

RELIGIA W BRAZYLII

RENATA SIUDA-AMBROZIAK

RELIGIA W BRAZYLII

UWARUNKOWANIA SPOŁECZNO-KULTUROWE

NOMOS

© 2015 Copyright by Renata Siuda-Ambroziak & Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: prof. dr hab. Józef Baniak
dr hab. Ewa Starzyńska-Kościeszko, prof. UWM

Publikacja dofinansowana przez:
Polskie Towarzystwo Socjologiczne ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego,
Prorektorat ds. Badań i Współpracy Uniwersytetu Warszawskiego
oraz Fundację Uniwersytetu Warszawskiego



Redakcja wydawnicza: Roman Małecki
Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak
Projekt okładki: Michał Dziadkowiec
Zdjęcia: Renata Siuda-Ambroziak

ISBN 978-83-7688-316-8

KRAKÓW 2015

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax: 12 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

*Moim Rodzicom
z wielką miłością i szacunkiem
książkę tę poświęcam.*

SPIS TREŚCI

WSTĘP: KONCEPTUALIZACJA I REALIZACJA BADAŃ – 9

1. Zakres problematyki – 9
2. Metodologiczne założenia badań – 20

ROZDZIAŁ I: TEORETYCZNY KONTEKST WIARY I RELIGIJNOŚCI W BRAZYLII – 29

1. Zagadnienia terminologiczne – 29
 - 1.1. Kultura – 29
 - 1.2. Globalizacja – 32
 - 1.3. Religia i religijność – 34
 - 1.4. Synkretyzm, magia – 39
 - 1.5. Pluralizm religijny i organizacje religijne – 41
 - 1.6. Społeczeństwo – 44
2. Teorie współczesnych przemian religijnych – 46
 - 2.1. Teoria sekularyzacji i jej współczesne interpretacje (święty baldachim i niewidzialna religia) – 47
 - 2.2. Teoria deprywatyzacji religii José Casanovy – 67
 - 2.3. Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge’a teoria rynków religijnych i racjonalnego wyboru – 70
 - 2.4. Pippy Norris i Ronalda Ingleharta kompensacyjna teoria bezpieczeństwa egzystencjalnego – 75

ROZDZIAŁ II: MIĘDZY UNIWERSALNOŚCIĄ A PARTYKULARNOŚCIĄ. RÓŻNORODNOŚĆ RELIGIJNA W BRAZYLII – 85

1. Katolicyzm kolonizatorów – 87
2. Religijne dziedzictwo ludów indiańskich – 94
3. Religia społeczeństwa panów i niewolników – 99
4. Ludowa religijność brazylijskiego *sertão* – 108
5. Religia i Kościół w okresie Cesarstwa – 110
6. Procesy laicyzacji w Starej Republice i świt brazylijskiego protestantyzmu pentekostalnego – 114
7. Europejskie Południe i okres *getulismo* – 121
8. Przemiany brazylijskiego katolicyzmu – 124
9. Teologia wyzwolenia, dyktatura i neopentekostalizm – 126

ROZDZIAŁ III: WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY NA BRAZYLIJSKIM
RYNKU RELIGIJNYM – CASUS IURD (IGREJA UNIVERSAL
DO REINO DE DEUS) – 147

1. Ekspansja neopentekostalizmu – 151
2. IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) – innowacyjne
przedsiębiorstwo religijne – 175

ZAKOŃCZENIE: PODSUMOWANIE I WNIOSKI – 203

Posłowie – 217

Bibliografia – 223

Indeks osób – 239

Summary:

Religion in Brazil: Socio-Cultural Determining Factors – 245

WSTĘP

KONCEPTUALIZACJA I REALIZACJA BADAŃ

1. ZAKRES PROBLEMATYKI

Religia, przejawiająca się na różne sposoby i w rozmaitych formach, jest jednym z głównych zjawisk kulturowych, dostarczającym nie tylko jednostkom, ale i całym społeczeństwom wzorców postępowania, wartości i norm moralnych. Będąc „śmiałą próbą pojmowania całego uniwersum jako bytu po ludzku znaczącego”, odgrywa „strategiczną rolę w ludzkim przedsięwzięciu budowania świata” (Berger 2005: 60) oraz w poszukiwaniu znaczenia i bezpieczeństwa w obliczu chaosu i szybkich zmian. Jednocześnie myślenie o religii jako zjawisku, które mogłoby istnieć niezależnie od tworzonych przez ludzi wspólnot, „nie ma większego sensu”, gdyż „religia nie robi nic sama z siebie. Nie posiada własnych środków działania” (Beckford 2006: 25). Wyraża się ona przecież nie tylko w emocjach, wyobrażeniach i symbolach, ale także w codziennych praktykach i interakcjach, zawsze silnie nawiązując do społeczno-kulturowego kontekstu, w którym występuje oraz będąc zarówno ważnym instrumentem legitymizacji rzeczywistości, jak i czynnikiem sprawczym zmian zachodzących w społeczeństwach i ich kulturach. Co ważne, sama podlega również pod ich wpływem znaczącym transformacjom.

Religia jest zatem zmiennym oraz niejednolitym, niemniej jednak powszechnym zjawiskiem kulturowym o społecznym charakterze, stąd jej przemiany są z reguły silnie sprzężone ze zmianami społecznymi i kulturowymi, które determinują ją samą oraz wypełniane przez nią funkcje. To za sprawą owych społecznych i kulturowych transformacji koncepcje i doktryny religijne również podlegają kwestionowaniu i modyfikacji, potwierdzając, że religia, społeczeństwo i jego kultura pozostają ze sobą zawsze w dialektycznym związku.

Tak dzieje się również we współczesnej Brazylii, na równi z innymi zachodnimi demokracjami ‘zaczarowanej’ nową, atrakcyjną ‘filozofią konsumpcji’, w której jednak zapotrzebowanie na religię bynajmniej nie maleje. Co więcej, od drugiej połowy XX wieku, kiedy to sekularyzacyjne tezy cieszyły się

w europejskiej nauce największą popularnością, w Brazylii religijny popyt utrzymuje się nadal na bardzo wysokim poziomie, a czasami, paradoksalnie, wydaje się nawet wzrastać. W przeciwieństwie do zlaicyzowanej Europy Zachodniej, w której rzeczywiście w dużym stopniu zmarginalizowano religię (przynajmniej w jej wymiarze instytucjonalnym), Brazylijczycy potwierdzają, że religia (w jakiegokolwiek formie) i ponowoczesność mogą istnieć i rozwijać się jednocześnie, wzajemnie się warunkując i dopełniając. Kościoły i ruchy religijne w Brazylii, postawione wobec demokratycznych, wolnorynkowych zasad konkurencji, w której państwo stosuje się do doktryny rozdziału od Kościoła oraz wolności i tolerancji religijnej, intensywnie zabiegają o swoich wyznawców, nie tylko opanowując nowoczesne narzędzia komunikacji, reklamy i marketingu w celu propagowania wiary, ale także sprawiając, że czynniki, które miały wpłynąć na powolny rozkład instytucji religijnych (np. racjonalizacja, modernizacja, sekularyzacja, nowe technologie, procesy globalizacji), stymulują obecnie ich rozwój, przyczyniając się do ewolucji charakteru oraz funkcji religii. Zatem w Brazylii hipoteza 'końca religii' zdecydowanie się nie sprawdza, a obserwowane zmiany na synkretycznym i pluralistycznym rynku religijnym wskazują jedynie na przełamanie wielowiekowej dominacji katolicyzmu. To dlatego kwestie przemian religijnych stają się współcześnie w kontekście brazylijskim wyjątkowo istotnym problemem badawczym, choć przecież religia, „ogarniając zarówno etos, jak i wizję świata danej zbiorowości, harmonizując działania ludzi z wyobrażanym kosmicznym porządkiem i przenosząc obraz tegoż kosmicznego porządku na płaszczyznę ludzkiego doświadczenia” (Szyjewski 2001: 39), zawsze odgrywała w Brazylii znaczącą rolę nie tylko w historycznym procesie kształtowania się brazylijskiego społeczeństwa, ale i w życiu prywatnym jednostek. Istotne znaczenie religii przejawiało się w Brazylii, między innymi, w jej wpływie na procesy konstruowania tożsamości zbiorowych i indywidualnych, zmiany w mentalności, stylu życia, stopniu uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym. Znaczenie to jest oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę chociażby dwie ważne dziedziny życia, na które wywiera lub wywarła ona w Brazylii silny wpływ:

- budowę społeczeństwa obywatelskiego¹, zwłaszcza w kontekście silnego lokalnego zakorzenienia różnych organizacji religijnych, przejawiającego się np. w działalności powstałych na bazie teologii wyzwolenia² Kościelnych

¹ Istotne znaczenie religii dla oddolnych procesów demokratyzacji oraz budowania społeczeństwa obywatelskiego przejawia się w zaangażowaniu ludzi w działalność i życie organizacyjne Kościołów lub wspólnot religijnych, które przekłada się często na większe prawdopodobieństwo ich aktywności obywatelskiej oraz uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym na różnych jego poziomach (Hill, Matsubayashi 2008). Norris i Inglehart (2006: 312) potwierdzają, że w wielu krajach udział w praktykach religijnych wykazuje pozytywny związek z przynależnością do organizacji religijnych i pozareligijnych, a członkostwo w organizacjach religijnych jest współcześnie pozytywnie skorelowane ze wskaźnikami zaangażowania obywatelskiego.

² Teologia wyzwolenia ukształtowała się formalnie w Ameryce Łacińskiej po Soborze Watykańskim II, na konferencji biskupów latynoamerykańskich w Medellín w 1968 roku (Barnadas 1987; Beozzo 1996), podczas której potwierdzono strukturalny charakter zacofania

Wspólnot Podstawowych³; w programach pomocy osobom zmarginalizowanym i wykluczonym prowadzonych przez instytucje religijne; w wyjątkowo intensywniej aktywności i silnym zaangażowaniu laikatu;

- zachowanie tożsamości etnicznej oraz więzi wspólnotowych w kontekście migracji: zewnętrznych (np. pod koniec wieku XIX z Europy do Brazylii, jeszcze wcześniej z Afryki do Brazylii) oraz wewnętrznych (w granicach państwa, przede wszystkim w kierunku wielkich metropolii).

Współcześnie nowe zjawiska kulturowe i społeczne niewątpliwie przyczyniają się dodatkowo do znacznego przyspieszenia tempa przemian zachodzących przecież już od wieków w panoramie religijnej Brazylii – staje się ona coraz bardziej eklektyczna i pluralistyczna, ale z zauważalną i stale rozszerzającą się strefą wpływów (neo)zielonością⁴. Skala tychże przemian powoduje, że wielu znanych badaczy religii zaczyna zastanawiać się nad czynnikami determinującymi ów „największy sukces ostatnich dekad”, jakim jest rozprzestrzenianie się w tym właśnie kontekście kulturowym pentekostalizmu (Borowik 2008: 10). Niewątpliwie zarówno szybkość, jak i kierunek zachodzących w Brazylii przemian prowokują do podjęcia prób wyjaśnienia zjawisk ‘płynności’⁵ religijnej,

gospodarczego i problemów społecznych na kontynencie, podkreślając jego gospodarcze i polityczne uzależnienie od Stanów Zjednoczonych. Przedmiotem teologii wyzwolenia stała się nie doktryna, lecz praktyka; jej zadaniem – krytyczna refleksja nad życiem Kościoła i społeczeństwa oparta na nauczaniu Ewangelii; celem – działalność Kościoła prowadząca do wyzwolenia; a metodą – przyjęcie perspektywy ubogich jako punktu wyjścia ewangelicznej działalności. Teologia wyzwolenia uznawała konieczność przeprowadzenia głębokich, strukturalnych zmian społecznych (niesprawiedliwość z nich wynikająca postrzegana była jako grzech zbiorowy/ społeczny) poprzez działania polityczne lub wręcz walkę zbrojną/rewolucję. Podstawy teologii wyzwolenia opisane zostały przez jej głównych twórców, m.in. Gutiérreza 1973, Assmana 1976 i Boffa 1978. W Polsce analizą teologii wyzwolenia zajmuje się m.in. Marzec (2005, 2009).

³ Kościelne Wspólnoty Podstawowe to katolickie grupy zaangażowanego laikatu powstałe w Brazylii w środowisku związanym z teologią wyzwolenia (Boff 1986). O ich praktycznym działaniu w Brazylii pisze na podstawie badań terenowych m.in. Adriance (1995).

⁴ Ruch zielonościowy (pentekostalizm) to silnie prozelityczny ruch religijny, wywodzący się z ewangelikalnego protestantyzmu, nawiązujący do wydarzeń historycznych Pięćdziesiątnicy i opierający się na: zawierzeniu Biblii, osobistej relacji z Chrystusem, przejawiającej się w nawróceniu oraz nawiązaniu szczególnej, bezpośredniej relacji z Duchem Świętym, umożliwiającej doświadczanie cudów i łask (w tym uleczenia przez wiarę), glosolalii, prorokowania (Stoll 1990: 3). Pentekostalizm pojawił się po raz pierwszy w USA na początku XX wieku, gdzie najczęściej łączy się go ze wspólnotą Azusa Street w Los Angeles, założoną przez czarnoskórego pastora W.J. Seymoura (Robeck 2006, o zjawisku wspominają także: Wagner 1988; Dayton 2000; Anderson 2007). Najnowszy nurt w ruchu zielonościowym, korzystający w pełni z nowoczesnych technologii prozelitycznych oraz głoszący tzw. teologię sukcesu i pomyślności nazywany jest w Brazylii nurtem neozielonościowym (neopentekostalnym) – jest on charakterystyczny dla środowisk wielkomiejskich i stawia nacisk na egzorcyzmy i cudowne uzdrowienia poprzez wiarę. W katolicyzmie zbliżone zjawiska religijne pojawiły się w ostatnich 30 latach, przybierając postać grup i ruchów odnowy charyzmatycznej (Synan 2006; Burgess, van der Maas 2002).

⁵ Metaforą płynności, ulotności (*fluidity, liquidity*) dla określenia współczesnej kultury, jej elementów oraz problemów, z jakimi boryka się współczesny człowiek posługuje się często

masowych konwersji⁶, nieustannego pojawiania się realnego zapotrzebowania na nowe kultury, wspieranego istnieniem wolnego rynku wiar, na którym widać zarówno wysoką podaż, jak i popyt oraz wciąż rozwijającą się innowację religijną i zwiększającą się różnorodność dostępnej oferty.

Brazylia jest współcześnie jednym z najciekawszych na świecie ‘poligonów’ badań nad religią i religijnością. Pomimo że zdecydowana większość Brazylijczyków nadal deklaruje tę samą afiliację religijną – do Kościoła rzymskokatolickiego⁷, to do danych statystycznych powinniśmy odnosić się w tym przypadku z dużą rezerwą i ostrożnością: to, że Brazylijczyk deklaruje się jako katolik, nie oznacza, że zapomina o tradycyjnych ofiarach dla indiańskich czy afrykańskich bóstw opiekuńczych, że nie odwołuje się do metod leczenia proponowanych przez znachorów i czarowników, że nie praktykuje magii i wróżb, czy nie używa ‘ochronnych’ amuletów. Wydaje się, że wciąż wysokie wskaźniki popularności katolicyzmu ukazują nam jedynie bardzo powierzchowny wymiar tego, co dzieje się obecnie na rynku religijnym Brazylii, a zmiany w sferze religijności często wymykają się badaniom statystycznym: wielu Brazylijczyków należy przecież jednocześnie do więcej niż jednego Kościoła lub są oni wyznawcami więcej niż jednej religii, czego dostępne dane nie ukazują (zasada podwójnej afiliacji jest charakterystyczna zwłaszcza dla katolicyzmu oraz religii synkretycznych afrobrazylijskich)⁸. Zaskoczony tą podwójną przynależnością James Beckford (2006: 51) pyta: „Jak daleko można się angażować w działalność brazylijskich ruchów spirytystycznych, pozostając prawowiernym katolikiem?”. Jednak w sytuacji brazylijskiej każde pytanie o granice religii i granice między religiami musi pozostać bez jednoznacznej odpowiedzi. Rozziew między formalną afiliacją a naturalnym postępowaniem zgodnie z tym, w co i jak się wierzy, nie jest z reguły dla Brazylijczyków źródłem wewnętrznych niepokojów czy konfliktów.

Współczesny wolny rynek religijny składa się zwykle z wielu konkurujących ze sobą wiar i organizacji religijnych. Przeważnie jednak w dziejach

Bauman (2000, 2007), uznając je za trafnie oddającą istotę ponowoczesności. Jednak płynność współczesnego świata nie jest według Baumana optymistyczna – rodzi niepewność i niepokoje, może być źródłem cierpienia i poszukiwania przez ludzi cudotwórców, proroków, alchemików, lekarzy dusz.

⁶ Konwersja (nawrócenie) oznacza zmianę wyznania lub religii albo umocnienie wiary bez zmiany przynależności religijnej. Terminu ‘konwersja’ można zatem użyć w co najmniej trzech różnych znaczeniach: zmiany afiliacji bez zmiany przekonań religijnych (przystąpienie); zmiany afiliacji ze zmianą przekonań; zmiany przekonań bez zmiany afiliacji religijnej, czyli tzw. nawrócenia wtórnego (Piłaszewicz 2000: 304; Libiszowska-Żółtkowska, Mariański 2004: 194–197).

⁷ Według danych statystycznych dotyczących afiliacji religijnej ze spisu ludności IBGE (*Instituto Brasileiro da Geografia e Estatística* – Brazylijski Instytut Geografii i Statystyki) w roku 2000 katolicy stanowili 73,6% ludności Brazylii, w roku 2010 – 64,6% (dane z oficjalnej strony IBGE: <http://www.ibge.gov.br>).

⁸ Jak zauważa Pietrzak (2009: 263), rozbieżność między oficjalnymi statystykami religijnymi a rzeczywistością potwierdzaną empirycznie wynika z trudności uwzględnienia w badaniach ilościowych tak charakterystycznej dla Brazylii podwójnej przynależności i religijności paralelnej.

społeczeństw istniały religie dominujące, najczęściej sprzymierzone z władzą świecką i służące jej potrzebom.

Nie inaczej było w Brazylii. Od początków kolonizacji portugalskiej Kościół katolicki wywierał duży wpływ na społeczeństwo jako instytucja silnie związana z władzą królewską prawem patronatu (choć warto pamiętać, że jego przedstawiciele nie zawsze byli jedynie agentami imperialnej ekspansji – realizowali także własne cele, czysto religijne, które nierzadko stały w sprzeczności z celami Korony i bywały zarzewiem poważnych, wewnętrznych konfliktów)⁹. Pomimo tego, że katolicyzm, przynajmniej oficjalnie, posiadał monopol na religię w Brazylii, samo zderzenie kultur europejskiej i indiańskich, a później pojawienie się, już w połowie XVI wieku, niewolników afrykańskich, zapoczątkowało bardzo wcześnie na terenie Brazylii nie tylko intensywne procesy metysażu, ale również tworzenie się synkretyzmów religijnych oraz powstawanie swoistej religijności ludowej, która do dziś stanowi bardzo istotne zjawisko w brazylijskim życiu społecznym. Zatem rozprzestrzenianie się katolicyzmu niekoniecznie od początku szło w parze z przyjmowaniem jego norm przez wszystkich mieszkańców kolonii oraz we wszystkich dziedzinach życia. W dużym stopniu sam brak możliwości kontroli ze strony Kościoła katolickiego (i Inkwizycji) nad tak ogromnym obszarem (8,5 mln km²) zaważył zapewne na powolnej akceptacji różnych, współistniejących w Brazylii religii i światopoglądów, co z kolei sprawiło, że współcześni Brazylijczycy są postrzegani jako społeczeństwo pod względem religijnym otwarte, tolerancyjne i eksperymentujące. Uwagę zwraca zwłaszcza tendencja do wysokiej mobilności religijnej Brazylijczyków, zdolność do tworzenia zaskakujących kombinacji religijnych, kreatywność w tej dziedzinie oraz społeczna akceptacja konwersji.

- Społeczeństwo brazylijskie u progu XXI wieku jawi się jednocześnie jako:
- najbardziej katolickie na świecie (Brazylijczycy są społeczeństwem z najwyższą liczbą katolików na świecie, choć niekoniecznie są to katolicy praktykujący lub tylko i wyłącznie katolicy, a brazylijski katolicyzm charakteryzuje się, już historycznie, wyjątkowo wysokim poziomem intensywnego zaangażowania laikatu w Kościele);
 - najbardziej (neo)zielonoświątkowe na świecie (społeczeństwo, które jednocześnie wchłonęło i udomowiło ruch zielonoświątkowy, nadając mu swoiste cechy latynoamerykańskości, oraz, wężej, brazylijskości);

⁹ Prawo patronatu (*ius patronatus*) polegało na uznaniu przez Watykan władzy politycznej, gospodarczej i duchowej królów iberyjskich na odkrywanych terytoriach pod groźbą ekskomuniki dla każdego, kto prawo takie zaneguje. W zamian królowie mieli obowiązek szerzenia wiary chrześcijańskiej na kolonizowanych terenach, ustanawiania struktur kościelnych, partycypowania w zarządzaniu dobrami kościelnymi oraz pobierania dziesięciny. Oznaczało to w praktyce całkowitą zależność Kościoła w Ameryce od monarchii oraz brak nadzoru ze strony Watykanu. Innym, ważnym narzędziem kontroli monarchów nad Kościołem była Inkwizycja iberyjska, uzależniona od monarchów i działająca również w Ameryce (Dussel 1989; o prawie patronatu i jego rezultatach w Amerykach piszą także: Azzi 1987; Beozzo 1989; Brown 2000).

- jedno z najbardziej liberalnych pod względem religijnym na świecie, charakteryzujące się pluralizmem, tolerancją i heterogenicznością w sferze religijnej (można być w Brazylii wyznawcą więcej niż jednej religii i należeć do kilku wspólnot jednocześnie, można zmienić wiarę i Kościół wielokrotnie bez narażania się na ostracyzm społeczny);
- jedno z najbardziej eklektycznych i synkretycznych pod względem religijnym (widoczne wpływy nie tylko chrześcijaństwa, ale również religii i kultów indiańskich, afrykańskich, judaizmu, islamu, buddyzmu, spirytyzmu itp.);
- jedno z najbardziej aktywnych i twórczych pod względem poszerzania oferty religijnej (codziennie powstaje w Brazylii kilkanaście nowych Kościołów, wspólnot modlitewnych, odłamów oraz ruchów religijnych w ramach istniejących Kościołów) (Davie 2010: 297).

Wydaje się, że brazylijska religijność jest zbyt żywiołowa i ekspansywna, żeby można było utrzymać ją w granicach nawet tak olbrzymiego terytorium. Być może dlatego staje się jednym z ciekawszych i poszukiwanych kulturowych ‘towarów eksportowych’ nie tylko w innych krajach kontynentu latynoamerykańskiego i w Stanach Zjednoczonych, ale również w Afryce, Azji i Europie (Davie 2010: 290). Jednocześnie Brazylia, pomimo tego, że jest obecnie uznawana za jedną z najsilniejszych gospodarek świata i kraj stabilny pod względem zarówno gospodarczym, jak i politycznym, skutecznie aspirujący do objęcia w XXI wieku roli regionalnego lidera, boryka się wciąż z istnieniem wielu poważnych problemów społecznych, które, jak zakładam, dodatkowo aktywizują jej sferę religijną. Kwestie ubóstwa, silnych kontrastów społecznych, przemocy i wykluczenia, dotyczące zdecydowanie największą część Brazylijczyków muszą mieć, w sposób oczywisty, wpływ na kształtowanie się ich potrzeb religijnych, wybory dotyczące afiliacji religijnej oraz popyt na nowe religijne zjawiska, wywoływany nadal często, jak tłumaczy Marcin Kula (2003: 143, 144), faktem, że religia „odcinkowo” pomagając ludziom w podejmowaniu wyzwań trudnego życia i będąc ich „reakcją na ułomności tego świata, skądinąd może ułomności niezbywalne, wieczne, przyrodzone kondycji człowieka”, zbyt często odpowiada jednak za rozwiązywanie podstawowych, ‘przyziemnych’ problemów, za które odpowiedzialne powinno być państwo.

Takim nowym zjawiskiem, którego obecność jest silnie zaznaczona we współczesnej panoramie religijnej Brazylii, jest niewątpliwie wspomniana już ekspansja Kościołów neozielonoświątkowych – prywatnych przedsiębiorstw religijnych, nierzadko rodzinnych firm, eklektycznych w doktrynie, kulcie i strukturze organizacyjnej, których popularność i wzrastające wpływy społeczne, polityczne, a nawet gospodarcze zaczęły od niedawna fascynować zarówno media, jak i świat nauki¹⁰. Powstawanie nowych kościołów-firm oraz łatwość ich zakładania tłumaczą w dużym stopniu mało wymagające w tym zakresie procedury:

¹⁰ Pierwsze opracowania naukowe dotyczące Kościołów neozielonoświątkowych w Brazylii pojawiły się dopiero w drugiej połowie lat 90. (np. Anderson, Hollenweger 1999; Campos

aby założyć w Brazylii nowy Kościół wystarczy wypełnić odpowiedni wniosek, nadać nazwę i zatwierdzić statut. Każdy nowy Kościół (na podstawie Konstytucji z 1988 roku, Art. 5, p. VI) ma zapewnioną prawem wolność wyznania oraz jest zwolniony z obowiązku płacenia podatków. Brak ścisłych regulacji dotyczących kwestii religijnych oraz wystrzeganie się przez państwo brazylijskie jakiegokolwiek ingerencji w sprawy dotyczące wiary, Kościołów i religii niewątpliwie umacniają pluralizm religijny, który dobrze zaspokaja zróżnicowane potrzeby, generuje konkurencję zmuszającą do walki o udział w rynku i redukuje koszty religijnej działalności. W przypadku Kościołów neozielonoświątkowych brak konieczności formalnego kształcenia kadry oraz jej duży entuzjazm sprawiają, że pastorów jest wielu, są oni zaangażowani i zdolni do poświęceń, a znając realia życia potencjalnych wiernych oraz bazując przede wszystkim na emocjach są w stanie lepiej przemówić do ich serc.

Kwestia ‘docierania do ludzkich serc’, pomimo że brzmi być może nazbyt emocjonalnie, okazuje się również ważnym czynnikiem stymulującym religijne zapotrzebowanie. Psychologowie twierdzą, że religia ma pozytywny wpływ na ludzkie zdrowie, długość życia, samopoczucie i niski poziom dewiacji psychicznych i społecznych¹¹. Umożliwia ona jednocześnie członkom społeczeństwa zmaganie się z różnymi problemami, pełniąc ważną funkcję autopsychoterapeutyczną. Religia redukuje napięcia, uwalnia od poczucia winy poprzez oferowanie rytuałów ekspiacyjnych, integruje w grupie, wspólnocie i społeczności, a uczestnictwo w życiu instytucji religijnej z reguły w istotny sposób wzbogaca kapitał społeczny wiernych¹² wynikający z nawiązywanych i podtrzymywanych

1999; Chestnut 1997), przy czym w Polsce nie ukazała się dotychczas żadna monografia związana z tą tematyką.

¹¹ Hall (2006) twierdzi, że regularne uczestnictwo we wspólnotowym życiu religijnym, powiązane z poczuciem zakorzenienia i zaangażowaniem religijnym, wpływa pozytywnie na długość życia oraz jest zwykle pozytywnie skorelowane z poczuciem ‘bycia szczęśliwym’. Religia ma również wpływ na poziom dewiacji społecznych: badania potwierdzają, że młodzi ludzie zaangażowani w życie religijne częściej kończą szkołę, wybierają dalszą drogę edukacji (niektóre Kościoły wspierają materialnie kształcenie zdolnych członków lub prowadzą własne szkoły), popełniają mniej wykroczeń i przejawiają mniej skłonności do używek, alkoholu i narkotyków (Dionne i Dilulio 2000: 183). Mueller, Plevak i Rummans (2002: 57–66) przytaczają wyniki badań klinicznych potwierdzających, że zaangażowanie religijne pacjentów ma pozytywny wpływ na ich stan zdrowia oraz skuteczność w radzeniu sobie z ewentualną chorobą, bólem (tzw. efekt placebo modlitwy, która okazała się drugim po lekach przeciwbólowych najpowszechniejszym środkiem walki z bólem) czy kalectwem. Autorzy artykułu podkreślają fakt, że współczesna medycyna nie zawsze jest w stanie zinterpretować zachodzące na styku religii i zdrowia zjawiska, ale praktyki religijne (np. medytacja czy modlitwa) wywołują pozytywne emocje, wzmacniając system immunologiczny i powodując konkretne, pozytywne i naukowo weryfikowalne skutki fizjologiczne.

¹² Putnam (2000: 65–79) pisze o wpływie religii na wzmacnianie więzów społecznych i rozwój kapitału społecznego (definiowanego jako „związki między jednostkami – sieci powiązań społecznych oraz wynikające z nich normy wzajemności i zaufania”) (tamże: 19), rozumianego zarówno jako zjawisko strukturalne (przyjacielskie, sąsiedzkie sieci powiązań), jak

wśród członków danej wspólnoty relacji, pomimo że nie zawsze (lub nie od razu) przekładają się one pozytywnie na stan posiadania, czy możliwości awansu społecznego. Wydaje się, że istotne może być samo nawiązywanie bliskich kontaktów – zwłaszcza w społeczeństwie brazylijskim, w którym możliwość ‘załatwienia’ różnych spraw oparta jest na zjawisku kulturowym *jeitinho brasileiro*¹³, polegającym m.in. na umiejętnym wykorzystywaniu znajomości oraz nieformalnych sieci wzajemnych przysług. To właśnie kapitał społeczny może okazać się sprawą szczególnie istotną w życiu codziennym przeciętnych obywateli¹⁴. Jak dowodzą badania Putnama (2000), ludzie wierzący i należący do Kościołów z reguły również szybciej podnoszą się po ciosach związanych z utratą pracy czy upadkiem firmy, mogąc zwykle liczyć, zwłaszcza w sytuacji słabości struktur państwa, na pomoc charytatywną i ekspercką zarówno instytucji religijnej, jak i członków swojej grupy wyznaniowej. Co ważne, sami też chętnie pomagają innym. Zatem religia spełnia bardzo wiele funkcji, które bynajmniej nie zanikają w związku z coraz bardziej postępującą modernizacją życia: pomaga tworzyć wspólnoty, które w zatamizowanym kontekście społecznym rozwiązują u podstaw problemy rodzinne, psychologiczne i często materialne; umożliwia wyznawcy odnalezienie się w chaosie współczesnego, globalizującego się świata szybkich zmian i wyborów; jest środkiem kojącym i wyzwala poświęcenie dla innych i solidarność.

Odpowiedzi na pytania dotyczące przyczyn przemian religijnych, a zwłaszcza pojawiania się nowych, aktywnie rozwijających się religijnych trendów poszukuje wielu współczesnych badaczy. Czynił to już jednak Max Scheler (1995: 36–37), wychodząc z założenia, że religia, posiadając ze swej istoty społeczną

i kulturowe (normy społeczne sprzyjające wspólnym działaniom). Według niego częstotliwość uczestnictwa w życiu Kościoła przekłada się bezpośrednio na szeroko rozumianą ‘wrażliwość społeczną’, która sprzyja zarówno wytwarzaniu dóbr prywatnych (przynoszących korzyść danej jednostce), jak i publicznych (służących wspólnocie czy społeczeństwu). O religijnym kapitale społecznym wspominają także: Greeley (1972), Christakis, Fowler (2011) oraz autor tekstu *Wealth from Worship* (2005).

¹³ Malinowski (2008: 32–34) tłumaczy ten termin jako ‘sposobik’ (z port. *jeito* – sposób), ciekawie interpretując jego rolę w kulturze brazylijskiej jako jedną z odziedziczonych po tradycji patriarchalnej cech (obok banalizacji przemocy i despotyzmu w relacjach interpersonalnych). Postrzega on *jeitinho* jako tzw. trzecią drogę, pomiędzy dwiema opcjami: możliwą i niemożliwą, czyli „takie bezkonfliktowe wyjście z sytuacji, które wytwarza specyficzną sytuację pomiędzy jej stronami (najczęściej interesantem i urzędnikiem) oraz wymiarem legalno-prawnym. Sposobik to indywidualna, sytuacyjna interpretacja w stosowaniu formalnych zasad” – akceptowana jako naturalna i pożądana sieć wzajemnych powiązań, która jest kreatywną i elastyczną formą radzenia sobie w silnie zhierarchizowanym społeczeństwie. Więcej na temat *jeitinho brasileiro* pisze np. Barbosa (1992).

¹⁴ Warto zauważyć, że zgodnie z danymi Transparency International, Brazylia nie zalicza się do państw przejrzystych, zajmując 76 pozycję (w ogólnej skali 178 pozycji), *ex equo* z Kubą, Czarnogórą i Rumunią (wskaźnik CI – Corruption Index wynosi w Brazylii 3,7 na 10). Dla porównania Polska zajmuje w tabeli lokatę 41 z CI wynoszącym w roku 2010 – 5,3. Zob. *Corruption Index 2010...* (2010).

naturę (ale nie po durkheimiańsku tylko i wyłącznie społeczną), jest faktycznie immanentną cechą i stałą potrzebą człowieka, jego ‘główną sprawą’, a nie jedynie swoistym atawizmem w historycznym rozwoju ludzkości. Przewidział on nadejście „epoki niezmiernego ożywienia religijnego”, w której „żadna kościelna pozycja religijna – o ile nie chce całkiem rezygnować z siebie – nie będzie mogła zadowolić się tym, by chcieć się jedynie utrzymać; każda będzie musiała raczej postarać się o to, aby pozytywnie wykazać i dowieść światu swojej dominującej wartości”. Religia, która pozwoli sobie na stagnację, nie nawracając i nie dając ‘nowego i żywego świadectwa’, będzie skazana na zanik i utratę wpływów oraz znaczenia, gdyż „każda religia musi – nie w znaczeniu siły i władzy zewnętrznej, ale w znaczeniu dowodów ducha i siły – zwyciężyć albo ulec”. Największym zagrożeniem dla egzystencji danej religii jest więc, według Schelera, nie „obojętność, niewiara, wiara błędna, przesąd czy zabobon”, albo nawet chęć utrzymania czegoś, co prawda, przestarzałego, ale za to będącego następstwem przyzwyczajenia, lecz „entuzjazm i większa siła wiary nosicieli jakiejś innej religii” (tamże). Czy jesteśmy zatem we współczesnej Brazylii świadkami takiego właśnie, prorokowanego przez Schelera, ożywienia religijnego spowodowanego gwałtowną ekspansją pentekostalizmu?

Jeśli tak jest, wydaje się, że odrodzenie starych i pojawianie się nowych form religijnych staje się obecnie możliwe nie tylko z powodu przypisywanej Brazylijczykom wewnętrznej potrzeby religijności, ale również (a być może przede wszystkim) z racji włączenia przez kulturę konsumpcyjną do kultury masowej obecnych na rynku towarów oraz zasad sprzedaży, reklamy i marketingu. Wójtowicz (2010: 35, 44), aplikując zasady ekonomii do rynku religijnego, stwierdza dosadnie: „Bóg umarł i zmartwychwstał jako Kapitał” i zauważa, że współczesny rynek religijny stał się wyjątkowo atrakcyjny dla „inwestorów na rynku kultur” – od religii do duchowości i od duchowości do biznesu „wiedzie szlak przebranżowienia religii w jakieś gadzety kultowo-rytualno-medytacyjne”, który jest „trajektorią szans sukcesu rynkowego” i którego produkty czasami mogą mieć wręcz znamiona kiczu.

Podkreślając proces korporacyjnej ‘makdonaldyzacji’¹⁵ we wszystkich sferach życia współczesnych społeczeństw, gdzie dostępne usługi i towary mają być przede wszystkim wytwarzane i dostarczane w sposób wydajny: tani, masowy oraz przynoszący zyski, George Ritzer (2009: 14, 23) zauważa, że obecnie wszędzie zaczynają dominować zasady działania baru typu fast food, tworzące w połączeniu z centrami handlowymi współczesne świątynie konsumpcji¹⁶.

¹⁵ Termin ‘makdonaldyzacja’ bywa coraz częściej używany w kontekście zmian kulturowych zamiennie z terminem ‘disneizacja’ (Bryman 1999) oraz ‘supermarketyzacja’ (Szlendak 2008).

¹⁶ Kowinski (1985: 218, 25) używając na określenie wielkich centrów zakupowych (w których tłumy praktykują swoją ‘konsumencką religię’ w strefie pozorowanej ‘bezczasowości’, stwarzanej przez brak okien oraz zegarów) terminu ‘świątynie konsumpcji’, pisze o nowoczesnych *shopping malls* jako o spełnieniu i kulminacji ludzkich marzeń o współczesnym raju tu i teraz – raju osiągalnym i dostępnym praktycznie dla wszystkich od kołyski aż po grób.

„Zmakdonaldyzować można praktycznie każdy produkt, nawet ten najwyższej jakości” (Ritzer 2009: 329) – czyli również religię, a nieodłącznymi elementami tego procesu są: brak zależności towarów i usług od czasu i miejsca (można mieć wszystko i zawsze) oraz ich ujednolicenie, np. poprzez zapożyczanie przez nowe religijne propozycje najpopularniejszych elementów i produktów innych religii (Ritzer 2009: 36), pogłębianie przenikaniem się systemów religijnych, ich dyfuzją oraz powstającymi synkretyzmami. Na procesy te już zresztą na początku XX wieku zwracał uwagę Walter Benjamin (za: Dober 2007: 106), podkreślając wyjątkowo obfity wysyp nowych religijnych idei, „które pojawiły się wśród ludzi wraz z ożywieniem się astrologii, jogi, Christian Science oraz chiromancji, wegetarianizmu, gnozy, scholastyki i spirytyzmu” i sugerując, że jest to rodzaj chorobliwego, „rozgorączkowanego podekscytowania”. Współcześnie Zygmunt Bauman (2007: 182) podchwytuje ten wątek, sugerując, że poczucie ciągłej zmiany przyczynia się do tworzenia płynnego życia, którego głównym wyznacznikiem jest wszechogarniający konsumpcjonizm, nie oszczędzający bynajmniej sfer religii i duchowości, postrzeganych jako „dar otrzymywany przez ludzi w dniu narodzin i konfiskowany przez rynki konsumpcyjne, aby oliwić nim tryby gospodarki rynkowej”.

Taki pogląd podziela także Moore (1994: 10, 275–276), traktując religię jako zaledwie jeden spośród wielu reklamowanych z wielką pomysłowością towarów na współczesnym, globalizującym się rynku kultury¹⁷. Peter Berger (2005: 185–186) stwierdza, że do religii przeniknęła dynamika preferencji konsumenckich, a religijne oferty stały się przedmiotem mody: tradycja religijna, którą wcześniej można było autorytatywnie narzucać, teraz musi być ‘sprzedawana’ wybrednej klienteli. Berger (2005: 186) tłumaczy, że „instytucje religijne stają się agendami rynkowymi, a tradycje religijne – artykułami konsumpcyjnymi. W każdym razie poważna część aktywności religijnej zostaje zdominowana przez logikę ekonomiki rynkowej”. Wtórzuje mu José Casanova (2005: 120), stwierdzając, że religia, jak mało który segment współczesnej kultury, narażona jest na utowarowienie, a „dział zbawienia” staje się jednym z „najbardziej urozmaiconych oraz dochodowych sektorów w całym przemyśle kultury masowej”.

Norberg (2006: 10) dodaje, że wspomniane zjawiska kulturowe są procesami o charakterze globalnym, przejawiającymi się najpełniej w sposobach zaspokajania codziennych, podstawowych potrzeb (w tym religijnych), a w dużym stopniu dzieje się tak za pośrednictwem stałego rozwoju mediów masowych, zwłaszcza internetu przyspieszającego proces swoistej ‘kompresji czasowo-przestrzennej’

¹⁷ Biorąc to pod uwagę, R. Laurence Moore (1994) zastanawia się, czy w ogóle możliwe jest, żeby istnieli współcześnie prawdziwi prorocy – w świecie, którego kultura opiera się na szybkiej i bezproblemowej konsumpcji musieliby przecież korzystać z metod marketingu i reklamy rodem z Disneylandu, aby znaleźć i przyciągnąć do siebie jakichkolwiek słuchaczy, najlepiej organizując modlitewne spotkania pod ‘złotymi łukami’ McDonaldów (trudność tę próbuje tłumaczyć także Wójtowicz 2010: 43: „Profetyzmu nie da się odnaleźć w duchowości kapitalistycznej, bo prorok musi być kimś niezależnym od otoczenia, któremu prorokuje”).

(Harvey 1989: 284), wskutek której świat staje się powoli McLuhanowską „globalną wioską”. Według Danièle Hervieu-Léger (2007: 174), sytuacja taka może w sferze kultury inicjować rozbijanie zbiorowej pamięci (również religijnej) współczesnych społeczeństw na okruchy, modyfikowane lub niszczone natychmiast przez szybkość zachodzących zmian społecznych i kulturowych. Do takiego poglądu przychylił się Niklas Luhmann (2007), według którego współczesny świat charakteryzuje się wzrastającą chaotyczną kompleksowością i nieprzewidywalnością, a tworzące go systemy ulegają dezintegracji ze względu na zbyt dużą ilość napływających i przetwarzanych informacji.

Z drugiej jednak strony, to właśnie w takim niespokojnym i rozedrganym kontekście może wzrastać zarówno znaczenie, jak i popyt na religię, która tę zbytnią kompleksowość potrafi redukować, zapewniając poczucie bezpieczeństwa. We współczesnym świecie obligatoryjnej konsumpcji pojawia się zatem nagle, tak jak przewidział to Scheler, ludzki głód poczucia sensu życia, transcendencji i głębokich, religijnych doświadczeń oraz prowadzone są niespokojne religijne poszukiwania, tworzone wspólnoty i fora, będące często sferą religijnych innowacji i eksperymentów, które stymulują co prawda podejście do religii jako do jeszcze jednego towaru na rynku dóbr duchowych (religia w ich wydaniu to często sztucznie zsynkretyzowana, utowarowiona oferta, zbliżona do popkultury), ale paradoksalnie, mogą także wytwarzać doskonałe warunki do odradzania się autentycznej, rzeczywistej religijności, zwłaszcza zgodnie z partykularnym dziedzictwem danej kultury¹⁸. Dzieje się to poprzez uruchamianie procesów „dynamiki szukania ostatecznych znaczeń i wartości”, a nawet „resakralizacji całych społeczeństw” dokonujących się w kontekście odwołań do drzemiących głęboko w poszczególnych kulturach religijnych tradycji (Shupe, Hadden 1989: 116). Jak twierdzi Beyer (2005), zarówno gwałtowny, internetowy postęp techniczny, jak i sama globalizacja nie tylko skłaniają współcześnie do stawiania pytań o los religii i jej nowe, społeczne funkcje, ale też stanowią one dla religii, jak niegdyś gwałtowna sekularyzacja, podstawowe wyzwania, zmuszając ją do podejmowania prób udzielania niełatwych odpowiedzi na zupełnie nowe problemy.

Dzięki nowoczesnym mediom procesy globalizacyjne z pewnością oddziałują również na wszystkie aspekty życia współczesnego brazylijskiego społeczeństwa oraz na brazylijską kulturę, nie omijając religii: pojawiają się zarówno ‘zmakdonaldyzowane’ kościoły w stylu ‘drive-thru’, gdzie można szybko ‘zatankować’ wiarę; zjawisko teleewangelizmu¹⁹, które pozwala praktykować bez wychodzenia z domu; religijność internetowa; kościoły-firmy funkcjonujące

¹⁸ Brasher (2004: 19) postrzega pojawienie się religii w internetowym świecie pokolenia surferów jako niezwykle pozytywne i innowacyjne zjawisko, pogłębiające i przyspieszające religijne zmiany oraz zwiastujące to, czym religia może być w XXI wieku.

¹⁹ Według Haddena i Swanna (1981), zjawisko teleewangelizmu, z reguły kojarzone z amerykańskimi Kościołami protestanckimi i zielonoświątkowymi zostało również zaadaptowane przez Kościół katolicki, np. już od 1985 roku katolicy mogą uzyskiwać odpust częściowy

w pewnym sensie na zasadzie efektywnej religijnej franszyzy udzielanej przez religijne korporacje (Hadden, Swann 1981) oraz internetowe ‘nowoplemiona’ religijne jako jedna z form nowoczesnego ‘trybalizmu’ (Maffesoli 1996)²⁰. Zmiany te przejawiają się przede wszystkim w postaci spadku popularności dominującej tradycji religijnej (tu: katolicyzmu) na rzecz religijności alternatywnej, choć nadal najczęściej o silnym chrześcijańskim rdzeniu, potwierdzającej konieczność zbawienia tu i teraz, nieodczuwającej potrzeby fundamentów doktrynalnych, nieskomplikowanej, emocjonalnej, proponującej efektywne rozwiązania bieżących problemów – swego rodzaju szybkiej, a nawet natychmiastowo działającej religii (tu: neopentekostalizm), będącej chęcią wspólnotowego „zerwania z panującym rozproszeniem” (Hervieu-Léger 2007: 54–55). Wprawdzie współczesny świat rozbija zbiorową pamięć, ale rodzi też szacunek dla tradycji; stawia na indywidualizm, ale tęskni jednocześnie za autorytetem i siłą emocjonalnych więzi wspólnotowych, swoistym „sacrum łączności duchowej” z innymi ludźmi, jednoczenia ich we wspólnym przeżywaniu i oczyszczaniu (*katharsis*).

Zatem na sytuację na współczesnym rynku religijnym w Brazylii, skalę pojawiania się na nim nowych ofert oraz zarówno na podaż, jak i popyt ze strony samych potencjalnych zainteresowanych, wpływają różne czynniki, które mogą być związane albo z istniejącymi, niezaspokojonymi potrzebami, albo z pojawieniem się (wykreowaniem) potrzeb nowych, za pomocą np. środków masowego przekazu (radio, telewizja i internet) oraz rozmaitych form reklamy i marketingu religijnego. Pytanie o to, jakie determinanty i w jaki sposób kształtują ten nowy, zaskakująco zmienny, eklektyczny i różnorodny rynek religijny Brazylii zaowocowało próbą zmierzenia się z tą właśnie tematyką, pomimo przewidywań, że będzie ona wymagać intelektualnych zmagania z dużą liczbą nachodzących na siebie i wzajemnie warunkujących się procesów oraz zjawisk o charakterze subiektywnym – często trudnych w ocenie i poddawaniu naukowej analizie.

2. METODOLOGICZNE ZAŁOŻENIA BADAŃ

Poglądy na sposób badania i interpretowania zjawisk religijnych w celu uchwycenia ich natury, różnorodności oraz dynamiki zmian są nadal niesprecyzowane, a na nauki o religii składa się szereg różnych dyscyplin. Zatem, nie tylko same

śluchając papieskiego orędzia nadawanego przez watykańską stację telewizyjną. O współczesnych Kościołach teleewangelicznych pisze również Hoover (1988).

²⁰ Jak twierdzi Maffesoli (1996), ludzie wobec braku tożsamości i otaczającego ich chaosu zaczynają gorączkowo poszukiwać tradycyjnych, empatycznych wspólnot, często o charakterze religijnym, w których mogą nawiązać emocjonalne więzi, ‘zakotwiczyć’ się, stwarzając coś na kształt namiastki tradycyjnej rodziny – rodziny, której upadek stanowi trzon nowoczesnego kryzysu religijnego.