

ESPIRITUALIDADES FORA DA NORMA E A CENTRALIDADE DAS MARGENS NA EUROPA CONTEMPORÂNEA

Alfonsina Bellio

A meu querido Michele Puzzo, campeão italiano de fisiculturismo, que nos deixou muito jovem durante a escrita deste texto.

Centros e margens

O mundo de hoje é “tão furiosamente religioso como sempre” (Berger, 1972, 2001, p. 15)? Esta afirmação de um dos teóricos da secularização (Berger, 1971), proposta como uma pergunta, representa uma investigação frutífera para introduzir as páginas que se seguirão. O questionamento em torno das atuais decomposições e recomposições do religioso (Hervieu-Léger; Willaime, 2001) continua sendo um elemento central de análise, e a fortiori quando abordado considerando-se formas de crença e práticas aparentemente “marginais” ou limitadas a determinados ambientes socioculturais. A situação da parte meridional da Europa continua a ser muito significativa a esse respeito.

Um estudo voltado para as atuais configurações do religioso na França extrapolaria o objeto deste trabalho. Para melhor contextualizar as reflexões que se seguirão, recorreremos, no entanto, a trabalhos recentes, que nos têm mostrado a especificidade do caso francês, ao mesmo tempo que o situam no contexto ocidental. Philippe Portier e Jean-Paul Willaime, por exemplo, propuseram uma análise da especificidade da França no contexto de uma problemática geral sobre o futuro do religioso na paisagem ocidental, enquadrada na noção teórica de

ultramodernidade (Portier; Willaime, 2021)¹. Passando da perspectiva sociológica e política para o olhar de um historiador, Dominique Avon traçou um quadro da paisagem de confissões e afiliações na França do século XXI, caracterizada por uma grande diversidade. Embora a história religiosa tenha sido marcada quase que exclusivamente pelo catolicismo, agora nos deparamos com uma realidade multiconfessional. Num contexto com a presença de católicos, cristãos de todas as filiações, judeus, muçulmanos, agnósticos, ateus, budistas, hindus e outros grupos minoritários, seu trabalho oferece um quadro de síntese sobre a forma como a historiografia francesa articulou religiões, modernidade e secularização (Avon, 2022). Partindo da constatação de que “o fato religioso continua sendo, de certa forma, uma parte inevitável de nossa modernidade” (Pelletier, 2019, p. 11), Denis Pelletier analisa o retorno da *questão religiosa* – o religioso em si nunca tendo desaparecido – assim como o retorno do religioso na geopolítica: o olhar do historiador possibilita compreender a ação do catolicismo em nossa sociedade contemporânea, além da compreensão dos motivos dessa mesma presença. No mundo globalizado, o catolicismo continua sendo uma “inteligência crítica do século” (Pelletier, 2019, p. 9) com a qual é preciso confrontar-se para compreender toda e qualquer orientação.

A história da França é atravessada pela questão religiosa, desde a cristianização da Gália romana até as lutas de 1793. E o catolicismo francês revela toda a sua originalidade no tecido republicano desse país, como legado da Revolução Francesa “que foi em grande medida uma revolução religiosa, com e contra os católicos” (Pelletier, 2019, p. 12). Este significado da herança católica confunde-se com a difusão de outras religiões, bem como com o aparecimento de formas do religioso opostas ao cristianismo ou provenientes de religiões estrangeiras ao Ocidente, genericamente definidas como “novos movimentos religiosos”. O adjetivo indica tanto as formas surgidas no final do século

¹ Em contraste com a ruptura radical evocada pelo termo pós-modernidade (Lyotard, 1979), a noção de “ultramodernidade” defende a ideia de continuidade com a modernidade e representa um elemento-chave das reflexões de Jean-Paul Willaime sobre as recomposições contemporâneas do religioso (Willaime, 1995, p. 106). Com base na tese de Anthony Giddens sobre a entrada em “uma fase de radicalização e universalização da modernidade” (Giddens, 1994, p. 12-13), bem como nas noções de “supermodernidade” e superabundância evocadas por Marc Augé (1992), Jean-Paul Willaime trata de uma modernidade que “descartou o modernismo e sua obsessão pela unidade em benefício da valorização da pluralidade” (Willaime, 1995, p. 107). Donald Nathan Levine havia discutido a “modernização endógena”, em continuidade com a tradição, portanto o processo interno às sociedades tradicionais que resulta em uma modernização em continuidade com o passado (Levine, 1968).

XIX – espiritismo, antoinismo, ciência cristã – quanto os movimentos que caracterizaram o último terço do século XX (Champion, 2000). A complexidade do espectro religioso e espiritual contemporâneo revela um todo matizado, fluido e multiforme que diz respeito à espiritualidade nas suas mais variadas expressões e pelo recurso a interpretações relativas a princípios religiosos variados².

Sincretismos, hibridações, nebulosa místico-esotérica (Champion, 1994), New Age, mestiçagem de crenças: os dispositivos relativos às questões últimas e sua expressão exigem uma reconsideração da noção de margens, bem como de centros e periferias. Do latim *margo*, “bor-da, fronteira”, o termo *marge*, que encontramos no francês a partir do século XIII, evoca o significado da margem como limite, delimitação, limiar, conceito matemático, geométrico, geográfico, filosófico e, sobretudo, socioantropológico³. Entre noção espacial e geográfica (Morrelle, 2016) e dimensão simbólica, a noção de “margens” nos permitirá abordar a dinâmica entre formas instituídas do religioso e espiritualidades e religiosidades fora da norma.

Apresentarei reflexões sobre a centralidade das margens com base em duas tipologias de exemplos extraídos de meus campos de pesquisa e sob o prisma de experiências extraordinárias. Como as “margens” nos fornecem insights importantes para entender a dinâmica geral das paisagens religiosas e sociais contemporâneas entre religiosidades, espiritualidades e laicidades?

Uma primeira parte, etnográfica, abordará essas formas do religioso e do espiritual fora das normas ou não instituídas, que se desenvolvem para além e sob as formas litúrgicas e normalizadas. Esse espiritual que se desenvolve para além dos pátios das igrejas e dos edifícios de culto parece mostrar uma dinâmica decididamente centrífuga, bem como uma forma de entropia no sistema religioso contemporâneo. Olhando mais de perto, no entanto, a dinâmica não é tão centrífuga, ou nem

2 A questão dos “novos movimentos religiosos” cruzou-se com reflexões sobre seitas e excessos religiosos desde as últimas décadas do século XX: da sociologia à antropologia, à filosofia, à teologia e aos estudos políticos e jurídicos, as obras e perspectivas são variadas e constituem um elemento interessante da história do pensamento, com diferentes percursos no universo da pesquisa anglo-saxônica e francófona. Limite-me, no âmbito deste capítulo, a referir algumas obras que dão uma ideia das abordagens, tais como: Altglas (2005), Beckford (1985), Beckford e Richardson (2003), Champion e Cohen (1999), Champion e Hourmant (1999), Luca (2004), Robbins (1988), Robertson (1979), Vernet e Moncellon (2001), Zablocki e Robbins (2001).

3 Cf. “marge”, no *Dictionnaire de l'Académie Française*, disponível em: <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9M1084>. Acesso em: 10 jun. 2023.

sempre, como veremos. As forças de ação nas paisagens de confissões e afiliações contemporâneas são inteligíveis mais pela teoria dos sistemas e da complexidade⁴ do que dentro de um paradigma positivista ou determinista. Ao longo de minhas investigações, achei mais útil uma análise focada nos diferentes regimes de autoridade e nas formas de fricção entre poderes opostos, o que vai além das preocupações e debates em torno da definição de “novos movimentos religiosos”.

A questão lexical é essencial nesse tipo de pesquisa, que questiona as margens e os pontos de fricção entre sistemas divergentes de autoridade. A noção de religiosidade e espiritualidade fora da norma ou divergente descreve questões-chave na França como em outros lugares, permitindo-nos entender a dinâmica sociocultural nos mundos contemporâneos. Por meio de exemplos de campo, encontraremos, portanto, a noção de “extraordinário”, tanto do lado das religiosidades divergentes quanto do lado das religiões institucionalizadas.

“Sou espiritual, mas não religioso”: com que frequência ouvimos essa frase em nossas pesquisas? Hoje, é corrente a noção de “espiritual” e “espiritualidade” em relação e em oposição à de religioso/religiosidade. Já em 1997 muita atenção foi dada à afirmação de um pastor metodista, relatada por Meredith B. McGuire: “Provavelmente não sou religioso, mas me considero uma pessoa profundamente espiritual” (McGuire, 1997). Em 2012, um estudo sobre as definições de religião e espiritualidade retirado de manuais de formação em enfermagem, psicologia, medicina e serviço social, publicados entre 2000 e 2010, mostrou uma clara distinção entre o significado dos dois termos, que são usados em oposição binária (Jobin, 2012). Outra tendência propõe uma definição inclusiva de espiritualidade, adaptada a qualquer expressão e sem contraste com o religioso, como um esforço para direcionar a vida para a transcendência, um valor percebido como último (Schneiders, 2000; assim como Charon, 2018). As noções contemporâneas de espiritualidades, relativas ao sentido da vida, estão mais próximas da ética (Sheldrake, 2013).

Etimologicamente, a palavra latina *spiritualitas* remonta a Tertuliano, que a contrasta com *carnalitas*, porque “spiritus” em latim traduzia a palavra grega *pneuma*. Na Idade Média, a *spiritualitas* será oposta à

⁴ Um excelente trabalho sobre esses temas, que oferece uma visão geral sobre o alcance da teoria dos sistemas, além de trazer reflexões relevantes para as ciências humanas e sociais, continua sendo o de Waldrop (1992).

corporalitas; em ambos os casos, o uso sublinha uma oposição binária entre elementos corporais, carnisais, e um *quid* que vai além (Solignac, 1983). A história da palavra é muito interessante, desde seu desaparecimento ao longo dos séculos e seu retorno mais recente nos campos da filosofia, da psicologia ou da história da cultura, até seus significados contemporâneos que envolvem uma escolha e uma oposição binária. O registro semântico contemporâneo, científico e de utilização comum mostra, por um lado, a noção de religioso para crenças e práticas institucionalizadas e padronizadas; o espiritual, por outro lado, é concebido como mais flexível, sem hierarquia, e percebido pela maioria como uma relação direta e não mediada com o não visível e a transcendência.

Rizomas

Focalizaremos agora a atenção nessas espiritualidades que defino como rizomáticas, tendo como base uma pesquisa etnográfica que venho realizando desde 2015 sobre os “*passeurs d’âmes*” na França. Este é um estudo multilocal: os locais de investigação desta pesquisa se multiplicam por encontros, conversas boca a boca, atividades dos atores para além dos limites regionais e nacionais, incluindo suas redes sociais. O campo manifesta uma tendência a assumir uma forma complexa, que chamaríamos de fractal e rizômica⁵. A noção de “etnografia multissituada” tem sido utilizada recentemente por cientistas, especialmente como um olhar para uma dimensão transnacional ligada aos fenômenos migratórios⁶. Em vez disso, estou falando aqui de uma extensão, uma articulação e, em parte, uma desterritorialização da investigação, ligada à dimensão reticular e circulatória dos atores protagonistas.

Entre os profissionais de cuidado não convencionais na França, os “*passeurs d’âmes*” representam um grupo crescente (Bellio, 2018,

5 Esse tipo de campo não é mais moldado pela oposição binária entre local e global. Sua configuração muda durante os processos que estou observando e analisando. Os elementos que surgiram apresentam uma estrutura horizontal e não piramidal. Isso diz respeito, em particular, aos papéis dos atores, à ausência de hierarquia entre os “*passeurs*” e em referência a autoridades ou instituições específicas. Há também uma multiplicidade e uma heterogeneidade de informações e crenças circulando em seu âmbito de atuação. Esse campo apresenta-se como um sistema em constante evolução, em várias direções horizontais, daí sua associação com as noções de objetos fractais (Mandelbrot, 1984) e rizoma polimórfico e policéfalo (Deleuze; Guattari, 1972, 1980).

6 No que diz respeito à França, cf., por exemplo, os trabalhos de Argyriadis (2009), Argyriadis e Capone (2011), Boesen e Marfaing (2007), Dia (2008) e Quiminal (2000).

2021a, 2021b). São pessoas que dizem ter sido escolhidas por guias espirituais (entidades desencarnadas) para ajudar as almas dos defuntos a deixarem este mundo para continuar a sua caminhada rumo à “luz”, nomeadamente rumo aos locais que devem ser alcançados após a morte. Esse “lugar” para onde a alma vai muda de acordo com as crenças envolvidas nas buscas: vida após a morte, paraíso, céu ou mesmo um retorno à terra por reencarnação ou metempsicose.

Os “passeurs” operam em todos os lugares. Alguns deles organizam demonstrações práticas, que chamam de conferências. Denominam “cuidado espiritual” sua ação de ajudar indivíduos cuja vida seria difícil por causa da alma de um falecido que não pode ou não quer deixar os lugares de sua jornada terrena.

O universo semântico polimórfico permite traçar os contornos do fenômeno. O termo “passeur” evoca a ideia de ajudar a transpor um limiar sob diversas formas de travessia: um rio, por exemplo, no mesmo registro de barqueiro ou timoneiro.

O significado está enraizado na mitologia greco-romana: transportador do inferno ou timoneiro do inferno. Esta circunlocução designava Caronte, *il nocchier de la livida palude* (o timoneiro do pântano lívido), segundo a imortal descrição dada por Dante Alighieri (2006). A noção de “passeur” ou timoneiro (*nocher*), que permite a passagem ao mundo dos mortos, percorreu séculos e diferentes literaturas, até os dias de hoje, destacando a função de uma figura humana ou para-humana que auxilia nessa mesma passagem.

A expressão “passeur d’âmes” oscila agora entre o médico e o espiritual: por vezes é ligada a serviços de cuidados paliativos, nos quais o “passeur d’âmes” acompanha pessoas em fim de vida.

Os “passeurs d’âmes” que estudo em várias regiões da França pertencem a um amplo perfil social e, também, a uma ampla faixa etária: a mais nova que entrevistei tinha 13 anos, mas optou por não “receber seu dom de passeuse”.

Em algum momento de suas vidas, algumas pessoas entendem por sinais que são capazes de ajudar as almas a “passarem para a luz”, mas para tornar-se um “passeur” deve haver uma livre escolha, ligada ao desejo de ter contato regular com o mundo dos mortos. A descoberta

de ser um “passeur” pode ser feita de diversas formas: pela audição, pela visão, por uma locução interior ou, ainda, um defunto que se apresenta, fala e dá indicações práticas. Frequentemente, essas faculdades manifestam-se após experiências muito dolorosas, como a morte de um cônjuge.

Os “passeurs” entram em contato com as almas dos mortos que permanecem apegadas a este mundo por um motivo específico, a lugares ou a pessoas vivas que não conseguem deixar. Após uma morte súbita, por exemplo, o falecido pode não perceber que morreu ou pode não querer prosseguir em direção à morte, seja porque tem medo, seja porque sente algo enorme por seus entes queridos, os quais não consegue deixar. Às vezes, o que retém a alma neste mundo é o excesso de amor da parte dos entes queridos, que não conseguem fazer o luto.

Uma alma que expressa a necessidade de deixar este mundo pode se apresentar diretamente a um “passeur”. Pode ser uma pessoa viva que não está bem, que tentou várias abordagens médicas e, muitas vezes, terapias alternativas. Finalmente, um parente o aconselha a ver tal “passeur”. É neste ponto que o operador pode interpretar os problemas de saúde que atingem a pessoa como sintomas relacionados à alma de um morto que se apegou a ela.

Ao analisar os registros etnográficos e literários dos “passeurs d’âmes” e os testemunhos das pessoas que compõem o seu âmbito de atuação, configura-se um processo de cura, uma tríplice cura que diz respeito a três tipos de atores diferentes e interligados:

- O “passeur”: muitas vezes, aprender a ser “passeur” significa curar feridas profundas da infância e até reconstruir uma família que de fato nunca existiu. Ou até mesmo curar-se de um luto que dilacera a pessoa.
- Os sobreviventes: os familiares do defunto, da alma apegada que cria problemas de saúde. Ao entrar em contato com um “passeur”, ele ajuda a alma a cruzar o limiar da luz, numa ação que pode ocorrer imediatamente, na presença da pessoa, ou posteriormente. A alma deve expressar seu consentimento para a passagem, mas os vivos também devem aceitar que a alma vá embora. O “passeur”

comunica-se com o falecido com palavras de amor, conforta-o, ensina-o a não ter medo, a confiar nos seres de luz que vieram ajudá-lo, a desapegar-se e a perdoar, a superar todos os bloqueios do passado. A passagem para a luz pode então ocorrer. A pessoa viva sente um bem-estar e um alívio imediatos, bem como a cura das desordens físicas ou mentais de que sofria, que às vezes podem afetar seus antepassados. Pode, portanto, ser também uma cura meta-histórica que atravessa os limiares do tempo e do espaço. A passagem é uma forma de terapia que não tem limites de tempo.

- Os falecidos: a passagem para a luz é percebida como uma cura para as almas errantes, que agora podem continuar sua jornada em paz. Amor, luz e paz são as palavras mais frequentes nesse contexto. Um elemento importante que emerge da pesquisa diz respeito a uma escala maior de cura coletiva para a qual os mensageiros contribuiriam com sua ação. Segundo o testemunho de Jean-Marc que recolhi, por exemplo, pelo menos 20% das pessoas que o contatam têm problemas de saúde relacionados com uma alma que se apegou a elas e não as deixa. Da mesma forma, são muito numerosas as almas que se apresentam a um “passeur” para serem ajudadas a cruzar o limiar. Circunstâncias históricas podem aumentar seu número. A passagem para a luz torna-se, segundo esse universo de crenças, um dispositivo de garantia da salvação coletiva, ao mesmo tempo garantia de livramento para os defuntos e de recomposição de equilíbrio para os locais atingidos por tragédias coletivas, por exemplo, e para as pessoas que os frequentam. A cura evocada pelos “passeurs” diz respeito a todo o planeta, pois faria parte de um plano de amor desejado pelas hierarquias espirituais superiores. Um “passeur” apoia a necessidade de cura de pessoas que sentem dor e participa de um processo de cura e despertar coletivo. Segundo os testemunhos, cada indivíduo possui dons espirituais, mas alguns não são capazes de desenvolvê-los e de explorá-los. Há, portanto, uma projeção no futuro que diz respeito ao planeta e aos humanos que despertarão cada vez mais: “Chegará um momento em que todos poderão magnetizar”, afirma Jean-Marc.

Os “passeurs” usam linguagem científica e médica, chamam suas atividades de liberação das almas dos mortos de “cuidado” e as reuniões públicas que organizam de “conferências”. Elemento importantíssimo: eles estão em busca de uma legitimação normativa, de uma inscrição oficial no quadro da medicina alternativa, o que mudaria completamente o seu estatuto.

Quanto à relação com as religiões oficiais, em grande parte eles se definem como espirituais, mas não religiosos, numa constante hibridação de formas. O universo dos “passeurs d’âmes”, tanto na França como em outros países e outras regiões francófonas, como o Quebec e a Suíça, é um interessante observatório de formas de espiritualidade fora das normas contemporâneas, emergindo para além das religiosidades institucionalizadas, em uma dinâmica horizontal que foge à hierarquia.

Esse universo de formas rizomáticas e divergentes do religioso, centrífugas, nos mostra com clareza, no entanto, uma busca de legitimidade perante autoridades estatais, científicas e médicas. Estamos, assim, diante de um espiritual fora da norma em busca de legitimidade. Esse elemento é ainda mais importante se o compararmos com a dinâmica própria das formas litúrgicas e instituídas do religioso.

Santas presenças: o extraordinário ordinário

A terceira parte deste capítulo centrar-se-á nas experiências extraordinárias que surgem no coração do religioso instituído. Mais especificamente, no seio da Igreja Católica, tratando-se dessa experiência do extraordinário no ordinário, esse oxímoro que é a figura santa. Os processos de beatificação e canonização em andamento tornam-se, entre outras coisas, verdadeiros observatórios das políticas da Igreja em matéria de extraordinário.

Ao longo da história, a santidade tem sido vista como poder sobrenatural. Os santos transcendem os limites da condição humana. Com poderes taumatúrgicos, eles lutam contra demônios e curam humanos. O culto dos santos representa uma mudança considerável no seio do cristianismo, uma transformação da sociedade e das mentalidades. Embora vinculado à instituição, o “poder” do santo morto é inseparável da

relação que o une aos vivos. A “presença” humana do santo é uma ponte entre a transcendência de Deus e o ser humano, segurança e proteção em todas as circunstâncias proporcionadas por alguém que também foi humano (Brown, 1996).

Hoje em dia, na França e no mundo católico em geral, dá-se cada vez mais importância às crianças e aos jovens que morreram em odor de santidade na instituição dos processos de beatificação.

Um processo de canonização é longo e, desde 1969, foi confiado à Sagrada Congregação para as Causas dos Santos, ou Dicasterio para a Causa dos Santos, portanto sob a autoridade da Cúria Romana, órgão institucional diretamente ligado à Santa Sé. Trata-se, no presente, de um procedimento centralizado e padronizado. Até o século X, a proclamação era feita por *vox populi*. Foi no século XVIII que os critérios de canonização – martírio, virtudes heroicas e milagres – foram definidos pelo futuro papa Bento XIV. Eles ainda estão em vigor, embora dois pontífices contemporâneos – Paulo VI e João Paulo II – tenham relaxado as normas. Os atualmente em vigor datam de 1983 (Fabre, 2003). Três são os principais critérios que permitem ao bispo de uma diocese iniciar o procedimento: estar morto em odor de santidade; ter um esplendor espiritual – esta é a noção de *fama sanctitatis*; ter realizado pelo menos dois milagres reconhecidos pela Igreja. A decisão final é do pontífice. É mais raro que o procedimento seja em benefício de um jovem. As únicas crianças não mártires até agora foram Jacinta e Francisco de Fátima, beatificadas por João Paulo II e depois canonizadas pelo papa Francisco em 2017. Casos muito recentes cujo julgamento está em curso são fundamentais para se compreender o que está em causa nesses processos e a sua importância nas atuais políticas e dinâmicas da Igreja. Dois casos específicos que dizem respeito a duas figuras contemporâneas são esclarecedores para a compreensão desses processos históricos e culturais: Anne-Gabrielle Caron, na França, e Carlo Acutis, na Itália.

Sofrendo de sarcoma de Ewing, a pequena Anne-Gabrielle morreu em 23 de julho de 2010, aos 8 anos. Em Hozana, uma rede social católica, ela é definida como “irmãzinha” de Santa Teresa: “Ninguém pode ficar indiferente à fé ardente e à total abnegação demonstrada durante sua curta vida por Anne-Gabrielle Caron [...] Estávamos como que

santificados em sua presença”. Sites descrevem Anne-Gabrielle como uma “santa presença”⁷. Santa presença e abnegação que ela viveu profundamente na oração e na Eucaristia. “Não me sinto digno de sentar ao lado dela”, disse um padre que a acompanha na doença. No dia de sua primeira comunhão, por causa de um exame médico, “ela chegou bem no finalzinho da missa, na hora do cortejo de saída, disse a mãe. Achamos que era tarde demais. Então o órgão parou e tocou a música da comunhão novamente. O padre veio buscá-la. [...] Quando Anne-Gabrielle comungava, houve um silêncio imenso na igreja”. Uma amiga teria dito: “Quando Anne-Gabrielle subiu ao altar, tivemos a impressão de que caminhava para o Céu”.

Em 2009, a doença estava em remissão, mas a pequena anunciou a seus pais que morreria. Em 2010, as metástases apareceram em todos os lugares. Em fevereiro, prostrada de dores no leito, confidenciou à mãe: “Pedi ao bom Deus que me desse todo o sofrimento das crianças no hospital”. “Oh, minha querida... Mas você não acha que já está com bastante dor?”. “Ah, sim, mãe... Mas eu sofro tanto para que eles não precisem sofrer...”. Disse sua mãe: “Naquele dia, compreendi que o Céu estava aberto para ela e que ela já era uma santa”. E ainda: “Durante sua agonia, as pessoas nos telefonavam para nos dar boas intenções e eu as confidenciava a ela”. Estamos diante de um processo espontâneo de reconhecimento da santidade da menina por parte de seu entorno⁸, o que chegou a inspirar movimentos juvenis. Um vídeo no YouTube fala de Anne-Gabrielle como uma “Menina que marcou nosso tempo”⁹. Trata-se de um vídeo transmitido pelo movimento Notre Dame Mère de la Lumière (NDML), uma fraternidade católica cuja apresentação no site específica:

Tocados pelo Amor de Cristo, 7 jovens de origens muito diferentes receberam o chamado para fundar um movimento para compartilhar esse Amor em todo o mundo. Desde o início, eles se entregaram à intercessão e à proteção da Virgem Maria. Assim nasceu a Fraternidade “Nossa Senhora Mãe da Luz” no dia

7 Cf. a próxima nota sobre fontes de informação.

8 Para os elementos biográficos relativos a Anne-Gabrielle Caron, conferir o site oficial, disponível em: <https://www.anne-gabrielle.com/>; bem como outros sites católicos nos quais os artigos se multiplicam: <https://www.famille-chretienne.fr/36864/article/il-y-20-ans-naît-anne-gabrielle-caron-la-petite-servante-du-bon-dieu>; <https://fr.aleteia.org/2023/02/23/ce-qui-pourrait-faire-danne-gabrielle-caron-une-sainte/>. Acesso em: 4 nov. 2023.

9 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_VjMiGOZRM0. Acesso em: 4 nov. 2023.

8 de setembro de 2011, dia da Natividade de Maria! Essa Fraternidade de fé católica, aberta a todos, conta hoje com várias centenas de membros (todas as formas de profissão somadas)¹⁰.

Vidas jovens tocadas pelo inevitável tornam-se fonte de inspiração para centenas e milhares de outros jovens em todo o mundo, sob o olhar benevolente das autoridades eclesiais e com a rápida divulgação permitida pela internet. Em *Gaudete et Exsultate* o papa Francisco (2018) enfatiza a santidade ao alcance de todos. Em discurso relatado pela jornalista Marie de Chamvres na revista *Magnificat* (n. 329, p. 15), o pontífice declarou: “Às vezes basta bater na porta ao lado para se deparar com um santo!”.

Nos estudos sobre os processos de fabricação da figura santa, um aspecto essencial diz respeito à atenção às práticas discursivas. Os relatos biográficos disponíveis nos sites oficiais permitem captar todo um conjunto de elementos recorrentes. Em primeiro lugar, notamos uma escrita que, mesmo em suas diversas escolhas estilísticas, refaz as etapas do desvendar de um percurso. Desde sua infância, trata-se de figuras não ordinárias, embora atuem no ordinário. Com efeito, signos específicos conferem-lhes um caráter extraordinário de crianças como nenhuma outra (cf. Bellio, 2016). A personalidade amável, gentil, generosa e obediente dessas crianças “escolhidas” para serem testemunhas diretas do amor divino é frequentemente enfatizada.

Vidas simples, ordinárias, marcadas por acontecimentos que, considerados a posteriori, demonstram sua vocação para encarnar o mistério do Outro, como presença e palavra divina que se manifesta por meio de um corpo mortal: é o oxímoro do extraordinário no ordinário que ganha forma. Essas histórias de santidade juvenil comum estão cada vez mais no centro das atenções, especialmente a do primeiro *millennial* beatificado. Ele foi o primeiro bem-aventurado cujos pais puderam assistir à cerimônia; um jovem italiano que amava muito a França, que já é venerado em todo o mundo e proposto pela Igreja como modelo de santidade jovem e ordinária. Carlo Acutis, conhecido como o “santo de tênis”, morreu em 12 de outubro de 2006, em Monza, aos 15 anos. Ele também é conhecido como o “ciberapóstolo” da Eucaristia, pois era um

¹⁰ Disponível em: <https://www.ndml.fr/qui-sommes-nous>. Acesso em: 4 nov. 2023.

gênio da informática. Reconhecido venerável pela Igreja Católica, sua beatificação ocorreu em 10 de outubro de 2020.

Na exortação apostólica *Christus vivit*, Francisco colocou Carlo Acutis como modelo para a juventude:

104. Recordo-te a boa notícia que nos deu a manhã da Ressurreição, ou seja, que, em todas as situações escuras ou dolorosas mencionadas, há uma via de saída. Por exemplo, é verdade que o mundo digital pode expor-te ao risco de te fechares em ti mesmo, de isolamento ou do prazer vazio. Mas não esqueças a existência de jovens que, também nestas áreas, são criativos e às vezes geniais. É o caso do jovem Venerável Carlos Acutis.

105. Ele sabia muito bem que estes mecanismos da comunicação, da publicidade e das redes sociais podem ser utilizados para nos tornar sujeitos adormecidos, dependentes do consumo e das novidades que podemos comprar, obcecados pelo tempo livre, fechados na negatividade. Mas ele soube usar as novas técnicas de comunicação para transmitir o Evangelho, para comunicar valores e beleza.

106. Não caiu na armadilha. Via que muitos jovens, embora parecendo diferentes, na verdade acabam por ser iguais aos outros, correndo atrás do que os poderosos lhes impõem através dos mecanismos de consumo e aturdimento. Assim, não deixam brotar os dons que o Senhor lhes deu, não colocam à disposição deste mundo as capacidades tão pessoais e únicas que Deus semeou em cada um. Na verdade, “todos nascem – dizia Carlos – como originais, mas muitos morrem como fotocópias”. Não deixes que isto te aconteça! (Francisco, 2019).

Nascido em 3 de maio de 1991, Carlo morreu aos 15 anos, de leucemia aguda, três dias após o diagnóstico dessa doença que parecia uma gripe. Os sites que se multiplicam com o objetivo de dar a conhecer a sua história apresentam o muito sofrido jovem Carlo, que, no entanto, nunca reclama; pelo contrário, repete com frequência: “Ofereço ao Senhor, pelo Papa e pela Igreja, todos os sofrimentos que devo sofrer, e vou diretamente para o Céu”. Os pais não saem do quarto, mas Carlo insiste para que descansem e surpreende a equipe médica com sua preocupação com os outros e seu bom humor quando está em estado

terminal. O jovem faleceu na madrugada do dia 12 de outubro de 2006 e foi sepultado em Assis, cidade de São Francisco, como desejava.

Em 13 de maio de 2013, a causa de beatificação e canonização de Carlo Acutis foi apresentada pela Arquidiocese de Milão. Em 24 de novembro de 2016, o inquérito diocesano foi enviado a Roma para ser ali estudado pela Congregação para as Causas dos Santos.

Após o relatório positivo das várias comissões, o papa Francisco procedeu, em 5 de julho de 2018, ao reconhecimento das virtudes heroicas de Carlo Acutis, concedendo-lhe o título de venerável.

Em 23 de junho de 2018, ocorreu o reconhecimento canônico do corpo de Carlo Acutis. Segundo as palavras do postulador da causa, o corpo foi encontrado íntegro (*intatto*). “Intatto” não significa intacto, e, sim, íntegro, como esclareceu o bispo de Assis, dom Sorrentino, em setembro de 2020, após uma polêmica sobre o entendimento da linguagem própria do procedimento canônico.

Íntegro, ou seja, munido com todos os seus órgãos, conforme explicou o bispo (Guigou, 2020). “Após ter passado por uma fase normal de decomposição, foi reconstituído com ‘arte e amor’ para ser apresentado aos fiéis” (Guigou, 2020). Tendo sofrido uma hemorragia cerebral no final de sua vida, uma reconstrução do rosto de Carlo era realmente necessária. “De alguma forma, seu rosto ‘juvenil’ está visível novamente, explicou o prelado. Quanto ao seu coração, que já pode ser considerado uma relíquia, encontra-se hoje na Basílica de São Francisco de Assis, ao lado do santo que admirava” (Guigou, 2020).

Dom Sorrentino, durante a missa de consagração da abertura do túmulo do futuro bem-aventurado, disse na homilia: “Pela primeira vez na história, vocês verão um homem abençoado vestido com jeans, tênis e moletom’. [...] ‘Podemos perceber que a santidade não é algo distante, mas ao alcance de todos’”, insistiu (*apud* Guigou, 2020). “O túmulo moderno e parcialmente transparente que contém o corpo de Carlo Acutis revela de fato um adolescente de seu tempo, como existem milhões” (Guigou, 2020). E ainda:

Os seguidores de Carlo, espalhados pelo mundo, agora poderão “vê-lo e venerá-lo de uma forma mais forte e envolvente”, disse Antonia Salzano, sua mãe, à mídia italiana *Acì Stampa*. A expo-

sição do corpo de seu filho pode, segundo ela, de fato, ajudar os fiéis a “elevarem com mais fervor e fé suas orações a Deus”, por intercessão do jovem italiano (Guigou, 2020).

Centralidade das margens

Um adolescente como outros, mas que vive a mensagem do Evangelho até o heroísmo: eis a chave para o novo milênio, a proposta de uma santidade “acessível”, “ao alcance de todo crente”, por meio desses rostos jovens e cheios de alegria de viver, cujo frescor, segundo São Filipe Neri, foi impresso no Céu com energia regeneradora (Polopoli, 2021, p. 14). Num mundo marcado por influenciadores e blogueiros de moda, Carlo não segue nenhuma moda ou tendência, segue as “boas novas” de sempre (Polopoli, 2021, p. 15); para ele, a Eucaristia é “a estrada para o Céu” (Polopoli, 2021, p. 17). Entre as frases mais citadas de Carlo Acutis, estavam seus lemas “Não eu, mas Deus” – ainda mais significativo em italiano do ponto de vista rítmico: “Non io, ma Dio” – e, ainda, “Morrer jovem” (Polopoli, 2021, p. 59).

Algo heroico, extraordinário, contra a maré do mundo, em meio à juventude ordinária, aparece nas histórias e nos escritos que levam a mensagem desse jovem ao mundo inteiro. Muitas paróquias, tanto na França quanto na Itália, já organizam grupos de oração ou eventos para jovens sob a égide do “santo de tênis”. Seu rosto gentil é cada vez mais conhecido por pessoas de todas as origens.

Em termos de experiências extraordinárias, em nossas sociedades contemporâneas somos confrontados com a emergência de tendências a serem interrogadas nos próximos anos. Por um lado, assistimos a religiosidades fora da norma, não institucionais, que se afastam da tendência centrífuga subjacente: os “passeurs d’âmes” e outras figuras entre o espiritual e o médico, como os curandeiros, por exemplo, se organizam, tomam de empréstimo sua linguagem e suas práticas do mundo científico e buscam legitimidade, reconhecimento estatal e científico.

Por outro lado, o religioso institucional, hierarquizado e normatizado está em processo de rejuvenescimento. Já João Paulo II sempre demonstrou uma atenção particular aos jovens. Na noite de sua eleição,

dirigiu-lhes as suas famosas palavras: “Vós sois o futuro do mundo e a esperança da Igreja”. Em 1984, o pontífice polonês

[...] convidou os jovens a se reunirem em Roma para celebrar um jubileu especial para a juventude. Esse primeiro encontro reuniu cerca de 300 mil jovens. Nessa ocasião, João Paulo II lhes confiou a Cruz do Ano Santo. Este é hoje o símbolo da JMJ [Jornada Mundial da Juventude] e tem percorrido todos os países onde foram organizadas¹¹.

Nas últimas décadas, essa tendência abriu cada vez mais espaços para os jovens, oferecendo como paradigmas experiências extraordinárias ao alcance de cada crente. Os jovens tornam-se eles próprios modelos.

Nos últimos processos de canonização, ao mesmo tempo, menos ênfase é colocada no aspecto milagroso e mais nas virtudes católicas, na capacidade de aproximar o maior número de pessoas à fé e a Deus. Os milagres continuam a ser um elemento-chave no reconhecimento e na legitimação da figura santa. No caso de Carlo Acutis, por exemplo, a investigação canônica iniciada em 2018 teve como objeto a cura inexplicável de uma criança brasileira com grave deformação do pâncreas e depois que seus familiares o confiaram à intercessão do santo em 2010, sem intervenção cirúrgica. Em 21 de fevereiro de 2020, o papa Francisco reconheceu como autêntico esse milagre atribuído a Carlo, que marca a assinatura do decreto de beatificação. A Igreja, no entanto, expressa o desejo de limitar a busca do extraordinário e do milagroso.

Carlo Acutis encarna o modelo de jovem que não surge como figura profética de oposição à Igreja: é o emblema do amor de Deus e da obediência à autoridade: “Ofereço para o Papa e para a Igreja todos os sofrimentos que suportarei, não para ir para o purgatório, mas diretamente para o céu”. O lema do jovem cibersanto é, portanto, expressão da legitimidade, de um *exemplum* reconhecido e transmitido pelas autoridades eclesiais.

Um processo importante deve ser constantemente observado na dinâmica entre tendências centrífugas e centrípetas: das margens para o

¹¹ Elementos da história das Jornadas Mundiais da Juventude podem ser encontrados no site oficial da JMJ para a França, cuja última edição ocorreu em Lisboa, Portugal, de 1º a 6 de agosto de 2023. Disponível em: <https://eglise.catholique.fr/jmj-journees-mondiales-jeunesse/jmj-2023-lisbonne/quest-ce-que-les-jmj/451197-histoire-jmj/>. Acesso em: 4 nov. 2023.

centro e do centro para as margens, os movimentos contínuos e as forças são muito mais complexos do que podem parecer à primeira vista.

Essa perspectiva nos permite ampliar o campo de interpretação para as atuais políticas da Igreja Católica e para as representações metafísicas na França e na Itália, como em outros lugares. O que já parece claro é um mecanismo a ser comparado com o “trabalho de eufemização” observado em importantes lugares contemporâneos de manifestações proféticas: em Medjugorje, na Bósnia-Herzegovina, por exemplo, onde a aparição da Virgem “torna-se mais discreta” sob a ação dos clérigos, visando a uma reorientação crística do culto (Claverie, 2003, p. 20).

No plano sociológico, essa oscilação entre manifestação popular de figuras divinas muito próximas dos humanos e ação de racionalização crística evoca a imagem do cristianismo como uma religião bipolar, segundo a noção de Jean Milet (1980). O filósofo retoma a distinção de Henri Bremond (1967) entre teocentrismo e cristocentrismo, em uma leitura histórica da religião católica. Essa polaridade estaria declinada entre a visão teocêntrica baseada na autoridade de Deus Pai, à qual o homem deve temor e respeito, e uma fé cristocêntrica, baseada em uma imagem divina próxima aos homens e que inspira uma profunda familiaridade. Duas concepções que, segundo o autor, também se relacionam diretamente com a história do pensamento cristão e católico, que a partir do século XVII se caracteriza por um renascimento do cristocentrismo, o qual, no plano da orientação da ação humana, se traduz numa relação mais íntima com a divindade.

A própria complexidade desse mundo etnográfico, do qual tracei certos contornos recorrendo a experiências extraordinárias, evoca essa polaridade, ao mesmo tempo que dá origem a outros elementos. Primeiramente, aparece a ideia de pelo menos um terceiro e um quarto polos, um mariano, de uma fé vivida em relação direta com o elemento materno da divindade, outro na relação com os santos, essas figuras de mortos que não são como os outros, de ancestrais com virtudes extraordinárias.

Olhando de perto, as múltiplas facetas que cada figura divina apresenta levam-nos a passar de uma bipolaridade para uma visão mais complexa das funções que as formas de ligação entre humanos e seres

não visíveis assumem. Somos confrontados com um catolicismo que se tingem de diferentes matizes. Numa resenha de 1980 sobre a obra de Jean Millet, Émile Poulat falava de diferentes polos a serem levados em conta, apoiando-se na história do catolicismo no mundo contemporâneo, na qual identificava um “mariocentrismo” ou “hagiocentrismo”, mas também um “pneumatocentrismo” ligado às Teologias da Terceira Era, a do Espírito Santo, e finalmente um “eclesiocentrismo”, ou mesmo um “papocentrismo” (Poulat, 1980, p. 319).

Essas análises permitem-nos traduzir práticas de culto e crenças etnográficas, mas, ao mesmo tempo, os elementos de nosso campo podem lançar mais luz sobre esta copresença de vários registros do catolicismo contemporâneo, que se materializa na história e em diferentes contextos socioculturais, com prevalência de certos polos de atração do pensamento.

Fatos marginais e periféricos podem ser reveladores se suas dinâmicas vão além das dimensões aparentes, ou de seu elemento específico de oposição às formas instituídas do religioso.

Em conclusão, nesse amplo espaço entre “passeurs d’âmes” que abrem seus gabinetes de medicina alternativa e a Igreja que se apresenta de jeans e tênis, surge uma complexa paisagem religiosa e espiritual. Tais pormenores mostram também a importância de fatos etnográficos aparentemente marginais e, do ponto de vista metodológico, a centralidade de um estudo constante dos fenômenos em curso no sistema complexo e aberto das nossas sociedades contemporâneas.

Referências bibliográficas

ALIGHIERI, Dante. Primeira parte: Inferno, canto III. In: *A divina comédia*. Porto Alegre: L&PM, 2006. p. 20-21.

ALTGLAS, Véronique. “Les mots brûlent”: sociologie des Nouveaux Mouvements Religieux et déontologie. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 131-132, p. 165-188, 2005.

ARGYRIADIS, Kali. Réseaux transnationaux d’artistes et relocalisation du répertoire “afro-cubain” dans le Veracruz. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, v. 25, n. 2, p. 119-140, 2009.

- ARGYRIADIS, Kali; CAPONE, Stefania (dir.). *La religion des orisha: un champ social transnational en pleine recomposition*. Paris: Hermann, 2011.
- AUGÉ, Marc. *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil, 1992.
- AVON, Dominique. *L'histoire religieuse contemporaine en France*. Paris: La Découverte, 2022.
- BECKFORD, James A. *Cult controversies: the societal response to New Religious Movements*. London and New York: Tavistock Publications, 1985.
- BECKFORD, James A.; RICHARDSON, James T. (ed.). *Challenging religion: essays in honour of Eileen Barker*. London: Routledge, 2003.
- BELLIO, Alfonsina. Télécharger pour croire: prophéties, pratiques rituelles et internet. In: FOURNIER, Laurent Sébastien; KESZEG, Vilmos; TÖTSZEGI, Tekla (ed.). *Les langages de la communication rituelle en Europe*. Cluj-Napoca: Kriza János, 2016. p. 211-232.
- BELLIO, Alfonsina. Franchir le seuil de la lumière pour guérir: passeurs d'âmes en France. In: KESSLER-BILTHAUER, Déborah; EVRARD, Renault (dir.). *Sur le divan des guérisseurs... et des autres. À quels soins se vouer?* Paris: Archives contemporaines, 2018. p. 111-127.
- BELLIO, Alfonsina. Medianità e pandemia: lo sguardo dei "passeurs" di anime. *EtnoAntropologia*, v. 9, n. 1, p. 253-268, 2021a.
- BELLIO, Alfonsina. Un nettoyage planétaire: médiumnités et pandémie. In: KURIYAMA, Shigehisa; LEONARDIS, Ota de; SONNENSCHNEIN, Carlos; THIOUB, Ibrahima (dir.). *Covid-19: tour du monde*. Paris: Éditions Manucius: Institut d'Études Avancées de Nantes, 2021b. p. 29-30.
- BERGER, Peter. *La religion dans la conscience moderne: essai d'analyse culturelle*. Paris: Éditions du Centurion, 1971.
- BERGER, Peter. *La rumeur de Dieu: signes actuels du surnaturel*. Paris: Éditions du Centurion, 1972.
- BERGER, Peter (dir.). *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard, 2001.

BOESEN, Elisabeth; MARFAING, Laurence (dir.). *Les nouveaux urbains dans l'espace Sahara-Sahel: un cosmopolitisme par le bas*. Paris: Karthala, 2007.

BREMOND, Henry. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France: depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*. Paris: Librairie Armand Colin, 1967.

BROWN, Peter. *Le culte des saints: son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris: Cerf, 1996.

CHAMPION, Françoise. La "nébuleuse mystique-ésotérique": une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique. In: MARTIN, Jean-Baptiste; LAPLANTINE, François (dir.). *Le Défi magique: ésotérisme, occultisme, spiritisme*. Volume 1. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1994. p. 315-326.

CHAMPION, Françoise. La religion à l'épreuve des Nouveaux Mouvements Religieux. *Ethnologie Française*, v. 30, n. 4, p. 525-533, 2000.

CHAMPION, Françoise; COHEN, Martine (dir.). *Sectes et démocratie*. Paris: Seuil, 1999.

CHAMPION, Françoise; HOURMANT, Louis. Nouveaux mouvements religieux et sectes. In: CHAMPION, Françoise; COHEN, Martine (dir.). *Sectes et démocraties*. Paris: Seuil, 1999. p. 59-85.

CHARRON, Jean-Marc. Les études en spiritualité: lieu d'interdisciplinarité et de dialogue. *Théologiques*, v. 26, n. 2, p. 27-42, 2018.

CLAVERIE, Élisabeth. *Les guerres de la Vierge: une anthropologie des apparitions*. Paris: Gallimard, 2003.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 1: l'anti-Œdipe*. Paris: Éditions de Minuit, 1972.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 2: mille plateaux*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

DIA, Hamidou. Villages multi-situés du Fouta-Toro en France: le défi de la transition entre générations de caissiers, lettrés et citadins. *Asylon(s)*, n. 3, 2008.

FABRE, Jean-Michel. *La sainteté canonisée: principes et conditions essentielles d'une procédure particulière*. Paris: Téqui Éditions, 2003.

FRANCISCO. *Exortação apostólica "Gaudete et Exsultate"*: sobre a chamada à santidade no mundo atual. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html. Acesso em: 4 nov. 2023.

FRANCISCO. *Exortação apostólica pós-sinodal "Christus vivit"*: aos jovens e a todo o povo de Deus. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html. Acesso em: 1º nov. 2023.

GIDDENS, Anthony. *Les conséquences de la modernité*. Paris: L'Harmattan, 1994.

GUIGOU, Claire. Pour la première fois, le corps de Carlo Acutis présenté au monde entier. *Aleteia*, 2 out. 2020. Disponível em: <https://fr.aleteia.org/2020/10/02/pour-la-premiere-fois-le-corps-de-carlo-acutis-presente-au-monde-entier>. Acesso em: 20 out. 2020.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologies et religion: approches classiques*. Paris: PUF, 2001.

JOBIN, Guy. *Des religions à la spiritualité*. Une appropriation biomédicale du religieux dans l'hôpital. Bruxelles: Lumen Vitae, 2012.

LEVINE, Donald N. The flexibility of traditional culture. *Journal of Social Issues*, v. 24, n. 4, p. 129-142, 1968.

LUCA, Nathalie. Un regard sur les études portant sur les "nouveaux mouvements religieux". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 128, p. 39-49, 2004.

LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.

MANDELBROT, Benoît. *Les objets fractals: forme, hasard et dimension*. Paris: Flammarion, 1984.

MCGUIRE, Meredith B. Mapping Contemporary American Spirituality. A Sociological Perspective. *Christian Spirituality Bulletin*, Journal of the Society for the Study of Christian Spirituality, v. 5, n. 1, p. x-xx, 1997.

MILET, Jean. *Dieu ou le Christ?* Les onsequences de l'expansion du christocentrisme dans l'Église catholique du XVIIe siècle à nos jours. Étude de psychologie sociale. Paris: Éditions de Trévise, 1980.

MORELLE, Marie. Notion à la une: marginalité. *Géoconfluences*, 12 jul. 2016. Disponível em: <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/a-la-une/notion-a-la-une/notion-a-la-une-marginalite>. Acesso em: 10 jul. 2023.

PELLETIER, Denis. *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*. Paris: Albin Michel, 2019.

POLOPOLI, Francesco. *Pensamientos y palabras de Carlo Acutis de la A a la Z*. Caba: Ciudad Nueva, 2021.

PORTIER, Philippe; WILLAIME, Jean-Paul. *La religion dans la France contemporaine: entre sécularisation et recomposition*. Paris: Armand Colin, 2021.

POULAT, Emile. Milet (Jean) Dieu ou le Christ? *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 50, n. 2, p. 318-320, 1980.

QUIMINAL, Catherine. Construction des identités en situation migratoire: territoire des hommes, territoire des femmes. In: JOLIVET, Marie-José (ed.). *Logiques identitaires, logiques territoriales*. La Tour-d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2000. p. 107-120.

ROBBINS, Thomas. *Cults, converts and charisma: the sociology of New Religious Movements*. London: Sage Publications, 1988.

ROBERTSON, Roland. Religious movements and modern societies: toward a progressive problemshift. *Sociological Analysis*, v. 40, n. 4, p. 297-314, 1979.

SCHNEIDERS, Sandra. Religion and spirituality: strangers, rivals or partners? *The Santa Clara Lectures* 6, n. 2, p. 1-26, 2000.

SHELDRAKE, Philip. *Spirituality. A Brief History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

SOLIGNAC, Aimé. L'apparition du mot "spiritualitas" au Moyen Age. *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, tome 44-45, p. 185-206, 1983. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/alma_0994-8090_1983_num_44_1_1589. Acesso em: 12 maio 2023.

VERNETTE, Jean; MONCELON, Claire. *Dictionnaire des groupes religieux aujourd'hui: religions, églises, sectes, nouveaux mouvements religieux, mouvements spiritualistes*. Paris: PUF, 2001.

WALDROP, M. Mitchell. *Complexity: the emerging science at the edge of order and chaos*. New York: Simon & Shuster, 1992.

WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologie des religions*. Paris: PUF, 1995.

ZABLOCKI, Benjamin; ROBBINS, Thomas (ed.). *Misunderstanding cults: searching for objectivity in a controversial field*. Toronto, Buffalo and London: University of Toronto Press, 2001.