

DOI 10.22478/ufpb.2317-6725.2025v30n53.74935

O Cotidiano como Lente Interpretativa: Michel de Certeau e a História Cultural das Religiões na Análise das Táticas das Testemunhas de Jeová no Brasil (1920-1930)

Everyday Life as an Interpretive Lens: Michel de Certeau and the Cultural History of Religions in the Analysis of Jehovah's Witnesses' Tactics in Brazil (1920–1930)

Osorio Vieira Borges Junior

 <https://orcid.org/0009-0007-7780-8496>

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Resumo: Este artigo propõe-se a explorar a fecundidade da concepção de cotidiano elaborada por Michel de Certeau, notadamente em sua obra *A invenção do cotidiano: artes de fazer* (1998), como chave interpretativa para a compreensão do fenômeno religioso enquanto manifestação enraizada nas práticas sociais e inscrita nos dispositivos micropolíticos da cultura. Inserida no campo da História Cultural das Religiões, a pesquisa parte do pressuposto de que o fenômeno religioso não pode ser compreendido a partir de uma perspectiva essencialista, desvinculada das contingências históricas e dos agenciamentos cotidianos que o constituem. O artigo analisa o caso da instalação das Testemunhas de Jeová no Brasil na década de 1920 como um terreno privilegiado para a observação dos modos pelos quais uma ortodoxia religiosa transnacional é apropriada, reelaborada e performada nos níveis microssociais e cotidianos. Para isso, foram utilizadas, como fontes primárias, publicações internas da religião, como o *Anuário das Testemunhas de Jeová de 1974*.

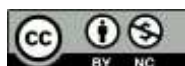
Palavras-chave: Michel de Certeau. Cultura. Espaço. Religião. Testemunhas de Jeová.

Abstract: This article aims to explore the fruitfulness of Michel de Certeau's conception of everyday life, especially as developed in his work *The Practice of Everyday Life* (1998), as an interpretative key to understanding the religious phenomenon as a manifestation rooted in social practices and embedded in the micropolitical dispositifs of culture. Situated within the field of the Cultural History of Religions, the research is based on the premise that the religious phenomenon cannot be understood from an essentialist perspective, detached from the historical contingencies and everyday agencies that shape it. The article analyzes the case of the arrival of Jehovah's Witnesses in Brazil in the 1920s as a privileged terrain for observing how a transnational religious orthodoxy is appropriated, reworked, and performed at micro-social and everyday levels. Primary sources include internal publications of the religion, such as the *1974 Yearbook of Jehovah's Witnesses*.

Keywords: Michel de Certeau. Culture. Space. Religion. Jehovah's Witnesses.

Introdução

A presente investigação propõe-se a explorar, sob um viés eminentemente teórico e hermenêutico, a fecundidade da concepção de cotidiano elaborada por Michel de Certeau, notadamente em sua obra *A invenção do cotidiano: artes de fazer* (1998), como chave interpretativa para a compreensão do fenômeno religioso enquanto manifestação enraizada nas práticas sociais e inscrita nos dispositivos micropolíticos da cultura. O cotidiano de



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Certeau revela-se como o lócus onde se exercem múltiplas táticas de apropriação, reinvenção e subversão dos discursos hegemônicos, incluindo aí as narrativas religiosas, que são, por sua vez, impregnadas de historicidade, conflitos e reelaborações simbólicas.

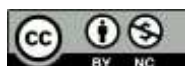
Ao inscrever-se no campo da História Cultural das Religiões, este trabalho parte do pressuposto de que o fenômeno religioso, em suas expressões rituais, narrativas doutrinárias, práticas devocionais e dispositivos de poder simbólico, não pode ser compreendido a partir de uma perspectiva essencialista, desvinculada das contingências históricas e dos agenciamentos cotidianos que o constituem (BRELIICH, 1977, p. 32-33). Nesse sentido, Certeau oferece uma contribuição inestimável ao deslocar o foco analítico das estruturas impositivas para os gestos ínfimos, para as práticas anônimas, para os modos de fazer que, mesmo inseridos em regimes de normatividade, abrem brechas, criam desvios, produzem resistências e instauram sentidos outros.

Assim, ao tomar como *corpus* teórico as já referidas obras de Certeau, o presente artigo busca demonstrar como a noção de cotidiano, entendida não como simples pano de fundo, mas como arena de disputas simbólicas e lugar por excelência da reinvenção cultural, corrobora e aprofunda a análise do fenômeno religioso em sua tessitura plural, fluida e contraditória. Trata-se, portanto, de tensionar as categorias clássicas da análise religiosa, como ortodoxia, dogma e ritual, a partir do prisma de Certeau, de modo a evidenciar como as práticas religiosas se inscrevem no espaço, sendo simultaneamente moldadas por ele e, não raro, por ele desviadas. Essa perspectiva se ancora na lógica de Certeau (1998, p. 199) segundo a qual "o espaço é um cruzamento de móveis [e] de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que aí se desdobram", indicando que o espaço não é uma entidade neutra ou estática, mas uma construção dinâmica, performada pelas práticas cotidianas e pelos gestos que reconfiguram continuamente sua inteligibilidade.

Para que se possa compreender em que medida a obra de Michel de Certeau dialoga, tensiona e, sobretudo, corrobora com os pressupostos epistemológicos e metodológicos que estruturam a História Cultural das Religiões enquanto campo específico de investigação, torna-se imprescindível esboçar, ainda que de maneira sumária, o processo de constituição e consolidação desse campo no Brasil, cujas raízes intelectuais remetem diretamente à tradição hermenêutica inaugurada no contexto italiano das primeiras décadas do século XX. Com efeito, o desenvolvimento da História das Religiões, entendida enquanto disciplina autônoma e dotada de aparato conceitual próprio, encontra um de seus momentos inaugurais mais significativos na atuação de Raffaele Pettazzoni, que, ao instituir a primeira cátedra de *Storia delle Religioni* na *Università di Roma*, não apenas conferiu legitimidade institucional a tal empreendimento, como também fundou a prestigiosa revista *Studi e materiali di storia delle religioni* (SMSR), veículo ainda hoje central na circulação de debates que se afastam dos reducionismos sociologizantes e das perspectivas positivistas que marcaram, com intensidade, os primórdios dos estudos de religião e religiosidade.

Pettazzoni (1959, p. 254) concebia o fenômeno religioso como uma construção histórica plural, constituída por mediações culturais, formulações simbólicas e estruturas narrativas que, longe de estarem fixadas em essências transcendentais, são produzidas por sujeitos históricos situados em contextos concretos de existência, atravessados por disputas políticas, deslocamentos de poder e reconfigurações contínuas de sentido.

A influência positivista e cientificista se estabeleceu de modo hegemônico no campo dos estudos religiosos ao longo do século XIX, à medida que "a civilização europeia



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

manifestava sua mais completa convicção de superioridade” (AGNOLIN, 2019, p. 34), projetando sobre os fenômenos religiosos uma racionalidade classificatória, hierarquizante e frequentemente etnocêntrica. Essa tradição interpretativa, sustentada por um ideal de objetividade e por procedimentos comparativos rigidamente estruturados, conformou durante décadas os parâmetros analíticos a partir dos quais a religião era abordada, frequentemente reduzida a uma função social, a um conjunto de mitos codificáveis ou a um sintoma de atraso civilizacional. Tal concepção, no entanto, foi gradativamente desestabilizada por correntes teóricas que passaram a privilegiar o exame da espessura simbólica das práticas religiosas, suas dinâmicas internas e sua imersão histórica nas tramas discursivas e culturais. Essa inflexão crítica abriu caminho para o desenvolvimento de uma abordagem da religião que se distancia, deliberadamente, da rigidez objetivista das metodologias histórico-comparativas clássicas, privilegiando antes uma leitura que enfatiza a espessura simbólica, a materialidade discursiva e os usos sociais da crença religiosa.

Essa matriz italiana, posteriormente reconfigurada em solo brasileiro, encontrou eco no trabalho pioneiro de pesquisadores como Adone Agnolin e Maria Cristina Pompa, responsáveis por inserir e difundir esse instrumental teórico-metodológico em interlocução com os debates mais recentes da historiografia cultural no Brasil. Agnolin e Pompa, herdeiros diretos da tradição fundada por Pettazzoni, desempenharam papel central na institucionalização do campo no Brasil, ao promoverem uma inflexão hermenêutica que desloca o olhar sobre o religioso da fixidez dogmática para os modos plurais de apropriação, reinvenção e performatividade das práticas e dos discursos religiosos no interior de uma dinâmica histórica e cultural. Tal inflexão permitiu, entre outras coisas, que o fenômeno religioso fosse compreendido como um artefato histórico, cuja inteligibilidade depende do reconhecimento de suas múltiplas camadas de significação e dos jogos de poder que estruturam sua emergência, circulação e recepção.

Certeau, ao deslocar o foco epistemológico da análise das estruturas macrodiscursivas para os gestos ínfimos do agir cotidiano, fornece ao campo das religiões um instrumental heurístico que permite pensar o religioso não mais como totalidade dogmática, mas como um feixe de operações micropolíticas, cujas lógicas se articulam, contradizem e tensionam os enunciados normativos.

A noção de cotidiano, central em *A invenção do cotidiano: artes de fazer* (1998), emerge como chave de leitura para compreender os modos de apropriação e reinvenção das formas simbólicas instituídas, inclusive aquelas oriundas das grandes tradições religiosas. O cotidiano não é um espaço neutro ou passivo, mas sim o locus onde os sujeitos, atravessados pelas normas, pelos interditos e pelos códigos que regulam a experiência, engendram táticas de invenção, de subversão e de desvio (CERTEAU, 1998, p. 199-202). Esse fazer com, ainda que subordinado à lógica das estratégias instituídas, no caso das religiões, os sistemas de crença, as ortodoxias e os aparelhos de enunciação doutrinária, mobiliza uma inteligência prática que reconfigura o significado dos signos religiosos, reinscrevendo-os em novas espacialidades. É nesse ponto que a teoria de Certeau encontra ressonância direta com a categoria de ortoprática, desenvolvida no seio da História Cultural das Religiões, por Nicola Gasbarro, enquanto conceito descritivo-analítico que busca capturar precisamente a instância dinâmica na qual a ortodoxia, longe de ser uma estrutura fixa ou impermeável, se molda e se (re)inventa nos espaços nos quais é enunciada, praticada e traduzida.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Na tradição da História Cultural das Religiões, a ortoprática se constitui como o momento em que as práticas culturais, e não apenas as discursivas, tornam-se centrais na análise do fenômeno religioso. Esse deslocamento epistemológico supõe a recusa de uma concepção da religião como sistema fechado, coerente e autoexplicativo, fundado unicamente na adesão a um conjunto de crenças ou prescrições dogmáticas. Como adverte Gasbarro (2006, p. 70), “estamos acostumados a pensar a religião e as religiões como um sistema mais ou menos ortodoxo de fé-crenças que orienta necessariamente as práticas”, o que resulta, em geral, em uma leitura invertida da realidade: supõe-se que as práticas derivem linearmente da ortodoxia, quando, na verdade, é a prática situada que frequentemente modela, negocia e até redireciona a normatividade religiosa.

Nesse sentido, a ortodoxia, entendida enquanto matriz normatizadora do sentido religioso, opera e se territorializa em sujeitos históricos concretos, em corporalidades marcadas por interdições, desejos, memórias e estratégias de sobrevivência (GASBARRO, 2013, p. 83-87). A ortoprática é, portanto, a categoria que permite apreender essa inscrição histórica e cultural da ortodoxia: o modo como ela se realiza, se adapta e se reconstrói no fazer religioso cotidiano.

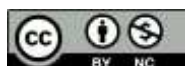
Essa perspectiva permite uma compreensão do religioso profundamente alinhada ao que lemos em Certeau. Se lugar é, para o autor, a ordenação estática de posições, neste caso, aquilo que as instituições religiosas produzem quando erigem doutrinas, normas de conduta, hierarquias soteriológicas e esquemas de salvação, o espaço é, ao contrário, nesse caso, o que o fiel realiza quando vive sua religiosidade no interior de um mundo cotidiano que o interpela de forma ambígua e contraditória. Nesse sentido

O espaço estaria para o lugar como quando falada, isto é, quando é percebida na ambiguidade de uma efetuação, mudada em um tempo que depende de múltiplas convenções, colocada como o ato de um presente (ou de um tempo), e modificado pelas transformações devidas a proximidades sucessivas (CERTEAU, 1998, p. 201).

É justamente neste ponto que a noção de ortoprática, desenvolvida por Gasbarro, encontra em Certeau um aliado teórico de rara precisão. Se na tradição da História Cultural das Religiões, a ortoprática se constitui como o momento em que as práticas, e não apenas os discursos, tornam-se centrais na análise do religioso, é Certeau quem oferece as ferramentas para compreendermos isso. Quando afirma que o espaço é um cruzamento de móveis, ele está descrevendo exatamente o que ocorre com a ortodoxia quando ela é vivida. A norma religiosa, ao ser transposta para o cotidiano, precisa atravessar os móveis da vida: o trabalho, o sofrimento, a fome, a sexualidade, o exílio, a vizinhança, o Estado, o medo, a morte. O fiel, ao agir, não apenas se submete à norma, mas a recria com seus gestos.

E é precisamente o cotidiano, tal como formulado por Certeau, que fornece a gramática epistemológica e simbólica para pensar as práticas religiosas como táticas, isto é, como modos de fazer com a ortodoxia; modos de habitar um dogma que já não pode mais ser simplesmente imposto de cima para baixo sem resistência, sem negociações e sem reescrituras tácitas operadas por sujeitos históricos concretos.

Neste horizonte, torna-se indispensável reintroduzir as categorias de estratégia e tática tal como definidas por Certeau. A estratégia representa o modo de operar de uma instância que dispõe de um lugar próprio, uma posição de enunciação desde onde é possível ordenar



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

o espaço, delimitar fronteiras, estabilizar sentidos e instituir práticas legítimas ou desviantes. Como o próprio autor afirma,

o 'próprio' é uma vitória do lugar sobre o tempo. Permite capitalizar vantagens conquistadas, preparar expansões futuras e obter assim para si uma independência em relação à variabilidade das circunstâncias. É o domínio do tempo pela fundação de um lugar autônomo (CERTEAU, 1998, p. 99).

Já a *tática*, ao contrário, opera na contingência, no imprevisto e na ausência de lugar próprio: é uma forma de ação do sujeito sem poder institucional, sem estabilidade territorial, que se insinua nas fissuras do sistema dominante e o ressignifica a partir do uso. É “a arte do fraco”, uma vez que “a astúcia é possível ao fraco, e muitas vezes apenas ela, como ‘último recurso’” (CERTEAU, 1998, p. 101).

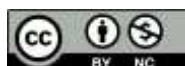
Qualquer adaptação da norma, seja ela mínima, sutil ou mesmo clandestina, já se constitui como uma tática. A simples mediação do dogma por uma circunstância histórica específica, a filtragem de uma imposição doutrinal por experiências subjetivas, a transgressão silenciosa, ou mesmo o gesto aparentemente ortodoxo, mas motivado por razões outras que não as prescritas, são formas de produção tática. É nessa direção que podemos afirmar, com Antonio Benatte (2014, p. 59) que sempre há, mesmo no interior das configurações mais ortodoxas do religioso, espaço para uma epiqueia pessoal, uma margem interpretativa e ética que autoriza o sujeito a decidir, em consciência, pela suspensão ou modulação da norma a partir de um juízo situado, mesmo sem romper formalmente com a autoridade religiosa que a prescreveu.

Nesse sentido, Benatte (2014, p. 62) nega a “ideia de cultura dependente das estruturas materiais ou por elas determinada” e está de acordo com Gasbarro (2013, p. 93-94) que entende a especificidade de cada cultura que, assim como a religião, tem sua própria ortodoxia, aqui entendida como as convenções culturais comuns de um povo que se identifica com um mesmo espaço, que elabora sistemas de símbolos e significados. A junção, ou fusão de uma ortodoxia religiosa e uma cultura específica é capaz de produzir uma flexibilização nos modos de uso da religião.

A epiqueia, entendida neste contexto, é mais do que uma categoria moral: é uma operação hermenêutica encarnada, uma economia de sobrevivência simbólica diante da rigidez normativa. Ela se inscreve como forma de resistência discreta e como índice da agência individual diante do universalismo regulador. Assim, o uso tático da religião manifesta-se como uma forma de enunciação que subverte o ordenamento estratégico da ortodoxia, e o reinscreve, dialeticamente, na vida vivida.

A própria produção acadêmica sobre o fenômeno religioso, marcada por um epistemicídio oriundo da tradição do universalismo europeu, como observa Gasbarro (2006, p. 72-74), precisa ser revisitada a partir de uma hermenêutica que considere os sujeitos religiosos enquanto agentes culturais situados. Ou seja, considerar uma perspectiva histórico-cultural das religiões é reconhecer que as formas do crer, do ritualizar e do performar o sagrado são atravessadas por regimes de historicidade.

Vejamos um exemplo em que a articulação entre a teoria de Certeau e os pressupostos da História Cultural das Religiões se mostra particularmente fecunda do ponto de vista metodológico: a instalação das Testemunhas de Jeová no Brasil, na década de 1920, oferece um terreno privilegiado para a observação dos modos pelos quais uma ortodoxia



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

religiosa transnacional, com forte lastro discursivo na modernidade religiosa norte-americana, é apropriada, reelaborada e performada nos níveis microssociais e cotidianos.

A escolha desse objeto não é arbitrária. As Testemunhas de Jeová são frequentemente concebidas, tanto no senso comum quanto em setores significativos da produção acadêmica, como uma forma religiosa de ortodoxia rígida, dotada de marcadores identitários inflexíveis e fundada sobre uma literalidade bíblica que parece excluir ambiguidades, ambivalências e reinterpretações locais. A impressão inicial é a de um corpo religioso impermeável às variações contextuais e blindado contra dinâmicas culturais situadas. No entanto, é precisamente nessa tensão entre universalismo normativo e práticas locais que reside o interesse heurístico do caso.

A história da presença das Testemunhas de Jeová no Brasil nas primeiras décadas do século XX é, portanto, também a história dessas táticas: de traduções improvisadas, de reorganizações domésticas do culto, de adaptações discursivas à cultura católica hegemônica, e mesmo de ambiguidades entre a adesão pública e a manutenção de valores familiares anteriores à conversão.

A chegada das Testemunhas de Jeová ao Brasil ocorreu na décadas de 1920, em um contexto político e institucional marcado pela recente separação entre Estado e Igreja, uma cisão ainda jovem e instável, produto da República instaurada em 1889, mas cujos efeitos concretos apenas começavam a reconfigurar os regimes de visibilidade e legitimidade religiosa no país (CASTRO, 2007, p. 44-48). Foi precisamente nesse interstício que Joseph F. Rutherford, então presidente da *Watch Tower Bible and Tract Society*, entidade responsável pela produção e difusão dos materiais doutrinários e catequéticos do grupo, identificou uma janela de oportunidade para estabelecer um campo fértil à expansão do movimento (BORNHOLDT, 2004, p. 18-22).

O Brasil, ainda majoritariamente católico e atravessado por um catolicismo popular fortemente territorializado, apresentava-se, aos olhos da liderança jeovista, como um espaço ainda não capturado plenamente por outras ortodoxias organizadas no plano estatal, o que fazia dele, paradoxalmente, um lugar que ninguém possuía como próprio, e, portanto, potencialmente apropriável. A investida missionária de Rutherford deve, assim, ser compreendida como uma tentativa tática de instaurar, em solo brasileiro, uma nova experiência religiosa, fundada sobre a circulação de impressos, a formação de pequenos grupos congregacionais e a reconfiguração dos vínculos entre fé, linguagem e corpo, processo que, como revelam as lentes de Certeau articuladas à História Cultural das Religiões, jamais se daria sem resistência, reinterpretação e reinvenção nos níveis locais.

Para iluminar a materialidade histórica do fenômeno estudado, este trabalho mobiliza um conjunto de fontes produzidas pela própria organização religiosa, em especial o *Anuário das Testemunhas de Jeová de 1974*, que constitui um esforço narrativo institucional de apresentar a trajetória dos primeiros missionários no Brasil e os desafios enfrentados na implementação de sua obra evangelizadora. Essa fonte, embora marcada pelo lugar da memória e pela construção de uma identidade religiosa, permite acessar episódios, nomes, deslocamentos e estratégias de inserção urbana que revelam a dimensão prática das ações empreendidas pelo grupo no início do século XX.

Além do Anuário, utilizam-se publicações periódicas como *A Sentinela*, impressos do período formativo do movimento no Brasil. Esses materiais cumprem dupla função: de um lado, oferecem elementos para compreender as formulações doutrinárias e discursivas que



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

pautaram a expansão missionária; de outro, evidenciam as escolhas linguísticas, os temas privilegiados, as referências internas e as instruções aos fiéis, componentes que permitem observar como a ortodoxia religiosa foi comunicada, apropriada e operacionalizada no cotidiano de seus primeiros praticantes. Ao acompanhar a circulação desses impressos, é possível apreender não apenas sua proposta teológica, mas sua inscrição territorial em espaços urbanos específicos e suas condições de recepção.

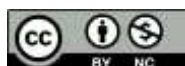
Paralelamente, dialoga-se com pesquisas historiográficas que analisam a presença das Testemunhas de Jeová no Brasil, com destaque para estudos dedicados à relação entre o crescimento do grupo e o contexto político e religioso da Primeira República. Tais trabalhos ajudam a identificar as mediações sociais, culturais e institucionais que enquadraram as práticas jeovistas, permitindo compreender como sua atuação se deu em constante tensão com a hegemonia católica, com a vigilância estatal e com processos emergentes de secularização jurídica e rearranjos do campo religioso nacional. O cruzamento entre documentos internos e interpretações historiográficas possibilita cotejar memória e história, doxa e prática.

O caso das Testemunhas de Jeová

Alguns dias depois da chegada de George Young ao Brasil, o primeiro missionário enviado por Rutherford ao país, um Betel - sede administrativa regional - foi fundado no Rio de Janeiro, a saber, um pequeno escritório na Rua do Rosário, 76, 2º andar, no centro da cidade. Mais tarde, o espaço se mostrou insuficiente e o escritório se transferiu para a Rua Ubaldino do Amaral, 90 a poucas quadras do Theatro Municipal.

Até este ponto, os interessados tinham que contentar-se com a edição em espanhol da Torre de Vigia para seu uso nas reuniões. Então foram feitos arranjos com uma gráfica comercial, e saiu da prensa o primeiro número em português de A Torre de Vigia, um número que abrangia os meses de outubro a dezembro de 1923. Em sua segunda página, ele anunciava: “Com plena autorização do Juiz J. F. Rutherford, presidente da Torre de Vigia, e Sociedade Bíblica de Tratados de Brooklyn, Nova York, estabeleceu se uma filial dessa Sociedade no Brasil com escritório sito à Rua do Rosário, 76 — 2.º, Rio de Janeiro.” Estendeu-se um convite a todos que desejassem tornar-se assinantes a que enviassem seus pedidos para esse endereço (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS, 1974, p. 38).

Esse relato revela um momento significativo, marcado pela disponibilização da revista *A Sentinela* em português, refletindo um esforço para expandir a presença e a influência da organização religiosa no país. A fundação da filial da Sociedade de Bíblias e Tratados no Brasil e o estabelecimento de um escritório no Rio de Janeiro indicam um compromisso sério em atender às necessidades dos interessados locais e facilitar o acesso ao material religioso produzido pela organização internacional. Esse convite para se tornar assinante da revista também evidencia uma estratégia proativa de engajamento com o público brasileiro, buscando estabelecer uma conexão mais direta e duradoura com aqueles que compartilham de sua fé e doutrinas. O estabelecimento do Betel no Brasil significou para a Associação Torre de Vigia um avanço significativo na obra missionária, já que foi a primeira filial aberta na América do Sul; havia grande expectativa no trabalho que seria desenvolvido ali.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Não demorou muito e os desafios começaram a se apresentar como barreiras a serem transpostas pelos que estavam empenhados no avanço das atividades religiosas no Brasil: a começar pelo idioma do gerente da filial no país: Young não era fluente em português. Ele contratava intérpretes para se comunicar com seu público em grandes eventos como reuniões especiais onde discursava para uma assistência, geralmente de cinquenta a duzentas pessoas (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS, 1974, p. 39). É provável que Young tenha aprendido, com o tempo, a se comunicar, mesmo que pouco, com brasileiros em seu idioma nativo.

Além disso, é possível que as expectativas sustentadas pelo processo de secularização no Brasil não tenham se mostrado reais. É verdade que o padroado foi extinto e a lei garantia separação dos assuntos clericais e estatais, e de fato isso aconteceu, mas não significou diminuição do poder da Igreja Católica; é importante “conhecer e reconhecer que os valores cristãos há muito se confundem com a política no Brasil, mesmo após a separação estabelecida em 1890” (OLIVEIRA, 2022, p. 72). O Decreto Nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, não reconhecia, implicitamente, as várias formas de religião existentes no Brasil naquele momento, restringindo-se às formas do cristianismo. Ainda é importante dizer que a Igreja Católica não perdeu sua influência cultural sobre a população brasileira, ao contrário, o número de dioceses tornou-se cinco vezes maior nos anos da Primeira República, passando de doze em 1889 para mais de sessenta em 1930, nesse sentido “o que observamos não é a abertura de espaço para todas as tradições religiosas, mas a continuidade da relação entre o cristianismo, principalmente o catolicismo, e a política. O que mudou é que, sem o Padroado, essas relações se estenderam para uma elite fragmentada nos diversos estados” (OLIVEIRA, 2022, p. 77). Essa descentralização do poder da Igreja Católica no Brasil significou seu fortalecimento, mesmo desvinculada do aparato estatal. Para Maurício de Aquino (2012, p. 155)

pode-se afirmar que a criação de dioceses foi a estratégia por excelência do projeto ultramontano de tornar ubíqua a presença da [Igreja Católica Apostólica Romana] ICAR no território brasileiro no âmbito da autocompreensão de ‘sociedade perfeita’ explicitada na Carta Pastoral de 1890. As dioceses foram unidades avançadas de ação sociopolítica e religiosa da ICAR em cujos limites territoriais se desenvolveram as reformas eclesiais delineadas substancialmente pelo cardeal Rampolla e por d. Macedo Costa.

A expansão da obra da Igreja Católica no Brasil chamou à atenção do Papa Leão XIII que se sentiu motivado a escrever a encíclica *Litteras a Vobis*, em 1894, demonstrando preocupação em formar novos sacerdotes para suprir a demanda reprimida já que considerava o número de clérigos no Brasil insuficiente para o trabalho. Se compararmos as mais de sessenta dioceses da Igreja no Brasil com a única filial no centro do Rio de Janeiro das Testemunhas de Jeová que tinha apenas um gerente, observamos uma desproporcionalidade tão notável que parecia difícil aos membros da religião fazerem oposição às idéias católicas, como tentavam fazer com a publicação de periódicos anunciando a inexistência do inferno de fogo e negando a doutrina da trindade. Em suma, a influência cultural da Igreja Católica não havia diminuído e a liberdade religiosa era processual e frágil.

Nesse sentido, podemos testar o pensamento de Cesar Alberto Ranquetat Júnior (2016, p. 23). Para o autor, “a secularização é um processo societal mais vasto, que em determinadas conjunturas históricas engloba a laicidade, mas que não pode, em termos



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

teóricos e conceituais, ser confundida com essa última”; para Fernando Catroga (2010, p. 24), “a secularização deve ser entendida como como uma paulatina distinção entre o século e as objetivações dogmáticas e institucionais do religioso como Igreja”. É primordial notar que a secularização, advinda de um processo pela qual as sociedades modernas passaram de marginalização da religião não se traduz em sociedades sem religião, ou sem influências nas práticas culturais, já que as instituições, ao perceber sua perda de poder e influência, podem passar a utilizar táticas de sobrevivência e voltar a fazer parte do que Certeau chamou de cultura dominante, isto é, nos casos em que a religião deixou de sê-la.

O processo de secularização no Brasil não esteve aquém da transição republicana que se deu aos moldes do positivismo, já que, o republicanismo e o positivismo se desenvolveram e se tornaram correntes políticas e filosóficas viáveis na esteira da ideologia secularista. Ranquetat Júnior, ao citar o refluxo da religião na modernidade, apresentou que “o advento de uma sociedade moderna, marcada pela urbanização, industrialização e pelo progresso técnico e científico acarretaria o enfraquecimento da religião” (RANQUETAT JÚNIOR, 2016, p. 24). Contudo, a extinção do padroado a partir do Decreto 119-A de 1890 não significou perda de controle de produção na cultura dominante do país pela Igreja.

De acordo com Solange Andrade (2013, p. 26), “Certeau defende que a cultura dominante seria a daquele que detém os meios de controle, produção e disseminação cultural, enquanto que a cultura do dominado (popular) seria a daqueles que não possuem meios de empregar sua cultura, de torná-la oficial”. A Igreja não perdeu seu poder de manutenção cultural já que, a sociedade continuava a agir da forma como havia sido catequizada a fazer, independente de quaisquer normas jurídicas. Nesse sentido, podemos entender, segundo a diferenciação de Ranquetat Júnior sobre os termos secularização e laicidade que, nos anos que seguiram a publicação do Decreto 119-A e da Constituição Republicana, a realidade não permite pensar o estabelecimento de quaisquer novos grupos religiosos no Brasil enquanto país laico e desprendido da Igreja Católica.

Isso posto, é preciso entender que as práticas que tornaram possível o estabelecimento das Testemunhas de Jeová no país se configuram enquanto táticas de um grupo que quer garantir seu espaço em um território. Nesse sentido, adotamos o entendimento de Certeau (1998, p. 46-47); no qual a tática é “um cálculo que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível. A tática só tem por lugar o do outro. [...] Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em ‘ocasiões’”. As práticas das Testemunhas de Jeová analisadas, nesse estudo, devem ser entendidas como um constante esforço dissidente, por isso, as circunstâncias do tempo e do espaço na qual acontece a inserção do grupo religioso no país são fundamentais para entender o motivo de suas ações.

Outro fator dificultante para o crescimento das atividades das Testemunhas de Jeová no país se resume na grandeza territorial. Young percebeu a heterogeneidade do povo brasileiro e decidiu concentrar seus esforços nos grandes centros urbanos do país: Rio de Janeiro e São Paulo. Os discursos de Young chamavam atenção das pessoas. O Anuário das Testemunhas de Jeová, de 1974, relata que:

uma reunião pública especial foi planejada para o auditório do Automóvel Club do Brasil, no Rio de Janeiro, em março de 1922, e o tema do discurso proferido foi “Milhões Que Agora Vivem Jamais Morrerão!” Isto suscitou tanto interesse que se tornou aconselhável alugar um bom salão para servir de local regular



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

de reuniões para os Estudantes Internacionais da Bíblia, como eram conhecidas estas primitivas Testemunhas. Este foi o Salão Nobre do Instituto de Literatura Portuguesa. Ali se realizavam reuniões a cada domingo. Estas incluíam palestras sobre “O Plano Divino das Épocas”, estudos da Torre de Vigia em espanhol e exposições do Fotodrama da Criação (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS, 1974, p. 37).

É importante perceber que o público considerável nos discursos de Young não acarretou aumento significativo do número de Testemunhas de Jeová no país. Nos dez primeiros anos de atividade no Brasil, o grupo não alcançou duzentos batismos, ou seja, a particularidade notável no público brasileiro era a seguinte: as pessoas escutavam a mensagem proclamada, eram atenciosas e simpáticas às atividades que estavam sendo realizadas, mas não dispostas a abrir mão de sua própria tradição religiosa e ingressar num novo mundo de crenças e mitos.

Nesse sentido, lembramos de Sérgio Buarque de Holanda (1995, p. 146), quando afirmou que “a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade, [...] a lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro”. Não queremos estabelecer um estereótipo do homem brasileiro, já que essa definição desconsidera a singularidade das experiências vividas, contudo, a ideia do autor pode demonstrar uma dificuldade do estrangeiro em compreender que a cordialidade não é necessariamente uma abertura para novas experiências, demonstrando, assim, a dificuldade de crescimento das Testemunhas de Jeová a partir de suas pregações no Brasil. Ao mesmo tempo, no período analisado, no Brasil “construiu-se uma sociedade tradicional, patriarcal, com amplo predomínio da família rural. Sentimentos próprios às comunidades domésticas e familiares, às casas-grandes, sentimentos particularistas e antipolíticos, forneceram os moldes das estruturas sociais e políticas” (ADAMEC, 2014, p. 182).

A combinação entre uma certa cordialidade que oferece atenção e hospitalidade e um forte traço de tradicionalismo no homem brasileiro do início do século XX pode ilustrar a equação certa para entender o fenômeno apresentado. É importante observar que Young não dominava o português; ele se expressava em inglês e contava com a tradução de um intérprete. Esse fato possivelmente contribuía para atribuir-lhe certa importância no imaginário coletivo de seu público. A necessidade de um intérprete para traduzir as palavras de Young transmitia a ideia de que ele representava uma autoridade estrangeira, possivelmente vinda de um lugar distante. Isso poderia criar uma aura de exotismo e prestígio em torno de sua figura, fazendo com que o público o visse como alguém com conhecimento e experiências especiais, dignas de atenção e respeito. Além disso, a barreira linguística reforçava a impressão de que suas palavras eram importantes e significativas o suficiente para justificar a presença de um intérprete, acrescentando peso e credibilidade às suas mensagens. Essa hipótese ganha força ao considerar que a assistência aos discursos diminuiu depois que Young deixou o Brasil, em 1924, e foi enviado para a Argentina para fazer um trabalho parecido com aquele que estava realizando no Brasil: estabelecer uma base para o crescimento da religião no país (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS, 1974, p. 40-41).

Este primeiro momento das Testemunhas de Jeová no Brasil lideradas por Young pode ser compreendida, à luz da História Cultural das Religiões em diálogo com Certeau, como uma multiplicidade de práticas microssociais que, mesmo subordinadas a uma ortodoxia



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

doutrinal rígida, foram acionadas taticamente no espaço urbano, cultural e simbólico brasileiro. O cotidiano revela-se como o cenário no qual essas práticas religiosas ganham densidade, não como meras reproduções de um modelo transnacional vindo dos Estados Unidos, mas como modos situados de sobrevivência e inserção num terreno simbólico já saturado por outras forças hegemônicas. A tradução improvisada das publicações, o esforço para encontrar espaços de reunião em locais com capital simbólico, o aproveitamento da cordialidade brasileira na promoção de engajamento, tudo isso não expressa o triunfo de uma estratégia, mas a sofisticação silenciosa de uma tática.

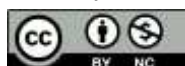
Essas ações, se vistas apenas do ponto de vista institucional, parecem inócuas ou ineficazes diante da força esmagadora da Igreja Católica e de sua capilaridade ultramontana. Contudo, quando relidas pela chave proposta por Certeau, e por autores como Nicola Gasbarro e Antonio Benatte, que pensam o religioso como prática e não como sistema normativo fechado, essas pequenas movimentações, aparentemente marginais, ganham centralidade como formas de inscrição simbólica em um espaço que não lhes pertence.

Outro desafio importante no estabelecimento das Testemunhas de Jeová no país foi o perigo constante de serem confundidos com comunistas ou anarquistas. É preciso lembrar que o primeiro grupo com inspirações marxistas no Brasil surge pouco depois da transição para a República: o Círculo Socialista, formado em Santos, em 1889. Suas reivindicações não eram tão ambiciosas se restringindo, em sua maioria, em melhores condições de vida e trabalho (VIANA, 2016, p. 36-42). Mais tarde, em 1922, mesmo ano em que o primeiro representante de Rutherford é enviado ao Brasil, é fundado o Partido Comunista Brasileiro (PCB). A década de 1920, marca a intensificação do conflito entre o Estado e grupos comunistas no país. Dois anos após a sua fundação, o PCB foi aceito pela Internacional Comunista (IC)¹ como membro efetivo da organização em seu IV Congresso Internacional. A aceitação do PCB como membro efetivo nessa organização representou o reconhecimento internacional do partido brasileiro como uma força política legítima e alinhada com os ideais do movimento comunista internacional.

A aprovação da Comintern trouxe benefícios para o PCB, já que proporcionou ao partido brasileiro acesso a recursos financeiros, intelectuais e estratégicos provenientes de uma rede global de organizações comunistas. Essa colaboração internacional fortaleceu o PCB em termos de organização, formação política e logística, permitindo-lhe expandir sua influência e aumentar sua capacidade de mobilização. Além disso, legitimou o partido perante outros setores políticos e sociais do Brasil e contribuiu para atrair militantes e simpatizantes, fortalecendo sua base de apoio e capacidade de influenciar o debate político nacional (VIANA, 2016, p. 36-42).

A partir da década de 1920, o PCB desempenhou um papel importante na articulação das lutas sociais e na defesa dos direitos trabalhistas no Brasil. Com a chancela da Internacional Comunista, o partido conseguiu estabelecer alianças com outros movimentos e organizações políticas, como os sindicatos e os movimentos camponeses. Essa ampla coalizão de forças progressistas chamou a atenção do Estado, que proibiu a publicação dos principais canais de comunicação com a população. É possível perceber o estranhamento por

¹ A Internacional Comunista, ou Comintern, foi uma organização fundada em 1919 com o objetivo de promover a revolução comunista mundial.



parte da sociedade e do Estado desde o início de seu funcionamento; Jorge Ferreira (2011) nos elucida:

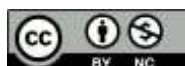
Fundado em 1922, em seu II Congresso, três anos depois, decidiu pela criação de um jornal próprio. Assim, naquele ano, surgiu A Classe Operária, órgão oficial do partido. Estiveram à frente de sua fundação Astrojildo Pereira, Octávio Brandão e Laura Brandão. Três meses depois foi fechado pelo governo e somente voltou a circular em 1928, apoiando o Bloco Operário Camponês. Fechado novamente no ano seguinte, retornou em 1930, mas com edições irregulares até 1945.

A estratégia de proibir a publicação de jornais e similares por grupos comunistas revela o objetivo do Estado de reprimir qualquer manifestação do movimento que pudesse ser disseminada para grandes massas e posteriormente mobilizá-las. A publicação da primeira tradução do Manifesto Comunista por Octávio Brandão no jornal Carioca, de 1923, evidencia a dissidência dos movimentos marxistas no Brasil ao persistir que os militantes disseminassem os princípios comunistas por meio de palestras (BATALHA, 1998, p. 13).

A combinação entre as proibições impostas aos comunistas no Brasil e as atividades realizadas pelas Testemunhas de Jeová eram perigosas, já que a principal forma de divulgação de suas crenças sempre foi a evangelização de porta em porta. Na década de 1920, o grupo já levava publicações para distribuição neste trabalho. Não raro, eram confundidos com comunistas e anarquistas pela distribuição de material e capacidade de mobilização. Vale lembrar que os oito marinheiros, indicados anteriormente como primeiros brasileiros a terem contato com a religião, foram confundidos e denunciados como tendo inclinações subversivas, pois começaram a realizar reuniões a bordo do navio em que viajavam (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS, 1974, p. 40-41). Os discursos aclamados e inflamados de ataque às diferentes experiências do sagrado que os dirigentes da religião no Brasil faziam também podiam ser entendidos como tendo uma aspiração comunista ou anarquista, além disso, o fato de vários discursos serem proferidos em outro idioma evidenciava um aspecto em comum com os grupos comunistas: sua tentativa de internacionalização.

A constante suspeita de subversão em torno das Testemunhas de Jeová na década de 1920 deve ser compreendida como expressão da sua profunda estranheza em relação ao espaço social e político brasileiro da época, um espaço historicamente moldado pela hegemonia cultural do catolicismo e pelos contornos institucionais de uma República ainda em processo de construção. Essa condição de deslocamento, de não pertencimento, evidencia a impossibilidade de as Testemunhas operarem a partir de um próprio, ou seja, de um lugar reconhecido e legitimado a partir do qual se pode organizar estratégias.

Apesar da impossibilidade de operar a partir de um próprio, isto é, de um lugar social reconhecido e legitimado como base de atuação, as Testemunhas de Jeová souberam mobilizar essa condição como recurso. Um exemplo concreto disso pode ser observado em suas práticas de evangelização nas cidades brasileiras nas décadas de 1920 e 1930: sem templos ou autorização legal para funcionar como igreja reconhecida, esses fiéis realizavam pregações de porta em porta e distribuíam publicações como *A Sentinela* em praças públicas ou nos arredores de estações ferroviárias e feiras, espaços de grande circulação e pouca vigilância institucional. Essa atuação improvisada, à margem da legalidade e da institucionalidade religiosa dominante, exemplifica aquilo que Certeau compreende como a



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

lógica da tática: a capacidade de quem não dispõe de um lugar estável ou autorizado de transformar o espaço do outro em ocasião de inserção e de ação (Certeau, 1998, p. 99-103).

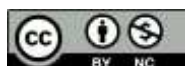
Na primeira metade da década de 1920, foram nomeados três gerentes da filial no Brasil por Rutherford: George Young, Manley Dienst e John C. Rainbow. Nenhum destes permaneceu por mais de dois anos; o primeiro iniciou a atividade missionária no país, mobilizou assistências relevantes naquele momento de cerca de duzentas pessoas em vários discursos, fez discípulos em Rio de Janeiro, atraiu a atenção do povo pregando a eles em outro idioma, estabeleceu a base para o crescimento da religião e partiu para Argentina. Os outros dois não tiveram a mesma intensidade em suas atividades e a obra diminuiu de tamanho, certamente a constante mudança de direção na filial no Brasil foi um agravante.

O quarto gerente do Betel no país foi Domingos Denovais Neves, enviado dos Estados Unidos, e permaneceu na gestão das atividades no país por dez anos e meio. Como vimos, sua administração tornou as práticas e costumes da religião no Brasil mais comuns a sua cultura contrariando Rutherford e a diretoria da Associação Torre de Vigia (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS, 1974, p. 40-41).

Concomitante aos esforços das testemunhas de Jeová para firmar seu estabelecimento no Brasil nas décadas de 1920 e 1930, bispos e sacerdotes católicos estavam ansiosos em “restaurar todas as coisas em Cristo”, lema do pontificado de Pio X que teve seu fim em 1914 e ressaltou a necessidade de Cristo ser tudo em todas as coisas. No Brasil isso significou a persistência do clero na reinserção da igreja nos espaços políticos nacionais. O objetivo era restaurar um Estado religioso e tornar o sistema de governo republicano no Brasil, submisso aos dogmas do catolicismo, sendo estes, uma espécie de guia para as decisões governamentais (MOURA, 2010, p. 104).

No mesmo ano em que Young chega ao país, o Centro Dom Vital foi criado para abrigar e disseminar idéias católicas e nacionalistas por meio da revista *A Ordem*, seu objetivo era tornar a influência católica no Estado mais forte. Nesse sentido, a Encíclica *Ubi Arcano Dei Consilio* (1922) do Papa Pio XI exortou os líderes políticos do mundo a considerar a doutrina católica em suas decisões e maneiras de governar se valendo do argumento de que Jesus deveria ser reconhecido como o Príncipe da Paz, mediador de todos os conflitos. O líder católico estava preocupado com processos de secularização e valorização do materialismo ganhando espaço em vários países do mundo: A lei da laicidade francesa havia sido promulgada em dezembro de 1905; no México, “a Constituição de 1917, especialmente no seu artigo 130, determinou uma radical separação do Estado e das instituições religiosas. Na prática foram reduzidas quase todas as atividades não religiosas das igrejas – especialmente da Igreja católica”, além de reduzir e estabelecer o número de padres por estado e proibir o uso de ornamentos específicos de sacerdotes em locais públicos; na Europa Ocidental, em países como Alemanha e mesmo a Itália - berço da Santa Sé - viu-se uma diminuição gradual do zelo católico e distanciamento do dogma nas decisões governamentais e no Brasil, o Decreto 119-A de 1890 adiantou a constituição ao estabelecer a laicidade do Estado (ZAMBRANA MORAL, 2008, p. 705; AVILA, 2010, p. 22).

A explicação sobre as causas para a secularização são disputadas entre historiadores e a própria Igreja Católica. Ao classificar a secularização como um fenômeno patológico do cristiano, em tempos recentes, o teólogo e ex-líder da Igreja, Joseph Ratzinger, demonstrou o quanto isso nunca deixou de ser um tema de preocupação para a Igreja (CATROGA, 2010, p. 19). A encíclica "*Quanta Cura*", emitida pelo Papa Pio IX em 8 de dezembro de 1864, é um



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

documento significativo nesse sentido, já que aborda os desafios e supostos erros percebidos pela Igreja Católica na sociedade contemporânea do século XIX. A encíclica é acompanhada pelo "*Syllabus Errorum*" (Sílabo dos Erros), que lista uma série de proposições que a Igreja Católica considerava erros da época, incluindo questões relacionadas ao racionalismo, liberalismo, socialismo, e outras ideologias modernas. A secularização é especificamente destacada como um erro grave. A ideia de que a vida pública e as instituições do Estado devem ser independentes da influência religiosa é vista como uma ameaça à ordem moral e à sociedade cristã. Pio IX argumenta que a exclusão da religião da esfera pública leva ao enfraquecimento dos valores morais e à decadência social. A crítica à secularização também se reflete na condenação das escolas públicas que não incluem a educação religiosa e na defesa do direito da Igreja de influenciar a educação e a legislação moral. Enquanto a Igreja considera a secularização como um erro das sociedades modernas, historiadores do campo da História Cultural das Religiões a consideram uma consequência do curso da ciência. Catroga (2010, p. 33-34) afirma que a secularização "é tributária do crescimento da historicização e socialização das explicações do mundo e da vida, perspectivas que ganharam força no século XIX", ou seja, advém de uma valorização do método científico como meio para explicar os eventos sociais, culturais e históricos.

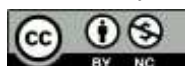
Três meses antes da publicação da encíclica *Ubi Arcano* (1922), as Testemunhas de Jeová nos Estados Unidos estavam reunidas em Cedar Point, Ohio, para um congresso de nove dias de duração, onde o presidente da Associação Torre de Vigia proferiu um de seus discursos mais importantes intitulado *O Reino*; durante seu proferimento, Rutherford insistiu aos ouvintes que se tornassem "anunciadores do Rei do Reino", fazendo alusão a Jesus Cristo e as crenças da religião². A assistência reagiu com entusiasmo, a exemplo de Ethel Bennecoff, uma testemunha de Jeová da qual se coletou depoimento: "Fomos incentivados a 'anunciar, anunciar, anunciar o Rei e seu Reino' - sim, com mais zelo e amor em nossos corações do que nunca antes." (ASSOCIAÇÃO TORRE DE VIGIA DE BÍBLIAS E TRATADOS< 1993, p. 77-78).

No Brasil, enquanto o Centro Dom Vital dava seus primeiros passos, Young também o fazia enquanto procurava um lugar adequado para as instalações da filial das Testemunhas de Jeová no país. O espaço de debate católico criado por Jackson de Figueiredo e Dom Sebastião Leme significou uma resposta da Igreja ao processo jurídico de secularização instaurado no país. Carlos André Silva de Moura (2016, p. 8-9) destaca que

as relações entre o pensamento católico e as ideias das organizações de direita contribuíram para a legitimidade mútua [e que] a organização da Revista *A Ordem* [...] e a formação do pensamento sobre a doutrina da ordem, junto a António Sardinha, foram os principais pontos para o tornar admirado nas fileiras dos vários movimentos religiosos e conservadores.

Nesse sentido, a aceitação e simpatia pelo Centro Dom Vital por parte do governo brasileiro, na década de 1920, pode ser entendida como uma prática de governamentalidade, no qual o clero e o Estado colaboraram para preservar valores e interesses conservadores em um período de mudanças sociais e políticas significativas. O Centro Dom Vital representou

² Nesse contexto, a orientação fornecida por Rutherford pode ser entendida como um convite a intensificação das atividades de evangelização dos membros da religião através do trabalho realizado de casa em casa para divulgação de suas crenças.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

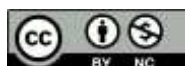
uma maneira de exercer poder e controle por meio da religião e da formação intelectual, contribuindo para a influência da Igreja Católica na governança do país. Sobre isso, Michel Foucault (1979, p. 292) nos elucida:

a governamentalização do Estado foi o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. Se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo tempo interior e exterior ao Estado. São as táticas de governo que permitem definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado do que é ou não estatal, etc.; portanto o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade.

A prática de governamentalidade exercida pelo governo brasileiro ao aceitar com simpatia o Centro Dom Vital como espaço político-religioso se torna clara a partir das seguintes observações: 1) O governo viu no Centro uma oportunidade de manter uma relação amistosa com a Igreja Católica, uma vez que a instituição poderia atuar como uma influência conservadora que alinhava com seus interesses políticos e sociais; 2) O Centro Dom Vital se propôs a promover os valores e princípios católicos, defendendo a moral tradicional e se posicionando contra correntes políticas mais progressistas e laicas da época. Essa postura estava alinhada com os interesses de setores conservadores do governo, que buscavam preservar uma ordem social tradicional; 3) O espaço se tornou um centro de formação intelectual para os católicos brasileiros. Ao educar e influenciar uma nova geração de intelectuais e lideranças católicas, a instituição contribuiu para o controle ideológico exercido pela Igreja sobre seus seguidores, fortalecendo sua posição de influência no campo político e social, o Estado pode ter percebido esse fato como uma proteção moral a longo prazo para a sociedade a mantendo fiel à princípios de conduta e 4) Atuou como uma força de combate a ideologias consideradas contrárias aos valores católicos, como o comunismo e o positivismo. Ao posicionar-se contra essas ideologias, o Centro reforçou seu papel como defensor dos interesses religiosos, alinhando-se, assim, aos objetivos do governo em relação à preservação de uma ordem social conservadora.

Ao estabelecer uma relação entre o poder político do Centro Dom Vital, criado em 1922, e o Betel do Brasil inaugurado um ano depois, percebemos disparidades que elucidam sua distância. Nesse sentido, é importante lembrar que os intelectuais que lideravam o debate católico no cenário político se tornaram figuras relevantes e conhecidas, o Centro dispunha de financiamento da Igreja Católica e se vinculou a produção de uma revista de alcance nacional. Em contraponto, o Betel do Brasil dispunha de um escritório pequeno na rua Ubaldino do Amaral no centro do Rio de Janeiro, seu líder Young tinha pouca ou nenhuma relevância no cenário político nacional, recém chegado dos Estados Unidos e sua revista *Watchtower* era uma tradução do que era produzido nos Estados Unidos ignorando qualquer realidade nacional. Em suma, a ascensão da Igreja no cenário político nacional acrescida ao fenômeno Vargas a partir do estabelecimento de seu governo acarretou um efeito prejudicial no crescimento das Testemunhas de Jeová, uma vez que simbolizou um esforço consorciado e implícito entre o Estado e a Igreja para edificar uma identidade nacional.

A assimetria estrutural entre o Centro Dom Vital e o Betel do Brasil, no início da década de 1920, pode ser compreendida como uma diferença radical na relação que cada um desses atores religiosos mantinha com o espaço. O Centro Dom Vital, fundado por uma elite católica intelectualmente prestigiada e inserida nos circuitos estatais de decisão, dispunha de um lugar



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

próprio, uma posição de enunciação autorizada, consolidada pela continuidade histórica do catolicismo como religião de Estado até a proclamação da República. Por isso, operava estratégias: podia capitalizar permanências, estabelecer fronteiras de pertencimento e projetar expansões discursivas, simbólicas e institucionais com respaldo político.

O Betel das Testemunhas de Jeová, ao contrário, se constituía como presença estranha e deslocada, fundado por missionários estrangeiros recém-chegados, desprovidos de reconhecimento institucional e simbólico. Sua atuação, por isso, não operava a partir de um lugar fixo, mas como prática tática sobre um espaço alheio: ocupava interstícios, improvisava presença e convertia contingências em possibilidades. “O espaço emerge da prática” (Certeau, 1998, p. 178) e, nesse caso, a evangelização de porta em porta, a distribuição de panfletos, os discursos em praças públicas não eram apenas ações proselitistas, mas modos de fabricar espaço a partir de lugares que não lhes pertenciam. O Betel, neste sentido, é menos um edifício físico do que uma tentativa de territorialização efêmera e instável, realizada por sujeitos que não detinham o controle da paisagem social, mas que dela participavam performaticamente.

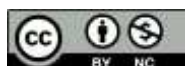
Por isso, sua estranheza não era apenas doutrinária, mas gestual e performativa: seus modos de ocupar a cidade, seus trajés, seus silêncios, sua recusa do hino nacional, tudo isso compunha uma presença religiosa que tentava desorganizar o consenso católico-nacionalista. As práticas das Testemunhas de Jeová, praticada em um espaço que não lhes era próprio, revela o quanto a disputa religiosa na Primeira República não se deu apenas no plano das ideias, mas nos modos corporificados de estar no mundo e, principalmente, nos modos de produzir e habitar o espaço urbano e político.

Conclusões Finais

A presente investigação, ao explorar a fecundidade da concepção de cotidiano de Certeau demonstrou como essa lente interpretativa é uma chave inestimável para a compreensão do fenômeno religioso. Ao deslocar o foco analítico das estruturas impositivas para os gestos ínfimos e as práticas anônimas, Certeau corrobora a análise do fenômeno religioso em sua tessitura plural, fluida e contraditória, evidenciando como as práticas religiosas se inscrevem no espaço, sendo por ele moldadas e frequentemente desviadas. A teoria de Certeau ressoa diretamente com a categoria de ortoprática, que entende que a ortodoxia religiosa se molda e se (re)inventa nas práticas cotidianas, desafiando a noção de que as práticas derivam linearmente do dogma.

O caso das Testemunhas de Jeová no Brasil, na década de 1920, exemplifica de forma contundente essa perspectiva teórico-metodológica. Elas enfrentaram o desafio da influência cultural hegemônica da Igreja Católica, que, mesmo após a separação entre Estado e Igreja, manteve seu poder e capilaridade no território brasileiro, operando estratégias bem definidas como a criação de dioceses e a formação de centros de debate como o Centro Dom Vital. As Testemunhas de Jeová, sem um lugar próprio institucionalmente reconhecido ou legitimado, precisaram improvisar, utilizando a tradução de publicações, a busca por espaços de reunião com capital simbólico, a evangelização de porta em porta e a distribuição de panfletos em locais de grande circulação como táticas para fabricar seu espaço em um território alheio.

Em suma, a articulação entre a teoria de Certeau e os pressupostos da História Cultural das Religiões fornece um instrumental heurístico poderoso para compreender o



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

religioso não como uma totalidade dogmática, mas como um feixe de operações micropolíticas. A investigação demonstra que as práticas religiosas das Testemunhas de Jeová, mesmo subordinadas a uma doutrina transnacional, foram acionadas taticamente no espaço urbano, cultural e simbólico brasileiro. Pensar no estudo do fenômeno religioso por essa ótica é como observar um rio. Em vez de focar apenas nas margens (as doutrinas estabelecidas ou as instituições poderosas) ou na nascente (a origem da crença), percebemos que a prática da religião está no fluxo constante da água, nas correntes e redemoinhos que se formam e se desfazem, nas interações com o leito e as rochas que encontram pelo caminho. São essas dinâmicas da água, suas táticas para se mover, que moldam a paisagem e revelam a natureza viva e adaptável do rio, muito mais do que a rigidez de suas margens.

Referências

ADAMEC, Martin. *A formação da identidade nacional brasileira: um projeto ressentido*. 2014. Tese (Doutorado em Ciência Política). UnB, Brasília.

AGNOLIN, Adone. *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2019.

ANDRADE, Solange Ramos. *História das Religiões e das Religiosidades: uma breve introdução*. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de A. (org). *(Re)conhecendo o Sagrado: Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 11-32.

Anuário das Testemunhas de Jeová, Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, Cesário Lange, SP. 1974.

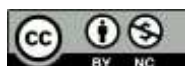
AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Revista Brasileira de História*, v. 32, p. 143-170, 2012. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26323133007>. Acesso em: 06/10/2025.

AVILA, Carlos Federico Domínguez. Não-reeleição, laicidade do Estado e luta pela terra: reflexões sobre a vigência de três postulados da Revolução Mexicana. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 114, novembro de 2010. p. 22-28. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/download/11445/6237>. Acesso em: 06/10/2025.

BATALHA, Claudio. O Manifesto Comunista e sua recepção no Brasil. *Crítica Marxista*, v. 1, 1998.

BENATTE, Antonio Paulo. *A história cultural das religiões: contribuição a um debate historiográfico. Missão e pregação: a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

BORNHOLDT, Suzana Ramos Coutinho. *"Proclamadores do Reino de Deus": missão e as testemunhas de Jeová' 31/03/2004* 152 f. Mestrado em ANTROPOLOGIA SOCIAL Instituição de Ensino: UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA, Florianópolis Biblioteca Depositária: Biblioteca Universitária.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

BRELICH, Angelo. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, Henri-Charles (comp.). *Historia de las Religiones - Volume 1: Las Religiones Antiguas 1, Siglo XXI*, Madrid, 1977.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Carta Encíclica *Litteras a Vobis*. Papa Leão XIII, 1894. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_02071894_litteras-a-vobis.htm. Acesso em: 06/10/2025.

Carta Encíclica *Quanta Cura*. Papa Pio IX, 1864. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembri-1864.html>. Acesso em: 06/10/2025.

Carta Encíclica *Ubi Arcano Dei Consilio* (Desígnios de Deus Sobre Nós). Papa Pio XI, 1922. Disponível em: https://www.vatican.va/content/ipus-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html. Acesso em: 06/10/2025.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores. Secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica*. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CASTRO, Eduardo Goes de. *A torre sob vigia: as Testemunhas de Jeová em São Paulo (1930-1954)*. 2007. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo (USP).

FERREIRA, Jorge. Os comunistas e os *Novos Rumos*. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* - ANPUH, São Paulo, julho de 2011. Disponível em: https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300311193_ARQUIVO_Oscomunistas eosNovosRumos.pdf. Acesso em: 06/10/2025

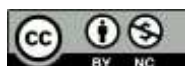
GASBARRO, Nicola. Missões: A civilização cristã em ação. In: MONTEIRO, Paula. *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

GASBARRO, Nicola. Religione e/o religioni? La sfida dell'antropologia e della comparazione storico-religiosa. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de A. (org). *(Re)conhecendo o Sagrado: Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MOURA, C. Fé, *Saber e Poder: os intelectuais entre a Restauração Católica e a política no Recife (1930 - 1937)*. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal Rural de Pernambuco. 2010. Recife.

MOURA, Carlos André Silva de. Trocas culturais entre intelectuais portugueses e brasileiros durante o movimento de recatolização (1910–1942). *XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social*, ANPUH-RN, v. 22. Disponível em: https://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371149264_ARQUIVO_artigoanpuhna cional2013.pdf. Acesso em: 06/10/2025.



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. " A constituição é lá para você?": Estado laico, criminalização religiosa e a predileção à cultura cristã na construção da Primeira República brasileira. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 14, n. 42, p. 69-86, 2022. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/59605>. Acesso em: 06/10/2025.

PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo (1959). *Religare*, v.13, n.1, 2016.

RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto. *Laicidade à Brasileira: Estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*. Jundiaí, Paco Editorial: 2016.

Testemunhas de Jeová: Proclamadores do Reino de Deus. Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados. Cesário Lange, SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1993.

VIANNA, Marly de Almeida Gomes. Observações sobre ideias socialistas, anarquistas e comunistas na imprensa (1902 - 1924). In: SENA JÚNIOR, Carlos Zacarias de. *Capítulos de história dos comunistas no Brasil*. EDUFBA, 2016, p. 33-58.

ZAMBRANA MORAL, Patricia; PELÁEZ, Manuel J. Más información sobre congresos, actividades y jornadas conmemorativas del centenario de la Ley francesa de 9 de diciembre de 1905 sobre separación del Estado y de las iglesias: con un apéndice sobre laicidad a través de la bioética laica. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, n. 30, p. 705-718, 2008. Disponível em: https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-54552008000100055&script=sci_arttext. Acesso em: 06/10/2025.

Notas de autoria

Osorio Vieira Borges Junior. Possui graduação em História (2022) e Geografia (2023), com especialização em Ciências da Religião (2023) e História do Brasil (2023). É mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia – UFU e doutorando em História pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. É professor da Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais – SEE-MG. E-mail: juniorvieira.osorio@gmail.com

Como citar esse artigo de acordo com as normas da revista

BORGES JUNIOR, Osorio Vieira. O Cotidiano como Lente Interpretativa: Michel de Certeau e a História Cultural das Religiões na Análise das Táticas das Testemunhas de Jeová no Brasil (1920-1930). *Sæculum – Revista de História*, v. 30, n. 53, p. 160-179, 2025.

Contribuição de autoria

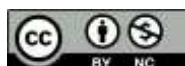
Não se aplica

Financiamento

Não se aplica

Consentimento de uso de imagem

Não se aplica



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Aprovação de comitê de ética em pesquisa

Não se aplica

Licença de uso

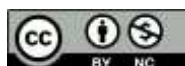
Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Histórico

Recebido em 22/07/2025

Reapresentado em 06/12/2025

Aceito em 10/12/2025



Esta obra está licenciada sob uma [Creative Commons – Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)