
AMÉRICA LATINA

PERFIL COMPLEXO DE UM UNIVERSO RELIGIOSO

SUMARIO

Marcello Azevedo, sj

Jesuita brasileiro, doctor en Teología, director del Instituto Brasileiro de Desenvolvimento-IBRADES, en Rio de Janeiro - Brasil.

Experimentamos hoy una creciente diversificación religiosa en nuestro Continente, que se traduce en la pluralidad de nuestras visiones de Dios. Bajo el impacto de tendencias contrastantes, no sólo la tradicional religiosidad de las clases medias, sino también la piedad popular de la inmensa mayoría de la población latinoamericana, parecen hoy atingidas y vulnerables. Eso se verifica sobre todo en relación al referencial cristiano-católico. ¿Dios se está tornando un extraño en nuestra casa? Este estudio ofrece algunos elementos para una eventual respuesta a esta pregunta.

1. SITUANDO O PROBLEMA

Até há poucos anos, sustentava-se entre nós que não havia risco de secularização na América Latina. Parecia pacífico e adquirido que nosso povo, profundamente religioso, tinha nesta religiosidade uma defesa congênita contra os impactos abrangentes da modernidade.

Nos últimos anos, pelo contrário, nas classes médias e assalariadas da indústria e dos serviços, sente-se e fala-se de um estranhamento e de uma distância em relação a Deus, sob diversas formas e em contextos vários. Isto seria uma decorrência de fatores distintos, até o momento não suficientemente identificados e analisados.

Sob o impacto de tendências contrastantes, não só a tradicional religiosidade das classes médias, como também a piedade popular da imensa maioria da população latino-americana, parecem hoje atingidas e vulneráveis. Na esteira do individualismo moderno, por um lado, e como sequela da influência eclética dos horizontes da comunicação social, por outro, os marcos religiosos se dissolvem ou mudam de orientação e de expressão. Isto se verifica sobretudo em relação ao referencial cristão-católico que, na formação histórico-social da América Latina, foi, ao mesmo tempo, uma dimensão central da índole religiosa e uma trava mestra do sistema cultural.

Esta transformação se verifica tanto no plano religioso como no ético-moral. Subvertem-se assim convicções profundas e julgadas intocáveis e duradouras. Modificam-se radicalmente os modos de proceder, as concepções de vida e as visões de mundo. Estamos, pois, diante de um processo antropológico e sociológico de mutação cultural, que tem raízes e sequelas de conotação teológica e pastoral. Uma das principais toca a centralidade de Deus e a índole peculiar do Deus que conhecemos e da imagem que dele difundimos no universo religioso de nossos povos. Pretendemos, ainda num passado

recente, que era homogênea nossa concepção de Deus. Cada vez mais percebemos a fragilidade desta premissa. Experimentamos uma crescente diversificação religiosa em nosso Continente. Esta nos traduz a pluralidade das nossas visões de Deus. Podemos mesmo perguntar-nos, à luz de certas experiências e manifestações, privadas ou públicas: Deus se está tornando um estranho em nossa casa? Queremos explorar neste trabalho não uma resposta, mas alguns elementos para uma eventual resposta a esta pergunta. Antes, porém, convém testar nossa sensibilidade a este tipo de questões.

2. QUESTIONAMENTOS

Procede esta constatação? Tem sentido esta presunção? Deve ser relativizada, matizada, corrigida, reformulada? Através de que fenômenos se manifesta esta diversificação? Em termos de causalidade direta ou indireta, a que fatores e motivações atribuir este fenômeno? A partir de um enfoque teológico, que significa esta transformação? Qual a sua possível evolução? Qual o seu impacto sobre o processo de uma *nova evangelização*? Sobre a ação pastoral? Sobre a relação com a sociedade envolvente e com as formas emergentes de novas expressões e comunidades de fé ou de religião? Estas perguntas são úteis para nos darmos conta da complexidade da questão e para selecionar alguns enfoques no tentar abordá-las.

3. ENSAIO DE UMA TIPOLOGIA CRISTÃ-CATÓLICA NA AMÉRICA LATINA

Numa tentativa de classificação elementar do universo cristão-católico, pretensamente evangelizado e catequisado na América Latina hoje, poderíamos, de modo genérico e não exaustivo, identificar uma tipologia que abarca cinco segmentos. Eles não se excluem necessariamente, nem na teoria, nem na prática. Pelo contrário, há zonas de coincidência, que traduzem precisamente a ambígua complexidade de nossa realidade social e religiosa. Apesar de seus limites, estes cinco grupos nos permitem, contudo, organizar de algum modo o que melhor queremos identificar.

1. Uma faixa considerável de pessoas, marcadas por um contexto desumano ou sub-humano. São as vítimas primeiras da iníqua estrutura social dos países deste continente. São os milhões de crianças, jovens e adultos carentes, abandonados ou errantes nas ruas; é também o mundo comercializado da prostituição e do tráfico de drogas, muito ligado ao crime organizado, principalmente nas áreas urbanas. Há neste universo uma religiosidade conflitante, ambígua e confusa. Há aí um déficit incalculável de real evangelização, assim como uma falta de condições para um esforço progressivo e perseverante a longo prazo, apesar de tentativas inegáveis e até heroicas de pessoas e organismos pastorais ou filantrópicos e de organizações não governamentais. Muitos destes contingentes populacionais e outros ainda, -os sem terra, sem teto, sem trabalho -, são parte dos excluídos. É uma verdadeira multidão com a qual não só não se conta mas que, sutil ou decididamente se descarta ou se rejeita.

2. Uma faixa de pessoas ou grupos de fundo cristão-católico, estático e fixista. Para eles, em boa parte situados nas classes médias, a fé católica (ou o que é chamado fé) é um componente sociológico de um conjunto sócio-cultural. É parte de sua tradição, em termos de herança familiar, obrigações formais, sacramentalização ocasional, sobretudo nos ritos de passagem. Esta religiosidade, porém, não é interpelada pela vida, nem a ela se vincula. Permanece privatizada, à margem das implicações ético-evangélicas desta fé, tanto no plano individual, como no social e cultural. Esta faixa é primordialmente a geradora ou conservadora da situação estrutural de injustiça ou opressão institucional, de pobreza, violência, corrupção, que marcam nossa realidade.

3. Uma faixa ampla de profunda religiosidade católica-popular e, em geral, sincrética. As pessoas têm uma forte vivência religiosa, mas sem suficiente esclarecimento ou educação da fé. Articulam, porém, fé e vida, em termos de legitimação e inteligibilidade religiosa ou mítica da vida, ainda que não tenham sempre coerência e consistência ética e teológica em seu modo de proceder. Embora já não tão monolítico e bem definido, este ainda é o perfil da imensa maioria da população latino-americana. São também os que, inseridos de algum modo na sociedade e no cotidiano, sofrem diretamente as consequências estruturais da injustiça social e da pressão cultural.

4. Uma faixa modernizante de pessoas e grupos, de inspiração claramente não-religiosa, em plano individual, social ou cultural. É um conjunto de segmentos religiosamente indiferentes, culturalmente secularizados ou mesmo secularistas, sob influência direta da cultura moderno-contemporânea e pós-moderna. Sensíveis às influências culturais do Primeiro Mundo, eles são hoje os mais ativos produtores de sentidos, divulgadores de padrões de ser e de agir, de comportar-se e comunicar-se. Aqui se situam os atores e os espectadores do mundo do espetáculo, do entretenimento, da publicidade e da cultura de massas, alimentada, monitorada e trabalhada pela mídia, sobretudo pela televisão. Seu impacto sobre o universo religioso das duas faixas mencionadas acima é sutil e, a longo prazo, cultural e eticamente fragmentador e corrosivo.

5. Uma faixa de cristãos-católicos esclarecidos, com boa fundamentação bíblico-teológica da fé e sua clara vinculação à vida, nos planos individual e sócio-cultural. Pessoas que têm consciência da necessidade de salvação e libertação do todo da pessoa humana e de sua projeção na estruturação de uma sociedade justa e participativa. Esta faixa não é muito numerosa, mas é significativa no Brasil de hoje, tanto nas camadas populares, como em certos segmentos das classes médias, embora sejam, por vezes, contrastantes seus enfoques e perspectivas. Nem sempre lhes é fácil integrar em boa dosagem o serviço da fé e a promoção da justiça, numa perspectiva a um tempo teológico-espiritual e sócio-política. Tampouco lhes é fácil conviver com um mundo religiosamente privatizado e pluralista, dentro do qual estão, por família ou profissão, mas no qual nem sempre encontram espaço construtivo de respiro da fé e de abertura para uma espiritualidade consciente e vivida a fundo.

4. "RELIGIOSIDADE POPULAR": UMA POSSÍVEL CHAVE DE LEITURA?

Subjacente a estes cinco tipos, está um fenômeno religioso, comum a todos, mas, comparativamente, bem diversificado.

Proponho tomarmos a complexa *religiosidade do povo* como referencial heurístico na abordagem do nosso tema. Para agilizar a

semântica sem nos constranger por ela, não proponho definições. Chamarei genericamente esta religiosidade do povo de *religiosidade popular*. Em contraste com séculos de uniformidade estável, constatamos sempre mais a diversificação do fenômeno "*religiosidade popular*".

4.1. A tradicional religiosidade popular católica (TRPC)

Religiosamente, a TRPC traduz uma fé cristã enraizada no coração do povo, embora vaga em seus conteúdos e de elaboração pouco esclarecida e consciente. É muito centrada na devoção aos santos, na forte presença de Maria, na consideração de Jesus a partir mais de sua paixão e morte, menos de sua vida pública e ressurreição.

Essa religiosidade se caracteriza pela atenção fatalista e quase supersticiosa a certos rituais, devoções e prescrições. É indiscutível a realidade de Deus, mas é difícil identificar o Deus de que vive e fala esta religiosidade popular. Menos evidente ainda é a articulação existencial entre Deus e a vida das pessoas. Nesta perspectiva, há certas afinidades entre a religiosidade católica latino-americana e a religiosidade católica em certos países da Europa, nos quais a evangelização se fez menos pelo ângulo missiológico, teológico-teológico de uma evangelização profunda e mais pela influência de fatores sociológicos, do tipo "*cuius regio eius et religio*" (=a religião do povo é aquela de seu senhor). Este foi um fenômeno importante nas lealdades e filiações religiosas durante o processo inicial da Reforma Protestante.

Originariamente, a TRPC é o resultado de uma transposição pré-tridentina da religiosidade ibérica (Espanha e Portugal) e de uma ulterior marca tridentina, tanto na configuração das práticas religiosas como na organização e gestão eclesial. É notável a sobrevivência da religiosidade popular ao longo dos séculos, sem ter contado com uma presença eclesial e sacerdotal, que lhe dedicasse atenção e cultivo. Com todos os limites que reconhecemos na primeira evangelização dos povos da América Latina, não lhe podemos negar a eficácia, tanto no método como na formação de convicções e práticas religiosas duradouras. A experiência de uma nova evangelização hoje junto a comunidades marcadas pela religiosidade

popular mostra quanto esta terra é boa para receber a semente evangélica. Só que hoje essas comunidades são mais dispersas e reduzidas em número. Mas, em contrapartida, é imensa a massa de cristãos fora do alcance de um esforço de evangelização renovada, como nos sugere a tipologia acima apresentada.

No século XIX, essa religiosidade popular foi afetada pelo processo de *romanização*. Este teve, sobretudo no Brasil, um efeito importante sobre a autonomia da Igreja em relação às forças seculares do Império. No conjunto da América Latina, a romanização foi uma ação direta de Roma sobre as igrejas locais. Esta atuação teve como principal resultado a homogeneização da prática religiosa mediante uma atualização apologética, devocional e sacramental de seus conteúdos.

Da escassa evangelização das populações de origem africana surgiu um expressivo sincretismo, a um tempo cultural e religioso, de presença capilar na população brasileira, colombiana e caribenha sobretudo. Em alguns países da América Latina (particularmente nas regiões andinas e/ou no México e América Central), há também formas de convivência sincrética entre catolicismo e religiões indígenas. Perdura, em alguns lugares, uma certa preservação das matrizes indígenas. É o caso, entre outros, dos aymaras na Bolívia, que levam adiante uma convivência paralela, retendo, lado a lado, o mais específico de cada tradição, a indígena e a tradicional-popular-católica.

Neste quadro, pode-se constatar ou deduzir que é muito diversificada a relação a Deus no mundo latino-americano. Elementos das três tradições, a indígena, a católica ibérica e a africana contribuem para complexas imagens de Deus que presidem à sensibilidade religiosa de nossos povos.

Sociologicamente, até o fim da Segunda Guerra Mundial, esta religiosidade popular católica foi, na América Latina, a matriz primordial de sentidos e critérios no nível da vida familiar (estabilidade, fidelidade, natalidade, atitude submissa da mulher na família e no trabalho, influência clerical sobre a mulher, ausência generalizada dos homens na vida e prática eclesial). Registrou-se também a hegemonia católica na educação da juventude (colégios,

escolas, associações) além de uma presença forte da Igreja na vida pública, principalmente no plano do jogo de influência e na partilha de poder em vários níveis: nacional, estadual, municipal, local. Convém lembrar que, no século XIX, já é grande o fosso entre as concepções católicas e a maré montante das correntes laicistas, positivistas e maçônicas. Convicção religiosa e Igreja Católica atuam como garantias da ordem estabelecida, juntamente com outras instituições.

Esta religiosidade, relativamente estável durante cinco séculos foi sacudida a fundo no pós-Segunda Guerra Mundial e no pós-Concílio Vaticano II. Entre os fatores de maior influência, destacamos.

a. Grande mobilidade na vida social, transformação acelerada do espaço urbano, construção de cidades e prédios com novas concepções de urbanismo, (Brasília, Barra da Tijuca no Rio), remanejamento profundo e fragmentação da família; influência abrangente dos meios de comunicação, relações de gênero, feminismo e nova posição da mulher na sociedade e na Igreja; turismo e lazer (clubes, videos, excursões e passeios), reorientando a ocupação nos fins de semana e promovendo o frequente deslocamento das pessoas nos longos feriados, sobretudo os de cunho religioso (Natal, Semana Santa, Corpus Christi). Por aí passa não só o esvaziamento da celebração litúrgica, como a gradual perda do imaginário e da memória religiosa entre os adultos. Também se privam as crianças e os jovens da experiência elementar do sagrado individuado e vivido dentro de uma tradição estabelecida e pedagogicamente transmitida. Este dado se reforça mais ainda pela inadequação da liturgia católica, fria, racional e estilizada, em detrimento das tendências culturais de expressões afetivas, corporais e coreográficas (música e dança, gestos, símbolos e movimentos que pudessem traduzir culturalmente a experiência religiosa dos indivíduos e dos grupos).

b. De todo este quadro, podemos deduzir que o universo da tradição católica de religiosidade popular, embora culturalmente enraizado e muito presente ainda na população sobretudo simples e rural, está praticamente votado a uma fragmentação e a um esvaziamento ou mesmo extinção a médio e longo prazo. Isto se

deve, primeiro, às transformações na própria religiosidade, como veremos mais adiante. Deve-se também à complexidade individualista e pluralista das mudanças desencadeadas pela modernidade e sua crise. Deve-se, enfim, à inadequação da resposta católica a esta gama de profundas alterações de paradigmas em níveis globais.

4.2. Três vertentes maiores na resposta da Igreja Católica

A *primeira vertente* predomina na fisionomia eclesial latino-americana entre Medellín e Santo Domingo, passando por Puebla (1968, 1979, 1992). É um tempo de eclosão da teologia da libertação, de sua grande influência sobre a configuração das ações pastorais e, sobretudo, de descoberta dos pobres, dos empobrecidos, dos oprimidos e dos excluídos. Houve aí uma virada profunda na própria compreensão da articulação da fé com seu contexto humano-histórico de construção da justiça. Sublinham-se a dimensão social e política da fé e da evangelização, a responsabilidade ética dos cristãos na transformação do quadro iníquo de injustiça estrutural. Neste contexto, as Comunidades *Eclesiais de Base* constituem uma *privilegiada mediação da organização e vitalidade eclesial*. No entanto, constata-se que as CEBs, provindas da religiosidade popular, estavam pouco preparadas para um choque transformador tão grande como o que lhes foi proposto por estes postulados. Apostou-se nas CEBs para a transformação rápida e global da sociedade. Esta abordagem, embora com notáveis resultados, negligenciou, porém, os substratos culturais sedimentados na população na qual as próprias CEBs se recrutavam. Sobretudo, não foi contemplada a íntima vinculação entre este fundo cultural e as desejadas mudanças sociais. Toda sociedade tem pressupostos culturais. Toda cultura busca expressões sociais. Não se pode tratar um bloco sem o outro. Eles são distintos, mas intercomunicados e mutuamente influentes. A injustiça, a corrupção, o clientelismo e outros traços de nossas identidades latino-americanas não são só dados sociais, mas vincos culturalmente alimentados e legitimados. De certo modo, a teologia da libertação, embora com uma grande contribuição bíblico-teológico-pastoral, abriu mão tanto dos cristãos de classe média, como das camadas populares que não conseguiram, em seu perfil sócio-eclesial, dar o salto para o primado quase hegemônico do sócio-político.

A visão e concepção de Jesus e de Deus é fortemente afetada por esta tendência primordial para o social, condicionando as dinâmicas de leitura e interpretação bíblicas e as análises de conjuntura e de estrutura. Houve, de fato, uma tônica de secularização e de ativismo subjacente a todo este processo, que limita muito tanto a dimensão sacramental da vida cristã, como a atenção à espiritualidade, considerada como forma de intimismo. Houve também um estrangulamento na concepção eclesiológica e, por conseguinte, na pertença e participação eclesial. Esta vertente se manifestou nas CEBs duplamente: por um alheamento de muitas delas em relação à cultura popular propriamente dita da qual provinham e um estranhamento delas em relação a outros componentes da vida eclesial, não inteiramente afinados com seus enfoques. Tudo isto vem sendo retrabalhado nesta década de 90, numa perspectiva a um tempo crítica e integradora.

A *segunda vertente* caminha na raia de resistência a essa tendência libertadora e está presente em formas diversas tanto nas instituições eclesiásticas, como, sobretudo, na concepção da ação pastoral. Muito mais voltada para a própria Igreja, para seus problemas internos de identidade e de configuração religiosa, esta tendência polemiza em relação às dimensões sociais e políticas. Constroi e nutre, dentro da Igreja, um outro pólo de poder, tradicional e defensivo, que se fez também presente nas três assembleias do episcopado latino-americano, em Medellín, em Puebla e em Santo Domingo, sobretudo em suas fases preparatórias. Não há negar o recrudescimento desta tendência, pelo remanejamento episcopal, com a nomeação de alguns novos bispos.

A *terceira vertente* se contrapõe à primeira, reforça a segunda, mas o faz por meios e caminhos próprios. Trata-se dos vários *movimentos internacionais* que desenvolvem grande atividade nas décadas de 70 a 90: são a Renovação Carismática, o Neo-Catecumenato, os Focolarini, Schonstadt, Equipes de Nossa Senhora, Movimento Familiar Cristão, além de outros corporativamente mais estruturados, como o Opus Dei e Comunione e Liberazione. Aqui a dimensão de identidade católica, com destaque acentuado para a espiritualidade e eclesiologia centrípeta, catalisa toda uma expectativa. Esta se apresenta na insatisfação de muitos católicos e cristãos com relação à índole da presença da Igreja no mundo

pluralista. Parte-se para uma metodologia internacional de trabalho nos respectivos movimentos supra-diocesanos e supra-nacionais. Estes, além de uma certa autonomia em relação às igrejas particulares, tentam criar seus próprios bispos e suas estruturas peculiares de formação e ação, algo que sempre mais os distancia tanto da primeira como da segunda vertente acima mencionadas.

Podemos dizer que a aproximação a Deus, ao seu Cristo e à sua Igreja, se faz diversamente em cada uma destas vertentes.

Todas três, contudo, afetam de algum modo essa religiosidade popular e são por ela afetadas de modo distinto.

4.3. A religiosidade popular dos evangélicos pentecostais

É antiga a presença na América Latina das Igrejas *Protestantes históricas*. Há as que vieram na esteira das imigrações alemãs (Luteranos), suíças e holandesas (Calvinistas). Em geral, caracterizadas etnicamente, reproduziram o padrão de organização e expressão de suas igrejas de origem. Nos séculos XIX e XX, houve também um afluxo dos grupos protestantes de origem americana do norte: presbiterianos, metodistas, batistas, entre vários outros. Polemizaram longamente com a Igreja Católica e nela encontraram uma acentuada resistência, que impedia qualquer forma de inter-relação e colaboração construtiva. É recente uma reaproximação das igrejas cristãs na América Latina, tributária da consciência ecumênica pós-conciliar no campo católico e da criação do Conselho Mundial das Igrejas.

Numa outra vertente, vai se formando uma tradição estranha tanto à Igreja Católica como às Igrejas protestantes históricas mencionadas acima. São as igrejas ou grupos evangélicos *pentecostais*, entre os quais cumpre distinguir a Assembléia de Deus, a igreja Quadrangular, a igreja Deus é amor e, sobretudo, a Igreja Universal do Reino de Deus. Conhecem todas uma impressionante expansão precisamente entre as camadas mais simples e pobres da população, marcada anteriormente pela tradicional religiosidade popular católica.

Esses grupos pentecostais oferecem alguns traços que conquistam os segmentos populares: personalização das relações comunitárias intra-eclesiais, criando outros canais e redes de sociabilidade, para pessoas e grupos que experimentavam a exclusão também no plano religioso da tradição católica; ênfase dada ao universo urbano e capacidade de comunicação pelos códigos de linguagem bem concretos do cotidiano; um corpo de doutrina simplificado, marcado por certezas e respostas às ansiedades existenciais da pessoa humana (enfermidade, sofrimento e morte, criminalidade e drogas); fundamentalismo na leitura bíblica e na concepção religiosa; descentralização e popularização das lideranças, recrutando os pastores do meio do povo e atribuindo-lhes comunidades das quais eles mesmos provêm e com as quais estão sintonizados; acesso a Deus através do mágico e do maravilhoso; forte envolvimento afetivo e emotivo na expressão religiosa das pessoas e dos grupos, impulso missionário proselitista; demarcação nítida, defensiva e agressiva, das respectivas fronteiras e identidades. No conjunto, há uma concepção da religião como intensa oferta popular de bens simbólicos, calçados no testemunho e na conversão. Há também uma resistência à cooperação ou ao diálogo inter-religioso.

Por um lado, na preservação de uma religiosidade que não cede à penetração secularizada da modernidade - apesar do uso intenso da modernização tecnológica nos meios de comunicação e nos padrões de gestão administrativa dos bens coletivos - e, por outro lado, numa simplificação teológica da estrutura doutrinária, essas igrejas têm encontrado o caminho de satisfazer à demanda de uma camada muito sofrida de nossa população latino-americana. Seus padrões de oração e seu estilo de comunicação, espontâneos e diversificados, contrastam fortemente com a austera estilização litúrgica das formas orantes da Igreja Católica e com o predomínio hierático e hierárquico de sua comunicação.

A presença filantrópica dos crentes, sobretudo nos hospitais e nos universos carentes da pobreza e da doença, vão de par com a resistência à preocupação de cunho mais sócio-político, como expressão religiosa. Isto não impede a bem sucedida mobilização eleitoral durante as campanhas, em ordem a constituir bancadas numerosas e ativas no plano estrutural do poder, no congresso e nos partidos, em níveis federais, estaduais e municipais. Isto se enquadra

bem na concepção que lhes é familiar da teologia da prosperidade. A bênção de Deus se manifesta também no sucesso humano.

Sem uma cristologia abrangente e plenamente elaborada, estas igrejas são, contudo, cristocêntricas, mas têm uma concepção de Deus predominantemente vetero-testamentária e desenvolvem uma espiritualidade baseada na perspectiva de um Deus que é vivo e Pai, digno de adoração e louvor. Mas é também um Deus que cobra, intimida, pune, algo semelhante ao que, por muito tempo, predominou na religiosidade popular católica.

4.4. A religiosidade popular no universo pós-moderno

Dentro da semântica flexível de "*religiosidade popular*" com que estamos trabalhando, creio ter sentido não olhá-la apenas em termos da sedimentação histórica de um passado plurissecular e de um presente feito de variações sobre ela ou de rupturas com ela. Nos tempos atuais, está se formando sob nossos olhos a popularização de uma forma de religiosidade que é produto da complexidade de nossos tempos. Na América Latina, no Brasil, pelo menos, ela é ainda um produto de importação, algo estranho, mas, nem por isso, menos presente. Vale a pena focalizar o que poderíamos chamar de religiosidade popular do pós-moderno. Trata-se menos de marcar uma época histórica da religiosidade do povo do que um modo novo de a viver. Passa por aí, no auge mesmo da secularização, a volta por cima do sagrado difuso.

Tomamos aqui o termo *pós-moderno* em uma de suas acepções técnicas, enquanto paradigma cultural, em contraste relativo embora coexistente com os paradigmas não-moderno e moderno. Por uma questão de espaço e tempo, não especificamos os conteúdos e expressões desses dois outros paradigmas. Mas não vamos usar o termo pós-moderno como expressão do exótico ou psicodélico, como tem sido feito por algumas publicações ou pela grande imprensa.

Basicamente, podemos dizer que tanto a religiosidade popular católica em suas três vertentes acima mencionadas, como a religiosidade popular dos grupos evangélicos pentecostais se encontram em sintonia estrutural, direta e profunda, com o paradigma

cultural não-moderno. Podemos afirmar também, que à medida que avança a educação, a comunicação e informação e a circulação de pessoas, por migração ou turismo, muitos dos sujeitos da religiosidade popular se encontram expostos às influências do paradigma moderno. Sofrem seu impacto sobretudo no que toca sua expressão no quadro da cultura de massa. Esta decorre da abrangência tentacular dos meios de comunicação especialmente da televisão. Há, portanto, nos sujeitos da religiosidade popular, em áreas urbanas geográficas ou ambientais, uma co-presença do não-moderno e do moderno, de modo sincrético ou justaposto. Isto caracteriza boa parte da população latino-americana hoje.

Independente das filiações e pertencas religiosas a esta ou àquela igreja é muito presente também em pessoas até há pouco indiferentes ou arredias frente ao religioso, temos hoje um fenômeno que merece atenção e estudo. Ao lado da religiosidade popular católica em sua tríplice manifestação delineada acima e ao lado da religiosidade popular, sobretudo evangélico-pentecostal, podemos identificar uma nova forma de "religiosidade popular". Trata-se da chamada New Age, Nova Era. Em tempo relativamente curto, ela se difundiu em muitas partes do mundo, sobretudo nos Estados Unidos e Europa. Mas, sua presença já é sensível e influente também na América Latina.

Podemos chamá-la popular, pela extensão e pela tônica da maioria de seus adeptos. Mas, na verdade, é uma dimensão popular que atinge um leque amplo de pessoas, num horizonte heterogêneo que vai desde professores universitários, passando pelas classes médias e atingindo pessoas muito simples do povo e do cotidiano urbano e rural. As razões principais desta difusão são, de um lado, a crise do moderno, a partir sobretudo da crítica pós-moderna e, por outro lado, a ampla utilização e influência dos meios de comunicação social, além de uma impressionante produção bibliográfica, na forma de livros e artigos de ampla divulgação. Consciente ou inconscientemente, as pessoas são afetadas pela conjugação destes dois elementos e passam a assumir um novo paradigma de percepção e análise e uma nova visão de mundo. A New Age é suficientemente conhecida e isto nos dispensa aqui de um estudo mais profundo. Mas, na perspectiva do nosso tema, é importante recordar alguns de seus traços principais, já que ela representa uma sensível diversificação religiosa de amplo alcance.

A New Age não nos oferece consistência teórica, um sistema de vida ou um todo doutrinal orgânico. Pelo contrário, embora buscando unificar a maneira de ser, de pensar e de agir e integrar o que tanto as religiões como a modernidade fragmentaram, a New Age nem quer ser uma religião institucional, nem quer impor a seus adeptos ou simpatizantes um código ético ou normativo de comportamento.

Ela é um espaço cultural, um clima novo, um modo diferente de pensar e de viver o mundo.

Contrariamente ao moderno, fundado sobre a razão e, especialmente, sobre a racionalidade instrumental, a New Age é centrada sobre a sensibilidade e o afeto, sobre a integração do material e do espiritual, sobre a iluminação da inteligência e a expansão da consciência. Neste processo de articulação, a New Age é de extração ocidental e tributária do Cristianismo, mas se abre a fortes influências religiosas e/ou a filosofias ou enfoques humanísticos de inspiração ecológica ou de conteúdos não raro orientais. Sua concepção de Deus está longe do Deus de Jesus Cristo e muito próximo de um certo panteísmo, uma holística presença divina que permeia todo o real e faz o ser humano parte também da realidade e da manifestação divinas.

A New Age se caracteriza por uma busca intensa de harmonia e felicidade, uma libertação de si mesmo mas de cunho fortemente individualista. Ao mesmo tempo e paradoxalmente, a New Age busca construir uma sintonia com os outros e com a natureza, criando redes energéticas.

Falando sociologicamente, a New Age não é uma religião e, menos ainda, um sistema religioso que provoca choques e conflitos, como se revelaram ser na história as religiões monoteístas do livro (Judaísmo, Cristianismo e Islâmismo). Estas são religiões da belicosa era zodiacal de Peixes. Já a New Age é da era zodiacal de Aquário, um tempo de paz e felicidade, gratificante em seu anúncio.

Não sendo uma religião institucionalizada e codificada, a New Age é, porém e sobretudo, uma experiência de religiosidade difusa e onipresente. Tem apelo a um público cansado das exigências de eficácia e rigor da modernidade e frustrado por ela em relação a

muitas de suas principais utopias (Revolução Americana, Francesa e Soviética - Positivismo filosófico e científico, histórico e jurídico, ou ainda as macro-interpretações do mundo que os pós-modernos chamaram de *grandes relatos*, inspirados especialmente em Hegel, Freud e Marx).

Praticamente, a New Age se constroi sobre quatro pilares: a fundamentação em um outro paradigma científico que não o da modernidade, uma nova psicologia e um referencial astrológico, de um lado, uma abertura às milenares religiões orientais, de outro lado. Com estes componentes e a partir deles, a New Age se mostra sensível ao panteísmo, à reencarnação e à comunicação com os mortos (canalização). Privilegia uma visão holística da realidade, inspira-se numa *gnose*, isto é, num conhecimento oculto, reservado aos iniciados, que dá a chave para a relação com o divino e a superação da ignorância sobre a divindade. Dimensões como medicina alternativa, meio ambiente e consciência ecológica, objetos voadores não identificados seres extra-terrestres, astrologia e esoterismo de várias índoles, tarô, cartas e búzios, todo este conjunto se inscreve no universo da New Age. Ela pretende abarcá-los todos e aí situar também o ser humano, não de modo fragmentário ou justaposto, mas de forma integrada. Neste sentido, a New Age é uma experiência quase inesgotável no tempo e de muito ampla irradiação.

Sem entrar mais a fundo na análise deste fenômeno, tão vago mas tão penetrante e influente na mentalidade das populações de nosso tempo, podemos explicitar algumas observações conclusivas, relativas ao nosso tema.

1. Neste jogo de contrastes, Deus é um estranho em nossa casa? A partir da angulação da New Age, devemos dizer que uma certa idéia e imagem de Deus se torna com a New Age muito presente e familiar nos dias de hoje. Estamos longe da "morte de Deus" preconizada pela teologia da secularização dos anos 60. Não há uma revitalização de qualquer tipo de elaboração teológico-teórica sobre Deus. O que está em jogo é antes uma vaga mas inevitável intuição vivencial da proximidade de Deus, através de inúmeras mediações, entre as quais a natureza é uma das principais.

2. Nesta perspectiva, a New Age se contrapõe não só às práticas religiosas das religiões institucionalmente codificadas, mas se entende precisamente pela negação deste tipo de religião. Além disso, a abertura eclética mas descompromissada a tantas formas religiosas do passado e do presente, conduz a uma diversificação muito ampla da experiência religiosa no presente e no futuro. É isto que se pode chamar melhor de religiosidade do que de religião.

3. Muitos latino-americanos, como também os povos de outros continentes, vivem hoje de modo intenso ou difuso, este clima de uma religiosidade diferente. Efetivamente, ela vai desintegrando tanto a experiência como a conceituação de religiosidade com as quais a América Latina conviveu anteriormente, seja nas três formas de religiosidade popular católica, que acima indicamos, seja nos caminhos e modos de religiosidade popular que se estão elaborando nos espaços evangélico-pentecostais.

4. A New Age se vai constituindo uma nova onda de religiosidade popular, muito mais vasta e muito mais solta e flexível, tanto no plano teórico da conceituação teológica, como no plano prático do agir ético. Por sua abrangência capilar, por seu envolvimento com os traços culturais da pós-modernidade, a New Age não é só uma diversificação religiosa.

5. Ela tem se mostrado também uma forma de crescente alienação religiosa, que vem esgarçando de modo profundo e aparentemente irreversível o que o mundo e os paradigmas culturais tradicional e moderno haviam entendido como fenômeno, experiência e elaboração religiosa. É claro, como já dissemos, que isto não é um fato ou um dado puramente latino-americano. Mas, devido à nossa formação histórica, cultural e religiosa é mais amplo, sutil e profundo do que em outras partes o impacto da New Age sobre o universo latino-americano.

CONCLUSÃO

Tomando como chave heurística uma conceituação flexível de "*religiosidade popular*", vimos sua complexidade e a crescente

diversificação do universo religioso na América Latina, ainda que considerado aqui, através apenas de um enfoque relativamente restrito.

Partindo da constatação desta diversificação religiosa, fomos progressivamente intuindo a diferenciação também da imagem de Deus subjacente a essas formas tão distintas de religiosidade. Registramos, sem aprofundá-la, esta multiplicidade da experiência de Deus e do conhecimento dele, nas múltiplas variações da religiosidade popular.

O desenvolvimento deste processo sugere a importância mas também a extrema cautela de uma *nova evangelização*. Ela não pode ignorar estas trajetórias aqui recolhidas e, muito menos, pode partir de uma apresentação de Deus, que não leve em conta a complexidade deste fenômeno da diversificação religiosa em nosso Continente. Não mais podemos partir do pressuposto acrítico de vivermos num "continente católico", ou de "hegemonia católica". Não podemos esvaziar de sua incrível complexidade e ambiguidade a palavra e o testemunho que evangelizam e a realidade humana que se evangeliza. Se isto vale para as religiosidades populares sedimentadas em nossa história, vale não menos diante do desafio desta curiosa e inesperada religiosidade, fluida e corrente, que, de modo avassalador, vai tomando corpo nesta virada de milênio.

Endereço do Autor:

Rua Bambina 115

Botafogo

22251-050 Rio de Janeiro, R.J.

Brasil
