

Ari Pedro Oro e Carlos Alberto Steil (Orgs.)

Autores:

Ari Pedro Oro, Carlos Alberto Steil, Enzo Pace,
Otávio Velho, Reginaldo Prandi, Fortunato Mallimaci,
Néstor Da Costa, Pierre Sanchis, Cristián Parker,
Abelardo Jorge Soneira, Alejandro Frigerio,
Renzo Pi Hugarte, Rita Laura Segato,
Antônio Flávio Pierucci

- Tradução dos textos em espanhol Andréa D.L. Cardarelo

GLOBALIZAÇÃO E RELIGIÃO

Este livro contou com o apoio da Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul e do Núcleo de Estudos da Religião (NER) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.



VOZES

Petrópolis
1997

7. GLOBALIZAÇÃO E RELIGIÃO: O CASO CHILENO

Cristián Parker G.

Professor da Universidade de Santiago e da Universidade Academia de Humanismo Cristão - Chile.

Uma das características centrais da mudança social que vivemos no limiar do terceiro milênio tem sido conceituada sob o termo globalização. Este é um termo plurlvoco e polissêmico para referir-se a um complexo processo pelo qual compreende-se a difusão de um novo paradigma tecnológico, ao mesmo tempo que de mudanças nos processos produtivos, movimentos financeiros, mercados trabalhistas, *designs* organizacionais e de gestão, educação, sistemas de informação e de comunicação, e formas de vida urbana, familiar, regras de consumo, publicidade e mercado, conhecimentos, valores e preferências cidadãs, e, portanto, formas de vida das sociedades e das pessoas (Tomassini, 1995). São um conjunto de mudanças que afetam todos os campos da vida coletiva e que de acordo com certos autores como Robertson, implicam, além da objetividade das mudanças, a consciência crescente por parte dos atores sociais de que vivemos em um mundo global (Robertson, 1992). Um conjunto de mudanças que vão transformando a cultura e colocam portanto questões acerca da existência e do sentido no âmbito de uma relativa "aceleração do tempo histórico" na passagem de uma sociedade industrial a uma sociedade pós-industrial.

O problema da diversidade religiosa nesta sociedade pós-industrial pluralista que emerge coloca-se, portanto, em termos radicalmente diferentes daqueles nos quais se colocava na sociedade industrial moderna. Que diferença pode existir entre o pluralismo religioso dos países altamente desenvolvidos e dos países em vias de desenvolvimento como os latino-americanos neste contexto?

Sem pretender dar uma resposta acabada, a análise do caso chileno poderia fornecer-nos pistas para avançar na resposta à questão.

De fato, o processo de globalização tem desencadeado um conjunto de mudanças que certamente afetaram a religião e as igrejas e a sua missão

evangelizadora neste fim de século. Contrariamente à tese etnocêntrica que postula que a globalização seria um processo exclusivamente positivo que possibilitaria às religiões mundiais uma aproximação em torno de uma postura espiritual e ética concordante com vistas a enfrentar problemas planetários emergentes e dramáticos, devemos conceber o processo de globalização de forma dialética e conflitiva. Isto é, ao mesmo tempo em que a globalização provoca a aproximação das perspectivas inter-religiosas provenientes de diversas culturas a nível planetário, também provoca como resposta frente à hegemonização de valores não religiosamente inspirados, ou de tendências à fragmentação, o aumento de perspectivas religiosas fundamentalistas, milenaristas ou integristas que se retroalimentam na reivindicação de identidades locais, étnicas ou particulares que sentem-se ameaçadas por este mesmo processo de globalização. Enzo Pace tem mostrado como uma teoria etnocêntrica ocidentalizante que concebe a globalização como uma forma positiva de secularização deve ser questionada: porque não dá conta da tendência à sincretização das crenças e à complexidade de sua rearticulação em formas diversas (Pace, 1995: 13-19); porque não entende que a religião muitas vezes acompanha as formas de resistência cultural dos povos não ocidentais aos processos de modernização que os desenraizam de suas tradições; e porque tampouco dá conta da complexidade crescente do campo religioso no qual a tensão já não aparece tão clara entre clero-laicado, mas sim entre um conjunto de correntes religiosas e culturais, assim como étnicas e de classes, que atravessam o campo religioso cobrindo-o de tensões verticais e horizontais.

Especial relevância tem, nestas mudanças, a prevalência do Mercado como ente regulador das relações sociais e não meramente econômicas; a passagem do foco das atenções centrado no político para um outro centrado no econômico, e, finalmente, a mudança em relação ao papel do Estado neste novo quadro.

Todas essas mudanças transpassam a esfera econômica. Não só trata-se de uma nova economia mas também de uma nova cultura que se vê transformada, concomitantemente, pela revolução nas comunicações, na informática e na tecnologia em geral.

1. Globalização, mudanças e novo contexto cultural em nossos países

Com efeito, vivemos no mundo um processo de mudanças marcado pela denominada globalização à qual já nós referimos. Este novo fenômeno que começou a ser vivenciado mais claramente, em nossos países, na última década, relaciona-se com o fato de que a revolução científica não só tem facilitado a

comunicação entre as diferentes sociedades e a internalização dos mercados, mas também tem modificado substancialmente as relações entre estas, estreitando-as e tornando-as interdependentes.

Com a revolução técnico-científica das últimas décadas, a crise ecológica do projeto de crescimento indefinido da sociedade industrial e a crise dos Estados e da política nesta época de pós Guerra Fria, estamos presenciando a passagem, ainda muito complexa e incerta, da sociedade industrial à sociedade pós-industrial e sua nova cultura.

Se a grande fábrica com suas imensas chaminés contaminadas nas grandes urbes eram o símbolo do progresso, agora são a multiplicidade de micro-computadores interconectados em uma rede informática e comunicacional mundial. A crise das sociedades socialistas de planejamento central soma-se a crise social, política, cultural e inclusive econômica nas sociedades do hiper-consumo, as sociedades desenvolvidas.

Três grandes alternativas têm sido levantadas frente a esta crise e incerteza que se percebe na modernidade ocidental: o neo-liberalismo, o pós-modernismo e a cultura ecológica, sendo só a primeira alternativa a que se tem concretizado em modelos específicos de desenvolvimento tanto nos países avançados quanto nos países em via de desenvolvimento.

A cultura global dominante emergente estimula uma antropologia como forma de relação do homem consigo mesmo, do homem com o homem, e deste com seu meio natural e espiritual que parte da base de que o homem está motivado pelo seu próprio interesse e que em sua ação na sociedade e na economia busca a otimização de suas utilidades. O somatório das buscas individuais no mercado possibilita um tipo de regulação automática ("mão invisível") dado que os excessos egoístas de uns são refreados pelos excessos dos outros, provocando-se uma tendência à moderação natural. Mas, para que isso ocorra se requer a eliminação das barreiras que impedem a livre competitividade no mercado. Desta maneira o mercado auto-regulado possibilita a "livre opção" de produtores e consumidores e estimula a "performatividade" (eficientismo) e a feroz competitividade entre os indivíduos.

A busca do bem estar material, por outro lado, é a fonte a partir da qual a produção e o comércio alimentam suas campanhas publicitárias para preencher de maneira artificial uma demanda que estimule a própria oferta de bens e serviços ampliando sempre de forma crescente a produção e o próprio mercado. O "use e jogue fora" é requisito consubstancial deste consumo super-estimulado que alimenta o próprio mercado.

Se essa é a cultura dominante que surge do predomínio do mercado, a

pergunta que cabe ser formulada seria: até que ponto, e apesar da existência desta cultura hegemônica que globaliza e enfatiza o consumo e o pragmatismo, as pessoas mantêm seus próprios valores? e, como isto se relaciona com a permanência das religiões e com suas transformações? Como se conjuga esta cultura do mercado consumista com a aparente revitalização da religiosidade nos últimos tempos? Analisemos, em primeiro lugar, os principais dados da realidade do campo religioso no Chile.

2. Presença das igrejas e mudanças no campo religioso no Chile

No marco desta globalização a tendência ao incremento do pluralismo religioso no Chile se mantém e aumenta.

O Chile é um país tradicionalmente cristão, onde o catolicismo tem sido a religião da maioria desde que o país nasceu para a vida independente, no começo do século XIX. Os dados do último censo demográfico nacional realizado em abril de 1992 indicam que esta continua sendo a religião da maioria, ainda que agora emerge, de forma significativa, uma série de alternativas nas adesões religiosas dos chilenos (Parker, 1996).

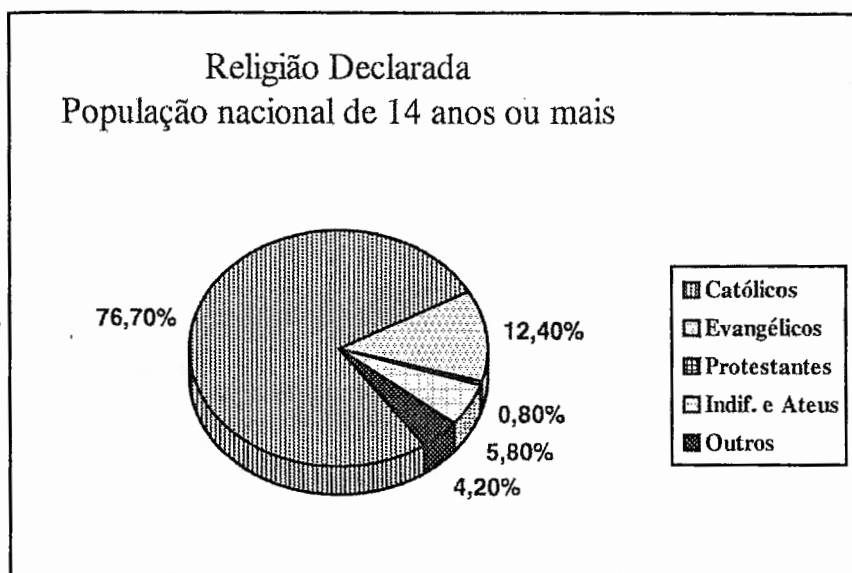
Segundo os dados censitários, o pertencimento religioso declarado dos chilenos de 14 anos para cima em 1992 é a seguinte (ver gráfico nº1):

Adesão religiosa da População no Chile

Católico	Evangélico	Protestante	Indiferente ou ateu	Outros
76,7%	12,4%	0,8%	5,8%	4,2%

Fonte: Censo Nacional 1992

Gráfico nº 1



Fonte: *Censo Nacional 1992*

Dos dados censitários cruzados de acordo com a idade pode-se inferir que são as pessoas da terceira idade as que conservam mais seus apegos tradicionais ao catolicismo e, em geral, às crenças religiosas. De fato, neste grupo dá-se uma porcentagem menor de indiferentes e ateus. Quanto aos jovens, estão mais abertos às diversas opções religiosas e, inclusive, às influências secularistas da sociedade que os levam ao indiferentismo. O pluralismo religioso dá-se de forma mais acentuada nas gerações jovens que serão os adultos de amanhã.

Por outro lado, o surgimento de um poderoso movimento evangélico no Chile é um dos traços característicos da fisionomia religiosa contemporânea. Dos "evangélicos", assim declarados no censo demográfico de 1992, pode-se estimar com certeza que mais de 90% deles correspondem a fiéis de igrejas e cultos pentecostais ou neopentecostais.

De fato, até pouco tempo atrás, segundo as estatísticas religiosas para a América Latina de origem ibérica, o Chile, junto com a Guatemala, era o país com maior porcentagem de evangélicos em relação à sua população nacional.

Gráfico nº 2

Crescimento dos evangélicos no Chile século XX

Segundo censos demográficos

Ano	1907	1920	1930	1940	1952	1960	1970	1992
Evan- gélicos	1,1	1,44	1,45	2,34	4,06	5,58	6,18	13,2

Fonte: INE, *Censos de Población*.

O crescimento dos evangélicos no Chile tem se mantido ao longo deste século (ver gráfico nº2). Tomando a categoria evangélico em geral (incluindo protestantes) e considerando que deles, sobretudo a partir de 1930, uma porcentagem muito elevada são pentecostais, depreende-se que o pentecostalismo representa hoje a segunda religião em importância no país depois do catolicismo. Sua presença faz-se sentir com maior evidência nos meios populares tanto urbanos como rurais, assim como em grupos indígenas.

Do ponto de vista da presença pública das religiões e das igrejas, chama a atenção que, embora no período de democratização esta tenha diminuído consideravelmente, sua ação e influência no conjunto da sociedade continua sendo de muita importância. A relevância da presença das igrejas na sociedade civil verifica-se em seu alcance a amplos e majoritários setores como as famílias, as mulheres, os jovens, as crianças e os setores populares. No contexto do processo de democratização e de modernização em que se busca equilibrar o crescimento com a justiça e a equidade, nem sempre com o sucesso esperado, quando levantam-se campanhas nacionais de superação da pobreza, vale a pena destacar o trabalho social destas instituições tão relevantes na conformação da sociedade nacional.

Em geral, as igrejas mais importantes têm presença na vida pública do país. Mais particularmente, a Igreja Católica e algumas igrejas pentecostais têm um grande alcance nas redes sociais existentes na base por toda a extensão da geografia nacional. Todas desenvolvem programas educativos para a formação interna de seus membros, possuem instituições educacionais e trabalham com as famílias. Por isso, as igrejas são instâncias chaves de socialização em valores de integração e participação social. A moral que pregam as igrejas instituídas, apesar de suas particularidades religiosas e teológicas, ajusta-se, em geral, às necessidades de uma moral cívica que adapta o indivíduo a seu meio e oferece-lhe possibilidades de gerar seu auto-desenvolvimento, de ampliar sua participação social e promover o bem comum.

É destacada, portanto, no quadro de uma sociedade submetida a intensos processos de modernização e às influências da globalização, a importância das igrejas instituídas em uma sociedade em vias de desenvolvimento e latino-americana como a chilena. Sua capacidade de convocação, suas raízes nas redes da base social e seu alcance em profundidade em um número considerável de lares do país situam as igrejas instituídas como atores com uma presença que é certamente muito maior e de mais peso na sociedade civil e em relação ao Estado que seus pares em qualquer país da Europa ocidental.

Um "Inventário de Igrejas" que realizamos há algum tempo no Chile refletia o seguinte panorama (Parker, 1996b):

Em primeiro lugar, apesar do pluralismo religioso no Chile, se confirma que continua sendo indiscutivelmente a Igreja Católica mais significativa que tem uma maior cobertura e potencialidade na população nacional e nas suas diferentes classes.

Em segundo lugar, as igrejas pentecostais, que tanto cresceram nas últimas décadas, quando suas tradições e estruturas são abertas, parecem haver superado a tendência sectária que as confinava à auto-exclusão e, pelo contrário, estão abrindo-se - com maior vigor as igrejas maiores e de maior número de fiéis - a uma sadia interação com o conjunto da sociedade. Nos termos de Troeltsch estão deixando de ser "seita" e estão constituindo-se em "igreja". Seu amplo alcance, sobretudo em setores populares e em certas regiões-chaves do país, especialmente desde a oitava região (Bio-Bio, Araucania) à décima região (Los Lagos), parece ser hoje um dado da realidade religiosa e cultural do Chile do século vindouro.

Em terceiro lugar, as igrejas protestantes históricas, assim como a ortodoxa, e a comunidade judaica, são comunidades muito mais reduzidas, em certo sentido confinadas a enclaves de imigrantes ou de seus descendentes, abrangendo principalmente setores médios e altos, centradas em um trabalho de tipo qualitativo, conservando muitos delas um prestígio sócio-religioso seguramente reforçado por suas vinculações com suas confissões a nível internacional - mas suas vinculações e seu alcance na população é mais limitado. Destacam-se, entretanto, os Metodistas e um ramo dos Luteranos, em relação a sua ação social e ecumênica.

Em quarto lugar, também existem igrejas missionárias e proselitistas de fundo milenarista, que ultimamente têm crescido bastante na população. Elas são as Testemunhas de Jeová, os Mórmons, os Adventistas. Igrejas que usualmente no contexto latino-americano têm sido incluídas sob a categoria de "novos movimentos religiosos", mas que na realidade são expressão de uma penetração missionária vinda do estrangeiro.

Estas organizações religiosas de tradições diversas como os adventistas, os mórmons e outras confissões evangélicas, têm uma presença na vida pública mais por sua pregação e proselitismo aberto e agressivo do que pelo número de fiéis que acolhem (mesmo que este não seja desprezível). Porém, seu alcance e influência, sobretudo em setores médios da população e em diferentes regiões, é notório em relação à magnitude de seus recursos. O caso Mórmon talvez seja a exceção já que seus recursos, provenientes da logística alimentada desde os EUA, excedem em muito o sucesso relativo que obtêm na adesão de novos fiéis (Acevedo, 1990).

Entretanto, não devemos pensar que trata-se de igrejas e correntes religiosas cujo sucesso seja explosivo nestes últimos anos. O crescimento torna-se cada vez mais lento e progressivamente igrejas como as adventistas integram-se com maior naturalidade à vida social gerando, em muitos casos, uma espécie de ethos religioso novo - nem católico nem pentecostal - que possibilita a integração e a mobilidade social de seus fiéis.

Em quinto lugar observam-se tensões latentes que transpassam o campo religioso chileno. As igrejas como as Testemunhas de Jeová, certas igrejas pentecostais, neopentecostais e evangélicas fundamentalistas e, em certa medida, os mórmons, aparecem menos dispostas a um trabalho amplo e desinteressado com a comunidade. Não ocorre o mesmo com os adventistas, que mostram-se mais abertos a um trabalho com a comunidade. Os Adventistas têm características milenaristas mas mostram-se moderados, razão pela qual as igrejas protestantes e evangélicas consideram que eles estão mais próximos delas e não têm um discurso negativo em relação a eles.

Dado que o alcance de algumas destas igrejas é relevante, há inquietude por parte das igrejas estabelecidas em relação ao alcance de suas campanhas. De fato, no âmbito da dinâmica própria da competência no campo religioso, um tipo de guerra religiosa subterrânea entre as diferentes igrejas proselitistas e certas igrejas missionárias como a católica, a batista, conflitos geralmente manifestos, dados os discursos ainda discriminadores dos diferentes lados, começam a render-se à evidência do pluralismo. Porém o discurso ecumênico é frágil e muito mais ainda a prática, exceto em algumas instituições geridas pelas mesmas igrejas.

Em sexto lugar, destaca-se o papel das organizações ecumênicas de ação social que podem ter uma grande cobertura e capacidade de convocação. Também é importante lembrar que especial consideração devem ter organizações eclesiais ou para-eclesiais (individuais, ecumênicas ou inter-denominacionais) que trabalham no campo social, e diretamente com a infância, a juventude e seus familiares, tais como *FENIPROM*, *Lar de Cristo*, *Fundação Programa de Menores*, *Visão Mundial*, *ACM*, entre outras.

Não menos relevante tem sido o enorme trabalho educativo de todas as igrejas. Praticamente não há igreja estabelecida, de tradição católica, ortodoxa, protestante ou neo-cristã, que não tenha suas instituições educativas, cobrindo os diversos níveis de ensino desde o pré-escolar até o nível superior. Sabe-se que desde o século passado a Igreja Católica tem sido um forte pilar da educação no Chile e o principal da educação particular. E continua sendo, só que agora foram criadas escolas de primeiro e segundo graus e até Universidades Evangélicas, ainda que se trate de instituições de menor relevância.

Em sétimo lugar, deve-se mencionar a importância crescente da revitalização das práticas religiosas indígenas: não se trata apenas da reprodução dos rituais e crenças dos mapuches, aymaras, rapa-nui, e outros grupos, mas de sua expressão de massa, de sua vitalização entre as jovens gerações e sobretudo de sua expressão pública cada vez mais legitimada na sociedade chilena que não resiste, apesar do discurso tolerante, ao abandono de seculares preconceitos etnocêntricos e discriminatórios (Marileo, 1995; Salas, 1996).

O trabalho das diversas igrejas no meio indígena aparece como contraditório, já que certos grupos anglicanos e católicos procuram uma missão de inculturação - nem sempre bem aceita pela ortodoxia de suas próprias igrejas - numerosos grupos evangélico-pentecostais irrompem com um discurso e uma prática que violentamente arranca os indígenas de suas raízes e do seu contexto cultural e religioso.

Em oitavo lugar, devemos mencionar as novas expressões religiosas que nestas últimas décadas vêm ganhando terreno no quadro de uma tendência generalizada à sincretização de crenças. Com um significado e uma presença em menor grau, devemos remeter-nos a uma multiplicidade de cultos, grupos religiosos, ou de filosofias pseudo-religiosas, que não cabem dentro da categoria sociológica de igreja, que correspondem ao que a sociologia tem chamado os "novos movimentos religiosos".

Entre os numerosos novos movimentos, geralmente com características sociológicas do tipo sectário, encontram-se no Chile, entre outros:

Com elementos cristãos ou pseudo-cristãos: *Os Meninos ou Filhos de Deus ou A Família*; *Os Revolucionários de Cristo*; *Associação para a Unificação do Cristianismo Mundial* - Moon,

Com elementos espíritas: *O espiritismo*; *Teosofia*; *Rosa-cruzes*.

Com elementos orientais: *Associação Internacional para a Consciência de Krishna*; *Missão da Luz Divina*; *Fé Universal Bha'i* (Sampedro, 1986).

Como percebemos, o panorama religioso do Chile tem mudado nestas

últimas décadas. O tema religioso tem sido cada vez mais relevante na opinião pública, na medida em que desde os anos 80 a sociedade civil começa a despertar da sua letargia e levanta-se contra o Regime Militar e seu continuísmo. Na luta pela democratização, é possível observar a Igreja ocupando um papel fundamental seja como espaço de rearticulação da sociedade civil, seja como instituição mediadora em relação ao Estado autoritário (Parker, 1989). Por outro lado, o compromisso de significativos setores evangélicos com o Regime de Pinochet atraiu também a atenção da sociologia profissional (Lagos, 1988).

O pluralismo religioso e a quebra do monopólio católico, especialmente em setores populares chilenos, é um dos fatos sociais mais significativos dos últimos anos, mostrando quais são as características de um pluralismo cultural e de identidades que constitui um objeto de estudo privilegiado.

Por conseguinte, não é estranho que no Chile se inicie uma preocupação pelos fenômenos religiosos, inclusive em meios acadêmicos tão distantes como a Escola de Sociologia da Universidade do Chile. À tradição da sociologia impulsionada por grupos católicos, soma-se o interesse de grupos evangélicos, e a comunidade acadêmica de sociólogos reconhece a importância desta especialização, de modo que nos últimos anos tem crescido a preocupação da sociologia profissional e também de círculos acadêmicos mais amplos (Parker, 1996a), pelo estudo e seguimento das transformações operadas no campo religioso chileno.

Porém, o que mais está preocupando toda a comunidade, tanto acadêmica como profana, é o crescimento explosivo do que sociologicamente tem-se qualificado como "novos movimentos religiosos", e que o senso comum classificou, com um tom discriminatório, como "seitas". As preocupações atuais sobre esses grupos religiosos, com a carga de ambigüidade que acarretam, junto ao temor que suscitam em uma sociedade que pretende defender uma ordem normativa oficial, faz com que o tema comece a ser abordado pelos meios de comunicação, não isentos de sensacionalismo¹. No Chile, porém, não se têm empreendido estudos objetivos, científicos e sistemáticos sobre estes novos movimentos religiosos como se observa nos países vizinhos². Faltam estudos sobre o crescimento destes

¹ No Chile observamos o tratamento que os meios de comunicação deram ao grupo "Los niños de Dios" também conhecido como "La Familia". Para um estudo de caso na Argentina ver Alejandro Frigerio "La invasión de las sectas: el debate sobre los nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación argentinos", *Sociedad y Religión*, nº10, 1992.

² Durante os últimos anos na Argentina, Uruguai e Brasil multiplicaram-se as pesquisas empíricas sobre os novos movimentos religiosos, novos cultos afro-americanos e novas expressões religiosas. Cfr. A. Frigerio (ed), *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.

novos movimentos religiosos, suas estratégias de penetração, significado da conversão, características de seus rituais e crenças. Da mesma forma, não há estudos acerca das novas expressões de religiões orientais e das novas crenças e práticas pseudo-religiosas, para-ciências, esoterismos e similares no grosso da população (horóscopos, cartas, astrologia, cura através das ervas, espiritismos, curandeirismos etc).

Dado o interesse de que se reveste para a análise das mudanças e mutações no campo religioso no Chile à luz da globalização, analisaremos especialmente alguns resultados de uma recente pesquisa realizada na Grande Santiago, e que nos permite avaliar o grau de presença das expressões religiosas que podem classificar-se como de *New Age* no âmbito das tradições religiosas populares e da influência das igrejas em segmentos da população urbana submetidas a rápidos processos de modernização e mudança.

3. Crenças religiosas e crenças mágico-supersticiosas em um contexto submetido à globalização

Um estudo com dirigentes de um setor popular na grande Santiago

A análise da presença das crenças religiosas será muito importante para determinar o grau em que se adota uma visão de mundo mais racionalizada ou em que ainda tende-se a reproduzir uma visão de mundo na qual primam as velhas crenças de tipo supersticioso, segundo as quais o homem depende de forças mágicas, cegas, aleatórias, diante das quais sua atitude consiste na busca da manipulação mágica de suas circunstâncias e não em uma transformação racional delas.

Parte-se de um estudo realizado através de uma amostra representativa de 117 dirigentes locais do município de San Joaquín na Grande Santiago. Trata-se de um município popular, porém heterogêneo, que combina população marginalizada, operária e de setores médio-baixos, assim como bairros industriais, situado entre municípios de classe média e municípios claramente populares, na qual tem se desenvolvido nos últimos anos todo um processo de modernização.

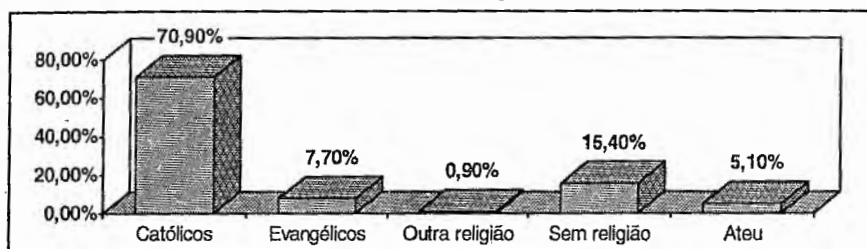
A maior ou menor presença de crenças religiosas não será nenhum índice de "modernidade", dado que não podemos confundir esta com a tendência à secularização no sentido de perda de crenças, mas com a tendência à racionalização e abstração das crenças. Isto é, que uma pessoa se diga mais crente em meio à modernidade não diz nada a respeito do grau de tradicionalismo que encerrariam seus padrões culturais. Só nos adverte que estamos diante de uma mentalidade na qual não tem existido processo de secularização, ou que

devemos investigar em que sentido esta tem ocorrido. Porém, sabemos que a consciência moderna em nossos países latino-americanos não requer o abandono de suas crenças para entrar na modernidade. O catolicismo e muitas igrejas têm sido fatores de tradicionalismo em muitos períodos da história, mas também sabemos que elas, em determinadas circunstâncias e conjunturas, têm-se mostrado como poderosos atores sociais na defesa de valores fundamentais da modernidade projetada no plano social e político: defesa dos direitos humanos, luta contra a opressão e pela libertação, e pela manutenção de valores democráticos na convivência cidadã.

Começemos analisando a religião dos entrevistados. No gráfico seguinte, veremos a distribuição dos entrevistados segundo a religião:

Gráfico nº 3

Dirigentes segundo a religião



Fonte: Levantamento San Joaquín (CERC)

Ainda que a maioria dos entrevistados, mais de 70%, declare ser católica, coincidindo com os dados censitários, podemos ver que, contrariando tendências anteriores, hoje em dia um certo tipo de crenças religiosas não institucionalizadas reunidas sob a categoria de "crentes sem religião", utilizada em nosso levantamento e que nesta amostra supera, inclusive, o número de evangélicos, tende a adquirir uma presença cada vez maior. Esta nova tendência parece engrossar suas fileiras às custas das tradicionais formas de religião dependentes da figura da igreja, e que dá conta de um novo fenômeno que temos podido constatar a partir dos descobrimentos realizados em várias outras pesquisas empíricas em meios populares urbanos. Nossos estudos têm-nos indicado que a tendência à secularização nestes meios parece ir em uma dupla direção:

- a) Por um lado muito mais em direção à racionalização da crença

acompanhada da desfiliação institucional, isto é, de uma certa aversão às instituições ou às "igrejas" instituídas, do que em direção ao abandono das crenças básicas no âmbito transcendente. Fato que temos podido corroborar com este levantamento: todos os que se dizem crentes sem religião acreditam em Deus, e a grande maioria deles dizem, inclusive, acreditar em Jesus Cristo. A esta categoria poderíamos acrescentar os numerosos "católico do meu jeito" que também manifestam por essa via um desafeto à institucionalização eclesial. A este grupo deveríamos somar também o dos crentes católicos cujas práticas fundamentais não consistem em acatar as prescrições eclesiais e suas práticas rituais oficiais (um exemplo disto é que 50% dos católicos declara ir à missa "quase nunca" ou "nunca") e que, ao invés disso, estão inclinados ao "catolicismo popular", caracterizado por práticas populares mais ou menos autônomas do controle clerical (ver gráficos de crenças Oficiais e Populares).

b) Há uma tendência ao aumento de crenças desinstitucionalizadas do tipo "difuso", que têm sido caracterizadas pela sociologia contemporânea como crenças *New Age*, que incluem um conjunto heterogêneo de crenças mágico-místicas, combinadas com tradições esotéricas e naturistas, muitas delas de influência oriental, sincreticamente combinadas com tradições cristãs, gnósticas e indígenas. De fato, como podemos observar no gráfico correspondente, este tipo de crenças tem uma influência nada desprezível nos modelos religiosos da mentalidade estudada.

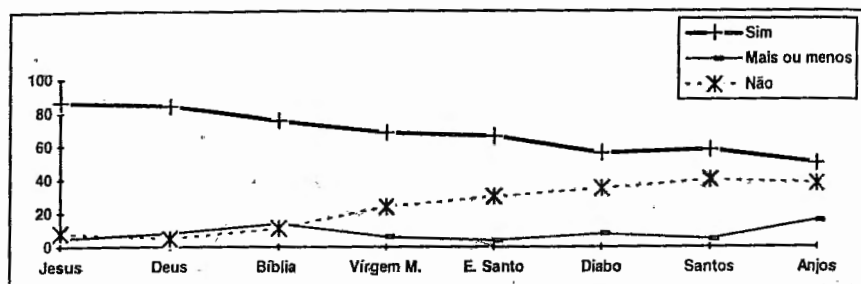
Os dados do cruzamento de crenças segundo nível educacional nos mostram que, a um maior nível educacional alcançado corresponde uma tendência maior a encontrarmos uma racionalização de crenças com desapego institucional, por exemplo, crente sem religião. Quanto menor o nível educacional alcançado, maior é a adesão às religiões instituídas.

Com respeito às crenças religiosas, perguntou-se aos dirigentes se acreditavam em um conjunto de seres sobrenaturais, entregando-se uma lista na qual se incluíam seres sagrados que correspondem aos dogmas do cristianismo oficial, junto com seres sobrenaturais que correspondem ou a crenças populares ou a crenças da *New Age*, sendo que várias delas têm conotações mágico-superticiosas.

O resultado geral pode ser observado nos gráficos correspondentes.

Gráfico nº 4

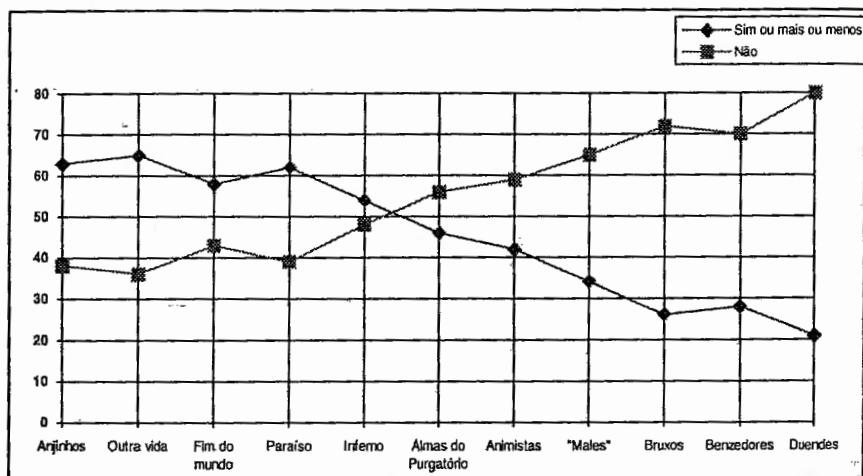
Crenças religiosas em %



Fonte: Levantamento San Joaquín (CERC)

Gráfico nº 5

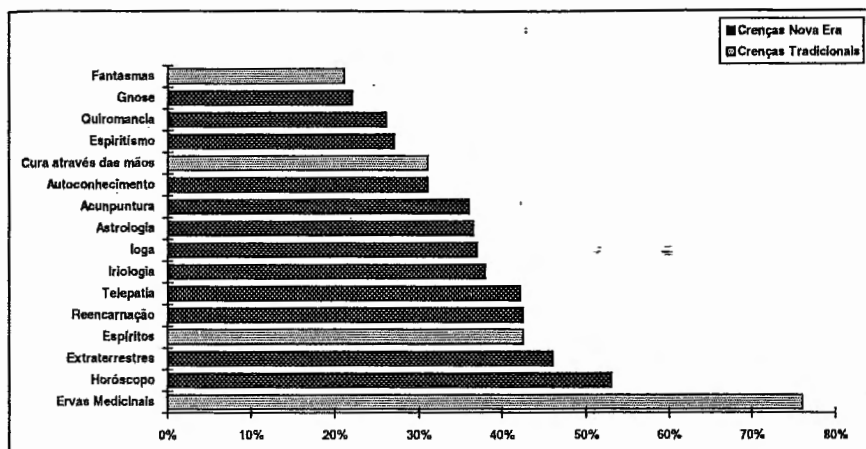
Crenças religiosas populares em %



Fonte: Levantamento San Joaquín (CER-CAI)

Gráfico nº 6

Crenças tradicionais e crenças da Nova Era



Fonte: Levantamento San Joaquín (CER-CAI)

Quanto ao tema das crenças religiosas oficiais, pode-se observar que as crenças que possuem maior aceitação são as crenças dogmáticas das igrejas instituídas (católica e protestante): Deus, Jesus Cristo, a Bíblia.

Se observamos como se dá a distribuição percentual em relação às crenças tradicionais e crenças da Nova Era, veremos que a maioria dos dirigentes acredita nas Ervas Medicinais, como também no Horóscopo. Se consideramos as porcentagens daqueles que seguem estas categorias, nos daremos conta que coincidem com aquelas formas de conhecimento que começaram a predominar na cultura ocidental nesta fase de transição em direção à sociedade pós-industrial, e que alguns erroneamente fazem coincidir com a cultura "pós-moderna": a crença naturista, o horóscopo, a para-psicologia e a ufologia, todas elas caracterizadas pela reivindicação do mistério e de energias extra-racionalistas que estariam agindo na vida cotidiana, coletiva e planetária nesta época.

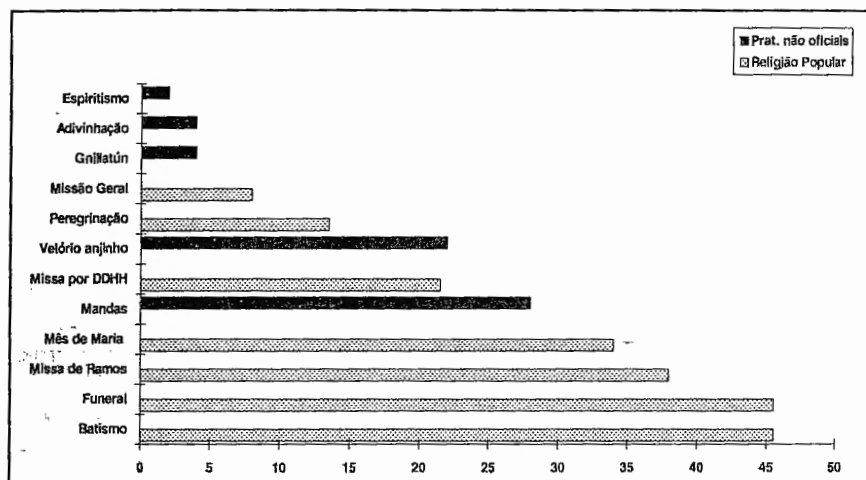
É interessante constatar que uma parte das "Crenças Orientais", que junto com as crenças anteriores conformam o que a sociologia da religião tem qualificado para o Ocidente e a América do Norte como crenças da *New Age* (Nova Era), possuem porcentagens bastante similares entre si, que oscilam entre 36,8% e 42,2%.

Pelo contrário, no que menos acreditam os dirigentes entrevistados é nos Fantasmas e na Gnose, destinando-lhes 21,8% e 22,8% respectivamente.

O gráfico sobre as práticas rituais nos indica, no entanto, que são menos de 5% os que assistem a rituais como de "adivinhação" e 2% a rituais "espíritos". Já o batizado, o funeral, a Missa de Ramos, o Mês de Maria, rituais típicos do catolicismo popular, seguem incitando uma grande adesão por parte dos fiéis. Isto leva-nos a levantar a hipótese de que se há uma certa influência difusa de crenças do tipo *New Age*, trata-se mais de uma adesão genérica que não compromete de forma orgânica nem praticante. Quer dizer que o número relativo de fiéis orgânicos e praticantes da Nova Era, aqueles que assistem regularmente a certos eventos vinculados com estas novas crenças, seria muito baixo. Os rituais próprios da religião popular de velha herança folclórica como o "Velório dos Anjinhos" (22%) incitam um público muito maior que os da Nova Era.

Gráfico nº 7

Práticas Rituais



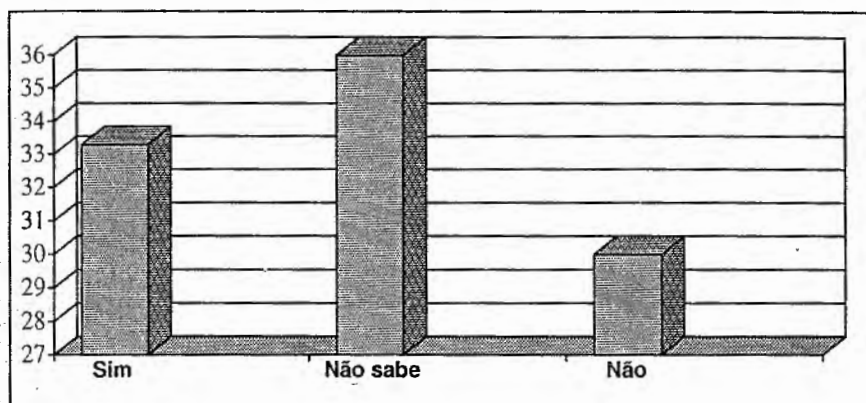
Fonte: Levantamento San Joaquín (CER-CAI)

Também no terreno das crenças, mas desta vez referidas àquelas que se inscrevem como de religiosidade popular, temos algumas observações interessantes para ressaltar em relação às respostas dos dirigentes entrevistados. Uma delas é que, de acordo com o que os dados revelam, no que mais acreditam os dirigentes é no Fim do Mundo, na Outra Vida, no Paraíso e no Inferno.

Em relação às crenças religiosas tradicionais de perfil mágico religioso (ver Gráfico) junto às elevadas porcentagens de crenças animistas (42%), em malefícios de dirigentes vicinais que dizem acreditar que uma criança pode ser "vítima de mau-olhado" (33,3%), isto é, que acreditam na doença popular conhecida como "mau olhado", doença que, como sabemos, é resultado de um malefício.

Gráfico nº 8

Uma criança pode ser vítima de "mau-olhado"



Fonte: Levantamento San Joaquín (CER-CAI)

Se observarmos o gráfico acima, nos daremos conta de que não só temos que prestar atenção nessa terça parte das pessoas que efetivamente acreditam na possibilidade do "mau olhado", mas também nesses 36% de pessoas que duvidam dessa possibilidade sem negá-la categoricamente. Ao afirmar que "não sabem" se uma criança pode ser "vítima de mau-olhado", isto é, se um malefício pode ser a causa da sua doença, estão dando crédito tácito à possibilidade da intervenção extra-natural de forças malignas e, por conseguinte, de práticas mágicas de cura, amuletos e conjuros.

Em geral, podemos afirmar que os dados do conjunto de crenças religiosas desta mostra de dirigentes nos permitem afirmar que se há um processo de secularização relativa num segmento não desprezível deles - secularização que bifurca-se em direção à racionalização da crença por um lado, ou em direção ao crescimento de crenças *New Age*, por outro - não é menos verdade que, sobre a base da adesão de uma maioria às crenças dogmáticas oficiais das igrejas, subsiste de forma muito relevante, ao menos para um terço de forma consistente, um núcleo sólido de crenças mágico-religiosas típicas de uma religião popular tradicional recriada na cidade grande, embora não se trate mais da religiosidade tradicional de ambientes camponeses.

Expectativas de secularização

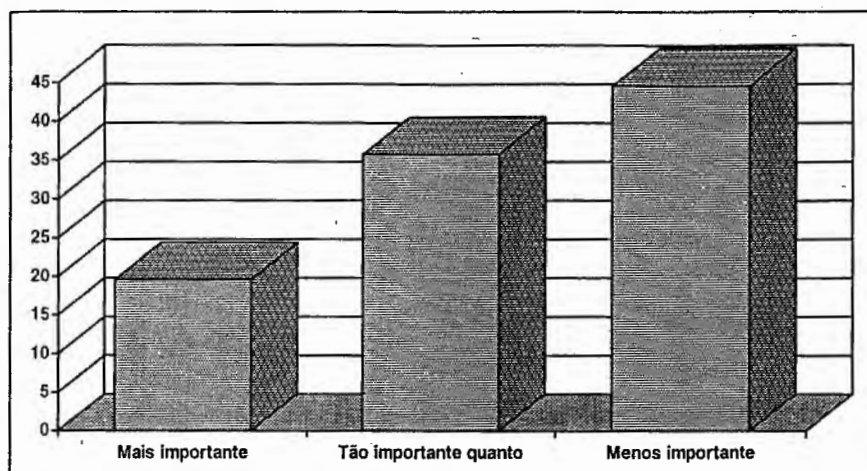
As teorias clássicas sobre a modernização estabelecem que um indicador claro da perda de padrões tradicionais e de abertura ao moderno é o grau de secularização da sociedade. Estas afirmações têm sido questionadas pelos fatos históricos vividos tanto nas sociedades desenvolvidas e hiper-avançadas do centro como nas sociedades do Terceiro Mundo, dado que em todos os casos se têm produzido neste fim de século revalorizações de expressões religiosas, intensificação de movimentos religiosos, lutas étnico-políticas com componentes religiosos, maior presença de certas igrejas e confissões, crescimento de expressões religiosas sincréticas, surgimento vigoroso de novos movimentos religiosos e de numerosos grupos sectários, enfim, tudo o que se tem chamado de "retorno do sagrado".

No entanto, no senso comum parece persistir a idéia de que se há secularização trata-se da modernidade que avança, independente da valorização, positiva ou negativa, que tenha este avanço da secularização. Isto é, a expectativa de secularização por parte dos dirigentes será um índice de expectativa do avanço da modernização, independente da valorização que se faça da sua tendência secularizadora.

Consultou-se os dirigentes sobre a opinião que eles tinham em relação à importância que teriam no futuro, tanto a religião, quanto o "mau-olhado" enquanto uma crença e prática tradicional muito difundida na religião popular urbana, que, como já vimos, é uma realidade para ao menos um terço dos entrevistados, e uma realidade muito provável para outra grande parte.

Gráfico nº 9

A religião no futuro em %



Fonte: Levantamento San Joaquín (CER-CAI)

Observando o gráfico, vemos que só para 19,6% dos entrevistados a religião será mais importante no futuro, enquanto que para um significativo 44,6% será de menor importância. Predomina, em geral, a expectativa de que a religião se manterá igual ou será mais importante (somam 55,4% do total), mas não deixa de ser importante esse 45% de dirigentes que têm uma expectativa de secularização religiosa da sociedade chilena.

Se examinamos a opinião pelo nível de escolaridade alcançado, veremos que em relação à expectativa secularizante esta parece estar mais pronunciada entre os que têm menos escolaridade e menos pronunciada entre os que alcançaram níveis superiores. Da mesma forma, de acordo com as porcentagens, podemos constatar que é naqueles dirigentes que alcançaram algum grau do ensino superior onde se dá a maior convicção de que a religião terá mais importância no futuro.

Em primeiro lugar, numa relativa diferença estão aqueles dirigentes que declararam ter cursado até alguma série do ensino secundário. Mais ou menos na mesma proporção de diferença percentual encontram-se aqueles que declararam ter freqüentado alguma série do ensino primário.

Em segundo lugar, ao analisar a opinião dos entrevistados por gênero, pode-se dizer que não existem diferenças relevantes na visão de homens e mulheres em relação à opinião de que a religião terá maior importância no futuro.

Em terceiro lugar, segundo o status socioeconômico, temos que a opinião de que a religião será mais importante no futuro encontra-se mais entre aqueles que declaram pertencer à classe alta, seguidos pela categoria que agrupa os que declaram ser de classe média, estando 5 pontos abaixo da classe alta. Finalmente, em relação à classe alta, a classe baixa corresponde a menos da metade da porcentagem desta.

Com respeito à opinião de que a religião terá a mesma importância no futuro, é a classe média a que possui a maior porcentagem, seguida por poucos pontos pela classe baixa. Por último, a 6 pontos da classe média, e menos de 3 da classe baixa, encontra-se a classe alta.

Isto nos indica que são os dirigentes de nível de escolaridade mais alto e de mais elevado nível socioeconômico os que parecem ter menor expectativa de secularização. Já os dirigentes de nível socioeconômico mais baixo e com menos escolaridade teriam maior expectativa de secularização. Isto corresponderia à expectativa influenciada pelo desejo de como deve evoluir a sociedade, ou a uma constatação dos fatos, de uma evolução não desejada? Não descartamos a possibilidade de que, no caso das pessoas de nível socioeconômico mais baixo e menor escolaridade, a expectativa de maior secularização possa se originar numa apreensão negativa quanto ao futuro secularizado dos processos de modernização.

Mau-olhado no futuro?

Em relação ao tema específico da religião no futuro, vamos em seguida tentar descrever como se apresenta a opinião sobre se a crença tradicional do "mau-olhado" continuará ou desaparecerá no futuro. Para isto, irão considerar-se algumas outras variáveis.

De acordo com os dados obtidos na pergunta "O senhor acredita que o 'mau-olhado' no futuro continuará ou desaparecerá?", temos 42% surpreendentemente afirmam que continuará, e 58% que desaparecerá. Lembremos que, como vimos, um terço acreditava que uma criança podia ser "vítima de mau-olhado", e outro terço "não sabia". Só um terço não acreditava no mau-olhado.

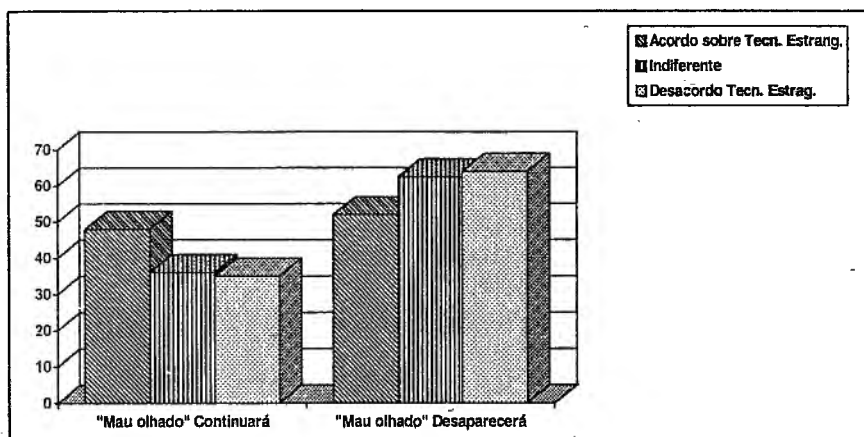
Ao descrever a opinião a respeito do "mau-olhado" no futuro por nível de escolaridade, dão-se duas tendências claras. A primeira delas mostra-nos que são os que chegaram a algum curso do ensino superior os que mais acreditam que o

"mau-olhado" continuará no futuro. A outra revela-nos que são os que chegaram até algum grau do ensino primário os que acreditam que não continuará no futuro, e esta porcentagem é maior em mais de 5 pontos com relação à média. Já entre os que declararam ter chegado até algum curso do ensino superior, esta opinião está abaixo da média em 18 pontos.

Outra questão que é interessante observar é como se relaciona esta visão sobre se "o 'mau-olhado' continuará ou desaparecerá" com a opinião que os dirigentes têm em relação à tecnologia estrangeira. Assim, temos que aqueles que mais pensam que o 'mau-olhado' desaparecerá está entre os que declaram não estar de acordo com a tecnologia estrangeira ou que são indiferentes a ela.

Gráfico nº 10

"Mau-olhado" no futuro segundo opinião sobre a Tecnologia estrangeira



Fonte: Levantamento San Joaquín (CERC)

Entre os que acreditam que o 'mau-olhado' continuará, são maioria os dirigentes que declaram estar de acordo com a tecnologia estrangeira; e quase em 11 pontos abaixo encontram-se aqueles que permanecem indiferentes ou não estão de acordo com a tecnologia estrangeira, sem diferenças importantes entre eles.

Estes resultados são paradoxais, já que poderíamos razoavelmente esperar que quanto maior a expectativa de secularização - que tende a fazer desaparecer a prática mágico-supersticiosa do "mau-olhado" - maior a abertura em relação à tecnologia estrangeira. Mas não é assim, é ao contrário. Aqueles que têm maior expectativa de que o mau-olhado continuará, têm também maior abertura com relação à tecnologia estrangeira. O que estaria provocando esta contradição na mentalidade estudada? Ao menos haveriam duas explicações verossímeis: ou, como vimos anteriormente, são os que têm mais escolaridade os que aderem mais firmemente a uma concepção religiosa do mundo (a maioria relativa deles são evangélicos, por ex.), e dado seu nível de escolaridade estariam mais abertos à tecnologia estrangeira, o que deixa em pé a aparente contradição no interior da mentalidade; ou como se trata de líderes populares, pode-se pensar que ao terem maior consciência crítica, não estão tão abertos à tecnologia moderna, mas, por outro lado, dada a sua mentalidade mais secularizada, seriam menos favoráveis à persistência de crenças e práticas supersticiosas.

De qualquer forma, como vemos, a relação ou associação entre os diversos âmbitos de representação da realidade religiosa por um lado, e técnico-científica por outro, não parecem estar dotados de uma conexão causal simples que as articule em um todo coerente. Não estaríamos aqui verificando nossas hipóteses, já formuladas anteriormente acerca da "outra lógica" popular, relativa à estrutura significativa paradoxal da mentalidade coletiva, que denominamos a "mentalidade sincrética" e que temos encontrado na população, mas que seria também encontrada em seus dirigentes? Sendo assim, não estamos frente a uma mentalidade que se deixe guiar por padrões homogêneos na sua leitura do mundo. Não cabe pensá-la em termos simplistas e esquemáticos como "mentalidade tradicional" ou "mentalidade moderna", exceto em termos de uma tipologia cujo alcance heurístico, bem como hermenêutico, teria escasso valor de predição.

4. Pluralismo religioso, globalização e cultura pós-industrial

Já na cultura que emerge com a sociedade pós-industrial (que alguns qualificam erroneamente de "cultura pós-moderna" (Parker, 1994a; 1994b)³, está se produzindo um novo espaço para as crenças e as expressões religiosas. O pluralismo e a diversidade são signos emblemáticos das mudanças que o mundo pós-guerra fria tem presenciado nestas últimas décadas. A nova cultura da diferença que se desenvolve como crítica à cultura hegemônica que produz a globalização

³ Costuma-se falar do surgimento da cultura "pós-moderna", quando na realidade a transformação sociológica fundamental que dá origem às mutações culturais contemporâneas, reside na transição da sociedade industrial à sociedade pós-industrial e seu modo de produção tecnocrônico.

dos mercados não só aceita, como assume e propõe as novas dinâmicas multiculturais nas sociedades tanto do capitalismo avançado, como nas sociedades do Sul ainda subdesenvolvidas. O reconhecimento do caráter multicultural de nossas sociedades tem sido, no entanto, muito conflituoso.

A sociedade que presenciamos, tanto no Norte desenvolvido como no Sul subdesenvolvido, está submetida, portanto, a uma dinâmica cultural na qual o heterogêneo e o diverso contrapõem-se ao monolítico e ao homogêneo; o concreto, específico e particular ao abstrato, geral e universal (During, 1993). A religião, como um dos elementos centrais do campo simbólico da sociedade, não escapa a essa dinâmica. A crise relativa das religiões universais institucionalizadas em igrejas, que reforçam suas vertentes anti-modernas e a eclosão de novos movimentos religiosos, mal denominados "seitas" no nosso meio latino-americano⁴, corre paralela à crescente presença de expressões mais ou menos particulares e difusas da chamada *nebulosa místico-esotérica*⁵, que difunde-se como um tipo de cultura intelectual subterrâneo em ambíguas relações com a modernidade.

Isto significa que o pluralismo religioso atual em nossos países, cujo campo religioso esteve até este século hegemonizado pelo catolicismo majoritário, já não se dá no quadro de um processo de secularização como o clássico, ou, pelo menos, como aquele pluralismo que surgiu logo após a Reforma e as guerras de religião, na origem da sociedade moderna ocidental e européia.

Hoje em dia, os processos de modernização no quadro de uma sociedade que tem revolucionado suas formas industriais de produção, onde o fator conhecimento passa a ser chave no novo modo de produção pós-industrial, estão acentuando a relevância do campo simbólico na construção da sociedade. Neste contexto, pode-se dizer que, pelo reforço dos códigos de uma economia simbólica, os processos de modernização acarretam o ressurgimento de religiões (Parker, 1996c). Mas, as mesmas contradições do processo modernizador das últimas décadas, suas incoerências, instabilidades e desigualdades, estão gerando também âmbitos de necessidades humanas insatisfeitas pela lógica do mercado e do pragmatismo ambiente. Como afirma Danièle Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1986), entre o que a modernidade promete como utopia e o que realiza como projeto, a distância pode ultrapassar, em certas conjunturas, os limites do tolerável.

⁴ Quanto ao crescimento dos evangélicos, que não devem confundir-se com os novos movimentos religiosos, ver STOLL David, *¿América Latina se vuelve protestante?*, Ed. Abya Yala, Cayambé, Ecuador, 1990; Cecilia L. Mariz, El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil, *Sociedad y Religión*, nº 13, marzo 1995, pp. 21-32.

⁵ O termo *nebulosa místico-esotérica* foi desenvolvido por Francoise Champion. Para uma análise aplicada à realidade latino-americana ver Imelda Vega Centeno, "Sistemas de creencia en la Sociedad Moderna: desencuentro entre oferta y demanda simbólicas", *Sociedad y Religión*, nº 13, marzo, 1995, pp. 61-75.

Dáí a crise como a que se observa hoje da racionalidade instrumental surgida da Ilustração, e, principalmente, da ideologia do progresso, de conquista e de domesticação do universo pelo homem. Resulta disto que, o florescimento do "sagrado" no contexto das contradições da modernidade acabe revelando os limites da "secularização" da própria modernidade, ao mesmo tempo que a satisfação das necessidades materiais não elimina a necessidade de sentido nesse contexto. Este fenômeno observa-se com maior intensidade em nossos países em vias de desenvolvimento, onde as contradições do processo modernizador são ainda mais agudas, gerando um espaço muito propício para a tendência à pluralização do campo religioso e, portanto, ao avanço em direção a uma sociedade multi-religiosa⁶.

Por isso, no seio das mutações culturais deste fim de século, as religiões, que não são indiferentes aos processos de modernização, portam valores e processos que ajudam a secularização, mas, ao mesmo tempo, oferecem elementos simbólicos que contribuem ao "re-encantamento do mundo", sendo especialmente notável a contribuição dos neo-conservadorismos, dos fundamentalismos e dos neo-fundamentalismos.

Tendo em vista que a sociologia da religião normalmente aceita tem olhado de uma forma parcial o fenômeno religioso, a partir do modelo que estabelecia sua eclesidade (da tradição cristã e ocidental), impõe-se agora a análise das crenças difusas e da permanência de diversas formas de crenças e rituais sincréticos que, como vimos, sob adesões a certos credos formalmente "cristãos" (Deus, Cristo, Virgem, Bíblia), articulam de forma heterogênea crenças e tradições populares e novas crenças da sociedade pós-industrial.

No campo religioso latino-americano têm sido as formas populares de dissidência da religião dominante o que constitui a expressão de diversidade religiosa. Estas, no entanto, não têm resultado em movimentos de natureza "sectária", como freqüentemente aconteceu com os movimentos milenaristas e as heresias na Europa.

Dizíamos em um trabalho anterior que na América Latina a diáde mais forte em sua história de cinco séculos, desde que a cruz chegou com a espada,

⁶ São muitos os estudos nos quais analisa-se a tendência ao crescimento do pluralismo na sociedade latino-americana. Um interessante é o número 2, Ano 2, da revista de FLACSO, Sede México, 1993, sobre *Pluralidad Religiosa y Modernidad*, com os seguintes artigos: Guillermo Meléndez, "Iglesia y Sociedad en la actual coyuntura Centroamericana"; Marcos Villamán P. "Perfil religioso en el Caribe hispano-parlante: el caso de República Dominicana"; Rodolfo Casillas, "¿En qué momento nos cambiaron la historia? A propósito de la nueva legalidad religiosa en México"; Fortunato Mallimaci, "Religión, modernidad y catolicismo integral en Argentina"; Rita Laura Segato, "La religiosidad candomblé en la tradición afro-brasileña". Analisei a tendência à pluralização do campo religioso latino-americano no meu estudo *Religião Popular e Modernização Capitalista*, 1996.

não tem sido aquela da igreja-seita, mas a tipologia própria das áreas católicas mediterrâneas: igreja oficial-religião popular. Esta última não tem uma "institucionalização"⁷ como a que se dá nas hierocracias eclesiocêntricas do tipo ocidental que aparecem sob a modalidade de igreja ou de seita. Nossa tese é que não é possível analisar a pluralização do campo religioso em nosso continente enquanto fenômeno social total, se não no quadro de um campo religioso onde os tipos básicos já não são, como no Ocidente cristão, a igreja e a seita, mas a igreja, o movimento religioso e a religião popular, ao qual propomos agora acrescentar o tipo "religião difusa", no qual as crenças *New Age*, enquanto "nebulosa místico-esotérica", seriam uma forma de sua concretização. A este respeito, cabe lembrar que no estudo que mencionamos aparece com muita clareza que os crentes *New Age*, que poderíamos qualificar de orgânicos, não passam de um pequeno grupo de pouca relevância estatística; enquanto os "crentes sem religião" ou os diversos tipos de "católicos do meu jeito" que aderem de uma forma mais ou menos fluida e flexível a certas crenças *New Age* constituem ao menos uma terça parte dos entrevistados.

A abertura do leque de adesões religiosas, já não só orientadas e canalizadas pelas igrejas, mas também pelos novos movimentos religiosos, pelas religiões populares e as difusas, é um sinal da influência da globalização na cultura pós-industrial que emerge em nossos países ainda subdesenvolvidos.

Isso confirma o fato de que um traço característico da pluralidade religiosa contemporânea é precisamente que a desinstitucionalização de alternativas religiosas⁸ e a própria desregulação normativa do campo religioso - por causa de variados fatores entre os quais a secularização relativa da sociedade, a crise das igrejas instituídas e o efeito que exerce a informatização da sociedade sobre o campo religioso - gera um amplo espaço para o desenvolvimento de crenças, devoções, cultos e rituais que contêm todos os elementos que a religião oficial qualifica como "supersticiosos" e "mágicos". Às diversas expressões das múltiplas formas de religiões populares - fenômeno que se dá fundamentalmente em interação dialética com o catolicismo oficial - acrescentam-se agora múltiplas formas de "protestantismos populares", principalmente de perfil pentecostal,

⁷ A expressão *religião popular* tem algum grau de organização do tipo auto-gestão laica, necessária para sua reprodução enquanto culto folclórico e popular, motivo pelo qual nunca tal organização chega a viver plenamente os dilemas da institucionalização da religião.

⁸ Esta é uma marca que caracteriza os processos de "secularização" relativa das sociedades desenvolvidas. A transformação do campo religioso de modo que sua institucionalização se vê diminuída e a religião extravasa na forma de crenças difusas ou "invisíveis" (Luckmann) o próprio campo religioso institucionalizado. Danièle Hervieu-Léger, "Tradition, innovation and modernity: research notes", *Social Compass*, Vol.36, N 1, 1989, pp. 71-81; para uma análise em um contexto brasileiro de como se dá o "boom" de expressões religiosas populares ver: Ari Pedro Oro, "Religiones populares y modernidad en Brasil", *Sociedad y Religión*, N 10/11, Junio de 1993.

que se desenvolvem em uma dialética com os protestantismos históricos, por um lado, e com a cultura católica oficial por outro, assim como diversificadas expressões de "novos movimentos religiosos" e de "crenças difusas" mais ou menos sincréticas que não reconhecem adesões institucionais, ou que desenvolvem-se em interação livre e opcional com as diversas ofertas de religiões institucionais do campo simbólico.

Neste novo contexto de uma sociedade subdesenvolvida que procura com afã a "modernização", cujos processos ficam presos às contradições da simultaneidade da passagem do pré-industrial ao industrial e deste ao pós-industrial, a magia recobra força. Magia como expressão tanto de rituais populares e de massa associados às grandes religiões (como o catolicismo), como daquelas expressões de rituais afro-americanos, passando pelas diversas formas de espiritismo e de cultos esotéricos, místicos e herméticos.

O que na verdade surpreende e que está exigindo uma pesquisa maior no Chile e em outros países da América Latina, é que frequentemente considerava-se a *New Age* como expressão própria de certos setores mais intelectualizados, de perfil mais elitista, e cujo desenvolvimento prognosticava-se mais precisamente em certos segmentos das classes médias. Pois bem, nossa pesquisa mostra que também existe influência da *New Age* em setores populares da Grande Santiago, não tanto organicamente, mas como religião difusa.

É possível explicar a factibilidade de sua difusão por um duplo fato que deve considerar-se, por ora, hipótese de trabalho explicativa:

a) Porque o conteúdo esotérico e mágico das crenças *New Age*, ainda que não coincida estruturalmente com a simbologia e cosmologia dual das crenças populares tradicionais, é factível de ser re-interpretado em termos compatíveis. Por exemplo, a crença nas técnicas como a ioga, a meditação, as energias corporais (chacras), não parecem ser incompatíveis com as velhas sabedorias dos curandeiros tradicionais quanto aos males, ao relaxamento, à importância de combinar elementos naturais e espirituais (ervas e oração), etc. A crença na mediunidade e seus mistérios ocultos, assim como na intervenção de seres espirituais, pode ser compatível com a crença nos poderes xamânicos de curandeiros, amuletos e santos da religião popular.

É verdade que as crenças *New Age* tendem a desenvolver-se no âmbito de uma cosmovisão onde o indivíduo tem preeminência e mais racionalizada do mundo; já a crença popular mantém seu tecido comunitário e coletivo no âmbito de uma visão sincrética que combina de uma forma paradoxal uma lógica racional com aspectos simbólico-afetivo-mágicos na mesma mentalidade popular. Questão que poderia caracterizar, além do mais, a radical diferença entre a expansão das novas crenças do tipo "religião difusa" em um continente como a América Latina

e aquilo que se observa em sociedades hiper-desenvolvidas como a Europa ou o Japão (Hourmant, 1989), onde se produzem transformações importantes de velhas tradições, porém no âmbito de uma lógica ascética intra-mundana marcada pelo racionalismo e o individualismo.

b) A cultura impropriamente denominada "pós-moderna", com sua tendência ao aumento da incerteza, da fragmentação do sujeito, do caráter contingente da vida, parece favorecer a busca de soluções de sentido do tipo *New Age*.

Não é indiferente o fato de que a filosofia pós-moderna tende a ser extremamente crítica ao racionalismo e a ter uma acentuada abertura para o pensamento oriental, de tal forma que os "novos paradigmas" que estão surgindo - entre os quais a ecologia - são compatíveis com crenças que enfatizam precisamente uma visão espiritual mais cósmica e holística. Esse tipo de "refúgio" em uma nova forma de re-sacralização mágico-religiosa da vida serve, além disso, como uma contracultura da tendência dissolvente do pragmatismo individualista e ufanista da hegemonia do mercado e de sua lógica competitiva.

Como consequência, a globalização e as tendências secularizantes da sociedade pós-industrial adveniente pareceriam possibilitar uma situação na qual a magia recobra força. Parece que estão se apagando os limites que separavam a religião da magia, de modo que a própria religião não pode mais ser identificada de forma unívoca com a igreja. Está claro que a identificação acrítica entre religião e igreja (cujo modelo eclesial é o do catolicismo e dos protestantismos históricos) é uma forma ocidental de analisar a religião, inserida na tradição judaico-cristã, surgida da burocratização greco-romana da igreja pós-constantiniana, transmitida como experiência hierocrática à cristandade medieval e daí à cristandade colonial espanhola.

A reflexão de um teórico indiano nos mostra que a Índia, e de um modo geral as tradições do oriente, nos fornece um bom exemplo de que não se pode identificar religião com igreja, e desqualificar expressões religiosas autênticas como se fossem simplesmente "magia", visto que de um ponto de vista simpático são expressões de uma relação com os poderes transcendentais que se dão em outro quadro de referência cultural totalmente diferente daquele que é próprio à modernidade ocidental (Tambiah, 1991).

Devemos entender este processo de perda de influência do religioso e do auge das crenças do tipo mágico-supersticioso de características "difusas" no quadro da cultura que emerge com a sociedade pós-industrial e a globalização. Neste contexto se produz um processo de abstração que "desencaixa" o tempo do espaço (Giddens, 1990) e gera condições inéditas para o surgimento tanto das novas crenças como para novas regulações normativas. O pluralismo e a diversidade aparecem, portanto, como sintomas de mudanças profundas no limiar

do terceiro milênio. As demandas por uma cultura da diferença como crítica à cultura hegemônica produzida pela globalização dos mercados, vão traçando um caminho em direção à constituição de democracias multiculturais e multi-religiosas. Tarefa que aparece como uma nova demanda social no reconhecimento do direito do "Outro" à sua identidade, sua etnia e sua religião. Mas, ao mesmo tempo, um desafio que apresenta muitas dificuldades. O reconhecimento do caráter multicultural de nossas sociedades tem sido muito conflituoso, precisamente porque supõe a reivindicação - às vezes militante e armada - das diferenças nacional-étnico-lingüísticas e religiosas das minorias no seio de Estados nacionais em crise.

A sociedade que presenciamos, tanto o hiper-desenvolvido Norte como no Sul quanto o subdesenvolvido Sul, está submetida à globalização e à sua dinâmica dialética: diante da tendência à imposição do homogêneo e universal, reivindica-se o heterogêneo e o local; diante da abstração e desterritorialização, revitalizam-se as tradições arraigadas em laços concretos de raça, sangue e religião. A religião é um componente de uma grande importância no cenário sócio-cultural dos países da América Latina. A crise ética provocada pelo relativismo e o pragmatismo, assim como a ênfase que a cultura do mercado propõe de uma moral hedonista e subjetivista, colocam sérias questões à possibilidade de rearticular projetos sociais e de sentido, eticamente inspirados, e, portanto, de reconstruir socialmente uma religião integrativa de caráter hegemônico - como aquela baseada no modelo de cristandade já prescrito - que fundamente alternativas de desenvolvimento social. A tendência para o futuro parece orientar-se mais para uma intensificação das crenças difusas e sincréticas, embora não seja menos provável que as religiões instituídas do campo religioso, por necessidade imperiosa de adaptar-se a estas mudanças advenientes, vejam transformados seus perfis, rituais e crenças de uma forma que, aos olhos contemporâneos, apareça como inédita.

Referências Bibliográficas

- AA.VV. *Pluralidad Religiosa y Modernidad*. nº 2, Año 2, Revista de FLACSO, México, 1993
- ASTRAIN, Ricardo Salas. Les sciences sociales face à l'univers religieux Mapuche: *Social Compass*, vol.43, nº3, Septiembre 1996, pp. 367-390.
- ACEVEDO, Rodolfo. *Los mormones en Chile*, Santiago, Cumora, 1990.

- CENTENO, Imelda Vega. Sistemas de creencia en la Sociedad Moderna: desencuentro entre oferta y demanda simbólicas. *Sociedad y Religión*, nº 13, marzo, 1995, pp. 61-75.
- DURING, Simon (Ed.). *The cultural studies reader*. Ed. Routledge, Nueva York, 1993.
- FRIGERIO, Alejandro (ed) *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993.
- FRIGERIO, Alejandro. "La invasión de las sectas: el debate sobre los nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación argentinos". *Sociedad y Religión*, nº 10, 1992.
- GIDDENS, Anthony. *Consequences of Modernity*, Standford Univ. Press, Stanford. CA, 1990.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. "Tradition, innovation and modernity: research notes". *Social Compass*, vol. 36, nº 1, 1989, pp. 71-81.
- . *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Ed. du Cerf, Paris, 1986.
- HOURMANT, Louis. Ascèse, rationalité modernité en contexte oriental: le bouddhisme de la Soka Gakkai. *Social Compass*. vol. 36, nº 1, 1989, pp. 83-94.
- LAGOS S., Humberto. *Crisis de la Esperanza, Religión y autoritarismo en Chile*. Ed Presor- LAR, Santiago, 1988.
- . *Sectas religiosas en Chile: ¿fe o ideología?*. Ed Presor-LAR, Santiago, 1987.
- MARILEO, Armando et al. *Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Ed. San Pablo, Santiago, 1995.
- MARIZ, Cecilia L. El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil, *Sociedad y Religión*, nº 13, marzo 1995, pp. 21-32.
- ORO, Ari Pedro. Religiones populares y modernidad en Brasil, *Sociedad y Religión*. nº 10/11, Junio de 1993.
- PACE, Enzo. "Tendencias y corrientes de la sociología de las religiones", *Sociedad y Religión*, nº 13, marzo 1995, pp. 3-19.
- PARKER G., Cristián. Autoritarismo, modernización y catolicismo. Las relaciones Iglesia-Estado en las últimas décadas en Chile, *Opciones*, nº 16, Mayo-Agosto, 1989, pp. 81-106.

- . "Mutaciones culturales y paradigmas emergentes", *Temas de La Epoca*, 2 de enero de 1994a.
- . "Redemocratización y mutación cultural en Chile", en AA.VV. *Cultura, Modernidad e Iglesia a la luz de Santo Domingo*, Ed. San Pablo, Santiago, 1994b, pp. 61-77.
- . "Trajectoire de la sociologie de la religion au Chili". *Social Compass*, vol.43, n°3, Septiembre, 1996a, pp 391-410.
- . *Las Iglesias y su acción social en Chile*. UNICEF - Academia, Santiago, 1996b.
- . *Religião Popular e Modernização Capitalista, Outra Lógica na América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1996c.
- ROBERTSON, Roland. *Globalization: Social theory and global culture*. Londres, Sage, 1992.
- SAMPEDRO, N. Francisco. *Ante las principales sectas o nuevos movimientos religiosos*, Santiago, Manantial, 1986
- SANTAGADA, Osvaldo et al. *Las Sectas en América Latina*, Buenos Aires, Claretiana-CELAM, 1991.
- STOLL, David. *¿América Latina se vuelve protestante?*. Ecuador, Abya Yala, Cayambé,, 1990.
- TAMBIAH, Stanley Jejaraja. *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- TOMASSINI, Luciano. El proceso de globalización: sus impactos políticos. en *Seminario Internacional sobre Transformaciones Económico, Sociales y Políticas Públicas en América Latina*. Santiago, Universidad de Chile, 1995.

8. "A SITUAÇÃO RELIGIOSA NOS PAÍSES DO CONE SUL". COMENTÁRIOS

Abelardo Jorge Soneira

Universidade del Salvador/ CONICET - Argentina

Foram apresentados nesta mesa redonda quatro trabalhos de excelente nível que ajudam a elaborar um diagnóstico preciso da situação religiosa nos países do Cone Sul.

Depois de reler os trabalhos, me ocorrem dois níveis de reflexão:

1) sobre o conteúdo dos trabalhos no seminário, ou seja, sobre a situação religiosa em cada um de nossos países, e

2) sobre os avanços produzidos no estudo da realidade sócio-religiosa na região.

1. O trabalho de Fortunato Mallimaci sobre o panorama religioso na Argentina analisa o que o autor considera as expressões atuais do "campo religioso ampliado". O instituído, o difuso e o secular. Dentro do primeiro destaca a importância que continua tendo o catolicismo ainda que se tenha quebrado o monopólio e apareça a "dissidência" evangélica. O autor não deixa de destacar, por sua vez, a enorme complexidade e riqueza destas expressões religiosas institucionalizadas. A religião difusa e as religiões seculares aparecem como diferentes manifestações de um processo de desinstitucionalização religiosa e seu correlato: a "autonomia religiosa", a partir do qual cada ator religioso, cada vez mais, fabrica sua própria busca de sentido para enfrentar um mundo repleto de incertezas.

Néstor Da Costa põe em questão a afirmação usual que sustenta ser o Uruguai um país laico, versão radical do tradicional modelo francês. Sem embargo, o surgimento recente de um fato religioso com contornos policiais e o nível de exposição pública do mesmo, põe em questão tal afirmação. Produz-se um

