



CRISTIANISMO E CULTURAS INDÍGENAS

- Religiosidade Urbana
- "Podem Passar a Sacolinha"
- Pentecostalismo
- Paciente Terminal
- Mercosul

Rev 59

REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA

FASC. 210 JUNHO - 1993

“A RELIGIOSIDADE URBANA”

Impacto da urbanização na religião numa sociedade subdesenvolvida*

Pelo Prof. Dr. Cristián Parker Gumucio
Santiago – Chile

I. Introdução

Gostaria de começar, agradecendo o convite para contribuir neste evento que me parece realmente necessário e excelente. Como se trata de uma *Semana Pastoral*, gostaria de fazer uma observação inicial. O que vou colocar, faço-o a partir de uma perspectiva sociológica, a partir da sociologia da religião. Falarei muito de “religião”, porém, com uma linguagem que não é a da teologia ou da pastoral.

Foi-me pedido para falar sobre a religiosidade urbana. Todavia, preferi orientar esta exposição no sentido de analisar o impacto da urbanização na religião, numa sociedade subdesenvolvida, como bem o indica o título.

A teoria clássica da urbanização postula que, a partir da revolução industrial, com a desintegração da ordem feudal e o surgimento do modo capitalista de produção, surge o “urbanismo como modo de vida” (Wirth, 1988; Remy y Voyé, 1976). O moderno processo de urbanização surge da introdução do modo capitalista de produção. A indústria moderna reorganiza a paisagem e gera um novo modo de produzir e reproduzir a vida econômica, social e cultural. Com a concentração da população em aglomerados urbanos, a mercantilização, automação e burocratização modifica-se o ritmo da vida e as relações sociais se tornam impessoais e anônimas. Surge, assim, a chamada “sociedade de massas”.

Este novo contexto social, ecológico e de espaço, em relação à vida do homem, inicia um específico processo de racionalização e secularização da vida. A religiosidade do camponês, a religiosidade tradicional, que se orientava por um sentimento de dependência de forças divinas, autônomas em relação à sua vontade, procura controlar e aplacar seu meio-ambiente por meio da manipulação mágica. A teoria clássica postula que, agora, pelo

* Palestra proferida pelo Autor na Semana de Pastoral do Arcebispado de Santiago (Chile), 22 a 27 de julho de 1991 – n.d.r.

contrário, na sociedade urbana, a religiosidade, tanto da burguesia como do proletariado, tende a desvanecer-se. Com isso, cessa o “providencialismo” característico da religiosidade tradicional (Prien, 1985, 294-298). Começa um racionalismo que já não reveste uma fé religiosa, e esta passa a ser suplantada por substitutivos ideológicos. Esta teoria, que é muito mais completa e rica e que, por razão de espaço, aqui não podemos desenvolver, teve muitos autores e está baseada, fundamentalmente, numa leitura específica de Max Weber (1964). Apesar da notável relevância que esta teoria funcionalista teve em relação à secularização, à luz de estudos recentes, é possível afirmar que é absolutamente insuficiente para analisar e explicar os processos religiosos vividos nas particulares condições de urbanização subdesenvolvida na América Latina, particularmente diante das mudanças culturais às vésperas do século XXI.

Na presente exposição tentaremos mostrar como a “religiosidade urbana” (é preciso despojar o conceito de “religiosidade” de sua conotação pejorativa), numa megalópole, como Santiago, bem como em outras megalópoles latino-americanas, está sendo moldada por múltiplos e complexos fatores, entre os quais cabe destacar:

- as recentes mutações da cultura pós-industrial;
- as tensões e contradições do subdesenvolvimento com sua seqüela de miséria e injustiça;
- a diferenciada resposta religiosa dos diversos atores sociais, situados em posições sócio-culturais diversas numa estratificação desigual.

A confluência dos supracitados fatores condiciona uma transformação das expressões religiosas dos diversos grupos e classes sociais numa cidade subdesenvolvida em processo de modernização. Em vez de acelerar um processo de perda de sentido religioso, em muitos casos, o reformulam e, inclusive, o revitalizam, orientando-o, porém, extra-eclesialmente, para fora dos padrões convencionais e institucionais. O resultado é um pluralismo religioso, que veio para ficar, e, por conseguinte, uma perda de influência do catolicismo, o que não significa necessariamente uma perda de sua vitalidade e dinamismo, nem como tal deve ser entendida.

II. Recentes transformações culturais e reencantamento do mundo

Assistimos a uma mudança de época histórica. Presenciamos a maior mutação social desde a Idade Média e muitos falam que nos encontramos no umbral de uma nova civilização. Aos clássicos fatores produtivos: o trabalho, os recursos naturais e o capital, agora se agrega um quarto e decisivo: a

informação, informação processada como informática, ou seja, como conhecimento convertido em unidade de informação. Iniciamos o que se denomina de sociedade pós-industrial, que alguns soem chamar, no plano cultural, de sociedade “pós-moderna” (termo que prefiro não empregar, por causa de sua ambigüidade conceitual).

Tudo isto acontece com maior nitidez nos países desenvolvidos. No entanto, neste mundo tão interdependente, nossas sociedades não estão isentas das influências destas mutações culturais. Isto significa que no mercado de bens e serviços aparecem certos bens, bens que possuem uma qualidade diferente dos bens de consumo habitual. Em que sentido? Já não se trata tanto de “ter” coisas – referimo-nos fundamentalmente aos mercados de sociedades desenvolvidas –, mas, sim, de adquirir certo tipo de bens sofisticados que satisfazem “necessidades superiores”, necessidades que chamamos de simbolização (Parker, 1991). Estes bens não são, nada mais nada menos, do que os bens resultantes das novas tecnologias e, fundamentalmente, da informática, da eletrônica. Em outras palavras, o valor de uso do bem não só gera a possibilidade de satisfazer uma *posse material* e uma *posse social*, mas também, ao mesmo tempo, oferece a possibilidade de satisfazer necessidades de tipo mais profundo, de ordem simbólico-qualitativa. Por exemplo, o televisor, o vídeo, o computador, os vídeo-games, os jogos eletrônicos, somente para mencionar alguns, não só possibilitam que o sujeito entre em contato com outros sujeitos, vale dizer, não só atuam como meio de comunicação entre um emissor e um receptor, mas também se transformam numa espécie de “ícones eletrônicos”, com toda a ambigüidade de sua carga sagrada (Cox, 1979): tremendos e fascinantes.

Já não se trata de objetos, mas de verdadeiras mercadorias-símbolo que, na verdade, possibilitam uma espécie de reinvenção do mundo, possibilitando uma saída dos estreitos limites da rotina quotidiana, e, neste sentido, vão mudando a vida dos sujeitos, produzindo uma espécie de “Mundo Feliz” (para usar a expressão de A. Huxley). Este mundo vem reencantar a vida social. Evidentemente não se trata de uma nova fé, no sentido teológico, e, sim, da reestruturação das prioridades na hierarquia de valores e do conjunto de símbolos na vida quotidiana dos sujeitos. Este processo vai produzindo uma série de novas fantasias e mistérios, novas identificações sociais, e, desse modo, vão tirando o indivíduo do anonimato da massa. Portanto, os indivíduos, neste mundo eletrônico, imperceptivelmente, vão se tornando adeptos de uma nova religião; emerge uma nova “necessidade superior”, que se transforma numa pseudo-“necessidade básica”: a necessidade de comprar estes “bens de salvação” que a indústria cultural contemporânea oferece.

Desta maneira, a recente ciência-técnica, que nas últimas décadas revolucionou a cultura, penetra cada vez mais na quotidianidade da vida contemporânea e, longe de funcionalizá-la, tende a re-significá-la. Considere-se, por exemplo, o notável e massivo impacto das novelas latino-americanas sobre o

numeroso público telespectador, especialmente feminino, somente para citar um dado. Desta maneira, a insípida, chata e monótona rotina se transforma numa aventura cheia de novidades, vivo caleidoscópio de uma “experiência narcisista”. Este tipo de produção da indústria cultural vai enchendo de novas fantasias uma sociedade cujos sonhos utópicos parecem estar adormecidos e cujos sonhos alienantes se apresentam como as novas utopias.

A tecnologia da primeira revolução industrial, especialmente a máquina (a vapor, combustão ou elétrica), leva consigo um potencial secularizador, uma vez que deixa a impressão de que tudo pode ser obra do homem e, assim, derruba toda a sensação de dependência e de mistério. Pela mediação de um contexto mecanizado o homem perde contato com o transcendente e, inclusive, com seu mundo interior. As novas tecnologias eletrônicas e as comunicações, em contrapartida, vão produzindo um reencantamento, numa dialética secularização/sacralização. Ademais, os novos mitos ressacralizantes vão possibilitando uma leitura simbólica diferente da nova produção científico-tecnológica. Os bens seculares são convertidos pela moderna indústria tecnocrônica em novos mitos, “ressacralizando”, assim, os espaços de funcionalidade introduzidos pela própria racionalidade científico-técnica. Os vetores culturais desta sociedade emergente desbancam certamente as religiões tradicionais. Contudo, em certas ocasiões, geram espaços em torno dos quais as velhas religiões se regeneram, transformando-se internamente, ou até emergem novas religiões e movimentos religiosos.

III. Diversidade do tempo-espaço nas diversas urbanidades

Esta segunda revolução científico-tecnológica possibilita, agora, compreender a dinâmica da urbanização e seu impacto nas expressões religiosas dos grupos e atores sociais, verificáveis, ao menos, em três distintos aspectos. Trata-se de diversos nichos simbólico-sociais, caracterizados por representações espaço-temporais diferentes, que estão influenciando, a seu modo, na diferenciação e na pluralização do tipo de crenças e práticas religiosas das pessoas. Eles obedecem a situações sócio-culturais bem distintas que, de alguma maneira, coexistem em nossa sociedade atual e deixam uma influência na religião. Referimo-nos à cultura pré-urbana, à cultura urbano-industrial e à cultura urbana pós-industrial.

1. Cultura pré-urbana e religião

Na cultura pré-urbana, cultura tradicional, também denominada de cultura agrária, o tempo é cíclico, corresponde, acompanha e obedece aos ciclos da natureza. É um tempo que transcorre lentamente. O espaço é tingido

pela ampla extensão da natureza, porém, enquanto espaço de relações sociais, é delimitado, fechado, pequeno, particular, familiar e conhecido. Os estímulos icônicos e visuais são restritos e reiterativos. No mundo agrícola pré-urbano depende-se dos ciclos da natureza, que não são previsíveis.

Na sociedade pré-urbana, pré-industrial, o passado incide de tal maneira sobre o presente que seu prolongamento fornece as chaves de interpretação da realidade social e cultural. Daí a importância da tradição na interpretação dos desafios que a todo momento o presente coloca.

A religiosidade que corresponde a este tipo de situação cultural é uma religiosidade agrária, cíclica, muito ligada à natureza. Por exemplo, a imagem de Nossa Senhora sempre vai estar ligada, no subconsciente coletivo, à imagem da fertilidade, da mãe, inclusive, da mãe-terra, em muitos sincretismos. É também uma religiosidade festiva e sazonal, que acompanha os ciclos da sementeira, da colheita; em geral, é uma religiosidade que acompanha os ritmos da natureza. Há um sentimento que caracteriza esta religiosidade: o estar sujeito à vontade da Providência.

2. Cultura urbano-industrial e religião

Na cultura urbano-industrial típica sucede outra coisa. Ali, o tempo é linear e transcorre em velocidade acelerada. O espaço é preenchido com produtos do homem, especialmente com máquinas. É um espaço artificial, que rompe o contato direto com a natureza. Referimo-nos à paisagem urbana de cimento e prédios, onde não se vê árvores. O espaço social é aberto, multidimensional, embora também seja anônimo e universalista. A quantidade de estímulos visuais e icônicos se multiplica. O mundo aparece como produto do homem. Portanto, não só se perde o contato com a natureza, mas, além disso, o mundo aparece como uma segunda natureza criada pelo homem e, por conseguinte, uma natureza moldável, planejável, controlável.

Neste horizonte, o passado fica para trás e o dinamismo dos acontecimentos faz com que o futuro que está chegando se imponha no presente, provocando uma interrupção constante com o passado e com as tradições. A novidade é a chave da dimensão histórica desta cultura urbano-industrial.

A religiosidade, neste tipo de cultura, tende a diluir-se, o que é característico do processo secularizador nos países desenvolvidos. Na medida em que o mundo aparece como obra do homem, perde seu caráter de criação e o próprio homem passa a substituir a Deus, enquanto criador. O mundo perde esse caráter de mistério insondável e a ruptura com a natureza, exacerbada pelo racionalismo e pela racionalidade técnico-industrial, esgota todo o potencial contemplativo, simbólico e utópico, prejudicando, de maneira grave e definitiva, a relação do homem com sua dimensão transcendente.

3. *Cultura urbana pós-industrial e religião*

Na cultura urbana pós-industrial, porém, acontece algo muito interessante. Nesta situação, o tempo transcorre numa velocidade vertiginosa, tão acelerada, que se torna incontrolável; já não se trata de um tempo estritamente linear. O espaço é um espaço universalista, mas, graças aos meios de comunicação social, torna-se cada vez menor. O mundo torna-se transnacional, uma “Aldeia Planetária”. Estamos em contato direto com o que acontece a milhares de quilômetros, através dos meios de comunicação. Os novos processos de produção desta sociedade romperam com a idéia de um tempo linear e previsível. O diretor do ILPES – Instituto Latinoamericano de Planificación – dizia, há pouco, numa conferência, que se “rompeu a simetria do tempo histórico”. Os teóricos do planejamento, assombrados com estas mudanças, afirmam hoje que a capacidade de planejamento se reduz em razão da diminuição da previsibilidade e do aumento da margem de incerteza nos atuais processos sociais (Costa-Filho, 1990).

Nestas condições da sociedade pós-industrial, o futuro se torna imprevisível, exalta-se o presente, com um impacto e velocidade tais, que não só o instante atual, mas também a própria possibilidade de prever o advento do futuro se tornam instáveis. Por isso, a consciência pós-industrial (também chamada pós-moderna) tende a buscar soluções “presentistas”, inspirando-se na admiração do aqui e do agora e valorizando, às vezes, a tradição, embora rebelando-se, tanto à imposição dos moldes tradicionais que signifiquem um retorno ao passado, como à imposição de uma racionalidade organizadora que signifique planejamento compulsivo do futuro. Conseqüentemente, o hedonismo e o consumismo, o prazer imediato, a recriação de mundos instantâneos por parte desta racionalidade e capacidade eletrônica são conaturais com esta situação sócio-cultural.

Neste contexto há diversas formas de religiosidades que se revitalizam. Porém, à diferença dos processos religiosos institucionalizados, a atual efervescência do religioso já não acontece de uma forma convencional, institucional, mas sim, não raro, de maneira anticonvencional. Multiplicam-se as buscas e as respostas religiosas que, de alguma forma, são “vias de salvação” da tirania da racionalidade moderna. Por outro lado, estas vias de procura acontecem no plano pessoal, interior, intimista: é a busca de reencontro consigo mesmo, numa espiritualidade marcada pelo individualismo, através de experiências místicas, místico-esotéricas, ou orientalistas, em suma, através de tudo o que a sociologia denomina de “novos movimentos religiosos”. Porém, também é possível que estes tateamentos aconteçam em termos de cultura popular, através dos carismáticos e dos pentecostais. Numa palavra, tudo isto expressa o desejo de acesso aos poderes divinos, protetores, acesso que é procurado através de rituais exuberantes, icônicos, expressivos, que possibilitem entrar em contato direto com Deus e com o sobrenatural e,

ao mesmo tempo, subtrair-se à miséria e à opressão da moderna racionalidade.

IV. Tipologia da representação de respostas religiosas urbanas

Embora as lógicas sócio-culturais acima caracterizadas influam nas diversas formas de expressões religiosas, não podemos esquecer que na dinâmica das religiões tanta ou maior importância têm os atores sociais que, a partir de sua própria experiência de fé, situada e condicionada social e culturalmente, se situam de maneira diferente nas diversas situações.

· É precisamente a partir do ponto de vista dos atores sociais que se pode caracterizar diversos tipos de respostas religiosas. Se nos concentrarmos basicamente nas expressões desta grande categoria sociológica que é o catolicismo, encontraremos uma ampla gama de “catolicismos”. Trata-se de respostas religiosas plurais e diferenciadas que se constituem em formas de adaptação sócio-cultural e religiosa às características que esta nova sociedade vai adquirindo.

Em termos gráficos poderíamos esboçar uma rede de círculos concêntricos, nos quais os círculos mais próximos à Igreja, que estaria no centro, corresponderiam a certo tipo de expressões religiosas mais ligadas com as expressões eclesiais mais vivas e orgânicas, até expressões religiosas que estão cada vez mais na periferia da influência orgânica da Igreja, como os que são “católicos à sua maneira”. Nos círculos mais afastados do centro também estariam representadas as expressões religiosas que já não são católicas. Elas se bifurcam (ao menos na sociedade chilena) em alternativas religiosas não-tradicionais (pentecostalismos, seitas, novos movimentos religiosos), ou em religiosidades parcialmente racionalizadas e secularizadas (“crentes sem religião”, “crentes à sua maneira”, etc.). Porém, esta rede de círculos não é estática, uma vez que há constantes fluxos e refluxos, entradas e saídas, movimentos centrífugos e centrípetos. Poder-se-ia afirmar que, se o que impropriamente chamamos de “processo de secularização” influencia em alguma coisa, é no movimento centrífugo, sem esquecer, no entanto, que não se trata de algo absoluto e inevitável.

Por conseguinte, à luz do que ficou exposto, dos múltiplos fatores que influem no fenômeno e a título de hipótese de trabalho, seria possível adiantar que existem três grandes tipos de religiosidade:

1. Religião de Igreja

Uma religiosidade, que se poderia denominar de “religião de Igreja”, relacionar-se-ia com as pessoas e os grupos que, de maneira mais engajada,

estão envolvidos com a pastoral orgânica da Igreja. Referimo-nos, basicamente, aos “católicos ativos”. Conseqüentemente, neste tipo de religiosidade, haveria vários subgrupos, entre os quais queremos destacar ao menos quatro.

Em primeiro lugar, o tipo de expressão religiosa própria dos Agentes Pastorais, consagrados ou leigos, pressupondo que entre eles há uma ampla gama de acentos e de espiritualidades. Em segundo lugar, a expressão religiosa própria, fundamentalmente, dos grupos paroquiais, sobretudo dos grupos ativos que dinamizam a atividade pastoral, como: a pastoral da juventude, a catequese, a pastoral familiar, o incremento da vida fraterna, etc. Em terceiro lugar, as expressões religioso-populares renovadas que se desenvolvem principalmente (embora não exclusivamente) nas Comunidades Eclesiais e nas Comunidades Cristãs de Base. Em quarto lugar, a ativa vida apostólica que se dá nos movimentos leigos, sejam estes do apostolado especializado, ou de diferentes espiritualidades e carismas.

É interessante destacar que este tipo de expressões religiosas, qual mais, qual menos, estão próximas das orientações pastorais dos Bispos chilenos e da Igreja latino-americana, definidas em Medellín e em Puebla. Elas se dão com maior freqüência em setores populares urbanos (também rurais) mais próximos à Igreja, ou ainda, em setores de classes médias que têm espírito aberto às novidades que os tempos apresentam.

2. *Religião com a Igreja*

O segundo tipo poderia ser denominado (ainda que tenhamos dúvidas, se com acerto) de “*religião com a Igreja*”. Esta expressão religiosa “com” a Igreja se desenvolve com a instituição eclesiástica, porém, ao mesmo tempo, em forma paralela à pastoral institucional. Trata-se do conjunto de crentes que se autodenominam católicos, que desenvolvem suas práticas religiosas por meio das práticas eclesiais normais – sacramentais, comunitárias, etc. – mas que também desenvolvem práticas religiosas em forma paralela às práticas eclesiais oficiais da Igreja, sem que isto manifeste, necessariamente, intenção de contradizer as orientações ou a pastoral oficial.

Aqui é possível distinguir ao menos três grupos: o primeiro, um certo tipo de religião que poderíamos caracterizar, quem sabe imperfeitamente, como uma religião aristocrática que se agarra à tradição de maneira integrista. Este tipo de expressão religiosa registra-se com maior freqüência em grupos vinculados, social e culturalmente, com as elites aristocráticas, firmes defensoras de certos princípios tradicionais, próprios da sociedade pré-industrial. Uma religião que podemos chamar, também imperfeitamente, de religião burguesa, que corresponde a setores de classes urbanas e modernas, podendo ser de estratos altos, médios, ou ainda, de grupos, como os intelectuais. Caracteriza-se por ser uma forma religiosa prevalentemente racionalista,

individualista, vinculada com o desenvolvimento pessoal, muitas vezes num desenvolvimento paralelo à vida quotidiana. Em geral, este tipo de pessoas participa com certa regularidade das práticas normais da Igreja, embora também busque espaços de práticas (religioso-tradicionais, por um lado, e pseudo-religiosas ou seculares, por outro) não oficiais.

Por último, temos o grupo mais importante de todos – mais importante por sua significação e expressão numérica – que é o da religião popular tradicional, ou o assim chamado “catolicismo popular”, ao qual referir-me-ei extensamente mais adiante.

3. *Religião sem Igreja*

Em terceiro lugar, a “*religião sem Igreja*”, que se encontra na periferia da rede de círculos concêntricos. Trata-se de uma forma de religião extra-institucional que, aberta ou veladamente, resiste ao convencional em matéria religiosa. Dois grupos podem ser distinguidos basicamente: a religião de certas elites intelectuais, sobretudo dos que se dizem “crentes sem religião”, e a religião de grupos de jovens, numa constante busca de sentido, identidade e espiritualidade.

Em investigações que realizamos, tivemos oportunidade de constatar que o “crente sem religião” é o católico que foi batizado, porém pouco se importa com o que acontece com a Igreja e, contudo, não perdeu sua fé, que se manifesta de maneira difusa e “*sui generis*”.

É na religiosidade de certos grupos jovens que se expressa uma maior influência daquilo que temos denominado de cultura pós-industrial. Por definição, os jovens estão em busca de sua identidade e do sentido de suas vidas, e é natural que isto seja acompanhado de uma busca espiritual que, muitas vezes, se traduz em rebeldia em relação às religiões e crenças herdadas de seus pais. Por isso, os grupos jovens estão numa busca espiritual não convencional em que se combinam elementos das novas subculturas jovens (rock, marijuana e orientalismo) com a rejeição do catolicismo convencional (ou do protestantismo histórico) que aos jovens resulta como um catolicismo “de velhos”.

V. Modernização capitalista subdesenvolvida e religião

Levando em consideração o que acima colocamos, não é possível afirmar que, em nossa cidade, num país “em vias de desenvolvimento”, haja um processo de secularização igual ao que aconteceu em países altamente desenvolvidos, ao menos nos mesmos moldes em que lá se deu e se experimentou a secularização. As mudanças científico-tecnológicas que vão carac-

terizando os passos da sociedade “tradicional” rumo à sociedade “moderna”, com toda sua carga de racionalização e “desencantamento do mundo” – para usar a terminologia weberiana – não conseguem atingir senão as camadas mais superficiais da mistura cultural latino-americana, a começar pela cultura das elites e dos grupos dominantes, principalmente aquela cultura “letrada” e “iluminada” que se caracteriza por um acentuado grau de permeabilidade à racionalidade industrial da moderna sociedade de consumo.

Para a imensa maioria das pessoas subsiste, com relativa vigência, um sentido de fé que, evidentemente, se deverá avaliar e discernir a partir da teologia e da pastoral. Com efeito, é um fato que, sociologicamente, há um sentido religioso difuso, presente numa gama enorme e diversificada de expressões. Neste sentido, parecê-nos que há, nesta tendência à pluralização do campo religioso, um grande desafio para a evangelização da cultura, para a Nova Evangelização. Nada de bom se consegue, fechando os olhos à realidade, desconhecendo esta tendência à pluralização no âmbito religioso. A Igreja e a pastoral, muitas vezes, acentuaram os perigos do secularismo. Sem desconhecer estes desafios, parece-nos que seria interessante acentuar a importância de se detectar com maior profundidade esta diversidade de expressões religiosas, que estão acontecendo hoje em dia no fenômeno sócio-religioso urbano.

Um dos desafios vinculados a esta pluralização religiosa na grande cidade se relaciona com a fé e a piedade popular, e, para analisá-lo, há necessidade de se compreender o contexto social e existencial no qual se desenrola. Neste sentido, é imprescindível recordar que nosso processo de urbanização se desenvolve no sentido inverso do que foi o processo de urbanização nos países desenvolvidos. No mundo subdesenvolvido e periférico os processos de modernização acontecem de modo qualitativamente diferente do que ocorreu em outras sociedades que alcançaram a modernidade no passado. É sabido que, aqui, a urbanização antecedeu à industrialização, o que, entre outras conseqüências, gerou aqueles cinturões de miséria que caracterizam nossas metrópoles. Em nossa situação econômica subdesenvolvida, apesar dos avanços, vai-se acrescentando uma heterogeneidade estrutural, com uma economia informal desproporcionada e, portanto, com a agudização dos problemas da miséria e da pobreza. A característica de nossa modernização é ser bifacial: por um lado, há uma face moderna, que é a fachada limpa das construções e dos prédios reluzentes, das paisagens urbanas bem concebidas, etc.; é precisamente nesta fachada que se encontra o rosto secularizado de nossa sociedade urbana. No rosto oculto de nossa sociedade urbana se perfilam os milhões de lúgubres e miseráveis barracos e favelas; com efeito, nesta outra face se constata uma forte e vigorosa religiosidade, que a Igreja denominou de piedade popular.

Enquanto continuar agindo a lógica global da acumulação, segundo a qual as necessidades de posse (“ter mais em vez de ser mais”) constituem a

chave do sistema, a brecha entre ricos e pobres se alarga e afunda, e as classes populares – em termos gerais – terão suas necessidades básicas insatisfeitas. Enquanto isso, as classes abastadas conseguem ter acesso a um mercado que nada tem a invejar dos mercados das metrópoles. Assim, os pobres são duplamente prejudicados: não têm suas necessidades básicas satisfeitas e os mecanismos de ajuste econômico os empobrecem mais, além de receberem o influxo de um mercado e de seu marketing, que, simultaneamente, gera as necessidades de *status* e de simbologia. É conhecido o caso de gente que quase não tem o que comer e, no entanto, gasta tudo o que tem para comprar um televisor a cores. Quanto mais dramática a situação de miséria e superexploração, maior a tendência à busca de uma saída por meios ou bens tradicionais “de escape” desta situação, como a droga, os jogos de sorte/azar, a bebida. Contudo, para além de soluções escapistas, não há como não reconhecer que, nesta busca de saída pela via simbólica (sociologicamente é uma busca de “vias de salvação”), a fé e a religião cumprem uma função insubstituível pelo fato de outorgar significado e possibilitar a re-significação da vida.

Esta é a consequência, nem sempre observada, do fato de em toda a modernização haver processos contraditórios. Esta é uma dinâmica subterrânea, uma vez que, na medida em que a urbanização vai provocando uma certa racionalização e secularização na superfície da vida, esta mesma dinâmica vai provocando também, como resposta a partir da profundidade da psicologia coletiva, a partir de seus anseios e esperanças, formas de revitalização do religioso, antenas e poros voltados para as dimensões transcendentais da vida e do cosmos.

O surgimento de novas expressões religiosas na cidade subdesenvolvida, em parte, é o resultado da crise que a racionalidade moderna provoca no desenvolvimento e nas estruturas da sociedade pós-industrial, com sua seqüela de pobreza e miséria. Em parte, é também o resultado da forma como os atores sociais buscam adaptar-se, passiva ou ativamente, às mutáveis condições, adaptando, reformulando ou transformando suas crenças e práticas religiosas. Desta maneira, eles buscam redefinir o sentido último da existência a partir de suas novas condições sócio-culturais.

Os pentecostais e as seitas têm entre si muitas diferenças, quanto a suas crenças, doutrinas, tradições e liturgias. Ambos partilham, porém, de uma característica comum: a centralidade da expressão corporal no culto. Há neles uma ritualidade corporal do canto e das possessões (pelo Espírito Santo, pelos “espíritos”) expressiva e festiva, mediatória e ritual, através da qual – especificamente, por meio do ritmo e do êxtase, de sessões catárticas que envolvem desde a sensibilidade mais epidérmica até o transe misterioso, exercendo e provocando, ao mesmo tempo, atração, medo e reverência em relação a estes “poderes” que tão vivamente se encarnam no aqui e no agora da existência – o sagrado se corporaliza. O culto carismático é terapia e, ao mesmo tempo, alívio. É reconstituição de identidade a partir da codificação

antidisciplinar da expressividade corporal. É restituição de energia vital, desgastada pelos sobressaltos quotidianos da miséria e pelo sufoco da vida quotidiana na periferia das megalópoles. Nisto é semelhante ao caráter festivo do catolicismo popular, que é um momento de reconstituição do sentido em um espaço de anomia relativa, momento de eferescência coletiva. Esta expressividade, própria da liturgia popular, é sufocada pelo formalismo de certa liturgia católica e o convertido a encontra no templo pentecostal ou em rituais extraconvencionais.

É entre os setores populares mais marginalizados que, por primeiro, acontece uma espécie de revitalização religiosa, originada de um movimento inicial de dissidência religiosa do catolicismo original. O crescimento dos evangélicos, das seitas e, inclusive, dos “crentes sem religião” em alguns setores urbanos, poderia ser debitado antes ao processo originado nas práticas sociais quotidianas e históricas diferenciadas destes grupos, do que às influências mecânicas de processos de modernização estrutural. O aludido crescimento pode, inclusive, ser compreendido como processo de contracultura, considerando-se, no caso, por cultura aquela racionalidade moderna que asfixia e aliena.

Embora estas novas expressões religiosas sejam a linguagem da resposta a uma determinada situação existencial, não se pode ignorar a origem missionária e proselitista, muitas vezes agressiva e estrangeira, destes novos movimentos religiosos e seitas, pseudo ou não-cristãos. De fato, quando os novos grupos sectários ou as novas correntes religiosas, que não cultivam nenhuma continuidade com as tradições cristãs latino-americanas, penetram nas culturas populares e indígenas, fazem-no à custa da destruição das tradições autóctones e da implantação de um sentido de identidade antagônico ao sentir e ao pensar popular autênticos.

Contudo, independentemente do discernimento que a pastoral faça, é necessário começar reconhecendo e aceitando que em Santiago, bem como nas grandes megalópoles da América Latina, caminha-se para um pluralismo religioso e cultural crescente. É este um grande desafio para qualquer projeto de “evangelização da cultura” ou de “nova evangelização”, inclusive para o proposto pela Igreja Católica contemporânea. Só o reconhecimento da alteridade religiosa, isto é, do valor do *outro*, de sua expressão religioso-cultural, só a acolhida da complexidade e da diversidade, e só os renovados esforços de cooperação a partir do reconhecimento de cada identidade particular é que permitirão repensar com realismo um programa de inculturação da fé num mundo latino-americano conturbado pelas mudanças.

VI. Religião popular urbana

É comum entender a “religiosidade popular urbana” como um fenômeno uniforme, quando, na realidade, há muitas expressões religioso-populares urbanas. Mesmo assim, é possível esboçar um quadro de referência no qual sejam destacados os traços característicos e relevantes mais ou menos comuns.

A “religiosidade popular urbana” é um termo genérico, que encobre uma multiplicidade muito heterogênea de expressões religiosas e que correspondem às maiorias populares que moram nas periferias e nos subúrbios das grandes e médias cidades latino-americanas. Trata-se das expressões religiosas das classes urbano-populares: trabalhadores urbanos, operários da indústria, trabalhadores autônomos, desempregados, mães, jovens estudantes de ambientes populares, marginalizados de todo o tipo. Em geral, cada forma de expressão religiosa se relaciona coerentemente com alguma subcultura popular na qual adquire pleno sentido e cumpre funções sociais e simbólicas precisas.

Em primeiro lugar, os estudiosos sociais constataam que, nos setores populares urbanos, a tendência à pluralização do campo religioso parece acentuar-se. A porcentagem de católicos em classes populares urbanas é um tanto menor do que a porcentagem total de católicos do país (Chile) e a porcentagem de pentecostais e de protestantes em geral, em setores populares, é muito maior do que em setores de classe média ou alta. As seitas (pseudocristãs ou orientais), embora, recentemente, apoiadas logisticamente pela América do Norte, tenham penetrado com grande ímpeto no setor, não se firmaram tanto em classes populares como em outros grupos e estratos urbanos. A religiosidade popular, que se manifesta nos bairros pobres das grandes metrópoles dos países mais urbanizados da América Latina, continua conservando uma boa dose de tradicionalismo.

A proliferação de respostas de tipo religioso em meios populares é sociologicamente explicável. Neste sentido, a partir da situação de miséria e pobreza, surge uma busca existencial para outorgar um sentido à vida, a esta vida menosprezada e machucada. Ora, tais caminhos de busca são religiosamente instituídos de forma diversa. Na medida em que as massas que moram nos bairros populares são gerações de camponeses recém-emigrados, sua religiosidade se conservará em forma mais ou menos pura; porém, na medida em que a população cria seu próprio *habitat* urbano e, ao mesmo tempo, vai se incorporando ao modo de vida urbano, seus valores e sua religiosidade também se vão transformando. Produz-se, então, uma transformação da consciência religiosa, sem que isso signifique o total abandono de suas tradições mais profundas. Por exemplo, nós mesmos constatamos, entre moradores das periferias com evidentes indicadores de urbanização, escolaridade, influência da cultura urbano-moderna, a persistência massiva na

crença do mau-olhado, que era uma crença muito arraigada em ambientes camponeses. Com efeito, o conjunto de dados disponíveis mostra que aqui há uma situação que é paradoxal, porque, à medida que a urbanização social e cultural das massas populares avança, não é sempre que se observa a racionalização secularista de suas crenças; observa-se, por vezes, a revitalização da magia e das superstições.

A crescente influência dos movimentos pentecostais e de outros tipos de expressões mágico-religiosas na religião popular urbana mostra que a urbanização subdesenvolvida também pode estar na origem de transformações do campo religioso, que, longe de diminuir a magia, o simbolismo e o fervor religioso, os incrementa, uma vez que estimula a criatividade religiosa no povo (Pereira de Queiroz, 1986).

No caso do chamado “catolicismo popular” há certas evidências maiores experimentadas por milhares de agentes de pastoral em seu contato com o povo na periferia urbana. Trata-se de *um* modelo de religião popular, um entre vários, porém, é necessário reconhecer que a evidência empírica demonstra, ademais, que é, sem dúvida, o mais generalizado e difundido. Contudo, em setores significativos de massas populares o catolicismo se manifesta somente nas grandes peregrinações a santuários – geralmente dedicados à Virgem Maria ou a Santos populares –, em certos “ritos de passagem”, ritos que vão acompanhando a vida: o batismo, a primeira comunhão, o matrimônio, o velório, e não tanto semanalmente na prática dominical. Por isso, o catolicismo popular não é muito “praticante”, no sentido em que suas devoções e crenças, muitas vezes, se desenvolvem independentemente da pastoral e das práticas sacramentais. Todavia, é necessário destacar a maneira pela qual as renovações introduzidas pela Igreja, a partir do Vaticano II, Medellín e Puebla, vão renovando a vida nas paróquias e nas comunidades eclesiais de base.

No entanto não se deve confundir o catolicismo popular urbano com o folclore religioso rural. A diferença está em que o primeiro é muito menos afeito a expressões típicas do folclore, é menos devocional, é um tanto avesso à multidão, é um pouco mais privatizado. É certo, porém, que se manifesta através de formas coletivas de tipo festivo, como num encontro familiar, num batizado, num velório, no mês de Maria, no Domingo de Ramos, etc., ou nas novas devoções dos santuários urbanos. Há novas formas de prática religiosa, enquanto outras ganham um novo sentido. As festas do padroeiro vão adquirindo outro sentido na cidade; enquanto nos templos das grandes cidades subsistem com mais intensidade certas práticas popularizadas, como a bênção dos ramos no Domingo de Ramos. Conforme reza a tradição oral, os ramos bentos devem ser colocados atrás das portas das casas para se obter boa sorte e se evitar males e catástrofes.

Já o dizia há algum tempo Segundo Galileia: “Esta religiosidade é menos exuberante, menos expressiva, menos ritualista. Certamente, menos ‘praticante’. Por isso, é mais difícil conhecê-la e verificá-la. Porém, seu enraizamento é real e profundo” (Galileia, 1977, 16).

No contexto da vida urbana e dos valores que o morador do bairro popular introjeta a partir dos meios de comunicação e da escola, vai-se perdendo o contato direto com a natureza. A vivência religiosa do operário ou do biscateiro se dá mediatizada por fatores sócio-culturais e não por fatores biológico-naturais. É necessário frisar que a base existencial das crenças é dada pela precariedade material e social e pela incerteza, que a vida na pobreza urbana acarreta. Para sua sobrevivência já não depende dos imponderáveis ciclos naturais, e sim, da obtenção de trabalho ou, em caso de insucesso, de suas próprias “estratégias” de subsistência. Sua religiosidade já não constitui mais uma direta solução de suas necessidades. Transforma-se muito mais em religiosidade periódica, realimentada por certos momentos de passagem ou por certos períodos críticos da vida: o nascimento de um filho, uma enfermidade, uma tragédia, o desemprego, o matrimônio, a morte, etc.

O recurso mágico-religioso a Nossa Senhora, aos Santos, ao Espírito Santo, às almas ou aos espíritos (não só no catolicismo tradicional, mas também no caso do pentecostalismo popular ou dos cultos sincretistas) compensa e substitui simbolicamente o que a sociedade dominante efetivamente nega: atenção à saúde, meios de sobrevivência, satisfação institucional das necessidades (Bentué, 1975).

Para o camponês, a oração e o rito para pedir chuva fazem parte constitutiva de seu ciclo natural (semeadura + chuva = colheita) e é a forma através da qual relaciona sua vida real e concreta com sua fé em Deus. Em contrapartida, para o operário ou o homem da cidade é o contexto social de incerteza em relação a seu trabalho ou a suas condições de vida que pode constituir uma situação problemática, diante da qual Deus e os poderes sobrenaturais se apresentam como um recurso que está aí, à mão. Por isso, a oração dirigida a Deus, a promessa ao Santo, fazem parte do ciclo da procura do emprego para poder combater a miséria (emprego → desemprego = miséria). Por meio do recurso simbólico à mediação do transcendente procura-se “manipular” o mundo e, por esse caminho, reduzir consideravelmente a ameaça do sem-sentido. Desta forma, a religiosidade das massas na cidade se transforma numa espécie de “estratégia simbólica de sobrevivência”, que contribui para a reprodução do sentido da vida, re-instaurando, por meio do cosmos sagrado, protetor e favorável (cf. Berger, 1972), na luta pela sobrevivência, o “nomos” que afasta toda insegurança e ameaça destruidora do universo simbólico e da própria vida nestas classes marginalizadas.

Note-se, neste sentido, que não se trata, como se poderia pensar, de uma religiosidade pragmática, mesmo quando, evidentemente, se propõe fins

práticos, ligados à sobrevivência. Isto quer dizer que ela busca fins práticos, mas também concede um significado superior à vida e redignifica a pessoa. O contato com Deus, através da intermediação de Nossa Senhora e dos Santos, possibilita não só acompanhar e estimular a evolução da vida do pobre, em suas tristezas, dores e misérias, como também alimentar a vida com um *plus* de sentido (presente no núcleo da mensagem evangélica) na festa, na alegria e na esperança.

VII. O ícone na cidade pós-industrial e subdesenvolvida

Gostaria de concluir, fazendo uma última reflexão sobre a importância do simbólico e do ícone. Diz-se que, nesta sociedade tecnológica moderna, o símbolo tecnológico – o dínamo, afirmam alguns – tomou o lugar de Nossa Senhora no novo panteão cultural. Contudo, como observamos acima, com o progresso proporcionado por esta nova revolução da informática e da comunicação, este mundo se nos apresenta menos manejável e controlável, também, e sobretudo, pelas ciências mais avançadas. Tomemos o exemplo da astrofísica. Depois de Einstein, esta ciência se sente cada vez menos segura em relação aos descobrimentos astronômicos. Os mistérios da origem do universo, os mistérios dos buracos negros, dos quasars, das novas e da antimatéria, constituem-se em testemunhos de uma realidade cujo caráter insondável parece inesgotável. Isto significa que, *pari-passu* com o avanço do domínio sobre o cosmos, o homem, que acredita alcançar estágios superiores de progresso, se encontra constantemente com fenômenos imprevisíveis. Estes avanços vão deixando vazios e descortinando novos campos inexplorados. Com isso, o magma de mistério, longe de se reduzir, tende a expandir-se e a aprofundar-se. Esta paradoxal dinâmica do “progresso” dá possibilidade para que o símbolo adquira um novo sentido na vida moderna.

O ícone que, no contexto religioso, remete às belas pinturas da Igreja greco-ortodoxa, adquire uma nova dimensão. O ícone (da raiz grega, que significa *imagem*), enquanto símbolo – em que significado e significante estão numa relação natural (Pierce) – invadiu a cultura pós-industrial. Nesta nova cultura, o símbolo é cada vez mais relevante e até começa a substituir a escrita que, desde Gutenberg, dominou na cultura industrial. Marshall McLuhan, teórico da comunicação, chamou atenção para a importância dos símbolos visuais na cultura de massa, especialmente da propaganda. De fato, porém, nós ainda temos a tendência de pensar nossa realidade cultural em categorias da cultura das letras; custa-nos pensar em termos de categorias da cultura simbólica. Quando alguém quer mostrar como se dá a síntese cultural na cristandade medieval, geralmente se refere à referência maior, representada pela Suma Teológica de Santo Tomás, bem como às catedrais góticas. No entanto, Harvey Cox nos recorda que na catedral de Notre Dame crescia

musgo já há muitos anos, antes que o Aquinate fosse a Paris na qualidade de estudante. Em outras palavras: o símbolo – neste caso, um símbolo arquite-tônico –, como síntese medieval, precede à Suma. Como observou Cox (1979), talvez nos deveríamos referir à Suma Teológica, como a uma Notre Dame em palavras.

Nesta nova revolução cultural, estamos passando de uma cultura da escrita para uma cultura da imagem, o que coloca um sério desafio para as religiões do livro – e o cristianismo é uma religião do livro. Coloca também e principalmente sérios desafios para o trabalho bíblico, apesar de todas as arejadas renovações bíblicas que na América Latina, graças à técnica no campo religioso, vão tendo um impacto muito maior do que qualquer mudança cultural. Quem sabe se o êxito do trabalho bíblico latino-americano não se deva precisamente à ênfase que dá ao resgate dos símbolos e das parábolas do texto original (de tradição oral), hermeneuticamente lido a partir da situação atual do povo e não tanto ao conteúdo intelectual de uma exegese racionalista do texto escrito.

É necessário reconhecer, porém, que toda esta simbologização provocada pela nova tecnologia é muito ambígua. Ela pode ser fonte de bem, de bem-estar, de saúde, de salvação, mas também pode ser fonte de mal, de perdição, de condenação. Os meios eletrônicos podem ser novas formas de alienação, de idolatria. Elas poderiam transformar-se, mudando as estruturas de poder e certas tecnologias em meios de democratização, de participação e de expressão cultural e religiosa, humanizante e libertadora.

Muitas das formas de ação pastoral da Igreja, por exemplo, a catequese, a educação religiosa nas escolas, a homilia dominical – para mencionar as mais importantes –, estão demasiadamente centradas na estrutura comunicativa da palavra. Agora que “é moda” dirigir o olhar para o Oriente, por causa de suas mutações culturais e políticas e por sua vitalidade espiritual, conviria revalorizar a teologia ortodoxa sobre os *ícones*. Isto nos possibilitaria descobrir que, para além da consciência do risco da idolatria, é necessário revalorizar a enorme significação do visual para o homem de hoje. É tão importante em nossa realidade popular latino-americana, quanto eminentemente simbólica é nossa cultura e nossa religião popular.

Na prática religiosa – nas linguagens em que se expressa a mensagem evangélica – aparece o grande contraste entre o ícone e a palavra. Ambos transmitem uma mensagem religiosa e de fé. Porém, a palavra nos exige uma atenção fixa, uma concentração moral contínua e um certo raciocínio cognitivo, enquanto o ícone está ali, imóvel, disposto a ser reinterpretado por nosso movimento e a partir de nossa motivação. Na experiência religiosa popular, o ícone irradia um poder sagrado que não encontramos na palavra. É um meio simbólico de contato imediato com Deus; o ícone é o mediador por excelência. A imagem de Nossa Senhora, de Jesus ou do Santo (o “santito”

na linguagem popular de expressão espanhola), desperta o sentimento e a vontade; o sermão e a catequese falam ao pensamento. Por isso, todo ícone facilita uma atitude mística e contemplativa. Em contrapartida, a palavra sempre tem algo de instrumental e orienta para a ação. Embora a palavra sempre seja necessária, não seria conveniente, nesta cultura pós-industrial, a partir da opção preferencial pelos pobres, deixar-se tomar por suas formas de aproximação de Deus, muito mais icônicas que intelectuais, a fim de renovar uma dimensão contemplativa, tão necessária para conviver com a cultura adveniente do século XXI?

Endereço do Autor:

Univ. Acad. de Humanismo Cristiano
 Area de Ciencias Sociales y Humanidades
 Alonso Ovalle 1475
 Santiago – CHILE

Referências bibliográficas

- BENTUÉ, Antonio, Función y significado de un tipo de religiosidad popular al interior de una subcultura, em AA.VV., *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago, 1975, 61-76.
- BERGER, Peter, *El dosel sagrado*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- COSTA-FILHO, Planificación y futuro: una relación mal vista, em *Pensamiento Iberoamericano*, N. 18 (1990), 295-302.
- COX, Harvey, *La seducción del espíritu*, Sal Terrae, Bilbao, 1979.
- GALILEA, Segundo, *Pastoral popular y urbana en América Latina*, CLAR, Bogotá, 1977.
- GUMUCIO, Cristián Parker, Modernización y cambio en el sistema de necesidades: el nuevo fetichismo de la mercancía tecnocrática, em *Tópicos '90*, N. 2 (1991), 151-158.
- PRIEN, Hans Jürgen, *La historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1985.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, *Réforme et revolution dans les sociétés traditionnelles*, Anthropos, Paris, 1986.
- REMY, Jean / VOYE, Liliane, *La ciudad y la urbanización*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid, 1976.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964.
- WIRTH, Louis, El urbanismo como modo de vida, em M. BASSOLA et al. (org.), *Antología de sociología urbana*, UNAM, México, 1988.

“PODEM PASSAR A SACOLINHA”: UM ESTUDO SOBRE AS REPRESENTAÇÕES DO DINHEIRO NO PENTECOSTALISMO AUTÔNOMO BRASILEIRO ATUAL

Pelo Prof. Dr. Ari Pedro Oro*
Porto Alegre, RS

Este texto versa sobre as relações que os agentes religiosos e os fiéis do Pentecostalismo Autônomo¹ estabelecem entre religião e economia. Mais especificamente, tenta perceber os principais mecanismos postos em prática pelos dirigentes daquele segmento religioso brasileiro para obter doações financeiras, e procura compreender as suas representações², bem como a dos “crentes”³, acerca do dinheiro⁴.

A motivação para abordar esse tema resulta da constatação da importante incidência do dinheiro nos rituais do Pentecostalismo Autônomo e da existência de fortes divergências acerca do seu sentido entre, de um lado, a mídia em geral do país, os membros dos cleros católico e protestante e de associações de defesa dos direitos dos cidadãos, que acusam os líderes e dirigentes das Igrejas Pentecostais de explorarem economicamente os seus fiéis⁵, e, de outro

* Professor Adjunto do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e pesquisador do CNPq.

1. Uso o termo Pentecostalismo Autônomo, seguindo sugestão de outros autores, para designar algumas associações religiosas autônomas e auto-suficientes, dissidentes do Pentecostalismo tradicional, que apresentam características próprias, que abordarei mais abaixo.

2. Termo ambíguo, “representações” é aqui utilizado como idéias e atitudes intelectuais, nem sempre conscientes, de um grupo social, frente a uma determinada realidade, idéias estas não desvinculadas da realidade social e de uma representação cultural mais ampla do mundo.

3. “Crente” é um termo de auto-identificação religiosa próprio dos pentecostais e corresponde a “salvo”, “eleito”, “entregue a Jesus”. É usado também no Pentecostalismo Autônomo, com mais ou menos ênfase segundo as organizações religiosas, visto que cada uma delas possui um termo mais específico de identificação, a de membro de uma Igreja específica.

4. Desde já adianto que, embora minha preocupação seja o estudo da questão econômica no interior do Pentecostalismo Autônomo, não tive acesso à contabilidade e nem mesmo ao caixa diário de uma única Igreja estudada, de sorte que este trabalho se ressentir de dados quantitativos reveladores da real situação financeira e patrimonial das Igrejas estudadas. A pesquisa está sendo realizada no Rio Grande do Sul desde janeiro de 1991, junto às Igrejas Universal do Reino de Deus, Deus é Amor e Evangélica Pentecostal Cristã, e segue uma metodologia qualitativa que privilegia observações e participações em rituais e entrevistas com pastores e crentes.

5. Refiro-me a dois programas televisivos levados ao ar em maio de 1990 pela Televisão Globo e Tele-