâneo, uma recristianização da Europa, retorno global da religião ou até sua liberalização mercantil. Nesta última sequência da teoria da secularização é a competitividade do mercado que há de estimular a inovação e produtividade religiosa, já que somente na situação de um forte engajamento de várias organizações religiosas estamos perante sua permanência e desenvolvimento, assim como a ativação dos “atores” religiosos no sentido de aumentar a qualidade de serviços e recrutar novos membros e seguidores.¹⁷ Por regra os pesquisadores indicam que a Europa Ocidental é um exemplo negativo, por razões de não haver plena liberdade religiosa no sentido de competitividade de diferentes comunidades religiosas, caracterizando-se mais bem pela tolerância limitada do pluralismo religioso. A prova disso são tão sequer as proibições e limitações de atuação de alguns movimentos religiosos, principalmente os importados. Um exemplo ideal seriam os países escandinavos, onde um baixo nível de atividade religiosa se inscreve não tanto na falta da necessidade de fé, mas mais bem nas próprias Igrejas, pouco dinâmicas e apoiadas pelo Estado, cuja proposta não é muito atrativa para os fiéis. Os proponentes de teses econômicas afirmam que os escandinavos reagiriam diferentemente se em suas sociedades existisse um mercado religioso pluralista, autorizado pelo Estado e com vários “fornecedores” motivados e especializados. Um exemplo típico de um mercado “vivo” são os Estados Unidos da América, mas parece que outro exemplo e igualmente bom quanto à alta competitividade na esfera da religião e do empreendedorismo é o caso do Brasil, tão raramente referido.¹⁸ O pluralismo religioso existente nos dois países estabelece que nenhuma religião, nem Igreja, são privilegiadas pela lei, sendo que a separação entre as Igrejas e o Estado não significa a separação da religião do Estado, nem a exclusão da religião fora da política. Nos dois países pode ser observada, principalmente no contexto eleitoral, a intensa atividade política a favor de seus candidatos. Mais, os próprios representantes de Igrejas e de organizações políticas tomam parte na corrida para os cargos públicos e não é raro que os assumam em resultado das eleições. No Brasil um bom exemplo é o cargo do prefeito do Rio de Janeiro desempenhado presentemente por um dos bispos da IURD, Marcelo Crivella, e também a presença de toda uma “bancada evangélica” no Congresso nacional. Mas as semelhanças entre o Brasil e os Estados Unidos da América não acabam aqui – no contexto brasileiro, assim como no estadunidense, a animação religiosa tem abrangido nos últimos anos sobretudo as associações e organizações religiosas, relativamente rigorosas e exigentes, locais e estruturadas de baixo para cima (embora muitas vezes elas se caracterizem pela tendência para um rápido desenvolvimento e a universalização da mensagem), representando um mosaico de crenças e preferências, até às vezes parece que se excluem objetiva

e racionalmente, mas que beneficiam de tão variadas fontes culturais que são difíceis de classificar inequivocamente. Mas também, como sublinhamos na primeira parte do artigo sobre os dilemas de definição, a religião nunca é uma área fácil de investigação – nem para definir, nem para classificar.

É importante que até os seguidores das teses de liberalização mercantil no contexto de transformações da teoria da secularização não negam o fato de a religião, apesar das mudanças do grau de atividade religiosa numa dada sociedade, da queda de umas formas religiosas e do aparecimento e expansão de outras, continua ... Porque, como explicam Stark e Bainbridge:

se os deuses não existem realmente, eles existem e existirão em forma de esperança na consciência humana o tempo todo até o homem ser mortal. O homem, se ele próprio não se tornar deus, ansiará permanentemente prêmios que só deuses lhe poderão dar.¹⁹

Isto significa que a procura da religião é constante, embora pressuponha também que as pessoas avaliam “produtos” religiosos como quaisquer outros objetos ou mercadorias. Fazem o cálculo de custos e ganhos para otimizar o lucro que é, p.ex., a necessidade de pertença, o prestígio social resultante da filiação, assim como, numa perspectiva mais longínqua, a salvação. O marketing religioso, mesmo agressivo, favorece manter a participação religiosa num nível elevado, liberta o entusiasmo. Lembremos que a participação religiosa nos Estados Unidos da América no século XX foi possível em grande parte graças à televisão que começou a transmitir mensagens religiosas, mesmo as fundamentalistas, a um público vasto.²⁰ A chamada Igreja eletrônica abrangeu com sua influência uma boa parte da sociedade estadunidense e a seguir o mesmo fenômeno se tornou visível praticamente em toda a América Latina, que absorveu com rapidez mensagens dos sacerdotes e telemissionários norteamericanos, como: Billy Graham, Jimmy Swagart, ou Pat Robertson, sendo o Brasil um mercado particularmente absorvente e em pouco tempo interceptado pelos pastores locais, como no caso de Edir Macedo. O Brasil apoderou-se, também com uma relativa rapidez, da ideia de megaigrejas, adaptando-as a suas necessidades, mas mantendo as regras gerais de atuação, já verificadas. Assim apareceram grandes catedras da IURD, megaigrejas com parques de estacionamento, creches, escolas dominicais, grandes telas, ou até a arca da aliança dourada (imitada no filme da série “Indiana Jones”). Este tipo de atividade tem seu preço: o show religioso transmitido pelos canais televisivos, as psicotécnicas utilizadas para incentivar o êxtase religioso das multidões ou a cobertura midiática de práticas de cura adaptam a forma de comunicação para os canais comunicativos, ficando sua eficiência sociotécnica dependente de outros contextos organizativos da sociedade, na qual os objetos religiosos competem com outros, laicos, enquanto que sua mensagem excede

muito além das funções puramente religiosas...

A atividade dos líderes religiosos orientada para o mercado liberta também a concorrência que, no contexto do pluralismo, garante o enraquecimento dos processos da secularização, sob variadas formas; em princípio é o caso de grandes religiões e Igrejas de todo o mundo. É certo que Gellner observa que a religião islâmica constitui um caso à parte:

Contudo existe uma relevante exceção dramática e que dá nas vistas – é o islão. A tese de que a secularização dominou o islão nem é controversa, é simplesmente falsa. O islão é tão forte como tinha sido há séculos. Em alguns casos é até mais forte.²¹

Aqui vale a pena sublinhar de que não é uma única exceção, antes pelo contrário. De uma forma geral tem lugar a animação religiosa das tradicionais instituições religiosas, embora isso ocorra nos momentos difíceis e decisivos. Já evocamos o exemplo da Igreja Católica no período da ditadura, tanto na Polônia, como no Brasil. Seria interessante referir aqui a complicada situação interna no Brasil de hoje, que certamente pode servir de prognóstico para o que podemos esperar num futuro próximo quanto às escolhas religiosas dos brasileiros. As pessoas sempre têm mais inclinação para a autoridade tradicional e fundamentalista, procurando, nos tempos da crise, apoio nas opiniões estabelecidas e estratégias de atuação bem conhecidas, o que pode determinar em grande medida a popularidade de algumas propostas religiosas com prejuízo de outras:

Por exemplo o fundamentalismo religioso fala claramente o que é preciso fazer nos tempos que renunciaram as autoridades definitivas. É preciso criá-las de novo, evocando as tradicionais fórmulas religiosas de há séculos. Quanto mais “fechada” for uma dada estrutura religiosa, com maior eficácia “resolve” os problemas relacionados com a vida no mundo de possibilidades variadas.²²

Daí que a característica comum dos movimentos fundamentalistas é um imenso enlevo religioso de denegar “o espírito do tempo” e o retorno às tradicionais fontes da autoridade da religião – são os movimentos que prometem oferecer ou renovar a autoconfiança no meio da “realidade fluida” instável, na qual todas as regras e certezas foram postas em causa. São os que se sentem inseguros na realidade social e cultural do mundo globalizado que mais procuram o sentido de segurança nos movimentos fundamentalistas. Do ponto de vista religioso o fundamentalismo se manifesta, entre outras coisas, no retorno às origens, na integridade e tradição relativamente à doutrina e liturgia,

na exigência da renovação da fé, no aumento de confiança nas instituições de igreja, na aceitação dos valores tradicionais. Igualmente é comum a forte oposição às tendências da secularização.

Mas, fora dessas situações particulares, as tendências de anti-secularização podem ser também enfraquecidas pelo aparecimento de novos movimentos religiosos, fortes e interessantes, cujas crenças, independentemente de parecerem muito “blasfemas” aos tradicionalistas ou aos fundamentalistas, de serem acusadas de malversação ou lavagem de cérebro, fraudes ou perversões sexuais, muitas vezes oferecem uma vida mais espiritual do que a vida conhecida até então. É assim como as pessoas são angariadas.²³ É uma espécie de retorno à tradicional ideia do *sacrum*, que, como escrevemos na Introdução, abrangia dois fenômenos que ocorriam paralelamente: *fascinosum* e *tremendum*, dos quais o *tremendum* se encontra residual no mundo contemporâneo, enquanto que o *fascinosum* esteja dominando de forma decisiva. Uma grande parte de novas ofertas religiosas já não vê o *sacrum* em termos de utilidade, regressando às origens – quando era o *sacrum* que ditava as condições ao homem, escolhia o lugar de sua aparição e atuação ou pessoas para se sacrificarem, impunha normas e objetivos. Estas características hoje em dia unem duas ofertas, aparentemente antagônicas: movimentos fundamentalistas e novos movimentos religiosos.

Não se verifica a tese de que as Igrejas, para sobreviverem, deveriam adaptar-se no máximo para as exigências do mundo em constante mudança, p.ex., passando pelo processo da secularização interna. Os movimentos religiosos que oferecem práticas “reacionárias” registram sucessos consideráveis. Há cada vez mais conservadores, ortodoxos e fundamentalistas, enquanto que os que se esforçaram na adaptação para o mundo estão em retirada. Neste contexto Berger demonstra o declínio da principal tendência do protestantismo, ao lado dos sucessos do evangelicalismo e da Igreja Católica fora da Europa, tanto em forma de conversões, como do entusiasmo renovado, da renovação da Igreja Ortodoxa na Rússia após a queda do comunismo, do desenvolvimento da tendência ortodoxa no judaísmo, das fortes correntes conservadoras no islão, hinduísmo e budismo.²⁴

Como vemos, a teoria da secularização é sujeita a diferentes transformações, sendo substituída e complementada com teses de individualização, pluralismo religioso, economia religiosa, etc., que não são competitivas entre si, mais bem complementares. E ainda a contrasecularização que no mundo de hoje é pelo menos tão importante como a secularização que se encontra impotente para explicar a ocorrência dos movimentos fundamentalistas e da renovação religiosa. As duas em conjunto servem melhor formando a base da explicação dos fenômenos relativos às transformações de valores religiosos e morais no mundo contemporâneo e à criação de ferramentas mais aperfeiçoadas no diagnóstico da realidade.

O terceiro dilema – hipóteses para a previsão das transformações

religiosas

Nas pesquisas sociais, além das já tradicionais teorias de compensação oriundas dos trabalhos de Freud e Marx e da clássica teoria iluminista da secularização, com modificações posteriores, continuam a aparecer teorias novas: da diferenciação e indiferenciação, da privatização e individualização, da estetização, desconfessionalização, desinstitucionalização, competitividade, relativização, dispersão, etc.

Em relação aos processos contemporâneos das transformações da religiosidade, nas condições democráticas, pluralistas, e em sociedades pós-transformação (como no caso do Brasil e da Polônia), é frequente considerar algumas hipóteses-previsões, por regra competitivas entre si, das quais a primeira (a chamada tese da convergência) fala sobre o processo crescente da ocidentalização, ou seja uma lenta, mas inevitável, aproximação das sociedades de influências predominantemente cristãs (são os casos tanto da Polônia, como do Brasil) para o nível da religiosidade característica para as sociedades fortemente laicizadas da Europa do Oeste (os Estados Unidos da América continuam como uma “exceção” religiosa). Este tipo de mudanças decorreria conforme a teoria da convergência (imitação), ou seja da assemelhação, em resultado de processos de modernização, tendências de desenvolvimento patentes em várias sociedades, nas quais começam aparecendo fenômenos e problemas parecidos, com o qual as soluções se assemelham. A hipótese da convergência se relaciona, claro, à clássica teoria da secularização “dura”, segundo a qual, nas condições de modernização, a religião se sujeita ao processo de marginalização até sua lenta extinção. O abandono da religiosidade é neste contexto considerado natural e inevitável, às vezes até irreversível, embora possam coexistir duas tendências opostas – engajamento forte e total indiferença religiosa.

Além de estas hipóteses serem claramente eurocêtricas e pressuporem uma progressiva europeização mimética das culturas e sociedades (até nos outros continentes), se pode observar o fato de que quanto aos comportamentos religiosos não existe um preestabelecido *top-down* modelo para o catolicismo (ou até para o cristianismo), que pudesse ser homogêneo no caso das sociedades, nas quais a maioria são os católicos (a situação que é verídica, apesar da diminuição do número de filiações, no Brasil e na Polónia), ou mais geralmente – os cristãos. Este tipo de transformações ocorre de forma totalmente distinta, seguindo trajetórias diferentes, designadas pela história da Igreja e do cristianismo num dado contexto cultural, pelas experiências da sociedade e pelas situações muito concretas de natureza política (guerras, agitações sociais, falta de estabilidade política, ditadura), ou até econômica (crise profunda ou, ao contrário – ótima conjuntura). Portanto é difícil esperar que todas as sociedades da cultura ocidental passem pelo processo de “descristianização” à maneira da Europa

Ocidental. Tanto a Polônia, como o Brasil, parecem negar o fato.

Outra hipótese analisada pelos pesquisadores é a hipótese da “invariabilidade”, que pressupõe uma constância relativa de religiões e práticas religiosas no mundo em constante mudança. Esta hipótese considera a capacidade de adaptação das instituições da igreja para as condições de atuação alteradas no grau que permite aos fiéis evitar as dissonâncias e estados “indesejados”, com alterações mínimas quanto à questão dos dogmas, assim como de práticas e crenças profundamente interiorizadas, baseadas nas tradições seculares e ligações culturais de uma dada sociedade (ou, como no caso polonês – de uma dada nação) com o cristianismo e seus valores. Isto significa que tanto a vivacidade da religião, como as questões relativas à religiosidade, aos valores, normas e padrões de comportamento, não podem aproximar-se junto dos modelos ocidentais promovidos pelas tendências globalizadoras. Como sustenta Höllinger, não é somente a modernização que influencia a forma da religiosidade, mas é também a história de uma dada nação ou sociedade, na qual foi/é relevante o papel da religião ou de uma dada Igreja.²⁵ É esta a situação com a qual lidamos e continuamos lidando, tanto no caso do Brasil, como no da Polônia.

Além disso, estas interpretações são negadas pelo caso norte-americano evocado por mim, no qual não existe nenhuma dependência direta entre a democracia e o nível do desenvolvimento econômico, por um lado, e a religiosidade, por outro lado. Os Estados Unidos é o país com sociedade democrática, com economia forte e religião igualmente forte, cuja vivacidade não depende de nenhuns fatores de natureza política nem econômica. Parece que tanto a Polônia, como o Brasil, também negam a tese da secularização progressiva – são as sociedades democráticas, nas quais não tem lugar o milagre da secularização progressiva. Mesmo que apareça, o processo é tão lento que dificilmente se nota. A sociedade polonesa e brasileira continuam maioritariamente religiosas, apesar de uma diminuição gradual do engajamento institucionalizado (fenômeno de erosão), cuja prova está, por exemplo, na crescente religiosidade subjetiva, fortemente individualizada, “invisível”, à maneira de Luckmann – opção muitas vezes injustamente definida nos inquéritos “sem religião”.

Outra hipótese que vale a pena comentar é a hipótese da crise de religiosidade e do declínio da Igreja popular, que, de acordo com seus pressupostos, teria cada vez menos para oferecer no mundo fortemente modernizador e racionalizador, especialmente na situação dos países de pós-transformação, onde a Igreja desempenhou um papel importante de oposição política contra a ditadura. Um exemplo ideal disso é tanto a Polônia, como o Brasil; a prova está nas palavras de Casanova, quem chamou o catolicismo nos dois países, apesar da diferente opção política assumida devido ao carácter da ditadura (na Polônia – ditadura de esquerda, comunista; no Brasil

– de direita, militar) de religião pública, fortemente engajada no processo de redemocratização e defesa dos direitos humanos.²⁶

Os seguidores desta hipótese consideram que, após o período de transformação, a Igreja já não tem muito para oferecer a seus membros, cumprido o papel de defensor da democracia e da oposição – tendo saído do sistema se encontra no estado de declínio de suas influências sociais e culturais. De acordo com esta posição, a religiosidade do período da ditadura foi mais uma forma de protesto político e social do que a manifestação de necessidades estritamente religiosas e a pertença à Igreja Católica não significava necessariamente a fé profunda, mas sim, a resistência frente ao regime e sua ideologia. A explicação seria que nas condições de livre escolha a posição da Igreja deveria diminuir progressivamente em conjunto com a queda da capacidade de convicção quanto aos slogans proferidos por ela na situação da democracia. Como explica Pollack, nas sociedades diversificadas funcionalmente a unidade resultante da filiação fica enfraquecida, a esfera política se torna um dos subsistemas sociais e perde sua relevância social, o que também se refere a religiões e a Igrejas.²⁷ Isto significa que tanto na Polônia, como no Brasil, nos tempos de pós-transformação a religiosidade e a busca da religião deveria diminuir, especialmente a participação nas práticas religiosas que muitas vezes expressavam a resistência ao poder. Se fosse assim mesmo, seria difícil manter esta “subcultura católica” em condições da liberdade democrática. Parece que não é o caso da Polônia, nem do Brasil, já que, apesar da diminuição de filiações formais, as duas Igrejas demonstram uma grande vivacidade e um visível aumento do engajamento dos membros, especialmente dos novos movimentos da igreja. Isto nos leva diretamente à hipótese seguinte – a da revitalização substancial da religião e da religiosidade nas condições de dessecularização e de crescente atividade evangelizadora das Igrejas, que pressupõe um arrefecimento dos processos de secularização e a reconstrução e reafirmação da importância de necessidades religiosas na vida individual e coletiva. É a situação quando aparecem novos cultos e novas igrejas inovadoras que lutam por participarem nos mercados religiosos, e também quando surgem novos movimentos no marco dos velhos das tradicionais instituições religiosas. Os adversários das teses de secularização observam um aumento da popularidade de diversas tendências da religião não institucionalizada e do fenômeno de respiritualização das sociedades no contexto do aparecimento de novas, às vezes surpreendentes, formas da religiosidade.

A última hipótese que vale a pena apresentar, mesmo brevemente, é a hipótese de transformações religiosas, ou seja mudanças religiosas multidirecionais e multidimensionais, integrantes tanto das tendências da secularização, como as relacionadas à individualização religiosa e moral e até adversas àquelas as tendências da secularização, incluídas as evangelizadoras e inovadoras. Há muitas coisas que indicam que é precisamente esta hipótese que

melhor ilustra a situação contemporânea da religião e religiosidade, assim como as possibilidades de suas pesquisas nas ciências sociais – nas transformações de normas, valores e modelos de conduta deixam sua marca diversas tendências, frequentemente adversas umas às outras, enquanto coexistem novos e velhos elementos da religiosidade, muitas vezes completando-se na crescente esfera do consentimento social para as mudanças de filiação religiosa ou conversão, ou até o abandono de qualquer forma de religião organizada a favor da religiosidade subjetiva. Por isso mesmo parece que a inclinação a este tipo de hipótese, tanto na situação de transformações religiosas contemporâneas na Polônia, como no Brasil, é, talvez, melhor adequado à realidade e mais útil na condução de pesquisas nas sociedades democráticas e pluralistas sob o ponto de vista social e cultural, nas quais, teoricamente, tudo pode acontecer na esfera religiosa, embora haja fatores que podem abrandar umas transformações e acelerar outras. Tanto a sociedade polonesa, como a sociedade brasileira, pouco a pouco abandona a religiosidade dominante, transmitida no processo da socialização pela família e por uma dada Igreja, mesmo que esta religiosidade assuma na prática o carácter seletivo ou até inconsequente. As tendências da secularização e individualização, que aparecem tanto na Polônia, como no Brasil, frequentemente se confrontam com os efeitos intensivos e multifacetados das instituições da Igreja, incluída a Igreja Católica, dominante em números, que cada vez com mais força lutam pelo “governo das almas”, com recurso às técnicas modernas da publicidade e do marketing religioso, mídia incluída.²⁸

Conclusões

A religião é, como acabamos de demonstrar, um tema difícil para pesquisar e dificilmente se sujeita à definição ou divisão de um todo em “partes” – a decomposição da religião ou religiosidade em elementos mais pequenos e simples, a tentativa de sua redução para os componentes levam frequentemente a perder da vista o que é nela mais importante. Quer dizer a própria relação do homem com o Absoluto e sua especificidade numa dada sociedade, cultura e tempo. Mantém-se a questão se os cientistas, com as ferramentas de pesquisa acessíveis, são capazes de reconhecer inequivocamente, de forma geral, o religioso nos fenômenos sociais e culturais e definir as eventuais “fronteiras” do espaço religioso sob pesquisa. É que ninguém é capaz de pesquisar tudo e em toda a parte ao mesmo tempo. A religião é contudo um dos poucos fenômenos onipresentes ... Na verdade qualquer área de ciência, independentemente da confiança de seus representantes em suas forças substanciais e em ferramentas de pesquisa, tem seus limites. E é a consciência desses limites que surte normalmente estímulos mais fortes para iniciar estudos sobre a religião inter- e transdisciplinares mais efetivos, que possam contribuir para nosso entendimento no sentido de saber o que é a religião e como funciona. Nenhuma

abordagem dos estudos sobre as transformações religiosas contemporâneas pode ser vista como única e pura, legitimada ou justificada cientificamente. Diferentes maneiras de estudar a religião, para serem efetivas, precisam ser compatíveis e complementares, utilizando diversas teorias e ferramentas para um entendimento mais pleno de sua natureza, função e atuação.

Apesar das críticas da teoria da secularização, não há maneira de ela acabar, é a concepção que, como demonstramos, não pode ser abandonada totalmente, mas sim, pode ser aperfeiçoada através da realização de cuidadosas análises do que se passa com a religião e religiosidade em diferentes partes do mundo. Vale a pena lembrar que a secularização ocorre em vários níveis e planos, incluídas a diferenciação da esfera religiosa, declínio de crenças e práticas ou a individualização. Todas as propostas, mesmo as inconsistentes até um certo grau, da aceção da secularização são úteis para interpretar a situação da religião, mas todas elas precisam ser verificadas independentemente umas das outras, sem esquecer que a secularização como a libertação da esfera laica das instituições e normas religiosas não tem de implicar uma diminuição do nível das crenças, nem pressupõe que a religião deve ser retirada para a esfera privada. Apresentamos os argumentos que demonstram o papel público da religião no mundo de hoje e seu retorno que não necessariamente precisa significar sua politização, mas sim, ser mais bem uma reação para as transformações sociais radicais.

A mudança de tendências históricas nunca ocorre de repente. Já há algum tempo que se fala sobre a tendência da respiritualização no Ocidente. As pessoas continuam a apresentar-se como religiosas, embora tratem suas relações com as instituições religiosas com algum distanciamento. Mas é preciso lembrar que, do outro lado, tanto as Igrejas, como outras comunidades religiosas, são tratadas como um asilo nos tempos precários, o que leva à constatação de que a secularização tem suas sérias limitações, sem poder explicar tão só as manifestações da renovação religiosa, apesar das explicações dos processos de enfraquecimento da credibilidade das Igrejas tradicionais. A religião tem uma enorme força capaz de criar uma comunidade. A secularização total do mundo não o favoreceria. Por isso se pode considerar que, apesar das transformações, a religião continuará, mantendo sua forte posição nas culturas e sociedades, permanecendo sem se perder, no movimento e em constante processo de transformações. Parece que seria um erro pensar que no futuro a religiosidade da igreja desaparecerá e será substituída por várias formas de religiosidade subjetiva e individualizada, ou até uma forma de espiritualidade. Ou também, que a contestação do papel de religiões estáveis, tradicionais, na vida pública levará a sua plena privatização. Independentemente dos pressupostos assumidos e dos métodos de pesquisa, das análises e previsões que daqueles resultam, a observação dos processos que ocorrem principalmente nas sociedades tão excepcionais como na Polônia e no Brasil, sendo “casos

Breigdeclaram profundamente religiosas, constitui uma tarefa apaixonante.

Notas de Fim

- 1 RATZINGER, Josef, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001, p. 145.
- 2 EBERTZ, Michael, N., *Aufbruch in der Kirche. Anstösse für ein Zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg im Breisgau, 2003, p. 16.
- 3 BAUMAN, Zygmunt, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, p. 278-9.
- 4 DOBBELAERE, Karl, Socjologiczna analiza definicji religii, In: PIWOWARSKI, Władysław (Org.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Kraków 1998, p.147.
- 5 LUHMANN, Niklas, *Funkcja religii*, Kraków 1998, p. 11-72.
- 6 DURKHEIM, Emile., *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990, p. 35.
- 7 ROBERTSON, Roland, Główne zagadnienia analizy religii, In: PIWOWARSKI, Władysław (Org.) *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Kraków 1998, p.174.
- 8 WALDENFELS, Hans, *Leksykon religii*, Warszawa 1997, p. 437-439.
- 9 BOOS-NUNNING, Ursula, *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*, München, 1972, p. 24-27.
- 10 BOROWIK, Irena, Socjologia religii XX wieku od “odkrycia” sekularyzacji do jej zanegowania, *Ateneum kapłańskie*, vol. 141, no. 1, 34-46, 2003, p. 44-45.
- 11 SCHERER-RATH, M., VEEN J. von der, Transzendenz und Abstraktion – Individualiserte Religiosität unten Jungen NiederländerInnen, In: CH. FRIESL, POLAK, R., (Orgs.), *Die Suche nach der Religiösen Aura. Analysen zum Verhältnis von Jugend und Religion in Europa*, Graz-Wien, 264-271, 1999, p. 265.
- 12 WOHLRAB-SAHR, Monika, Religion und Religionslosigkeit: Was sieht man durch die soziologische Brille? In: HEIMBACH-STEINS, Marianne (Org.), *Religion als gesellschaftliches Phänomen. Soziologische, theologische und literaturwissenschaftliche Annäherungen*, Münster 2002, 11-25.
- 13 CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- 14 LUCKMANN, Thomas, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1996.
- 15 BERGER, Peter, L., The Desecularization of the World: a Global Overview, In: BERGER, Peter, L (org.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999, 1-18, p.2.
- 16 Idem, p.3
- 17 STARK, Rodney, IANNACCONE, Laurence R. Sociology of Religion, In: BORGATTA, E.F., BORGATTA, M.L. (Orgs.), *Encyclopedia of Sociology*, vol. 4, New York 1992, 2029-2037.
- 18 SIUDA-AMBROZIAK, Renata, Estratégias implementadas pela IURD para o fortalecimento

das suas influências socio-políticas no Brasil, *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. V, n.15, Edição Especial, jan/2013, p. 239-253.

19 STARK, Rodney, BAINBRIDGE, William Sims, *Teoria religii*, Kraków 2007, p. 39.

20 GOODMAN, Norman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 1997, p. 229.

21 GELLNER, Ernest, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, p. 15.

22 GIDDENS, Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późniejszej nowoczesności*, Warszawa 2001, p. 195-196.

23 BARKER, Eileen. *Nowe ruchy religijne*, Kraków 1997, p. 52-53

24 BERGER, Peter L., Op. cit., p. 4-6

25 HÖLLINGER, Franz, Entkirchlichung und Neue Religiosität, In: CH. FRIESL, POLAK, R., (Orgs.), *Die Suche nach der Religiösen Aura. Analysen zum Verhältnis von Jugend und Religion in Europa*, Graz-Wien, 283-289, 1999, p. 285-286.

26 CASANOVA, José, Op. cit.

27 POLLACK, Detlef, Religiös-kirchlicher Wandel im Mittel- und Osteuropa – ein Überblick, *Ost-West. Europäische Perspektiven*, 1: 2000, n. 2, 83-93.

28 FILHO, Kater, *O marketing aplicado à Igreja Católica*, São Paulo 2014.

Artigo recebido em abril de 2017. Aceito em junho de 2017.