

Sinais dos tempos: Igreja e seitas no Brasil

Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Entre os anos 1986-1987, o Instituto de Estudos da Religião (ISER), a pedido do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs, desenvolveu um longo estudo acerca da Diversidade Religiosa no Brasil, com base num programa coordenado pela antropóloga Leilah Landim. As preocupações centrais que uniam os pesquisadores diziam respeito ao conhecimento do diversificado campo religioso brasileiro com especial ênfase às suas transformações recentes. Resumimos aqui o fruto dos diversos debates travados em torno a questões tais como: "como podem ser inventariadas e classificadas as diversas Igrejas, grupos, movimentos religiosos que compõem esse universo no Brasil hoje? Onde buscar o sentido do aparecimento e do fortalecimento de "novas religiões que atraem milhares de adeptos, na sua grande maioria provenientes das Igrejas tradicionais? Quem adere às diferentes religiões e por quê?".

Uma primeira observação aqui se impõe. O enfoque que presidiu os estudos empreendidos pelo ISER foi de tipo sociológico e antropológico. Tratava-se de abordar este vasto e complexo tema a partir da sociologia e da antropologia social. Deve-se ressaltar, entretanto, que tal enfoque não esgota nem pode esgotar a análise de um fenômeno tão complexo como o fenômeno religioso.

Levando em conta esta realidade, não se deve esperar que a análise sócio-antropológica das atuais transformações por que passa o campo religioso brasileiro possa dar explicações apodíticas que esgotem perguntas como: "Quem são as pessoas que aderem às diferentes religiões e por quê?". Não se trata de procurar explicações sociológicas ou antropológicas como se tais fenômenos pudessem ser totalmente explicados pela sociologia ou antropologia em base a certas leis sociológicas ou como se tais fenômenos se esgotassem no nível social, por serem carentes de qualquer realidade que transcenda tal nível.

Ainda acerca deste ponto devemos fazer uma segunda observação. Deve-se ter presente que tais estudos não podem nem devem implicar um julgamento de valor ou um juízo acerca de nenhuma religião. Enquanto realidade social não se pode dizer ser uma religião mais verdadeira que outra, ou ser uma falsa e outra não. Esta inevitável relativização que nos trazem a sociologia e a antropologia social deve ser vista em seu aspecto positivo, e deve-se notar que esta não implica um relativismo teológico.

O conceito de "seitas"

Quando se trata hoje da "diversidade religiosa no Brasil" emerge como uma questão central o crescimento das chamadas "seitas". Este termo vem sendo usado correntemente como uma categoria classificatória de determinadas Igrejas ou movimentos religiosos no interior do campo religioso brasileiro sem ser discutido, devendo-se observar que implica ainda, normalmente, certo julgamento de valor em sentido negativo¹.

Em muitos casos, tem-se a impressão que a oposição seita-Igreja das concepções clássicas da sociologia da religião é retraduzida na oposição "seita-cristão" ou "seita-religião". Neste último caso chega-se a negar a estes grupos o caráter de religião, transformando-os em "pseudo-religiões", "movimentos pseudo-espirituais" ou "imposturas-espirituais". A deslegitimação das Igrejas e religiões classificadas como "seitas" dá-se nestes casos principalmente da atribuição a elas de certos objetivos econômicos ("supermercados da fé",...) ou políticos ("alienação", "estão a serviço da CIA", etc...). Neste tipo de análise, "seita" torna-se sinônimo de falso em oposição a verdadeiro e acaba por ser aplicado a quase todas aquelas religiões que são diferentes daquela à qual pertence o autor da análise. Mais que categoria classificatória torna-se uma acusação. As causas apontadas para o surgimento e crescimento das "seitas" a partir desta perspectiva acabarão por justificar e confirmar o caráter aberrante das "seitas". Neste caso, uma situação de crise, de desorganização e de desintegração social abriria espaço para as "seitas", realidades patológicas que surgem de uma situação de patologia social. Os adeptos das "seitas" seriam não sujeitos ativos de suas opções religiosas, mas "vítimas".

Deve-se notar que neste contexto o termo "seita" aplicado de forma acusatória a quase tudo o que é diferente não ajuda à compreensão da diversidade religiosa atual e de suas transformações, mas pelo contrário acaba até mesmo quase que por impedir que se avance no sentido desta. Ao chamarmos uma Igreja ou religião de "seita", começamos por projetar sobre esta uma carga de pré-compreensão repleta de valores que constituem já um pré-julgamento e que terminam por nos dar a falsa segurança de que conhecemos algo que na verdade talvez pouco conheçamos.

¹ Cf. LANDIM, Leilah, "Quem são as seitas?", *Cadernos do ISEER*, 21: 11-21.

O uso do termo "seita", aplicado freqüentemente a praticamente todas as religiões e Igrejas distancia-se muito do sentido técnico que tal termo possui nos clássicos da sociologia. Se recordarmos o uso do termo "seita" feito por E. Troeltsch em sua clássica obra acerca do ensinamento social da Igreja², observamos que para Troeltsch este termo serve para descrever um paradigma tipológico que se define em oposição a um outro, denominado "Igreja". A "seita" seria caracterizada por uma tendência mais igualitarista, fundada na afirmação da irmandade pessoal e da eleição, sem pretensões ao universalismo e que tende a se isolar do mundo e até mesmo a se opor às instituições sociais estabelecidas. Ao contrário, a "Igreja" seria uma instituição socialmente mais conservadora e hierarquizada que tende a se inserir e tomar parte da ordem social, controlando as massas e tendo claras pretensões universalistas.

Por essas razões, na pesquisa do ISER optou-se, por um lado, por procurar não fazer uso do termo "seita", e, por outro lado, abordar as questões que nos foram propostas e às quais nos referimos no início deste trabalho a partir do enfoque de campo religioso. Nesta perspectiva procurou-se ver as diversas tradições religiosas presentes hoje no Brasil em sua dinâmica própria e de mútua interação, com especial atenção às transformações recentes por que passa o campo religioso brasileiro, onde vemos hoje surgirem novas tradições religiosas.

1. O campo religioso brasileiro

Começaremos nossa descrição com uma breve apresentação do Catolicismo, do Protestantismo Histórico e das Tradições Afro-brasileiras e Mediúnicas. Após isto, nos dedicaremos às Tradições religiosas que podem ser consideradas mais recentes no campo religioso brasileiro, ou porque surgiram há menos tempo ou porque sua importância no contexto global deste campo só cresceu mais recentemente. Neste contexto veremos o Pentecostalismo e as Casas de Curas, os movimentos religiosos orientais e neo-orientais e as religiões ligadas àquilo que se convencionou chamar "nova consciência religiosa" ou "cultura alternativa".

1. O Catolicismo Brasileiro

Segundo o estudo de Pe. Alberto Antoniazzi sobre o Catolicismo no Brasil³, este poderia ser visto, em uma estimativa aproximada, como ocupando 90% de nosso campo religioso, embora os censos dos últimos cem anos mostrem uma

² ABMANSSUR, Edin, "Quem são os outros?", *Cadernos do ISER*, 21: 22-26.

³ "O Catolicismo no Brasil", *Cadernos do ISER*, 22: 13-35.

diminuição constante. Deve-se notar, porém, que a área religiosa católica de nosso campo religioso longe de ser homogênea, é na verdade composto de uma heterogeneidade bastante complexa de práticas religiosas não só distintas mas por vezes até contraditórias, embora em todas se mantenha um princípio fundante de unidade que as caracterizam como católicas.

Nos últimos cem anos, o Catolicismo brasileiro tem passado por notáveis transformações que em grande parte, embora não totalmente, se ligam com as transformações por que tem passado o catolicismo mundial. Até fins do século passado, o Catolicismo das grandes massas brasileiras era o que se poderia chamar sociologicamente um catolicismo leigo, centrado no culto aos santos, que no seu cotidiano funcionava e se reproduzia sem praticamente a necessidade da mediação sacerdotal ou clerical. Esta forma de catolicismo passa a ser a partir do último quarto do século passado combatido pelo clero católico, que em seu lugar quer implantar um catolicismo mais sacramental, centralizado e clerical, de tipo tridentino, que sociologicamente tem sido chamado "romanizado". Segundo Antoniazzi, esta forma de catolicismo é hoje praticada por 15 a 20% daqueles que proclamam a identidade católica. Deve-se observar porém que esta forma conseguiu uma certa hegemonia no que diz respeito à identidade católica no imaginário coletivo, de tal modo que quando se pensa no que é o catolicismo se pensa normalmente no Catolicismo "romanizado".

Como reação à romanização, ocorreu o fenômeno da modificação das práticas do Catolicismo tradicional que, perdendo seu caráter comunitário, se tornam privatizadas, dando origem a uma forma de Catolicismo, hoje numericamente dominante que se tem chamado "Catolicismo privatizado". Este se caracteriza pela manutenção por parte do fiel de uma identidade católica, construída pela aceitação de alguns pontos fundamentais do credo, das orações privadas aos santos e da participação ocasional, não comunitária, em alguns dos sacramentos (Batismo, Matrimônio, Missa de 7º dia, ...).

Após o Concílio Vaticano II, pode-se observar no Brasil o surgimento de outras duas importantes tendências na área religiosa católica. De um lado, temos o surgimento de novas formas de pastoral paroquial e de movimentos tais como os Cursilhos de Cristandade, Renovação Carismática Católica e Focolarinos, entre outros. Trata-se de procurar renovar a identidade católico romana, principalmente em meios de classe média, e a partir destes também em meios populares. De um outro lado, também inspiradas no Concílio Vaticano II, temos o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base e da Pastoral Popular, às quais se liga a Teologia da Libertação, atingindo perto de 5% da população em termos quantitativos, tendo porém um grande peso na sociedade e na nova imagem do catolicismo que pouco a pouco vai se formando no imaginário coletivo brasileiro.

O futuro do Catolicismo depende, como bem observa Pe. Antoniazzi, da evolução global da sociedade brasileira. Poderíamos também dizer que este

futuro depende da resposta que a Igreja saberá ou não dar, sem perder sua identidade, às modificações por que passa nossa sociedade. A grande pergunta é a de se poderá o Catolicismo responder aos novos anseios que se delineiam hoje na sociedade em transformação.

2. O Protestantismo Histórico no Brasil

Embora numericamente não muito significativas, as Igrejas do Protestantismo Histórico ocupam um lugar tradicional no campo religioso brasileiro. Conforme mostra o estudo apresentado por Antônio Gouvêa Mendonça no âmbito da pesquisa do ISER⁴ é a partir principalmente de 1810 que começa, juntamente com a migração européia não ibérica, a penetrar gradativamente o protestantismo no Brasil. Os pioneiros na formação de comunidades permanentes são os alemães, que fundam comunidades *luteranas* no interior do Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Espírito Santo e Minas Gerais. Trata-se aqui do chamado "*Protestantismo de imigração*", não proselitista, restrito praticamente às famílias imigrantes que traziam da Europa sua cultura e religião.

Uma outra vertente do Protestantismo chega também em meados do século XIX ao Brasil, através dos ideais missionários do Protestantismo norte-americano, constituindo progressivamente aqui aquilo que se chama "*Protestantismo Missionário*". A teologia de João Wesley tornou-se dominante nesta vertente. Embora derivada do Calvinismo, pensa contrariamente ao agostinianismo calvinista que a salvação se dá através da tomada de consciência da culpa seguida do ato voluntário de oferta de salvação ao qual se seguem a justificação e santificação progressiva. A conversão é individual e se traduz na ruptura com o modo de vida anterior, sendo a fé determinada pela experiência pessoal e emotiva. Este conversionismo individualista acaba por produzir uma ética também individualista. O Protestantismo de Missão se concretizou no Brasil com o surgimento das Igrejas Congregacional, Metodista, Batista, Episcopal e Presbiteriana, e outras de menos número de adeptos.

A penetração dos *Presbiterianos* no Brasil se deu na camada livre e pobre da população rural, embora atualmente seus membros situem-se prevalentemente na camada média da população, não obstante o fato de algumas destas Igrejas ainda aglutinarem alguns grupos pobres de periferia de ideologia social ascensionista, existindo hoje entre nós seis Igrejas presbiterianas. Dentre elas, deve-se notar a atuação destacada de membros da Igreja Presbiteriana Unida nos meios intelectuais, principalmente universitários no Brasil. Os *Metodistas*, desde os primeiros tempos de sua presença no Brasil, deram prioridade à educação das elites e se desenvolveram principalmente nos meios urbanos. As Igrejas *Batistas* no Brasil, por sua vez, desenvolveram-se também nos meios urbanos, e, embora também estejam presentes nas grandes periferias, encon-

⁴ "Um panorama do Protestantismo brasileiro atual", *ibidem*, 37-86.

tram seu maior número de fiéis na classe média. Estão espalhadas por todo o Brasil, sendo que parecem constituir hoje as únicas Igrejas tradicionalmente de origem missionária que continuam a crescer, embora com uma taxa relativamente pequena, tendo hoje cerca de um milhão de membros. É interessante neste contexto reportar a uma observação que faz Mendonça em seu estudo: à diferença do Protestantismo de Imigração que tem tendência crescente para o ajustamento à cultura brasileira, o Protestantismo de Missão, ligado à cultura religiosa americana, tem tendência a manter confronto com a nossa cultura. Aí estaria, segundo este autor, uma das causas de seu decréscimo atual.

3. *Religiões Mediúnicas*

Ao menos uma religião mediúnica não ligada às tradições afro-brasileiras deve ser considerada como parte daquilo que temos chamado de área tradicional do campo religioso brasileiro. Trata-se do Espiritismo Kardecista. Segundo o estudo de Maria Laura Cavalcanti⁵ o Espiritismo chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX, logo depois de sua codificação por Allan Kardec. Podem ser detectadas duas vertentes no espiritismo Kardecista no Brasil. Uma, mais dedicada à pregação e à prática da caridade, e outra, mais dedicada ao estudo e análise do Espiritismo. Embora freqüentemente o Espiritismo tenda a apresentar-se como ciência e filosofia e não só como religião, no Brasil o aspecto religioso é nitidamente enfatizado, sendo importante observar que o Kardecismo se auto-compreende como uma religião cristã. A codificação espírita inauguraria a era espírita, que é concebida como sendo uma continuidade à era cristã, conforme enfatiza Maria Laura Cavalcanti. Daí a forte relação que a área espírita possui com o Catolicismo.

São três as idéias principais que formam a cosmovisão kardecista: existe um mundo invisível onde Deus criou e permanentemente cria espíritos imortais com a missão de atingir a perfeição ao final de longa trajetória cósmica; o estado de espírito puro, perfeito, é atingido através de múltiplas reencarnações que podem ocorrer na Terra ou em outros mundos; tendo partido de um "ponto zero", de igualdade na imperfeição, a cada encarnação os espíritos colhem os frutos bons ou maus do que fizeram em seu passado, a partir de seu livre arbítrio.

Do ponto de vista social, o Espiritismo parece constituir uma legitimação simbólica das desigualdades sociais. A pobreza é vista como relativa, uma vez que afeta apenas o plano material onde se desenrola a vida de um espírito em uma de suas várias encarnações. Deve-se assinalar neste contexto que a existência da pobreza serve para o exercício da prática da unidade pela qual um espírito evolui, sendo oportunidade para provação, missão ou expiação. Não existe, porém, uma relação direta entre pobreza material e imperfeição, pois um

⁵ "Espiritismo", *Cadernos do ISEER*, 23: 147-155

espírito elevado pode nascer pobre para cumprir uma missão, e um inferior nascer rico para passar por uma provação.

4. *Religiões Afro-brasileiras*

Por sua antigüidade e relativa legitimidade, devem-se considerar as religiões afro-brasileiras como parte da área tradicional do campo religioso brasileiro. Trata-se de determinados conjuntos de práticas religiosas que têm ligação próxima ou remota com cultos praticados na África e que foram trazidos para o Brasil pelos africanos que aqui vieram escravizados.

Estes cultos hoje estão praticamente espalhados por todo o Brasil, conforme assinala Maria Amália Perreira Barretto em seu estudo "Cultos Afro-brasileiros: O Problema da Clientela"⁶. Trata-se do Tambor de Mina (Maranhão), do Xangô (Pernambuco), do Candomblé (Bahia e Rio de Janeiro), entre outros. Apesar das grandes diferenças existentes entre a Umbanda e estas outras práticas religiosas, optamos, seguindo o estudo de Maria Amália, por incluí-la como parte desta área do campo religioso brasileiro.

Os diferentes cultos ou religiões afro-brasileiros não são homogêneos, diferindo tanto no que diz respeito ao panteon cultuado, quanto na liturgia. Apesar disto, apresentam importantes características em comum. Em primeiro lugar, trata-se de religiões monoteístas, que aceitam a crença em um Deus único, raramente cultuado. O governo do mundo é exercido não por Deus, mas por seus intermediários, os Orixás, estes sim objeto de culto. Em segundo lugar, estes cultos têm em comum o fato de basicamente serem religiões de possessão, onde uma entidade encarna em seu "filho", através de um padrão comportamental previamente conhecido e relativamente controlado. Deve-se observar que, longe de ser uma manifestação patológica, a possessão deve ser considerada como uma fator relevante na construção da identidade pessoal e social dos fiéis.

As religiões afro-brasileiros, com exceção da Umbanda, têm sido um fator catalisador da identidade grupal dos negros. Para autores como Juana Elbein dos Santos, além de um elemento de coesão social, trata-se de um importante elemento de transmissão dos fatores culturais, de um foco de reelaboração e atualização da unidade cultural e de um baluarte da preservação da dignidade negra. Deve-se ainda observar que para muitos movimentos negros, constituem uma importante instância geradora de sentido para seus propósitos culturais e políticos. Para os participantes destas religiões também constituem um espaço de fraternidade e solidariedade, criando uma forte e importante rede de ajuda mútua, conforme assinala não só o estudo de Maria Amália Barretto, mas também o de Jorge Carvalho sobre o Xangô⁷.

⁶ *Cadernos do ISER*, 22: 87-105.

⁷ *Cadernos do ISER*, 23: 139-145.

Quanto à Umbanda, trata-se de uma religião relativamente recente, nascida a partir de um profundo sincretismo ou amálgama de três tradições religiosas: uma religião negra ("Candomblé de caboclo", onde se fazia já presente a tradição indígena? Cabula?), Catolicismo Popular e Espiritismo Kardecista. Na maioria dos terreiros de Umbanda não são os Orixás que incorporam, mas Caboclos (antigos indígenas e heróis), pretos velhos ou ainda Exus, que são considerados espíritos menos evoluídos. A Umbanda possui grande flexibilidade e notáveis diferenças de um centro (terreiro) para outro. Trata-se para muitos autores de um "embranquecimento" dos cultos afro-brasileiros, que do ponto de vista sociológico teria a função de integrar o indivíduo na sociedade branca urbano-industrial. Nesta religião, os elementos de classe média (profissionais liberais, militares de altas patentes, comerciantes abastados, funcionários públicos) tiveram desde o início um papel importante, não se limitando só a ser consulente, mas assumindo papéis de direção, obtendo assim o controle ritual e ideológico da Umbanda.

É interessante observar ainda a interação desta área religiosa com aquela católica. Deve-se notar em primeiro lugar que as religiões afro-brasileiras não possuem a categoria de conversão. Mariza Soares em seu estudo "Guerra Santa no País do Sincretismo"⁸ muito bem destacou este fato, atribuindo-o à ausência da noção de salvação em sentido cristão. A prática de convivência dos cultos afro-brasileiros com outras tradições religiosas tem sido uma constante, sendo as outras religiões vistas como diferentes, mas não contraditórias e por vezes até complementares, principalmente no que diz respeito ao Catolicismo. Parece não se tratar no caso da relação do Candomblé e dos outros cultos afins com o Catolicismo de um sincretismo no sentido de mistura híbrida ou amálgama, pois os diversos códigos religiosos parecem manter para os fiéis uma identidade própria, que só aparentemente são fundidas. Xangô e São Jorge, Iansã e Santa Bárbara se identificam para o fiel até um certo ponto mas não se confundem, e por isto a partir de seu ponto de vista uma importante mãe de santo de Candomblé pode-se dizer também católica.

Estas três áreas — Afro-brasileira, Mediúnica, Protestante (Igrejas Históricas), Católica — recobrem de certo modo aquilo que se poderia chamar de área tradicional do campo religioso brasileiro, sendo vistas dentro da cultura brasileira como religiões relativamente legítimas. (Também o Judaísmo deve ser considerado parte desta área tida como tradicional, embora não tenha sido estudado aqui pelo fato de estar ligado de modo muito estreito com uma etnia, não se apresentando na prática como uma opção religiosa para os não-judeus que buscam uma religião. Não existem, de modo significativo, conversões de não-judeus ao Judaísmo.) Não estamos ignorando o caráter histórico e dinâmico desta legitimidade, nem afirmando que todas a possuem de igual modo. Se hoje as religiões afro-brasileiras são tidas relativamente como uma opção religiosa legítima em nossa cultura, há trinta ou quarenta anos atrás, isto não se dava.

⁸ *Ibidem*, 23:75-104.

Este fato deve também ser compreendido como parte das transformações por que passa nosso campo religioso. Além disto, nos últimos anos tem-se presenciado o surgimento de novas expressões religiosas dentro do campo religioso brasileiro, o que será visto a seguir.

II. Novas tradições religiosas no campo religioso brasileiro

Já há algum tempo estamos assistindo ao nascimento ou crescimento de novas tradições religiosas no campo religioso brasileiro. Não se tratam necessariamente de novas ou recentes religiões, mas de religiões que ou não estavam presentes em nossa campo religioso ou tinham escassa e localizada presença e que nos últimos anos têm ganhado espaço, seja pela incorporação de uma relativamente grande adesão de novos fiéis, como os Petencostais, seja pelo tipo de novos fiéis que delas começam a participar, como no caso do Budismo. Outras são realmente recentes, como algumas das novas religiões de substrato oriental (Perfeita Liberdade, Seiche-no-iê) ou ligadas à nova consciência religiosa alternativa (Santo Daimé). É verdade, por outro lado, que a Umbanda que incluímos no bloco anterior é também, em termos cronológicos, relativamente recente em nosso campo religioso, assim como algumas das Igrejas do Protestantismo Histórico, que aqui se implantaram quase concomitantemente às primeiras experiências Pentecostais. Porém, tanto uma quanto as outras parecem ter alcançado já uma legitimidade simbólica maior em nossa cultura tanto que a elas normalmente não vem aplicado o termo "seitas", e foi por este critério que optamos por esta classificação. Trataremos neste bloco de três campos religiosos que julgamos mais importantes: o do Pentecostalismo e das Casas de Cura Divina, o das Religiões Orientais e Neo-orientais e o das chamadas religiões alternativas (Santo Daimé).

1. Pentecostalismo e Casas de Cura Divina

A presença pentecostal no Brasil é relativamente antiga, começando em 1910, quando surgem, em parte na esteira do Protestantismo de Missão as primeiras Igrejas Pentecostais no Brasil: a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil. Até 1950 a presença pentecostal no Brasil é discreta, sendo a partir deste ano que começam a pulular por todo o Brasil diversas Igrejas Pentecostais. Mesmo aqui, não se trata de um campo homogêneo e como alerta Antônio Mendonça⁹, devendo-se distinguir entre as Igrejas de nível nacional ou regional, que possuem em termos sociológicos certa burocratização ou rotinização do carisma e aquelas pequenas Igrejas locais, de liderança individual, com pouca estabilidade e sem doutrina muito definida. Outras ainda não

⁹ "Um critério de classificação religiosa", *Cadernos do ISER*, 21: 73-80.

possuem praticamente um corpo de fiéis fixos, mas uma clientela flutuante à qual prestam serviço religioso na forma de bênção, exorcismo e cura. Outro ponto importante a destacar é a evolução no sentido de uma maior institucionalização e burocratização por que tem passado a maioria das Igrejas Pentecostais mais antigas, que hoje se assemelham às Igrejas clássicas, como por exemplo a *Assembléia de Deus*, que constitui uma das três vertentes do Pentecostalismo Clássico brasileiro. As outras duas são constituídas pela *Congregação Cristã no Brasil* e a *Igreja do Evangelho Quadrangular*.

A *Assembléia de Deus*¹⁰ foi fundada no Pará em 1911 e de lá se espalhou pelo Brasil. Sua teologia é conversionista, crendo, em comum com outros pentecostais, que a perfeição cristã é uma segunda obra da graça, constituída pelo batismo do Espírito, distinta da justificação, sendo suas lideranças preparadas em Institutos bíblicos. Desde seu nascimento, a *Assembléia de Deus* cresceu muito, principalmente nas grandes cidades. Seus fiéis são operários, pequenos servidores de baixa renda, mas também, na zona rural, posseiros e trabalhadores assalariados. Parecem constituir atrativo nesta Igreja a liturgia livre, a possibilidade sempre aberta de acesso a cargos de liderança, o apoio e a solidariedade comunitários, bem como a possibilidade da construção de um sentido para o cotidiano, conforme observa A. Mendonça¹¹. Por outro lado, observa F. Rolim que esta está hoje tentando também penetrar no pequeno empresariado, tendo relativo sucesso. Bastante similar à *Assembléia de Deus* é a Igreja "*O Brasil para Cristo*", fundada pelo brasileiro Manuel de Mello em 1956. Esta Igreja depois de apresentar altas taxas de crescimento nos anos 60 e 70 hoje encontra-se quase estabilizada.

A *Congregação Cristã no Brasil*¹² representa uma vertente bastante distinta da anterior no Pentecostalismo. Mantém uma firme crença na predestinação e por isto não faz apelo à conversão. Seus fiéis fazem convites para o culto, principalmente para os dias de batismo, sendo este entendido como um apelo mudo, ao qual os eleitos respondem e só estes é que permanecerão na Igreja. Inicialmente esta igreja expandiu-se em meios italianos paulistas, sendo que após a década de 50 nordestinos migrantes começam a substituir os fiéis italianos. É hoje uma Igreja da massa trabalhadora pobre, sendo seu culto mais ordenado que o de outras Igrejas pentecostais, e a disciplina, muito menos rígida.

A *Igreja do Evangelho Quadrangular* (Cristo: o Salvador, o Batizador, o Grande Médico, o Rei que há de voltar)¹³ nasce como resultado da Cruzada Nacional de Evangelização (1952), primeiro movimento de cura divina no Brasil, que de São Paulo se espalhou por todo o Brasil. As lideranças desta Igreja são preparadas em um instituto bíblico paulista, sendo que ainda se encontra em situação muito dependente de recursos e lideranças norte-americanas. Não é tão popular quanto a *Assembléia de Deus*, compartilhando seus fiéis e clientes com outras

¹⁰ Cf. ROLIM, F., "Assembléia de Deus", *Cadernos do ISEER*, 23: 47-52.

¹¹ *Op. cit.* (nota 9), p. 77.

¹² Cf. ROLIM, F., "Congregação Cristã do Brasil", *Cadernos do ISEER*, 23: 53-58.

¹³ Cf. GOUVEIA, A., "Um panorama...", p.80.

igrejas ou agências de Cura Divina mais populares como “*Deus é amor*” e a *Igreja Universal do Reino de Deus*. Nos casos mais típicos das “casas de bênção”, praticamente não se chega a constituir um grupo de fiéis, vivendo a Igreja de uma clientela que vai em busca de um serviço: a cura de uma doença, a graça de um emprego, um casamento, uma melhora de vida... A relação fiel/liderança/sagrado é descompromissada e contratual. Conforme observa A. Mendonça, o movimento de Cura Divina exerce um papel social importante, “promovendo a catarse dos conflitos do cotidiano que desabam sobre a classe trabalhadora pobre e periférica dos grandes centros urbanos e das áreas camponesas de trabalhadores assalariados”.

Nesta área, ultimamente tem crescido muito a *Igreja Universal do Reino de Deus*, do Pastor Macedo. Esta Igreja realiza ao menos um culto por dia, distribuídos pela semana, de segunda a domingo, na seguinte ordem: Prosperidade, Louvor e Imposição das Mãos; Saúde; Libertação; Prosperidade e Corrente das Crianças; Louvor. Além de um certo número de fiéis, possui uma enorme clientela flutuante que ali vai em busca da cura. Nela não se fala em conversão, mas em libertação. O objetivo principal é a libertação do jugo do demônio, dando-se a conversão como reconhecimento da graça recebida. Conforme analisou Mariza Soares em seu estudo sobre esta Igreja¹⁴, a diferença entre ela e as outras Igrejas Pentecostais está, entre outras coisas, num discurso mais agressivo, marcado pela idéia de combate ao mal, que se encontra não só na degradação moral, mas principalmente na degradação espiritual, por sua vez identificada com a encarnação de demônios, orixás, caboclos ou com a influência destes espíritos nas pessoas. Estas necessitam então ser salvas, através da expulsão dos Espíritos (Libertação) para que sejam curadas de suas doenças e para que prosperem na vida. O grande sucesso deste Igreja se deve, na interpretação de Mariza Soares, ao fato de esta utilizar o mesmo código simbólico do Candomblé e da Umbanda só que invertendo o valor atribuindo aos símbolos. Daí o sucesso da “Guerra Santa” feita por esta Igreja contra os cultos afro-brasileiros. O Pastor não afirma a falsidade destas religiões, mas procura demonstrar ter poder sobre as entidades destas, atribuindo a eles um caráter demoníaco. Pela própria dinâmica interna das religiões afro-brasileiras, estas têm se mostrado relativamente impotentes para se defender do proselitismo. Importante também neste campo é o fenômeno das chamadas Igrejas Eletrônicas¹⁵. Parte do sucesso de algumas destas igrejas Pentecostais e Neo-pentecostais deve-se ao uso eficaz dos meios de comunicação de massa, rádio e televisão, para conseguir fiéis e clientes.

2. Religiões orientais e neo-orientais

Outro importante elemento novo no campo religioso brasileiro é constituído pelas religiões orientais, abrangendo desde religiões tradicionais, como o

¹⁴ “Guerra Santa no país do sincretismo”, *Cadernos do ISER*, 23: 75-110.

¹⁵ ASSMANN, H., “Igreja eletrônica”, *Cadernos do ISER*, 23: 65-74.

Budismo, até neo-religiões sincréticas, como o movimento Perfeita Liberdade ou de religiões como Hare Krishna a outras como a Igreja da Unificação (Rev. Moon).

A presença do *Budismo japonês* no Brasil é tão antiga quanto a vinda dos primeiros migrantes japoneses. Já em 1908 chegava ao Brasil o Rev. Nissui Ibasagi, monge que fundou em Bauru um primeiro templo (Budismo de Kamakuga). Porém, como assinala o estudo de Ricardo Gonçalves, feito no âmbito da pesquisa do ISER¹⁶, foi só a partir da segunda guerra que começaram a se estabelecer contato entre os japoneses aqui residentes e as sedes das grandes organizações budistas para que aqui fossem fundadas missões oficiais. Estas estão comemorando neste início de década 35 anos de existência. O que ocorre hoje porém é que o Budismo japonês parece não atrair mais os descendentes de japoneses que procuram uma integração total na sociedade brasileira-ocidental. Porém, grupos jovens oriundos da classe média não-nipônica normalmente intelectualizados tendem a se aproximar do budismo, freqüentando palestras e em alguns casos aderindo formalmente.

Duas neo-religiões de origem japonesas têm se desenvolvido ultimamente no Brasil, principalmente em certos setores da classe média urbana: *Seicho-no-iê* e *Perfeita Liberdade*. Ambas não derivam diretamente nem do tronco xintoísta ou budista nem do Cristianismo, embora, conforme assinala Geraldo José de Paiva em seus estudos sobre estas duas religiões, elas encontrem nessas três tradições religiosas vários de seus princípios. A *Seicho-no-iê*¹⁷ foi fundada por Masaharu Taniguchi em 1930 a partir da idéia, que o fundador julga ter recebido como revelação, de que "nada existe de matéria: só existe a Verdade (Realidade)". Inicialmente foi disseminada no Brasil entre migrantes japoneses das frentes Paulista, Noroeste e Sorocabana, tendo se instituída oficialmente entre nós em 1952. Sua expansão se dá principalmente através da divulgação de propaganda escrita. A partir de 1960 passa a se dirigir programaticamente para a expansão entre brasileiros, tendo se estabelecido praticamente por todo o Brasil, sempre na zona urbana. Para os fiéis da *Seicho-no-iê*, o homem tem por natureza uma relação filial com Deus, que se encontra distorcida. O pecado e a doença são sintomas desta distorção, mas não são realidade em si mesmos. São fenômeno, efeito físico de causa mental e a cura está na tomada de consciência do Eu Verdadeiro, ou seja, de que o homem é Filho perfeito de Deus. Trata-se de tornar-se um com Deus. Esta religião tem atraído muitos católicos de classe média que não encontram nas atuais formas de catolicismo um quadro de referências capaz de dar sentido à sua existência. Para Geraldo Paiva, esta religião parece atrair pessoas em dificuldades (doenças, luto, problemas conjugais ou financeiros) criando sentimentos de paciência, benevolência e permitindo a constituição de um mundo psicológico consistente como lugar de refúgio.

¹⁶ "O Budismo japonês no Brasil", *Cadernos do ISER*, 23: 167-180.

¹⁷ PAIVA, G., "Seicho-no-iê", *Cadernos do ISER*, 23: 181-186.

A instituição religiosa *Perfeita Liberdade*¹⁸, embora tenha raízes no princípio do século, inicia-se realmente no ano de 1946. Baseia-se em 21 preceitos considerados revelados e na convicção da possibilidade de transferência dos males físicos das pessoas para o líder religioso supremo da Igreja. O primeiro e principal preceito é o de que a "Vida é Arte". Os homens que são iguais perante Deus manifestam Deus através da auto-expressão, que realiza a união matéria-espírito. Na origem dos infortúnios encontram-se vícios pessoais ou dos antepassados. Para livrar-se do infortúnio deve o fiel fazer um ato de benevolência, para harmonizar corpo e espírito, podendo ser uma contribuição em dinheiro, que visa a provocar o desprendimento. Em 1957 chegam os primeiros missionários da Perfeita Liberdade no Brasil, implantando-se esta religião entre migrantes japoneses. A partir de 1965 iniciou sua rápida expansão fora do círculo japonês encontrando-se hoje presente nas principais capitais brasileiras e em várias cidades. Conforme destaca Geraldo Paiva, parece constituir atrativo o seu atendimento personalizado vinte quatro horas por dia, com pessoas prontas a atender àqueles que procuram um conselho a aptas a apontar um caminho de saída para suas angústias. Assim como a Seicho-no-iê, a Perfeita Liberdade parece atrair hoje principalmente católicos de classe média em situação de dificuldade e depressão. Só que à diferença daquela, esta parece favorecer mais a integração à sociedade urbana e capitalista moderna. Parece mais orientada àqueles que se encontram dirigidos para uma adaptação construtiva à modernidade.

Uma outra vertente das religiões neo-orientais é representada pela *Igreja da Unificação* do reverendo Moon-So-Miong. Nascida em 1957-63 na Coreia, expande-se a partir de 1965 pelo mundo. No Brasil está presente em 150 cidades contando com cerca de 45.000 membros. A Igreja da Unificação prega que a salvação operada por Jesus foi somente espiritual e incompleta, pois esta encontraria sua plenitude no casamento e na descendência de Jesus. A humanidade continua seu caminho em busca do paraíso perdido, da restauração da imagem divina do homem. Conforme assinala Pe. P. Guareschi em seu estudo sobre esta Igreja¹⁹, tudo parece indicar, embora sem ser dito explicitamente, que o Messias que deverá retornar para cumprir a missão interrompida de Jesus é o rev. Moon. O teor fortemente anticomunista desta Igreja tem ajudado sua expansão, pelo apoio financeiro e estratégico que tem encontrado junto a setores interessados. Seus membros são oriundos da classe média, principalmente jovens, recrutados por meio de cursos e seminários.

Ligado à antiga tradição védica, encontra-se ainda uma outra vertente das religiões neo-orientais: a Sociedade Internacional para Consciência Krishna ou *Hare Krishna*, fundada na década de 60 por Srila Bhaktivedanta Prabhupada. No Brasil, conforme o estudo apresentado por Ana Cristina de Abreu de Oliveira²⁰

¹⁸ *Idem*, "Instituição religiosa Perfeita Liberdade", *Cadernos do ISER*, 23: 187-194.

¹⁹ "Igreja da Unificação", *Cadernos do ISER*, 23: 245-252.

²⁰ "Hare Krishna", *Cadernos do ISER*, 23: 195-204.

encontra-se desde 1972, embora só a partir de 1974 tenha estabelecido aqui seus primeiros templos. Existem atualmente entre nós 21 templos com um "corpo sacerdotal" de 600 a 700 devotos. A doutrina Hare Krishna encontra-se no Bhaga-vad-Gita, antiga escritura védica, traduzida e comentada por Srila Prabhupada. Ali encontram-se os principais ensinamentos de como se livrar do sofrimento de nascimento, juventude, velhice e morte e das doenças através do conhecimento de Deus. A causa do sofrimento é a ilusão material, já que a alma do homem confinada neste mundo esquece sua natureza divina. Através de um sistema de vida harmônico e da recitação do mantra Hare Krishna é possível a libertação. Embora encontrem-se entre os Hare Krishnas membros oriundos de diversas classes sociais, parece ser o maior contingente oriundo de classe média de certo nível cultural.

Embora ainda existam outros grupos e igrejas neo-orientais no Brasil (por exemplo, Ranges e Ananda Marga) cremos que estas acima indicadas constituem as principais, seja pelo número ou recente crescimento ou por ter certo peso simbólico de referência como os Hare Krishna. A seguir trataremos de uma outra área recentemente surgida: a das novas religiões ligadas ao que se pode chamar "consciência alternativa".

3. *Cultura alternativa e neo-religiões*

Conforme observa Luiz Eduardo Soares em dois estudos apresentados no âmbito da pesquisa do ISER²¹ parece haver hoje entre jovens da classe média uma inquietação religiosa dotada de certas características específicas que se poderia chamar "nova consciência religiosa". Um aspecto interessante deste fato é que muitas vezes os protagonistas da "nova consciência religiosa" são pessoas não só oriundas das camadas médias urbanas relativamente intelectualizadas, mas que acumulam em suas histórias de vida passagem pela psicanálise, pela militância partidária e não raro por tradições filosóficas materialistas. Estas pessoas manifestam hoje uma insatisfação com as experiências religiosas vividas na infância e adolescência, geralmente na área católica ou na área protestante tradicional, por tradição familiar. Simultaneamente parecem manifestar também uma descrença e uma ruptura em relação à visão política, quase sempre de corte marxista que tinham como ponto de referência simbólico e que de certo modo animava e informava o seu modo de vida. Por um lado, o sistema que se combatia continua vivo, talvez mais forte que antes. A mentalidade competitiva predatória está hoje ainda mais enraizada em todos do que antes, e as revoluções parecem não resolver, como observa Luís E. Soares. Por outro lado, constata-se que o "mal" não se encontra no outro mas dentro de cada um, que carregamos todos dentro de nós aquilo que era repudiado como

²¹ "Perguntar e ouvir: as 'seitas' e a invenção metafórica do espaço humano", *Cadernos do ISER*, 21:2-63; "Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil", *Cadernos do ISER*, 22: 121-144.

estando só fora, do outro lado. A desilusão parece indicar não existir uma alternativa global e racional para a sociedade em que vivemos. A saída seria a busca individual-grupal, mas não mais coletiva-global de uma vida alternativa. Esta parece ser a matriz da idéia do alternativo. Ao invés de alternativa a estruturas agora se buscam alternativas a comportamentos. É curioso que a busca ou construção do espaço alternativo, que muitas vezes se liga à própria sobrevivência das pessoas que devem buscar alternativas econômicas para viver — a economia submersa — por não poderem contar com um mercado tradicional de trabalho que as absorva, se caracteriza pelo florescimento de um espírito de tolerância, oposto ao sectarismo que por vezes marcou momentos anteriores da vida destas pessoas quando se combatia o “outro”.

No campo religioso a busca do alternativo se orientou ou na direção de algumas das religiões neo-orientais (como o Hare Krishna ou Ananda Marga ou ainda o Ranges) ou na direção da teosofia, da astrologia e do exotérico ou na direção do Santo Daime. O conceito que parece perpassar os dois últimos campos e que parece estar subjacente à cultura alternativa é o de energia. A energia seria aquilo que existe de comum entre o homem e a natureza, sendo que a natureza engloba o homem. O conceito de energia humaniza e espiritualiza a natureza e naturaliza o homem na sua dupla dimensão. No caso do Santo Daime, o aspecto cósmico-ecológico e de construção de uma concepção alternativa do Brasil ainda é mais explicitamente presente.

O *Santo Daime*²² nasce com Raimundo Irineu Sena. Em 1912 Raimundo deixa o Maranhão e migra para o Acre para se tornar seringueiro. Ali entra em contato com indígenas peruanos e toma conhecimento da ayahuasca, bebida ritual resultado da infusão de um cipó (jagube) e de uma folha (chacrona). Em 1920 Irineu abandona os seringais e dez anos depois inicia seu trabalho espiritual com alguns companheiros, conforme observa o estudo de Regina Abreu²³. Entre os discípulos de Irineu encontrava-se Sebastião Mota Melo que havia passado a freqüentar o Centro de Alto Santo em busca de cura. Após a morte de Irineu, Sebastião não aceitou a liderança do presidente do centro empossado e criou seu próprio centro acompanhado da família e de alguns seguidores. Entre 1974 e 1980 começam a chegar a seu centro para habitar algumas pessoas de nível universitário, que acabam por fornecer ao grupo novos instrumentos para a vida e a organização da religião. A partir de 83 fundam-se novos centros no Rio de Janeiro, em Mauá (RJ) e Brasília, o que por um lado é conseqüência da conversão ao Santo Daime de certos segmentos da sociedade urbano-industrial e por outro acelera este processo de conversão, por oferecer a esta sociedade um contato mais fácil com esta religião. No Daime, o chá não só dá o nome à religião, mas tem papel central. A doutrina é flexível, sincrética, frouxa. O principal encontra-se na experiência mística, nas “mirações” que o

²² SOARES, L., “O santo Daime no contexto da nova consciência religiosa”, *Cadernos do ISER*, 23: 265-274

²³ “A doutrina do Santo Daime”, *Cadernos do ISER*, 23: 253-274.

chá proporciona e no sentimento de unidade e harmonia cósmica, conforme observa Luiz Eduardo Soares. Um outro ponto a destacar, segundo este autor, é que a imagem do Brasil parece ser reconstruída ou reinventada de modo singular. O Brasil moderno vira-se para o Brasil amazônico, para as raízes. É a mata que pode ensinar e redimir. A verdade, a origem e o fim não estão no litoral mas no interior mais interior no Brasil, na zona mítica esquecida.

Com o Santo Daime fechamos a apresentação de um mapeamento, ainda não detalhado de aspectos principais do campo religioso brasileiro. Sem dúvida, não apresentamos, por falta de espaço, inúmeras outras presenças neste vasto campo. Optamos por apresentar aquelas que julgamos mais significativas e que pensamos que nos permitem assinalar as transformações por que passa este campo.

III. Não uma conclusão, mas sim algumas considerações

Após o mapeamento sintético do campo religioso brasileiro que fizemos acima, uma pergunta pode ser retomada: por que o campo religioso brasileiro está em transformação? Apesar da autonomia relativa que tem este campo em relação a outros campos sociais, existe uma íntima relação entre as aceleradas transformações por que passa a sociedade brasileira e as transformações de nosso campo religioso. Em outras palavras, o campo religioso brasileiro está se transformando porque a sociedade brasileira, de modo global, está se transformando. Deve-se observar que estas transformações não devem ser reduzidas apenas ao nível cultural, mas devem ser vistas também em seu nível econômico social. Tampouco as transformações do campo religioso brasileiro devem ser reduzidas ao surgimento das novas tradições religiosas. As transformações por que passam as áreas que chamamos tradicionais em nosso campo religioso devem ser entendidas como parte destas mudanças globais não só porque o surgimento de novas áreas no campo religioso necessariamente afeta aquelas mais antigas. De um ponto de vista mais positivo as transformações das áreas tradicionais devem também ser entendidas como respostas às novas necessidades e anseios sociais, e neste sentido parece ser o Catolicismo através das Comunidades Eclesiais de Base e algumas Igrejas do Protestantismo histórico que têm melhor respondido aos anseios de libertação presentes hoje na sociedade brasileira. Afirmar isto, entretanto, não significa poder deduzir ipso facto das transformações por que passa nossa sociedade, as transformações de nosso campo religioso. Pensamos que isto deve ter ficado claro no mapeamento do campo religioso brasileiro que aqui fizemos.

Dois pontos ainda devem ser levados em consideração para que se possa ao menos indicar o sentido global das transformações pelas quais passa nosso campo religioso. Primeiro, constata-se que a sociedade atual caminha na direção de uma maior pluralidade global. Mais especificamente, uma das características

daquilo que se convencionou chamar de modernidade é o fato de cada pessoa achar-se capaz de construir um sentido próprio para sua vida, sem sentir maior necessidade de compartilhar este sentido com outras. Poder-se-ia dizer, com outras palavras, que cada um pensa poder construir de modo autônomo e individual sua visão de mundo, sem se importar se esta visão entra em conflito ou se articula ou identifica com a visão de mundo das outras pessoas que compõem a sociedade em que vive. É a partir deste mecanismo que muitas pessoas hoje procuram as diversas tradições religiosas, freqüentando cultos, assistindo a conferências e construindo um sentido para sua própria existência que integra muitas vezes elementos das diversas tradições religiosas, algumas vezes até conflitantes entre si, sem que esta pessoa se sinta filiada em sentido estrito a nenhuma religião e recusando até por vezes uma filiação formal a qualquer religião. Neste sentido, pode-se entender melhor o relativo sucesso que alguma das neo-religiões como por exemplo Seicho-no-iê ou Perfeita Liberdade tem obtido justamente por procurar favorecer a este mecanismo, por um lado, procurando utilizar sincreticamente símbolos religiosos das diversas tradições já tidas como legítimas na cultura hodierna (Budismo, Cristianismo) e, por outro, colocando-se acima das religiões, apresentado-se como filosofia de vida ou filosofia religiosa que auxilia a prática das diversas religiões ou da religião verdadeira.

O segundo ponto a ser considerado é o de que as transformações pelas quais passa o campo religioso brasileiro parece ter uma direção. O elemento comum que parece perpassar a todas as religiões de recente tradição em nosso campo é o de um contato mais direto fiel-sagrado. Neste sentido é exemplar a entrevista de um jornalista acreano a respeito do Santo Daime reportada em um dos estudos apresentados no decorrer da pesquisa. Assim a pesquisadora refere-se à entrevista: "...um jornalista... diz que, ao contrário da Igreja Católica, onde para chegar a Deus necessita-se da `intermediação do padre, do bispo, do arcebispo, do Papa e da Virgem Maria, no Daime, cada um fala com Deus diretamente'"²⁴. Independentemente disto ser verdade ou não, o que se pode afirmar a partir da sociologia e antropologia social é que no imaginário coletivo nacional a Igreja Católica parece se identificar apenas com a hierarquia e parece que, cada vez mais, as grandes massas (setores populares e de classe média) se sentem dela excluídos e pensam que nela o contato com o sagrado só se dê através da mediação e do controle da hierarquia. Neste sentido, o desejo de um contato direto com sagrado em parte tem motivado a busca de outras religiões, mesmo não sendo verdade que em todas elas o contato seja de fato mais direto que no Catolicismo. O mesmo, *mutatis mutandis*, se dá em relação às Igrejas do Protestantismo Histórico.

Por fim, gostaríamos ainda de observar que os resultados da pesquisa feita pelo ISER não são nem pretendem ser conclusivos. Pretendem apenas introduzir a um debate e ao estudo das transformações recentes de nosso campo

²⁴ *Ibidem*, p.259.

religioso. Diante destas transformações pensamos que duas atitudes devem ser evitadas por parte das Igrejas Tradicionais. Primeiro, a de indiferentismo, que procura ignorar o que está acontecendo para não se sentir atingido ou não ter que mudar. A segunda é a da concorrência religiosa, que procura mesmo à custa da perda de identidade adaptar-se às novas demandas religiosas para não perder fiéis. Muitas vezes encontramos em relação às novas religiões que surgem em nosso campo religioso muitas acusações que, mesmo podendo ter algum fundo de verdade, são muito mais fruto de uma postura de concorrência e em pouco ajudam a compreensão do que de fato está ocorrendo. Acusações a respeito de interesses norte-americanos em jogo ou de exploração econômica, ou outras do gênero mesmo podendo eventualmente ter algo de verdade não explicam porque o povo, classe média e classes populares, decide participar desta ou daquela religião. As transformações do campo religioso brasileiro devem antes de mais nada ser compreendidas em sua complexidade e foi no intento de aumentar nossa compreensão desta realidade que o ISER fez esta pesquisa e continua em seus diversos programas estudando os vários aspectos do campo religioso brasileiro

Paulo Fernando Carneiro de Andrade: ver acima, p. 161