

6-2004

A Religião na América Latina

Alfredo Teixeira

Follow this and additional works at: <https://dsc.duq.edu/missao-espirtana>

Recommended Citation

Teixeira, A. (2004). A Religião na América Latina. *Missão Espiritana*, 5 (5). Retrieved from <https://dsc.duq.edu/missao-espirtana/vol5/iss5/14>

This Article is brought to you for free and open access by Duquesne Scholarship Collection. It has been accepted for inclusion in Missão Espiritana by an authorized editor of Duquesne Scholarship Collection.

a religião na américa latina

Notas de leitura

Tudo o que nas últimas duas décadas diz respeito aos processos de identificação e expressão religiosa na América Latina encontra-se entre os interesses mais mobilizadores dos investigadores que trabalham no domínio da sociologia e da antropologia das religiões. Mais do que os movimentos políticos e sindicais, as guerrilhas revolucionárias, parece ser aquele aspecto da sociedade o lugar de todas as paixões pelo conhecimento. Neste texto reúnem-se, ao jeito de notas de leitura, dados relativos às linhas recentes de investigação. Essas linhas têm-se concentrado no terreno do que se chamará a latinização dos pentecostalismos e carismatismos cristãos.

Heranças do catolicismo barroco

Em termos históricos é necessário ter em consideração que essa região do planeta tem uma história moderna com traços comuns — nomeadamente no que à identidade religiosa diz respeito. Sobre os escombros das sociedades pré-colombianas, no contexto de um choque civilizacional e de profundas alterações demográficas, o catolicismo construiu uma visão do mundo e organizou um conjunto de práticas simbólicas, preservando alguns elementos autóctones, que se vieram a inscrever nas práticas devocionais típicas do catolicismo barroco.

Mas essa herança aproximadora não inviabilizou a constituição de um mosaico de diversidades: esse catolicismo devocional conviveu e convive com coisas tão heterogêneas como práticas de religiosidade habitualmente classificadas como afro-brasileiras, práticas xamânicas e outras, Acção Católica, Comunidades Eclesiais de Base, carismatismos católicos e protestantes. Um conjunto muito diferenciado que encontrou nas representações marianas um lugar de equilíbrio e estabilização tal como mostrou a investigação de Gruzinski (cf. 1999).

Desde a época colonial que o protonacionalismo latino-americano se estruturou em torno de cultos marianos que, sob o ponto de vista político, foram frequentemente apropriados enquanto mitos fundadores do Estado-Nação. Em sociedades tão fragmentadas sob o ponto de vista étnico, sócio-económico e regional, o catolicismo serviu as estratégias que visaram sustentar as identidades nacionais ainda frágeis. Assim, em algumas destas sociedades, foi lenta a abertura ao pluralismo religioso.

* Alfredo Teixeira, Mestre em Teologia (UCP) e Doutor em Antropologia (ISCTE), Professor na Faculdade de Teologia (UCP) e Investigador no Centro de Estudos de Religiões e Culturas da Universidade Católica Portuguesa.

O pluralismo

As rupturas que romperam com essa situação são, como o mostrou Jean-Pierre Bastian (cf. 2001), de dois tipos: pelo topo e pela base. No primeiro caso encontramos, ainda no século XIX, os movimentos liberais, e as constituições que se lhes seguiram, reivindicadores de um modelo de regulação laicizado, com abertura para a liberdade de culto (v.g. México 1861, Colômbia 1863), abertura que permitiu em vários países a constituição de associações religiosas (protestantes, espíritas e teosóficas) e milenaristas (Cícero, Conselheiro, Santa de Cabora). Algumas dessas associações fizeram corpo com outras contra os “nacionais-catolicismos”. Mas essa ruptura pelo topo não afectou de modo significativo o campo religioso pragmático. A centralidade do catolicismo viu-se até reforçada em algumas sociedades por oposição à força laicizante de algumas políticas estaduais (v.g. México, Uruguai). As sucessivas consagrações das nações sob evocações marianas e ao Sagrado Coração de Jesus, polarizadoras da identidade nacional, criaram uma identidade popular pouco permeável às ideias liberais (cf. Cardenas 1992: 190-194). Talvez por isso, os protestantismos históricos, durante várias décadas, recolheram os seus crentes sobretudo nos sectores liberais das sociedades latino-americanas.

Este contexto permite perceber, assim, porque é que, até aos anos 50, não chegava a 1% a percentagem de população que se identificava com um grupo religioso não católico — em muitos casos tratava-se de minorias religiosas muito activas sob o ponto de vista político, mas com um impacto diminuto na estruturação do campo religioso. Até à realização do primeiro Conselho Episcopal Latino-Americano (1955) a situação não sofreu grandes alterações, mesmo nos países onde a liberdade de culto, sob o ponto de vista jurídico, estava claramente consagrada (cf. Cardenas 1992: 260).

A Igreja Católica na América Latina conseguiu, dentro de certos limites, sobretudo em torno da força da imagem mariana, uma certa capacidade reguladora que, no entanto, nos últimos tempos tem sofrido alguma erosão. Em muitos países se tornou evidente uma espécie de concorrência entre instituições e formas religiosas diversas já não integráveis na banda larga do catolicismo latino-americano. Estas sociedades encontram-se, sob o ponto de vista da identidade religiosa, num período complexo de desregulação e recomposição.

Esta transformação começou, não de forma homogênea em todas as nações, a partir dos anos 50. Os investigadores falam a este propósito de “explosão” (cf. Martin, 1990), referindo-se a esse fenómeno de proliferação de movimentos religiosos de origem norte-americana, europeia, japonesa, e outros de origem latino-americana. Os números relativos à Costa Rica podem aqui ser elucidativos: em 1950, praticamente 99% eram católicos; em 1997, 77% são católicos, 18% são evangélicos, 3% pertencem a grupos para-cristãos, e 1% distribuem-se por outras posições religiosas. No plano regional, os dados estatísticos de 1990 para o Estado de Chiapas, no sul do México, revelam que os católicos não ultrapassam 67,6%, que os evangélicos contam com 16,2, os para-cristãos 1,8%, e os sem religião 12,7%; na província de Concepción, no sul do Chile, em 1992, os católicos chegavam

aos 60,3%, os evangélicos aos 26,3%, os para-cristãos aos 4,08% e os indiferentes e ateus aos 8,4%. Em várias regiões houve acentuadas mudanças na distribuição da confissão e pertença religiosas, por vezes mais significativas do que aquelas que se exprimem nas médias nacionais.

Conhecedor reputado das mudanças religiosas que habitaram o continente sul-americano nos séculos XIX e XX, Jean-Pierre Bastian aponta para quatro factores determinantes neste processo de transformação (cf. 2001: 184):

- a transnacionalização do religioso depois da Segunda Guerra inscreve a América Latina numa tendência mundial de difusão multilateral do religioso;
- a destruição das economias tradicionais, sob o impacto das políticas estaduais e a expansão da economia de mercado, favoreceram a deslocação de massas populacionais para as cidades, atingiu também a estabilidade das identidades religiosas herdadas, abrindo caminho a recomposições identitárias de tipo sectário;
- a perenidade de uma sociedade dual, profundamente desigual favoreceu a proliferação de neocomunitarismos religiosos;
- uma lógica de mercado generalizado, radicalizado pela globalização, estimula a produção e circulação de bens simbólicos e permite até a exportação de produtos simbólicos, tipicamente latino-americanos, para fora dessa geografia.

Assim, tal como tem acontecido em diversas sociedades europeias, mas talvez de forma mais complexa na América Latina, a diminuição da capacidade de regulação das identidades religiosas, por parte das instituições religiosas, é um processo que vai a par de uma pluralização vincada da oferta de bens simbólicos religiosos. Neste contexto, os investigadores usam frequentemente a categoria de mercado para caracterizar as relações de concorrência que se descobrem no domínio da oferta de sentidos religiosos.

Uma outra “guerra de religião”?

Este problema é particularmente relevante no terreno da religiosidade emocional que a última vaga pentecostalista implementou. Recorde-se que até meados do século XX o pentecostalismo na América Latina viveu fundamentalmente das influências vindas do espaço anglo-saxónico. Ora esta última vaga corresponde já a um paradigma diferente: a autoctonização do pentecostalismo, que é neste caso, uma latinização desse modelo de religiosidade (Bastian, 2001: 188s;) .

Até aos anos 70 o discurso da Igreja Católica era de denúncia, qualificando os agrupamentos pentecostais de seitas desviantes. Neste quadro, as clivagens situavam-se na dupla polarização em torno do catolicismo devocional e aquele outro que se exprimia numa militância “basista” (Comunidades Eclesiais de Base). Mas os anos 80 conheceram o progresso de uma corrente de pentecostalização do catolicismo. A expansão do Renovamento Carismático Católico, mesmo não reunindo o consenso na hierarquia católica, é vista pelos investigadores como resultado de uma necessidade de

adaptação a essa situação de concorrência. Num inquérito realizado em 1993 mostrava-se que os estudantes nos seminários católicos estavam já muito mais próximos das correntes carismáticas do que das teologias da libertação (cf. Prandi, 1997).

Tanto em contexto evangélico como católico, o pentecostalismo revelou sempre um particular interesse pela comunicação mediática. No terreno católico, sublinhe-se a multiplicação dos padres cantores. Entre os nomes mais conhecidos refiram-se os padres Alfaro e Enrique na Costa Rica, I. Perriés na Argentina e M. Rossi no Brasil, caso muito comentado em Portugal. O caso do Pe. Rossi mereceu a atenção de alguns investigadores, fora e dentro do Brasil. O contacto recente com um estudo realizado por um investigador brasileiro, André Ricardo de Souza, pode ser esclarecedor. Em Portugal, o facto da Igreja Católica se apresentar socialmente como aquela que pode gerir a “religião comum” condiciona a percepção destes confrontos. Na sociedade portuguesa, de certa forma, quase todos são católicos ou pós-católicos. No entanto, esses confrontos podem ser autênticas “guerras de religião”, não como aquelas que fizeram sangue, mas como as de hoje que se vivem sob a lei da concorrência no mercado.

Ora, nos anos 90 a Igreja Católica no Brasil foi confrontada com uma nova vaga neopentecostal e com uma acelerada desafecção de fiéis. Um levantamento feito a pedido da Igreja Católica pelo CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais) na Arquidiocese de São Paulo, mostrava que entre 1989 e 1996 o número de matrimónios tinha caído para metade e que o número de adolescentes que receberam o sacramento da crisma era inferior a um terço da quantidade de crianças baptizadas, o que denuncia essa dificuldade que a Igreja Católica experimenta, nas suas instituições locais, na gestão de todo o processo de transmissão religiosa até à adolescência (O Estado de S. Paulo, 14/03/98).

É interessante que a imprensa brasileira desse conta de um debate interno entre padres, bispos e outros agentes acerca deste fenómeno. Isso significa que, no Brasil, a Igreja Católica não faz aquele jogo institucional e diplomático que esconde os seus debates internos, os seus dilemas, as suas clivagens. Frequentemente, na Europa, a hierarquia católica vê a exibição pública das suas clivagens internas como uma amostra de fragilidade, ignorando que essa capacidade de construir dentro das próprias Igrejas um espaço público é uma condição para evitar o isolamento do catolicismo nas sociedades democráticas pluralistas.

O estudo que aqui se refere mostra uma Igreja Católica a debater explicitamente as formas de manutenção de sua presença no cenário religioso e de recuperação da sua influência moral na sociedade. Anteriormente, os debates centravam-se muito nas tomadas de posição crítica perante os governos. Mas isso mudou profundamente durante a década de 90. Em Agosto de 1995 o Seminário da Pontifícia Comissão para a América Latina, realizado em Petrópolis, debateu propostas em torno da “acção evangelizadora da família diante do desafio das seitas”. Aconselhado por especialistas na área dos estudos sobre religião, o episcopado católico deixou de designar as denominações

evangélicas de seitas. Isso aconteceu praticamente a partir da 2ª Conferência Geral da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (Cehila) e da 17ª Assembleia da Conferência dos Religiosos do Brasil, ambas ocorridas em Julho de 1995. Em Dezembro de 1996, foi lançado o Projecto “Rumo ao Novo Milénio”, um documento que apontava claramente o objetivo de aumentar o número de católicos praticantes, pondo em destaque que a adesão religiosa já não era apenas uma herança familiar.

É curioso observar que os dados apresentados pelo estudo tornam evidente uma considerável alteração de posição face a esse fenómeno que fez correr muita tinta: “A Igreja Universal do Reino de Deus”. Dir-se-ia que, de abominável passou a exemplo a observar. O padre António Carlos Frizzo, então subsecretário regional da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), concluiu que a Igreja deveria recuperar alguns rituais da sua tradição para ir ao encontro dos fiéis que procuravam a Igreja Universal — referia-se às antigas bênçãos das velas, das mulheres grávidas, aos cultos marianos, e a todo um conjunto de devoções populares que os agentes de pastoral tinham, nuns casos, deixado cair, noutros, combatido (Jornal do Brasil, 18/02/1996). Crescia a necessidade de exibir um culto festivo com uma linguagem muito simples, com recursos que permitissem a constituição de assembleias em que a “experiência de Deus” se tornasse visível na expressividade emocional

O uso das “armas do inimigo” passou a ser explícito depois que a disputa da lealdade dos fiéis se tomou evidente. E isso terá acontecido a partir do célebre episódio do “chute na santa”, em 1995. Nenhuma outra religião havia desafiado a Igreja Católica de forma tão desabrida como o fez Edir Macedo e o seu séquito. Ao assumir o confronto com a IURD a Igreja Católica contou com alianças importantes — veja-se o papel que desempenhou a Rede Globo de Televisão, interessada evidentemente em fazer frente à sua concorrente neopentecostal, a Rede Record (cf. Birman/Lehmann 1999)

João Paulo II foi ao Brasil pela terceira vez em Outubro de 1997. Celebrou uma grande missa no Aterro do Flamengo, Rio de Janeiro, com a presença de cerca de dois milhões de pessoas e a cobertura de grandes emissoras de TV, sobretudo da Rede Globo. A cidade foi preparada cuidadosamente para receber o Sumo Pontífice. Em resposta, a Igreja Universal do Reino de Deus protestou contra a isenção de impostos concedida às empresas que patrocinaram a visita do Papa, no quadro da “Lei de Incentivo à Cultura”.

A “performance” do louvor

Neste contexto de confronto assistiu-se ao incremento de formas de espectacularização da reunião dos católicos, apostando na performance de certos padres, e de outros agentes de pastoral, rentabilizando a sua capacidade de animação de grandes assembleias. A estratégia não é pacífica ainda hoje no catolicismo brasileiro. O fenómeno mais comentado nos últimos anos, cujo eco chegou a Portugal, talvez tenha sido o que acompanhou o padre

Marcelo Mendonça Rossi. Ordenado padre em 1994, aos 27 anos de idade, foi-lhe dada a responsabilidade pastoral da paróquia de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e Santa Rosália, da diocese de Santo Amaro (zona Sul de São Paulo) onde ele já se tinha destacado no exercício como diácono pelos recursos festivos que introduzira nas celebrações.

As “missas de libertação” do padre Marcelo começaram a ganhar nome. Aconteciam às quintas-feiras e aos sábados. Em 1997, suas missas reuniam já por volta de cinco mil pessoas. Milhares de fiéis vinham de bairros e municípios periféricos, em busca de cura e de outras graças — a rua tornava-se prolongamento da igreja, facto que veio a causar alguns problemas que os moradores na zona não toleraram. Os vizinhos protestaram, ameaçando fazer um abaixo-assinado e instaurar uma acção judicial para que as missas do padre Marcelo fossem removidas daquele lugar (Já, 23/11/1997).

Ao longo de 1997, os seguidores do padre Marcelo não pararam de crescer. Muitos passaram a seguir o padre, marcando presença onde quer que ele se encontrasse. Nessa época ele já recebia cerca de 3 mil cartas por mês. No dia 2 de Novembro de 1997 ele foi a principal atracção para as 100 mil pessoas que se juntaram num encontro sob a designação de “Sou feliz porque sou católico”, no estádio do Morumbi — cerca de 30 mil pessoas ficaram de fora do estádio, acompanhando o desenrolar dos acontecimentos através de um carro de som.

A presença destas multidões obrigou-o a procurar um lugar adequado. O local, com espaço para 20 mil pessoas, era conhecido na época como o Gonzagão, e ficava situado no bairro de Santo Amaro. Com a presença de cerca de 10 mil participantes, a manhã de 12 de Fevereiro de 1998 assistiu à transformação religiosa desse local. Segundo notícia de O Estado de S. Paulo, 90% de mulheres dos participantes eram mulheres que levavam carteiras de trabalho dos maridos e filhos desempregados, além de garrafas de água, sal, óleo, fotos e roupas de parentes doentes para serem abençoados. Segundo o padre Rossi aquele local “transformou-se de palco em altar, de lugar de shows em lugar santo” (O Estado de S. Paulo, 13/02/98).

Mas também o Gonzagão se tornou pequeno. Cada vez com mais multidões atrás de si, Marcelo Rossi procurou um espaço ainda maior. Em 31 de Maio de 1998 ele presidiu à missa numa antiga fábrica desactivada, em Interlagos, para uma multidão estimada em 40 mil pessoas. O novo espaço, com 20 mil m², foi oficialmente inaugurado na manhã do domingo seguinte, 7 de Junho, com a presença de Dom Fernando Figueiredo e foi baptizado com o nome de Santuário do Terço Bizantino. As missas passaram a ser celebradas ali às quintas-feiras, de manhã e à noite, e aos domingos, de manhã e à tarde. Cinco meses antes, no dia 1 de Fevereiro de 1998, antes mesmo do Padre Rossi transferir suas missas da igreja paroquial de origem, foi inaugurado o maior templo da Igreja Universal do Reino de Deus, em São Paulo. Tal templo foi concebido para receber até 10 mil pessoas sentadas, dispondo também de espaços para estacionamento, berçário, escola bíblica e uma loja para vender bíblias e produtos ligados à IURD. Mas o mais relevante diz respeito à sua localização: no bairro de Santo Amaro,

muito próximo do local onde viria a ser montado o Santuário do Terço Bizantino. No Santuário do padre Marcelo também havia cuidados quanto ao estacionamento, também se vendiam bíblias, terços, livros, CDs e cassetes video. A proximidade dos templos parecia denunciar claramente que estávamos perante uma nova “guerra de religião”, não como as do passado, mas segundo as novas leis do mercado e do marketing.

É claro que não faltaram estratégias para mostrar que o carismatismo católico não se confundia com o pentecostalismo protestante. A Conferência Episcopal brasileira emitiu orientações pastorais, visando essa diferenciação. É possível encontrar na emocionalização do crer, no interesse por práticas taumatúrgicas, traços de muita continuidade entre esses dois universos, mas também se torna evidente que há núcleos simbólicos de vincada heterogeneidade. Do lado católico, a devoção mariana constitui um traço diferenciador. Por outro lado, uma certa aliança entre piedade e prosperidade permanecerá como uma característica do idioma religioso do pentecostalismo evangélico (cf. Prandi, 1997; Corten 1995).

Em todo este percurso há um aspecto muito importante a sublinhar: a autoctonização latino-americana da sensibilidade pentecostal e carismática não conduziu ao aprofundamento de uma certa privatização do religioso. Pelo contrário, esse processo concretizou-se num claro avanço da religião no espaço público. O paradigma da euroseculariade não parece poder concretizar-se da mesma forma nas sociedades da América Latina. Aí a religião tem uma relevância pública, e portanto política, que desmente os diagnósticos modernos que a empurravam para a esfera das religiões.

Bibliografia

BASTIAN J.-P.

1994 *Le protestantisme en Amérique Latine. Une approche socio-historique*, Genève: Labor et Fides.

2001 *La recomposition religieuse de l'Amérique latine dans la modernité tardive*, in J.-P. BASTIAN, dir., *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine – Amérique latine*, Paris: Karthala 2001, 181-197.

BIRMAN P., D. LEHMANN

1999 *Religion and the Media in a Battle for Ideological Hegemony: the Universal Church of the Kingdom of God and TV Globo in Brazil*, in: *Bulletin of Latin American Research* 18/2, 139-144.

CAMPO MACHADO M. das Dores

1996 *Carismáticos e pentecostais. Adesão religiosa na esfera familiar*, São Paulo: ANPOCS.

CARDENAS E.

1992 *La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX (1890-1990)*, Madrid: Mapfre.

CIPRIANI R., P. ELETA, A. NESTI (ed.)

1997 *Identità e mutamento nel religioso latinoamericano. Teoria e ricerche*,

- Milano: Francoangeli.
- CORTEN A.
1995 *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris: Karthala.
- GRUZINSKI S.
1994 *La guerra de las imágenes. De Cristobal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- KLEIBER J.
1997 *Iglesia, dictaduras y democracia en América Latina*, Lima: Pontificia Universidad Católica.
- MARTIN D.
1990 *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Cambridge: Blackwell.
- PRANDI R.
1997 *Um sopro do Espírito*, São Paulo: EDUSP.
- SOUZA André Ricardo de
2001 *A renovação popularizada católica*, in: *Rever* 1/4, 46-60.

3 5282 00646 4021