

# Religião em tempos de espetáculo: um ensaio para compreender o fundamentalismo na contemporaneidade<sup>1</sup>

## *Religion in the age of spectacle: an essay to understand fundamentalism in contemporary times*

Breno Martins CAMPOS<sup>2</sup>



0000-0001-7421-4499

### Resumo

O pressuposto deste ensaio reside na convicção de que o fundamentalismo religioso é um tema acerca do qual as ciências da religião e a teologia não podem se calar. Definições e classificações do fundamentalismo nas variadas formas de sua manifestação são um desafio urgente à produção acadêmica. Como novidade, o objetivo geral desta investigação é compreender o mundo contemporâneo como tempos de espetáculo e a localização do fundamentalismo protestante dentro dele. Na lógica da hegemonia do espetáculo, o fundamentalismo protestante precisa dar visibilidade à sua verdade, pois aquilo que é bom necessariamente aparece. São seus objetivos específicos: (1) apresentar o fundamentalismo protestante como uma metacomunidade constituída em torno de um pensamento único, que precisa ser veiculado para se manter ativo; (2) caracterizar o fundamentalismo protestante como um movimento aderente a uma exposição tão explícita da verdade, que a torna rasa e plana. Na tentativa de alcançar os resultados esperados, propõe-se uma pesquisa bibliográfica e exploratória, cujas obras de referências são partes constitutivas do arquivo do pesquisador, não naquele sentido de repositório, mas na condição de leituras feitas e experiências vividas (vida acadêmica enlaçada com a vida pessoal). Para percorrer os caminhos propostos, faz-se opção por uma pesquisa qualitativa, uma vez que a compreensão do assunto em sua profundidade tem proeminência em relação a seu controle e extensão.

**Palavras-chave:** Espetáculo. Fundamentalismo. Protestantismo. Mundo contemporâneo. Verdade.

### Abstract

*The assumption of this essay lies in the conviction that religious fundamentalism is a topic about which the sciences of religion and theology cannot remain silent. Definitions and classifications of fundamentalism in its various forms of manifestation are a pressing challenge to academic production. As a novelty, this investigation mainly aims to understand the contemporary world as an age of spectacle and locate Protestant fundamentalism within it. In the logic of the hegemony of spectacle, Protestant fundamentalism needs to make its truth visible, as what is good must necessarily appear. Its specific objectives are: (1) to present Protestant fundamentalism as a metacommunity built around a single thought that needs to be conveyed to remain active; (2) to characterize Protestant fundamentalism as a movement adhering to such a direct presentation of truth that it becomes shallow and flat. A bibliographic and exploratory research is proposed to achieve the expected results, in which reference works are constitutive parts of the researcher's archive, not in the sense of a repository, but as readings made and experiences lived (academic life intertwined with personal life). The article develops a qualitative research approach as an in-depth understanding of the subject in depth takes precedence over its control and extension.*

**Keywords:** Spectacle. Fundamentalism. Protestantism. Contemporary world. Truth.

<sup>1</sup> Uma primeira versão parcial deste ensaio, com objetivos e resultados diferentes dos que são discutidos aqui, foi apresentada no VI Congresso da ANPTECRE, em 2017, e publicada na forma de capítulo de livro (Campos, 2017).

<sup>2</sup> Pontifícia Universidade de Campinas (PUC-Campinas), Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Campinas, SP, Brasil. E-mail: <brenomartinscampos@gmail.com>.



## Introdução

*Deus, por favor,  
Apareça na televisão  
(Kid Abelha).*

A justificativa que sustenta este ensaio pode ser apresentada em duas perspectivas principais. A primeira está vinculada às múltiplas tentativas de compreensão da contemporaneidade, seus sentidos e consequências. Afinal, que nome deve ser dado à etapa atual da modernidade? De partida, um esclarecimento: ao longo do texto, a expressão mundo contemporâneo e as palavras contemporâneo (substantivo) e contemporaneidade aparecem, alternada e aleatoriamente, para designar o tempo atual, o mundo como se apresenta agora. A segunda perspectiva, em interseção com a primeira, procura discutir o *locus* simbólico e as consequências empíricas dos fundamentalismos, em geral, e do fundamentalismo protestante, em particular, no mundo de ontem (o século XX) e neste mundo de agora.

Uma terceira perspectiva – assim mesmo, com articulação indefinida, pois se trata da novidade que faz deste texto um ensaio – emerge do entrelaçamento das duas anteriores e propõe a retomada das teses e comentários de Guy Debord<sup>3</sup> a definir a complexidade da realidade (a contemporaneidade, portanto) como sociedade do espetáculo. A originalidade pretendida aqui – sem forçar demais o pensamento do autor francês – consiste em encontrar uma discussão acerca do fundamentalismo nas entrelinhas do livro *A sociedade do Espetáculo*, e em muitos de seus desdobramentos (diretos e indiretos). Diz-se nas entrelinhas, pois o assunto (fundamentalismo protestante) não se apresenta explicitamente assinalado nem debatido por Debord, mas as luzes que ele lança para a compreensão do contexto de seu tempo – e para além dele – ajudam também a esclarecer o debate em torno dos fundamentalismos religiosos.

Este ensaio trata das contradições da vida na contemporaneidade e, conseqüentemente, das representações e falsificações da realidade. Em meio ao excesso contemporâneo de informações e opiniões, a afastar sujeitos e comunidades da experiência, aprisionando-os no imaginário (espécie daquilo que se apresenta como realidade, sem que o seja, ou que se imagina como tal), os argumentos a seguir pretendem contribuir com um passo a mais para a compreensão do que é o fundamentalismo no mundo contemporâneo. Assim, os arrazoados na sequência fogem do caminho mais óbvio e, por isso, sobremodo equivocado, de reduzir fundamentalismo a terrorismo, mormente de matriz islâmica, “[...] que ocupou nos últimos anos – e vem ocupando ainda – os meios de comunicação (antigos e recentes) como território próprio” (Campos; Nogueira; Mariani, 2021).

Quanto à metodologia, a construção do objeto de investigação, neste ensaio de caráter bibliográfico e exploratório, coloca em questão se o primeiro movimento da linhagem a ser chamado de fundamentalista (o protestante), aparentemente menos espetacular do que outros, atende à lógica do espetáculo na contemporaneidade. Como hipótese, a resposta construída ao longo do texto – e que pode ser antecipada aqui – é afirmativa. Pode-se concordar com ela ou não. Quanto ao caráter epistemológico, interdisciplinar *par excellence*, localiza-se este texto numa região fronteira entre a teologia e as ciências da religião, sendo que, dentre as últimas, de modo particular, impõe-se a subárea batizada de “Ciências Empíricas da Religião”, com destaque, dentre elas, para a “Sociologia da Religião” (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, 2019, p. 3).

<sup>3</sup> Neste ensaio, são chamadas de “teses” as proposições de Guy Debord em *A sociedade do Espetáculo* (original de 1967), numeradas pelo autor com algarismos arábicos, e de “comentários” as proposições em “Comentários sobre a sociedade do espetáculo”, de 1988, numerados por algarismos romanos.

Antes de encaminhar as seções deste ensaio, alguns limites teóricos têm de ser assumidos. Embora seja impossível não reconhecer a fundamentação marxista no pensamento de Debord, a teoria econômica em questão e tudo aquilo que ela abarca não são o centro das discussões aqui<sup>4</sup>. Ainda assim, é preciso levar em conta, é claro, a noção de que as relações sociais, num primeiro momento do capitalismo, foram mediadas por mercadorias (fetichizadas) e, posteriormente, por imagens, no estágio avançado do modo de produção econômico – a caracterizar a sociedade do espetáculo. Entretanto, não será debatido o que parece ser um problema advindo de certo aspecto *datado* da obra de Debord, ou seja, a configuração das imagens na sociedade do espetáculo (via meios de comunicação, em especial, a televisão) como ocupação do tempo (entretenimento, passatempo) para a classe trabalhadora, depois do tempo efetivamente dedicado ao trabalho a cada dia.

A indicação do problema faz sentido porque, na contemporaneidade, o sujeito que corresponde ao espectador (de mais de 50 anos atrás) não é somente consumidor passivo de imagens, mas, antes, produtor ativo de conteúdo, influenciador digital, formador de opinião, enfim, alguém cuja visão de mundo pode se tornar pública, com maior ou menor abrangência e efeito sobre o outro – a questão é de quantidade, mas também de qualidade.

Quando Debord escreveu, à época do chamado sistema de *broadcasting*, a comunicação de massas se dava em sentido único, a partir de um grande centro emissor que distribuía o conteúdo produzido para os receptores (de rádio ou televisão). Por isso Debord falava do espetáculo como “monólogo sem réplica”. O espetáculo entendido como “monólogo da aparência” dizia respeito a uma sociedade na qual os indivíduos não possuíam os meios para representar a própria vida (Zacarias, 2018, p. 40).

O que está em jogo é a relação entre vida (ou experiência) e representação (ou falsificação). Aqui, não se aposta no excesso de opinião e de exposição – garantidas, hoje, por outros meios que não somente o rádio e a televisão – como sinônimo de viver a vida de fato, ou seja, a experiência.

Para nós, a opinião [assim] como a informação se converteu em um imperativo. Nós, em nossa arrogância, passamos a vida opinando sobre qualquer coisa sobre o que nos sentimos informados. E se alguém não tem opinião, se não tem uma posição própria sobre o que se passa, se não tem julgamento preparado sobre qualquer coisa que se lhe apresente, sente-se em falso, como se lhe faltasse algo essencial. E pensa que tem que ter uma opinião. Depois da informação, vem a opinião. No entanto, a obsessão pela opinião também anula nossas possibilidades de experiência, também faz com que nada nos aconteça (Larrosa, 2004, p. 118).

Debord (2008b, [comentário IV]) soluciona de maneira bastante didática alguns limites de seu livro vinculados ao aspecto datado das teses, ao diferenciar duas formas sucessivas e rivais do poder espetacular, presentes na obra de 1967: a *concentrada*, própria dos regimes totalitários e das personalidades ditatoriais, e a *difusa*, própria de democracias burguesas, correspondentes a certa americanização do mundo, em que há liberdades aos assalariados, mas para que escolham entre mercadorias, sempre novas, que se enfrentam em concorrência. No transcurso da segunda metade do século XX, constituiu-se uma terceira forma de poder espetacular, “[...] pela combinação das duas anteriores, e na base geral de uma vitória da que se mostrou mais forte, mais difusa. Trata-se do *espetacular integrado*, que doravante tende a se impor mundialmente” (Debord, 2008b, p. 172 [comentário IV]). O *espetacular integrado*, por sua vez, mantém o que lhe interessa dos dois modelos anteriores e corrige as falhas e os limites de cada um, com

<sup>4</sup> Às pessoas interessadas numa aproximação mais canônica (no sentido de clássica ou consagrada) ao pensamento de Debord – não encontrada neste ensaio, de modo consciente, pois seu objeto não é a obra debordiana em si –, cf. Zacarias (2022).

o objetivo de se confundir com a realidade (seu centro diretor foi tornado oculto) e atingir, como nunca, comportamentos e objetos produzidos socialmente.

Tudo leva a crer que os efeitos da sociedade do espetáculo na vida dos sujeitos e comunidades – não para todos da mesma forma, é evidente – continuam a ser, pelo menos potencialmente, os da falsificação da realidade. Formas de representar a própria vida não significam necessariamente a vida. Não se pode considerar que um monólogo-replicado-por-outro (de hoje) seja melhor, como marca distintiva de experiência, de que um *monólogo-sem-réplica* (de ontem) (Zacarias, 2008). O que falta é o diálogo, que demanda abertura ao outro; no máximo, o que está instaurado pode ser uma espécie de diálogo da aparência.

Pelo menos no que diz respeito ao fundamentalismo protestante, o diálogo com o outro (em sua diferença) só pode se sustentar na aparência, por se tratar de uma comunidade de leitores e intérpretes literalistas de suas pressupostas Escrituras Sagradas – comunidade, aliás, que continua a produzir e distribuir verdades. Também no fundamentalismo, o centro ideológico (ou teológico) de seu comando já não é mais tão conhecido e localizável como outrora, no final do século XIX e nas primeiras décadas do XX – e o fenômeno de seu descentramento se tornou ainda mais viável pelas ferramentas de comunicação. As comunidades presenciais ou virtuais se mantêm, sobretudo, para reprodução do que já está dado e daquilo em que se crê – o que não cabe nas certezas pré-fixadas não pode existir. Assim, para que a teologia hermética e sistemática possa permanecer incólume, a vida não acontece, a não ser como antecâmara da eternidade.

Enfim, o que se pretende com este ensaio não é tanto a discussão da sociedade do espetáculo – isolada como tema –, mas, antes, como as teses e comentários de Debord contribuem para a apreensão do que seja a contemporaneidade e uma de suas marcas mais evidentes, que é o fundamentalismo. Noutros termos, o que se deseja aqui é uma compreensão do cotidiano contemporâneo por meio da compreensão do fundamentalismo como uma de suas marcas indelévels.

## O contemporâneo como sociedade do espetáculo

Com os atentados de 11 de setembro de 2001 nos EUA, abriu-se o século XXI para boa parte da população mundial sob o signo do terrorismo associado ao fundamentalismo religioso. Pelo menos no campo acadêmico (mas também na imprensa), tornou-se imperativo reconhecer que o recurso ao termo fundamentalismo foi como tirar do fundo do baú um nome velho para uma coisa nova, uma vez que o fundamentalismo, na condição de mentalidade e movimento, vincula-se ao protestantismo histórico ou tradicional nos EUA.

Por conseguinte, associar fundamentalismo a islamismo é também reconhecer que o substantivo (fundamentalismo) passou por uma ampliação em seu campo semântico ao longo do século passado, e que foi exportado de um *locus* religioso específico para outros contextos religiosos ou não. Com tanta coisa sendo chamada pelo mesmo nome, não é plausível considerar que os EUA tenham sido vítimas, no início do século XXI, do mesmo fundamentalismo que alguns de seus protestantes inauguraram na passagem do século XIX para o XX.

O caráter de urgência exigido pela interpretação do acontecimento fez com que os atos terroristas fossem colocados na conta dos assim chamados fundamentalistas islâmicos. A associação apressada do nome fundamentalismo com alguma coisa do universo islâmico não foi propriamente uma novidade.

Anteriormente, também foram chamados de fundamentalistas os muçulmanos da Revolução Iraniana que depôs o xá Reza Pahlevi, em 1979, abrindo caminho para a chegada dos aiatolás ao poder.

Segundo Habermas (2004, p. 40), a novidade do “ato monstruoso” de 2001 foi “a força simbólica dos alvos atingidos”, bem como a presença da mídia, que transformou “o acontecimento local em um acontecimento global, e toda a população do mundo, em testemunha entorpecida”. Nos atentados de 11 de setembro, o choque do segundo avião de passageiros contra a Torre Sul do *World Trade Center* em Nova Iorque foi exibido ao vivo para uma rede de espectadores em todo o planeta, como jamais ocorrera em eventos anteriores associados ao fanatismo e ao terror<sup>5</sup>. O que não quer dizer que aquele evento tenha inaugurado o gênero do terror associado ao fanatismo religioso.

Ainda quanto à passagem de uma data para a condição de substantivo a nomear um evento, são oportunas as opiniões de Derrida (2004, p. 96): “O telegrama dessa metonímia – um nome [11 de setembro], um número [11/9] – destaca o inqualificável, reconhecendo que não o reconhecemos ou sequer conhecemos, que ainda não sabemos como qualificar, que não sabemos do que estamos falando”.

Mais distante do calor da hora, mas ainda dentro da discussão de uma nomeação pela data, Ferreira (2012, p. 108) corrobora as proposições conceituais de Derrida, e acrescenta outras ideias relacionadas às inquietações acerca do 11 de setembro como um poderoso evento que, por um lado, nunca mais vai se repetir e, por outro, permanecerá inacabado para sempre:

Esse macro-objeto-de-discurso, eternamente inacabado, é composto por um conjunto de objetos-de-discurso. A expressão “11 de setembro” aponta instantânea e simultaneamente, no imaginário de qualquer pessoa, para diversos objetos-de-discurso, tais como: atentados terroristas, bin Laden, Al-Qaeda, Estados Unidos, mundo civilizado, Ocidente, estados delinquentes, fundamentalistas islâmicos, fanáticos religiosos, intolerância, novos conflitos mundiais, nova ameaça do mundo civilizado etc.

O mencionado imaginário de qualquer pessoa, constituído pelo dualismo “bem versus mal”, convida Ali (2005, p. 9) a entrar na discussão a fim de explicitar que no 11 de setembro “[...] uma torrente de imagens e descrições transformou aqueles atos de violência nos mais visíveis, mais globais e mais bem divulgados nos últimos cinquenta anos” (proposição que bem se aproxima às ideias já mencionadas de Habermas). Embora a íntegra da problemática proposta por Ali ultrapasse os limites teóricos e os recortes empíricos deste ensaio, cabe lembrar que, desde a primeira hora, ele explicitou o risco da adoção da categoria choque ou confronto de civilizações (cada uma com sua própria identidade cultural e religiosa), especialmente o confronto mundo cristão ocidental *versus* mundo muçulmano, como adequada para a compreensão e crítica da contemporaneidade posterior aos atentados de 11 de setembro de 2001. Em lugar do confronto de civilizações, Ali sugere o confronto de fundamentalismos como chave-hermenêutica para a leitura e compreensão do mundo contemporâneo (o que é mais adequado mesmo).

Voltando a Derrida, ainda que ninguém saiba do que se está falando – não por desconhecimento, mas pela especificidade inqualificável do evento –, todos assistiram ao de-que-se-fala (mesmo as pessoas que nasceram algum tempo depois do evento). Portanto, é inevitável que o excesso de informação acarrete um excesso de opinião. Dada a complexidade da realidade, uma só categoria talvez não seja

<sup>5</sup> Um contraponto a fim de relativizar quaisquer exageros acerca do 11 de setembro (como se fosse possível, pois se trata mesmo de um evento superlativo): em artigo original de 1965, Morin (1973, p. 136) batizou o assassinato do presidente dos EUA, John F. Kennedy, aos 22 de novembro de 1963, de tragédia planetária: “Nós vivemos, portanto, no presente [com apenas uma hora de atraso no início] a tragédia do presidente Kennedy. Nós a vivemos também na onipresença [por intermédio do rádio e da TV]”.

suficiente para definir o contemporâneo. De fato, muitas nomeações têm sido propostas, com maior ou menor competência, como tentativas teóricas de apreensão da contemporaneidade e seus sentidos. Apesar de toda dificuldade, é preciso escolher pelo menos um ponto de partida, um conceito capaz de colocar em movimento o debate.

Em face do 11 de setembro, mesmo que duas décadas depois dos acontecimentos, fica difícil não trazer à memória a tese com que Debord (2008a, p. 13 [tese 1]) abre o livro *A Sociedade do Espetáculo*: “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação” – em franca apropriação adaptada do parágrafo com que Marx (1980, p. 41), um século antes, abria *O capital*: “A riqueza das sociedades onde rege a produção capitalista configura-se em ‘imensa acumulação de mercadorias’, e a mercadoria, isoladamente considerada, é a forma elementar dessa riqueza. Por isso, nossa investigação começa com a análise da mercadoria”.

Em resposta a possíveis e até previsíveis censuras tanto ao caráter datado como à obsolescência de seus argumentos, o próprio Debord (2008a, p. 9) registra uma defesa a seu favor na “Advertência da edição francesa de 1992”: “Uma teoria crítica como esta não se altera, pelo menos enquanto não forem destruídas as condições gerais do longo período histórico que ela foi a primeira a definir com precisão”. Debord (2008a, p. 20 [tese 24]) não autoriza a redução da sociedade do espetáculo aos meios de comunicação e seus desdobramentos, que são a “manifestação superficial mais esmagadora” do espetáculo, mas não o próprio espetáculo. Em contrapartida, assim como é certo que as condições gerais que sustentam a teoria crítica debordiana não foram alteradas, mas agravadas, também é verdade que os meios de comunicação passaram a ocupar cada vez mais espaços naquilo que é a superfície de um real mais profundo.

A referência ao uso da imagem seria, por assim dizer, um estágio mais avançado do fetichismo analisado por Marx, considerando as mudanças técnicas e sociais ocorridas desde a formulação do conceito; o que nos leva a afirmar que, no atual estágio do desenvolvimento capitalista, a predominância da imagem [...] indica uma radicalização do fetiche. Nesse sentido, ganha atualidade a definição de Guy Debord sobre a imagem como a forma final da reificação da mercadoria (Fontenelle, 2002, p. 285).

Para Kehl (2005, p. 52), “[...] quanto mais o indivíduo, convocado a responder como consumidor e espectador, perde o norte de suas produções subjetivas singulares, mais a indústria lhe devolve uma subjetividade reificada, produzida em série, espetacularizada”. No contemporâneo, os meios de comunicação em massa se apresentam como instrumentação nada neutra e, portanto, muito conveniente “ao automovimento total da sociedade” (Debord, 2008a, p. 21 [tese 24]).

A suma da crítica de Debord (2008a, p. 16 [tese 12]) é que “[...] o espetáculo se apresenta como uma enorme positividade, indiscutível e inacessível. Não diz nada além de ‘o que aparece é bom, o que é bom aparece’”. Na condição instrumental do monopólio simbólico da aparência na contemporaneidade, o espetáculo exige a passividade de quem está subjugado a ele. A positividade própria do espetáculo substitui a experiência pela representação. A realidade, sua complexidade e suas consequências se tornam vazios e rasos em face da positividade plana do espetáculo. O que está em jogo – ou em risco – na sociedade do espetáculo, como se sabe, é a própria vida. Agamben (2017, p. 15) traz à memória que o livro *A sociedade do Espetáculo* “[...] começa com a palavra ‘vida’ [...] e até o final a análise do livro não para de colocar em questão a vida”. Ainda segundo o filósofo italiano, nas teses de Debord, há uma compreensão possível do que seja a vida intensa – mesmo que as definições se deem muito mais pela



negação ou falsificação da vida na sociedade espetacular. Em todo caso, a vida não deve e não pode ser confundida com a mera sobrevivência.

Ainda hoje – ou melhor, ainda mais hoje –, não parece surpreender que as teses de Debord sejam bem aceitas no campo teórico à esquerda do espectro político. Talvez seja de causar espécie que o mesmo Debord reverbere também em interpretações do cotidiano propostas por um escritor como Vargas Llosa. É novamente a realidade que se impõe, a romper com binarismos simplificadores (esquerda e direita). Mais de quatro décadas depois de *A sociedade do Espetáculo*, o ensaísta peruano publicou o livro *A civilização do Espetáculo* (“uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura” é o subtítulo do livro na edição brasileira)<sup>6</sup>, no qual assume a semelhança dos títulos (o dele e o de Debord), ao mesmo tempo em que recusa as categorias marxistas presentes na obra do francês<sup>7</sup>.

*A civilização do espetáculo*, ao contrário [de *A sociedade do espetáculo*], está cingida ao âmbito da cultura, não entendida como mero epifenômeno da vida econômica e social, mas como realidade autônoma, feita de ideias, valores estéticos e éticos, de obras artísticas e literárias que interagem com o restante da vida social e muitas vezes são a fonte, e não o reflexo, dos fenômenos sociais, econômicos, políticos e até religiosos (Vargas Llosa, 2013, p. 22).

Ainda que com outra fundamentação epistemológica, Vargas Llosa reconhece que Debord acertou – e, portanto, não está superado – ao afirmar que na civilização do espetáculo a vida foi substituída pela representação. Essa passagem, que dá fim à experiência, expõe uma cultura *light* a presidir mentalidades e comportamentos em geral, cultura que, em nome de rupturas, cria e sustenta um *ethos* de complacência e autossatisfação misturadas.

Na civilização de nossos dias é normal e quase obrigatório a culinária e a moda ocuparem boa parte das seções dedicadas à cultura, e os “chefs” e “estilistas” terem o protagonismo que antes tinham cientistas, compositores e filósofos. Fornos, fogões e passarelas confundem-se dentro das coordenadas culturais da época com livros, concertos, laboratórios e óperas, assim como os astros e estrelas da televisão e os grandes jogadores de futebol exercem sobre costumes, gostos e modos a influência antes exercida por professores, pensadores e (antes ainda) teólogos (Vargas Llosa, 2013, p. 33).

Retorna aqui a discussão da passagem do conceito geral (o espetáculo) para o instrumental particular (os meios de comunicação): se ao espectador é dada a condição de ser dispensado de pensar em virtude do fluxo contínuo de imagens a que está submetido (Kehl, 2005), nada mais legítimo e urgente do que cientistas (incluídos os da religião) e teólogos, para ficar somente com duas das categorias mencionadas por Vargas Llosa, sustentarem um lugar na civilização do espetáculo. O espaço público precisa ser ocupado por cientistas (da religião) e teólogos, até mesmo para poderem problematizar e criticar a própria espetacularização da sociedade. Noutros termos, é possível que as pessoas, estruturadas pela lógica do espetáculo, tenham acesso à crítica da sociedade espetacular por outros meios que não sejam os do próprio espetáculo? Mais, ainda: restam somente os meios de comunicação para que teólogos e cientistas da religião critiquem a espetacularização da sociedade? São perguntas que representam um dilema difícil de ser resolvido. O caminho mais urgente para uma solução possível é o de tornar o conhecimento científico produzido na academia um bem público de fato.

<sup>6</sup> A edição original do livro é de 2012 (*La civilización del espectáculo*), contudo, é relevante registrar que os ensaios e artigos que compõem a obra na forma de capítulos têm datas variadas – alguns, por exemplo, são dos anos 1990.

<sup>7</sup> A respeito do caso, escreve Zacarias (2022, p. 13): “Vivemos em uma sociedade do espetáculo. Improvável imaginar alguém que discorde tal afirmação. Basta ver quantas vezes essa frase é repetida por comentaristas midiáticos ou por autores pouco interessados em criticar essa mesma sociedade. Alguns trocam um termo para fingir uma maldisfarçada originalidade – um escritor famoso de nosso continente decidiu assim falar em ‘civilização do espetáculo’ –, enquanto outros dão o mal por resolvido e os espectadores por já emancipados”.

No “Prefácio à 4ª edição italiana de *A sociedade do Espetáculo*” (original de 1979), Debord (2008a, p. 147) havia tratado desse mesmo dilema, ao se referir à opinião de certo jornalista francês quanto à falta de leitores para o alentado livro que ele (o jornalista) acabara de escrever: “Declarava que vivemos numa sociedade na qual ninguém lê; e que, se Marx publicasse agora *O Capital*, iria certa noite explicar suas intenções num programa literário de televisão e, no dia seguinte, não sealaria mais nisso”. Por sua vez, ao defender a relevância (e também a perenidade) de seu próprio livro, Debord não concorda na íntegra com o jornalista e sustenta a ideia de que se alguém publica um livro de crítica social não irá à televisão ou a algum midiático programa literário, antes, será lido pelos que também criticam a ordem social e lutam pela sua transformação. Assim, mesmo que transcorrido certo tempo significativo, advoga ou imagina Debord, ainda se falará do livro.

Assim, por meio de livros ou até de programas de televisão e espaços próprios na Internet, é tarefa própria das ciências da religião e da teologia anunciar que o espetáculo em acepção debordiana – embora Debord, ele mesmo, não fosse nem teólogo nem mesmo um cientista *stricto sensu* –, como condição de mundo à parte e invertido, não deixa de ser “o contrário do diálogo” (Debord, 2008a, p. 18 [tese 18]). É com base na dimensão da renúncia ao diálogo que toda tentativa de classificação dos fundamentalismos na contemporaneidade pode se aproximar das teses e dos comentários de Debord quanto à sociedade do espetáculo, e não somente por causa das imagens, que alguns fundamentalistas sabem explorar com excelência.

Mesmo sem a intenção de tratar da espetacularização da ação fundamentalista (como consequência), isto é, a geração de imagens como parte de um projeto que parece mesmo intencional ou estratégico, importa registrar que fundamentalistas, em posse de uma verdade própria e única, tratam o outro com atos que podem ir da indiferença à violência – o que, de resto, verifica-se também em outros grupos. Particularmente, para o *modus operandi* fundamentalista, só resta ao outro a conversão, caso contrário, firmará a autorização para ser desprezado ou eliminado (simbólica ou efetivamente). Se se trata do campo religioso, estará o não aderente ao fundamentalismo, por exemplo, alijado da condição de membro de uma congregação. Todavia, como o fundamentalismo (religioso) está mais ou menos presente também no campo político – por vezes, em alguns Estados, de modo oficial ou hegemônico –, o não fundamentalista deixa de ser somente um herege e passa à condição de não cidadão ou de cidadão de segunda categoria.

O laudo da radiografia de Vargas Llosa aponta também outra constatação acerca do tempo e da cultura atuais: a proliferação de religiões e experiências religiosas em Estados laicos como um fenômeno concomitante com o declínio das religiões tradicionais. Sintomas de uma secularização que oferece o cenário propício para o discurso fundamentalista triunfar em meio a tantas vozes que, apesar da aparência, recusam-se ao diálogo de fato. “Diante da necessidade de segurança do indivíduo isolado na multidão, o espetáculo ocupa o lugar do ‘pseudo-sagrado’: um sistema circular de produção de sentido e de ‘verdade’” (Kehl, 2005, p. 50). Na sociedade (ou civilização) do espetáculo, ou seja, com a vida transformada em representação, as tentações do fundamentalismo ficaram ainda mais sedutoras e assim permanecem. Uma vez que o espetáculo foi alçado à condição de sacralidade, por inversão, não há por que o próprio sagrado não fazer uso do espetáculo.

## Os sentidos do fundamentalismo no contemporâneo

Os paroxismos da contemporaneidade não podem ser recusados como objeto de investigação acadêmica, mesmo aqueles que aparentam não fazer sentido em pleno século XXI, cujas cortinas foram abertas com a exibição ao vivo de uma cena absurda (o inusitado na experiência humana) e, ao mesmo



tempo, fantástica (o irreal do próprio cotidiano humano). De resto, é o que está dado, ou seja, trata-se dos sintomas do contemporâneo, que estão a exigir um diagnóstico mais preciso, pois a radiografia de Vargas Llosa parece ter sido somente o exame inicial. Aliás, no já citado “Prefácio à 4ª edição italiana” (de 1979), o próprio Debord (2008a, p. 161) autoriza a linguagem clínica como metáfora, ao reconhecer que os especialistas em sociedade (*experts*, em frente a seus computadores, ele faz questão de frisar) não querem outra coisa senão curar a sociedade que se acha doente, ou “ao menos [...] manter-lhe a aparência de vida pelo máximo tempo possível”. De novo, basta a aparência.

Em face da doença que acomete a sociedade, bem como da teoria crítica que ele propôs para fazer uma espécie de biópsia do social, Debord (2008a, p. 152) oferece mais um dilema (em 1979, portanto, pouco mais de uma década depois da primeira edição do livro): de um lado, reconhecia que nada havia a mudar em *A sociedade do Espetáculo*: “Posso me gabar de ser um raro exemplo contemporâneo de alguém que escreveu sem ser desmentido pelos acontecimentos”; de outro, admitia que suas teses precisavam de uma atualização, pois a realidade havia mudado.

A sociedade do espetáculo havia começado pela imposição, pela ilusão, pelo sangue, mas prometia prosseguimento feliz [pela satisfação material mais banal, garantida pelo consumo]. Acreditava ser amada. Agora, não promete mais nada. Já não diz: “O que aparece é bom, o que é bom aparece”. Diz apenas: “É assim” (Debord, 2008a, p. 161).

Prossegue o argumento debordiano, ainda no prefácio de 1979: cada coisa pode degenerar em seu pior – o desconforto é evidente. E são muitas as suspeitas e questões bem atuais e pertinentes dirigidas aos especialistas (*experts*, em frente a seus computadores, hoje em dia, todos conectados à Internet, multiplicando *ad nauseam* a já excessiva quantidade de informações e opiniões que invertem ou falseiam a experiência). Por que a adesão ao fundamentalismo ainda hoje, ou melhor, por que tanta adesão ao fundamentalismo? Por que certa mentalidade fundamentalista do século XIX, tipicamente reacionária, subsiste e se reproduz no início do século XXI? Por que o *ethos* fundamentalista atrai os jovens? A cadeia de perguntas é inesgotável. As respostas não são óbvias, dada a complexidade do caso, mas isso não deve impedir as tentativas.

Ao tomar o fundamentalismo como uma estética do existir, Zabatiero (2008, p. 19) argumenta que uma das fortes seduções do fundamentalismo é oferecer um “[...] fundamento existencial seguro – a identidade fixa, que fundamenta o sentido da vida, uma *autoridade* suprema pseudoautônoma que nos livra da liberdade de viver sem Deus e contra Deus”. O fundamentalismo como “fundamento religioso inabalável”, prossegue Zabatiero (2008, p. 19), promove e oferece “um deus controlável”. A seu modo, Bauman (1998, p. 228) entende justamente que “[...] o fascínio do fundamentalismo provém de sua promessa de emancipar os convertidos das agonias da escolha. Aí a pessoa encontra, finalmente, a autoridade *suprema*, uma autoridade para acabar com todas as outras autoridades”. O fundamentalismo é mesmo sedutor.

Portanto, o fenômeno da proliferação de religiões, cada uma com seu(s) deus(es) sob controle do desejo humano, pode não significar necessariamente um *superávit* de deus(es) na civilização do espetáculo (Vargas Llosa, 2013). Mais apropriada parece ser a consideração de que a religião, também ela, foi alçada à condição de forma final de reificação da mercadoria, própria da imagem na sociedade do espetáculo. No campo cristão, por exemplo, as densas teologias e seus autores foram substituídos pelos programas de televisão e seus padres e pastores – bem de acordo com o império do *light*.

É duro o seguinte discurso de Debord (2008b, p. 199 [comentário XIV]), mas importante para demonstrar que ele mesmo já havia se interessado em incluir a questão religiosa na discussão:

Quando a ciência oficial chega a ser dirigida dessa forma [no caso, para oferecer falsas esperanças], como todo o resto do espetáculo social que, sob uma apresentação materialmente modernizada e enriquecida, nada mais é que a retomada das velhas técnicas do teatro mambembe – *ilusionistas, prestidigitadores, equilibristas* –, já não surpreende constatar a grande autoridade que paralelamente retomam, no mundo todo, os magos e as seitas, o zen embalado a vácuo ou a teologia dos mórmons. A ignorância, que nunca deixou de servir ao poder estabelecido, sempre foi explorada sobretudo por hábeis empresas que se mantêm à margem da lei<sup>8</sup>.

Sem que seja um elogio aos teólogos fundamentalistas protestantes do final do século XIX e início do XX, que combateram com esforço e honestidade intelectual os desafios da modernidade à ortodoxia (segundo lógica e epistemologia próprias, é bem verdade), também eles foram substituídos nas últimas décadas por escritores, pregadores e animadores de auditório, em geral, numa posição de reprodutores simplistas do legado de um passado idealizado e edulcorado, em sua maioria, adeptos de uma teologia superficial e espetacular. Quanto ao Brasil de hoje, os exemplos de Debord (no comentário acima) poderiam ser outros, pois não é por acaso, mas pela espetacularização da sociedade, que façam tanto sucesso programas de exibição de exorcismos e teologias que prometem ostentação de riquezas e bens. Ao mesmo tempo em que na política e no social, a verdade nada mais é do que “um momento do que é falso” (Debord, 2008a, p. 16 [tese 9]), pois, muitas vezes, faz-se opção pelo obscurantismo.

Em dimensão conceitual próxima à de Zabatiero, mas noutros termos, Dufour (2014, p. 16) entende que uma vida livre da liberdade de viver sem Deus ou contra ele é algo como experimentar o lugar da tragédia da morte de Deus – um espetáculo, em certo sentido –, “na situação de não saber o que fazer: alegrar-nos com sua morte ou vingá-la”. O que fundamentalistas fazem o tempo todo é propor a restauração reconstruída do pai assassinado.

[O impasse mortífero do fundamentalismo] equivale a fazer-se porta-voz do Pai, seu tenente, seu substituto, até colocar-se em posição de exigir uma vingança absoluta contra todos os que deixaram cometer esse crime [a morte do Pai], tornando-se, assim, passíveis de um castigo impiedoso, até o último deles. Todos os homens tornam-se então possíveis infiéis culpados, isto é, justicáveis. Eis porque os restauradores fundamentalistas do Pai, especialistas em atentado cego, não gostam de nada mais que se fazer algozes dos outros homens, considerados todos culpados (Dufour, 2014, p. 16).

No polo oposto ao dos fundamentalistas, Dufour (2014, p. 17) coloca os que não param – o tempo todo – de tirar proveito da morte do Pai (os liberais), ao “[...] tentar instituir o gozo (mercadoria rara e, portanto, preciosa) em modo regular”. São os adoradores do divino Mercado – no campo teológico e eclesiológico, acrescenta-se, eles podem ocupar o *locus* da teologia da prosperidade.

Quanto à especificidade fundamentalista que marcou o início do século XXI, pode-se especular que quaisquer eventos intermediários por mais intensos que sejam (e não foram poucos os que já ocorreram), ou mesmo um *grand finale* que venha a ocorrer, dificilmente superarão a força e o impacto da cena de abertura – no que toca à espetacularização dos casos, que fique bem claro. Foi no primeiro ano do segundo milênio da assim chamada era cristã que “[...] um ataque terrorista cuidadosamente planejado contra os

<sup>8</sup> No mesmo sentido, não deixa de causar espécie o seguinte relato de Vargas Llosa (2013, p. 175), originalmente publicado no jornal El País, de Madri, no ano de 1997: “Em 1983 participei em Cartagena, na Colômbia, de um congresso sobre meios de comunicação, presidido por dois intelectuais de prestígio (Germán Arciniegas e Jacques Soustelle); lá, além de jornalistas de meio mundo, havia uns jovens incansáveis, dotados daqueles olhares fixos e ardentes que adornam os donos da verdade. Em dado momento, apareceu no certame, para grande alvoroço daqueles jovens, o reverendo Moon, chefe da Igreja da Unificação, que, através de um organismo de fachada, patrocinava aquele congresso. Pouco depois, percebi que a máfia progressista acrescentava a meu prontuário de iniquidades a de ter-me vendido a uma sinistra seita, a dos moonies”.

símbolos do poder militar e econômico dos Estados Unidos” (Ali, 2005, p. 10) exigiu da imprensa e de outros setores da sociedade o uso e o abuso do termo fundamentalismo.

Coerente com sua lógica e vocabulário, Dufour (2014, p. 23) argumenta que, hoje, parte do islã – aquela que ele considera pré-moderna e que fez a guinada fundamentalista ou integrista – luta contra o divino Mercado, numa batalha que deve ser considerada suicida para o próprio islã:

É bem assim, em nossa opinião, que precisava ler o acontecimento extremamente espetacular que abriu este século, provavelmente carregado de significados demasiadamente ofuscantes para poder ser corretamente decodificado. Pois foi exatamente o templo mais visível da capital financeira do divino Mercado que foi apontado no dia 11 de setembro de 2001, com a destruição das torres gêmeas do bem chamado *World Trade Center* por aviões desviados e pilotados por loucos de deus jihadistas.

Ainda com o intuito de compreender o fundamentalismo no mundo contemporâneo em face deste marco simbólico inicial – o 11 de setembro –, nunca é demais recordar que o fundamentalismo protestante, o primeiro movimento religioso digno do nome, tem mais de 100 anos de existência. Quanto à produção e divulgação de imagens nos últimos anos, também não é demais reconhecer que o fundamentalismo protestante está muito distante de alguns dos eventos e dos impactos produzidos por aquilo que passou a ser chamado de fundamentalismo religioso (associado sem muitas mediações a islamismo e terrorismo). Nesse campo, o que o fundamentalismo protestante mais produz, de forma até grotesca, são imagens em associação clara com a performance de seus pastores e líderes religiosos. Na sociedade do espetáculo, vale lembrar, a veiculação é consequência da máxima “o que é bom aparece”; ocupar a televisão ou a Internet é uma obrigação, pois as coisas são assim – e ponto.

Ao responder ao espírito de seu tempo, o fundamentalismo – mesmo em seus aspectos midiáticos – é anterior e mais amplo do que as meras imagens transmitidas pelos meios de comunicação. Ainda assim, parece óbvio que o fundamentalismo protestante tenha se adaptado à lógica do espetáculo, mesmo que por questões de sobrevivência e reprodução (daí seu esforço de arrecadação de fundos para pagamento de horários na televisão, por exemplo). Naquilo que ele apresenta aos outros como uma tradição que vem do passado – e que foi mantida a duras penas por um resto (no sentido de remanescente fiel) ao longo da história da Igreja dentro da história – reside deliberadamente a falsificação do atestado de tradição, posto que tradição inventada.

Muitas vezes, ‘tradições’ que parecem ou são consideradas antigas são bastante recentes, quando não são inventadas. [...]

O termo ‘tradição inventada’ é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez (Hobsbawn, 2002, p. 9).

Até o passado pode ser retificado, pois o espectador e mesmo o intelectual (ou especialista), tornados preguiçosos pelo discurso do espetáculo, caem na ignorância (que tentam a todo custo esconder) por causa “[...] da repetição dogmática de algum ilógico argumento de autoridade” (Debord, 2008b, p. 189 [comentário X]). Portanto, na lógica do espetáculo, como tradição (mesmo que inventada), o fundamentalismo não pode dar margem à suspeita de que acabou de chegar na história, antes, seu poder tem de soar familiar, “[...] como se sempre tivesse estado presente” (Debord, 2008b, p. 178 [comentário

VI]). Não obstante, e até para evitar – ou assumir – certo anacronismo, o caráter cronológico desta discussão deve estar submetido a outro estatuto: o do antes e depois. O fundamentalismo protestante é anterior à sociedade do espetáculo, mas já respondia, desde as origens, àquela força material e mental de que o bom deve aparecer, cujo construto último (e não superado, mas ampliado) é a sociedade do espetáculo. Mais recentemente – em relação ao início do século XX como o tempo da consolidação do fundamentalismo protestante –, não pode ser colocado no reino das coincidências o fato de o livro de Debord fechar a década dos anos 1960, e a década seguinte (a dos anos 1970) ser justamente a da emergência e consagração dos televangelistas evangélicos nos EUA, e em outros lugares do mundo, com toda sua ligação com a direita cristã no campo da política – trata-se do espírito de uma época (*Zeitgeist*).

Hoje, é certo que o fundamentalismo se adaptou ao desdobramento necessário do espetáculo – de acordo com a lógica do “é assim” (Debord, 2008a) –, ou seja, está em jogo (como sempre esteve) o estatuto da verdade. O raciocínio é o seguinte: se o fundamentalismo tem a verdade (e ela é boa), não há alternativa senão sua veiculação, por todo e qualquer meio que estiver ao alcance. E isso os fundamentalistas vêm fazendo de mil e uma maneiras: pela distribuição de livros e folhetos, envio de missionários, estabelecimento de polêmicas com objetivos apologéticos; depois, com o avanço tecnológico, e sem abandono dos meios anteriores, pela utilização de transmissões radiofônicas e, posteriormente, televisivas; na sequência, vieram LPs, fitas K7, fitas VHS, CDs, DVDs etc.; e, por fim, tudo o que a Internet agregou ao universo das comunicações. Mas, vale lembrar, os meios (mídia) importam menos – é a lógica do espetáculo que preside as ações.

Assim, para tratar do fundamentalismo religioso num período que não é somente cronológico, mas conceitual, bem como para caracterizar o fundamentalismo protestante como progenitor de outros fundamentalismos religiosos, é preciso retomar alguns conceitos de Vargas Llosa (2013, p. 178) quanto às consequências da modernidade.

A secularização não substituiu os deuses por ideias, saberes e convicções que desempenhassem suas funções. Deixou um vazio espiritual que os seres humanos preenchem como podem, às vezes com sucedâneos grotescos, com múltiplas formas de neurose, ou dando ouvidos ao chamado dessas seitas [o assunto de Vargas Llosa é a Igreja da Unificação, do reverendo Moon] que, precisamente por seu caráter absorvente e exclusivista, de planejamento minucioso de todos os instantes da vida física e espiritual, proporcionam equilíbrio e ordem àqueles que se sentem confusos, solitários e aturdidos no mundo de hoje.

As opiniões do ensaísta peruano inserem no debate o fenômeno batizado de a morte de Deus – no sentido daquilo que, segundo certa mentalidade iluminista, deveria criar uma sociedade laica e, por conseguinte, livre de violência, guerras e matanças de caráter fanático-religioso. Entretanto, a morte de Deus não significou o advento do paraíso na Terra, mas o do inferno: “[...] o mundo, livre de Deus, foi sendo aos poucos dominado pelo diabo, pelo espírito do mal, pela crueldade e pela destruição” (Vargas Llosa, 2013, p. 17). O *diábolos* encontra no discurso fundamentalista uma de suas manifestações ou encarnações, pois o fundamentalismo, ao reunir iguais, não cessa de desagregar pessoas de seus vínculos sociais não religiosos. Além disso, ao criar fortes vínculos identitários, acaba por tornar todo outro um adversário. O fundamentalismo, ao mesmo tempo, cria um mundo cindido e se alimenta dele. *Modus operandi* que, de resto, não é exclusivo do fundamentalismo, haja vista o próprio discurso da modernidade, de modo geral, operar da mesma forma, ao colocar em oposição progresso e atraso. Na história do fundamentalismo, o *Julgamento de Scopes* é um tipo exemplar desse funcionamento moderno, pródigo na construção de pares por oposição (Rocha, 2020).

## Conclusão

O esforço acadêmico de persecução do significado e uso mais rigoroso do termo fundamentalismo, como apropriado a um movimento ligado originalmente a protestantes estadunidenses nos séculos XIX e XX, continua necessário, mas não é suficiente para explicar por que o mesmo nome serve a tantas coisas, de acordo com a dinâmica de ampliação de significados, legitimada pelo uso social da palavra. Sem considerar o que está proposto neste ensaio como uma saber total ou final, ele se justifica como uma tentativa de compreender qual é a localização – respeitada a hipótese afirmativa de sua existência – do fundamentalismo protestante na lógica do espetáculo.

Para a concepção teológica do fundamentalismo protestante original e dos movimentos contemporâneos considerados seus herdeiros, a verdade existe e está acessível a todas as pessoas. Na fixação de um só modelo de interpretação da Bíblia e, como consequência, também do mundo – o que alguns chamam de cosmovisão –, o fundamentalismo protestante nunca abriu mão de sustentar que o conhecimento da verdade se encontra acessível a todas as pessoas, é democrático e, assim, não pertence somente a uma elite intelectual. Quanto à teologia que sustenta a prática, portanto, não é o caso de o fundamentalista escolher a verdade, mas de ser alcançado por ela. Sentir-se escolhido ou eleito é mais uma das fortes seduções do fundamentalismo protestante. Como a Bíblia está certa quanto à história da salvação (*sub specie aeternitatis*), ela não pode estar errada em nada. A um fundamentalista, portanto, resta somente se tornar embaixador militante da verdade – movimento que francamente vem sendo facilitado pelas ferramentas da civilização do espetáculo, que são capazes de criar grupos de pertencimento em rede e sem núcleo central. É sempre importante destacar a beligerância do fundamentalismo como uma de suas marcas distintivas.

Nas comunidades em que reina o fundamentalismo, a repetição dogmática de sua verdade e a reprodução dos argumentos que a sustentam são levadas à exaustão. É preciso não dar tempo à reflexão. A arena pública deve ser considerada somente como terreno de anúncio da verdade e proselitismo, portanto, de embate. O fundamentalismo protestante (como todos os outros posteriores) alimenta-se da existência do adversário. Como numa hipotética distopia, pode-se imaginar que, no dia em que todo o mundo for fundamentalista (de uma espécie só de fundamentalismo), haverá um cisma necessário entre os mais fundamentalistas do que outros. Os fundamentalismos precisam criar hereges.

Para garantir uma imensa comunidade de iguais (espalhados em muitas igrejas e denominações protestantes ou evangélicas), o fundamentalismo fica sempre a repetir mais do mesmo. A eliminação do outro pela ação fundamentalista protestante não se dá pelo atentado terrorista. As comunidades sob a estética fundamentalista legitimam uma cosmovisão associada a uma ética que ordena e normatiza a conduta dos fiéis. Como consequência, para fazer um trocadilho, o que elas enviam ao outro não são mísseis, mas missionários.

Pode-se objetar que o fundamentalismo protestante, do período dos precursores até hoje, só fez transmitir uma única e mesma mensagem religiosa, simplista e rasa, a planificar comportamentos individuais e sociais de seus adeptos, reduzindo à mera moralidade de traços puritanos as múltiplas possibilidades de resposta à complexidade da realidade. O que há de novo, portanto, acerca do fundamentalismo na sociedade do espetáculo? Nunca antes na história, a sedução do fundamentalismo protestante foi tão grande como hoje, por oferecer a aparência de verdade (a mostrar somente o que convém), proporcionando, sobretudo, aos espectadores passivos da vida a liberdade para recusar o diálogo com a humanidade e sua diversidade.

## Agradecimentos

Agradeço aos amigos Daniel Rocha, Jefferson Zeferino, José Lima Júnior e Lindener Pareto Junior a leitura atenta deste ensaio, bem como as correções e contribuições que foram sugeridas – que muito contribuíram para esta versão final do texto. Por óbvio, equívocos conceituais ou de outra natureza que tenham insistido em permanecer devem ser colocados tão somente na conta do autor.

## Referências

- Agamben, G. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- Ali, T. *Confronto de fundamentalismos: cruzadas, jihads e modernidade*. 2 ed. Rio de Janeiro, 2005.
- Campos, B. M. Fundamentalismo religioso e migração: um ensaio sobre mísseis e missionários no mundo contemporâneo. In: Moreira, A. S. (org.). *Religião, migração e mobilidade urbana*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2017. p. 109-124.
- Campos, B. M.; Nogueira, P. A. S.; Mariani, C. M. C. B. O 11 de setembro, 20 anos depois: impactos na religião e na cultura ocidental. *Reflexão*, v. 46, p. 1-4, 2021. Doi: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v46e2021a5324>
- Bauman, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. *Documento de área – Área 44: Ciências da Religião e Teologia*. Brasília: Capes, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>. Acesso em: 7 ago. 2023.
- Debord, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.
- Debord, G. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. In: Debord, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b. p. 165-237.
- Derrida, J. Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos – Um diálogo com Jacques Derrida. In: Borradori, G. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 95-145.
- Dufour, D.-R. Capitalismo, religião e espetáculo. In: Moreira, A. S.; Lemos, C. T.; Quadros, E. G. (org.). *A religião entre o espetáculo e a intimidade*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2014. p. 11-27.
- Ferreira, R. 11 de setembro: a nomeação pela data e a mistificação dos conceitos de terrorismo e guerra como estratégia de constituição do discurso midiático-oficial. *Antares: Letras e Humanidades*, v. 4, n. 7, p. 108-129, 2012. Disponível em: <http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/1549>. Acesso em: 7 ago. 2023.
- Fontenelle, I. A. *O nome da marca: McDonald's, fetichismo e cultura descartável*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- Habermas, J. Fundamentalismo e terror – Um diálogo com Jürgen Habermas. In: Borradori, G. *Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. p. 37-55.
- Hobsbawn, E. Introdução: a invenção das tradições. In: Hobsbawn, E.; Ranger, T. (org.). *A invenção das tradições*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 9-23.
- Kehl, M. R. O espetáculo como meio de subjetivação. In: Bucci, E.; Kehl, M. R. *Videologias: ensaios sobre televisão*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 43-62.
- Larrosa, J. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. In: Geraldi, C. M. G.; Riolfi, C. R.; Garcia, M. F. (org.). *Escola viva: elementos para a construção de uma educação de qualidade social*. Campinas: Mercado de Letras, 2004. p. 113-132.
- Marx, K. *O capital: crítica da economia política*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. (Livro 1: O processo de produção do capital, v. I.).
- Morin, E. Uma tragédia planetária: o assassinato do Presidente Kennedy. In: Moles, A. A. et al. *Linguagem da cultura de massas: televisão e canção*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 136-142.



Rocha, D. Sob o estigma do fundamentalismo: algumas reflexões sobre um conceito controverso. *Horizonte*, v. 18, n. 56, p. 455-484, 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/24126/17741>. Acesso em: 7 ago. 2023.

Vargas Llosa, M. *A civilização do espetáculo: uma radiografia do nosso tempo e da nossa cultura*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

Zabatiero, J. P. T. Hermenêutica fundamentalista: uma estética do interpretar. *Estudos de Religião*, v. 22, n. 35, p. 14-27, 2008. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/170/180>. Acesso em: 7 ago. 2023.

Zacarias, G. F. *Crítica do espetáculo: o pensamento radical de Guy Debord*. São Paulo: Elefante, 2022.

Zacarias, G. F. *No espelho do terror: jihad e espetáculo*. São Paulo: Elefante, 2018.

#### Como citar este artigo/How to cite this article

Campos, B. M. Religião em tempos de espetáculo: um ensaio para compreender o fundamentalismo na contemporaneidade. *Reflexão*, v. 48, e239161, 2023. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48e2023a9161>