

**PROCESSOS E TRANSFORMAÇÕES NO CAMPO
RELIGIOSO NO BRASIL E NA ARGENTINA:
leituras pós-coloniais.**

Amurabi Pcreia de Oliveira
Matilde Eugenia Viglianchino

Resumo

As últimas décadas do século XX foram impactadas por profundas transformações socioculturais, políticas e económicas em praticamente todo o mundo. Desde os mais distintos lugares se tem falado de globalização, pós-modernidade, capitalismo avançado, "Império", para referir-se aos novos contextos com que os cientistas sociais devem trabalhar. Neste marco, primeiro de modo mais sutil e, logo depois, com mais força, começaram a desenvolver o que para alguns investigadores constituem os novos enfoques para abordar o estudo dos fenômenos religiosos, marcados principalmente pelo deslocamento do sagrado para a esfera subjetiva dos sujeitos, por uma busca pelo aperfeiçoamento do *self*, que se toma a marca do movimento difuso conhecido como Nova Era, no qual elementos religiosos e não religiosos são utilizados performaticamente e metaforicamente visando um objetivo determinado, determinado inclusive temporalmente. Visamos neste trabalho discutir as transformações ocorridas no campo religioso brasileiro e argentino a partir de uma leitura pós-colonial, buscando compreender como outras ecologias de saberes (Santos, 2007) são articuladas neste novo momento, constituindo uma nova realidade simbólica em termos religiosos, seja a partir de uma releitura de religiosidades inseridas no processo colonial ou a partir de um novo arranjo de elementos até então não presentes.

Palavras-chave

Novas Religiosidades. Pós-Colonialismo. Ecologia de Saberes.

**PROCESSES AND TRANSFORMATIONS IN THE RELIGIOUS FIELD
IN BRAZIL AND ARGENTINA: POSTCOLONIAL READINGS**

Abstract

The last decades of the twentieth century were affected by profound socio-cultural, political and economic conditions in virtually everywhere. Since the most distinctive places is being talked about globalization, postmodernity, late capitalism, "Empire", to refer to new contexts in which social scientists must work. In moment, the first in more subtle and, soon after, with more force, began to develop what for some researchers are the new approaches to address the study of religious phenomena, marked by displacement of the sacred to the subjective sphere, by a quest for perfection of the *self*, that becomes the hallmark of diffuse movement known as New Age, in which religious and nonreligious elements are used metaphorically and performatively seeking a goal, temporally determined in some moments. We aim in this paper to discuss the changes in the religious field in Brazil and Argentina from a postcolonial reading, trying to understand how other ecologies of knowledge (Santos, 2007) are articulated in this new era constituting a new symbolic reality in religious terms, from the rereading of some religiousness inserted in the colonial process or from a new arrangement of elements not previously present.

Keywords

New Religiosities. Post-Colonialism. Ecology of Knowledge.

Introdução

A formação e configuração do campo religioso na América Latina se marcam por um contínuo processo de fluxos culturais cuja característica mais emblemática se dá a partir do sincretismo religioso que se modela nesta realidade por meio de relações de poder postas a partir do processo colonial. Estas relações possibilitam também a construção de novas lógicas culturais - não estáticas, mas sim, híbridas - que se dinamizam e que, ao serem pensadas neste novo momento, são reelaboradas.

As tensões postas no campo religioso latino-americano giram em torno do projeto colonial aqui implantado, a partir do qual religião, etnia,

classe social e gênero imbricam-se. A construção do homem branco europeu de classe abastarda e católico se coloca enquanto antônimo máximo de todas as demais lógicas subalternas, que são sufocadas no processo histórico, o que leva também a outras construções por vezes estigmatizadas.

A realidade colonial, no seu devir histórico, polariza colonizador e colonizado, naturalizando as relações. Quando Brandão (2004) nos aponta que entre as religiões de possessão no Brasil há uma relação hierárquica estabelecida entre o espiritismo, a umbanda e o candomblé, nisto percebemos haver uma transposição das relações sociais para o plano do sagrado. Segundo o autor, esta relação gera uma gradação que vai da mais legítima à menos legítima, da mais ligada à tradição escrita àquela mais ligada à tradição oral, da mais branca à mais negra.

Fanon (2008) nos aponta como o violento processo colonial se transpõe nas práticas culturais, como através da linguagem: "Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana" (FANON, 2008, p. 34), este plano também é percebido no sagrado.

Segundo Motta (1991), o sincretismo afro-brasileiro pode apresentar-se principalmente segundo duas formas que ele convencionou denominar de vertical - referente à substituição de determinados elementos por outros - e de horizontal, que se remete à presença de elementos diversos no mesmo espaço sagrado, ou momento ritual. Compreendemos que, principalmente no primeiro caso, a dinâmica do colonialismo se apresenta de forma mais clara através da linguagem, como quando os orixás são sincretizados com os santos católicos. Entram aí, neste momento, elaboradas relações de poder que só podem ser compreendidas de modo contextual, mas que deixam transparecer as relações de dominação estabelecidas entre colonizador e colonizado. Podemos dizer que, neste momento, os deuses negros possuem máscaras brancas.

É o que Ortiz (1999) vai denominar de "movimento de embranquecimento" das religiões afro-brasileiras, e que se tornaria mais notório na umbanda. Isto levaria mesmo a uma "desagregação da memória coletiva" e para além das construções simbólicas: "(i..) o processo de embranquecimento não se traduz unicamente pela presença do catolicismo

e do espiritismo; o imigrante branco, próximo do negro, vai penetrar fisicamente no universo afro-brasileiro, e apoderar-se muitas vezes da chefia do culto." (ORTIZ, 1999, p. 39). Segundo o autor, este movimento está presente em todo o país, nas mais diversas formas de cultos, ainda que mais presente entre alguns grupos específicos, como no caso dos bantos.

No plano cultural, percebemos a elaboração de um complexo jogo de aproximações e distanciamentos que permitem a formação de uma realidade idiossincrática na América Latina. Questões postas pelo sincretismo em parte têm nos dado respostas sobre o que acontece na realidade latino-americana. Quando Bastide (1985) aponta que o sincretismo se dá através de um jogo de analogias no qual os orixás são mascarados de santos católicos, percebemos aí claras relações de poder estabelecidas. O sincretismo não apenas mescla elementos culturais como também os elabora reproduzindo, por um lado, e contestando, por outro, o *status quo*; por isso, muitos autores estudiosos dos cultos afro-brasileiros chegam a apontar tais cultos como formas de resistência ao processo de dominação (FERRETTI, 1995).

A lógica colonial sufocou toda uma ecologia de saberes existentes, sufocou outras lógicas de realidade espacial, temporal e cosmológicas. No entanto, não poderíamos afirmar que este processo se deu de forma homogênea ou mesmo linear, pois consideramos que os processos de resistência sempre estiveram postos. Se, por um lado, o mascaramento dos orixás pelos santos católicos, apontado por Bastide, indica uma relação de dominação luso-católica no Brasil, por outro, ele indica também a elaboração de estratégias que visaram, naquele momento histórico, a perpetuação de uma dada realidade cultural, ainda que reelaborada.

Souza (1986) nos chama a atenção ao fato de que os orixás trazidos para as Américas, em especial ao Brasil, não foram cultuados de forma aleatória, mas, sim, seguindo uma lógica que estava inserida também na dinâmica colonial. Temos, portanto, que esta lógica infiltra-se na própria elaboração do *ethos* religioso latino-americano. Seguindo o raciocínio da autora:

Para que pedir fecundidade às mulheres se, na terra do cativo, elas geravam bebês escravos? Como solicitar aos deuses boas colheitas numa agricultura que beneficiava os brancos, que se voltava para o comércio externo e não para a subsistência? 'Mais valia pedi-lhes

a seca, as epidemias destruidoras de plantações, pois colheitas abundantes acabariam se traduzindo em mais trabalho para o escravo, mais fadiga, mais miséria'. A primeira seleção operada no seio da religião africana colocaria de lado as divindades protetoras da agricultura, valorizando em contrapartida, as da guerra – Ogum - , da justiça – Xangô – , da vingança – Exu." (SOUZA, 1986, p.94).

Em toda a América, os elementos cosmogônicos e religiosos autóctones se reelaboraram ante o catolicismo colonizador e ante os elementos africanos trazidos. O que pretendemos destacar aqui é como estes têm se transformado em face de um novo momento histórico e cultural, o do pós-colonialismo, não apenas realizando sínteses culturais e religiosas originais como também reconstruindo aquelas tradições que, em princípio, pertenceriam a um projeto de dominação colonial, as europeias, as denominações cristãs de modo geral, assim como a nova era, todas elas remodeladas a partir das dinâmicas culturais locais.

Mesmo em situações específicas, como a do Brasil e a da Argentina, encontramos cenários distintos. No Brasil, a influência das culturas africanas se faz bem mais presente, ainda que estudos, como os de Oro (2009, 2002), expliquem que o processo de transnacionalização do sagrado entre os países do Cone Sul não se limita ao Brasil, em especial no que tange aos cultos pentecostais e afro-brasileiros. Deste modo, o autor compreende que este processo, no caso afro-brasileiro, resultou:

[...] de ações exclusivamente individuais, ou seja, de idas e vindas, deslocamentos e viagens, de sacerdotes (pais e mães-de-santo) e de fiéis ou simpatizantes, entre Brasil (Rio Grande do Sul) e Argentina, sem, porém, haver uma migração populacional, em nenhuma direção, embora haja casos de sacerdotes rio-grandenses que se estabeleceram em Buenos Aires, ou Montevidéu (ORO, 2002, p. 116).

Esta observação é relevante para nós na medida em que buscamos comparar duas realidades religiosas, a do Brasil e a da Argentina, traçando um panorama geral em torno das transformações no campo religioso destes

dois países. Temos interesse em analisar como outras ecologias de saberes (SANTOS, 2008) - no caso, ecologia de saberes religiosos - têm emergido nestes cenários. Assim, nosso foco está baseado em torno desta dinâmica social, cultural e política, baseada em outras lógicas que não a colonial. Ela permite caracterizar dinâmicas historicamente ausentes em termos de visibilidade em ambos os países.

Transformações no campo religioso brasileiro

A formação do campo religioso brasileiro é marcada por uma intensa dinâmica cultural, que também é política e social, cuja expressão mais significativa se dá através do sincretismo religioso, que pode mesmo ser apontado como o *ethos* da religiosidade brasileira (ANDRADE, 2002). Ao mesmo tempo, é de se destacar a presença de relações de poder que são estabelecidas no processo histórico, expressando uma ordem hierárquica que configura gradações de legitimidade entre as religiões existentes, como já apontamos anteriormente.

É importante destacar que houve um processo de sufocamento de enésimas lógicas culturais dentro do projeto colonial, que se atrela ao próprio projeto europeu de modernidade. Nele, os papéis do colonizador e do colonizado estão bem estabelecidos, podemos mesmo dizer, naturalizados, colocando o colonizado numa relação de dependência com relação ao colonizador. Segundo Dussel (2005), o mito da modernidade poderia ser assim descrito, de forma sintética:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, desenvolvimento unilinear e à européia o que determina novamente de modo inconsciente, a 'falácia desenvolvimentista').
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência,

se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial) (DUSSEL, 2005, p.64).

Dentro desta concepção caberia ao colonizador introduzir uma lógica de "elevar" o colonizado de sua religião "selvagem" para a religião "civilizada", supostamente mais complexa e mais "correta". Nesta lógica, tudo que se encontrasse à margem da construção social e cultural da Europa só poderia ser encarado como superstição e, posteriormente, com o Santo Ofício, como heresia.

A tentativa de "apagamento" das religiões autóctones no Brasil - sejam aquelas baseadas nas cosmologias indígenas, sejam aquelas baseadas nas cosmologias africanas trazidas para o Brasil - teve como pano de fundo histórico o movimento de contrarreforma, que levou a Igreja Católica às raias da preocupação em expandir seu credo para o além-mar. Este processo fez-se conhecido principalmente por via da catequização indígena, levada a cabo principalmente pelos jesuítas, e nele verificou-se não apenas um câmbio em termos de referência religiosa, mas sim um projeto de aculturação muito mais amplo e complexo.

Não se tratava apenas de transformar os não europeus em católicos, mas de transformar a cultura europeia em sua principal referência de mundo, o que também não implicou numa proposta de transformá-los em europeus, ainda que de segunda categoria, pois como já foi dito no projeto colonial, os papéis estão postos de forma bastante clara¹. Dever-se-ia almejar ser católico, porém, o *status* de ser europeu não poderia ser alcançado pelo "selvagem", a cultura cristã europeia toma-se, neste momento histórico, a cultura colonial.

Ribeiro (2006) nos aponta que a Igreja Católica assumiu um papel "salvacionista" ante os índios, assim denominados, encontrados no continente americano, ainda que tal papel haja sido precedido por todo um debate em tomo da ontologia dos mesmos. A questão levantada era: "seriam eles humanos?". Quando resolvido o impasse, chegando-se à conclusão "surpreendente" que sim, eles eram humanos, a Igreja aliou-se à máquina colonial para que, ao mesmo tempo em que as nações ibéricas expandissem

¹ Neste sentido, podemos afirmar que há uma sobreposição entre cultura europeia e cultura colonial, equivalendo-se neste determinado contexto histórico e social.

seu império sobre os corpos do novo mundo, a Igreja pudesse expandir seu império espiritual, que também possuía implicações materiais, sobre suas almas.

Claro que em um dado momento tais proposições tomaram-se conflitantes, ainda que pertencentes ao mesmo projeto colonial. Neste sentido poderíamos afirmar que no mesmo projeto colonial haveria diversos "projetos", por vezes em disputa. Um dos principais impasses se deu quando as invasões às missões se tomaram cada vez mais frequentes, visando a obtenção dos corpos - cujas almas já haviam sido "salvas" - para trabalhos escravos pelos confins da América. Ainda segundo Ribeiro (2006):

De todo o debate, só reluzia, clara como o sol, para a cúpula real e para a Igreja, a missão salvacionista que cumpria à cristandade exercer, a ferro e fogo, se preciso para incorporar as novas gentes ao rebanho do rei e da Igreja. Esse era um mandato imperativo no plano espiritual. Uma destinação expressa, uma missão a cargo da Coroa, cujo direito de avassalar os índios, colonizar e fluir as riquezas da terra nova decorria do sagrado dever de salvá-los pela evangelização.

(...) Configuram-se, assim, duas destinações cruamente opostas, desfrutando, cada qual, o predomínio na dominação do Novo Mundo. De um lado, a dos colonos, à frente de seus negócios. Do outro lado, a dos religiosos, à frente de suas missões. (RIBEIRO, 2006, p. 54).

O projeto católico para as Américas possuía como pano de fundo a proposta colonial de protetorado. Situação que o colonizador institui com relação ao colonizado, que, no sentido mais amplo, remete-se à construção que o colonizador estabelece nas relações de poder com relação ao colonizado. Como nos aponta Memmi (2007):

Quando o colonizador afirma, em sua linguagem, que o colonizado é um débil, sugere com isso que essa deficiência demanda proteção. Daí, sem risos - ouvi isso com frequência -, a noção de protetorado. (...) É também a mesma coisa para a famosa ingratidão do colonizado, sobre a qual insistiram autores considerados sérios: ela lembra ao mesmo tempo tudo o que o colonizado

deve ao colonizador, que todos esses benefícios são um desperdício, e que é inútil pretender emendar o colonizado (MEMMI, 2007, p. 120).

Assim, a partir dessa noção de protetorado, cria-se no catolicismo o discurso oficial de que se estava nas Américas para "salvar almas", ainda que tal se dê por ações violentas, cujo momento mais emblemático foi o da Inquisição, no qual ficava clara a relação estabelecida entre Estado, Religião e projeto colonial. Acerca deste momento histórico nos aponta Souza (1986):

Por tudo que foi dito, parece claro que também na colônia a Inquisição foi auxiliar do Estado, autonomizando-se em determinados momentos. Também na colônia os aparelhos de poder afiaram suas garras e procuraram legitimar-se através da perseguição e punição de comportamentos heterodoxos e desviantes: como o Deus monoteísta que só pode existir em oposição ao Diabo, Inquisição e Estado buscavam os elementos de sua seiva no seio da população colonial mestiça, sincreticamente religiosa e indiscutivelmente diferente dos moldes europeus (SOUZA, 1986, p. 290).

Notoriamente, apesar de toda a máquina que o envolvia, o projeto colonial não conseguiu estabelecer uma homogeneidade de discursos e práticas, muito pelo contrário, o próprio catolicismo, emblemático deste movimento violento, em termos físicos e culturais, sincretiza-se com outras matrizes religiosas e culturais, como já nos aponta Freyre (2005).

De todo modo, o que é válido aqui ressaltar é que o campo religioso não é estático, muito pelo contrário, é marcado por uma fluida dinâmica, de modo que tanto os sujeitos envolvidos como as instituições geradoras de sentido estão sempre em transformação. Evidentemente, em cada momento histórico há maior ou menor fluidez com relação às mudanças postas, de modo que, no momento atual, poderíamos apontar para um processo de "destraditionalização" do campo religioso brasileiro (PIERUCCI, 2004).

Bittencourt Filho (2003) aponta que há, na contemporaneidade, um deslocamento da religiosidade para a esfera da subjetividade. Isto não implica em dizer que haja uma aleatoriedade nas escolhas religiosas

realizadas, porém indica uma maior liberdade na elaboração de práticas e discursos que remetem ao universo do sagrado.

A partir deste momento, em que os sujeitos encontram-se ante uma maior liberdade de elaboração de seus discursos e práticas religiosos, devemos considerar que o contexto pós-colonial também possuirá implicações sobre esta elaboração.

Em sua *sociologia das ausências*, Santos (2005, 2008) nos alerta que o projeto colonial, por meio da monocultura racional, ocultou uma série de outras lógicas possíveis, sendo as mais emblemáticas: a *monocultura do saber* e do *rigor científico*, a *monocultura do tempo linear*, a *monocultura da naturalização das diferenças*, a *monocultura do universal e do global*, e a *monocultura dos critérios de produtividade e de eficácia capitalista*. (SANTOS, Ibidem).

Tais monoculturas, no entender do autor, produziram e produzem não existências, são formas de desperdício das experiências sociais. Em seu lugar, o autor propõe uma ecologia de saberes - que possui implicações sobre todo o debate epistemológico - sem que com isso caia em nenhum relativismo exacerbado. Muito pelo contrário:

A ecologia dos saberes visa criar um novo tipo de relacionamento entre o saber científico e outras formas de conhecimento. Consiste em conceder 'igualdade de oportunidades' às diferentes formas de saber envolvidas em disputas epistemológicas cada vez mais amplas, visando a maximização dos seus respectivos contributos para a construção de 'outro mundo possível', isto é, de uma sociedade mais justa e democrática, bem como de uma sociedade mais equilibrada em relação à natureza (SANTOS, 2005, p. 26).

Este discurso em prol de uma 'igualdade de oportunidades' com relação às outras lógicas, que ficaram à margem do projeto colonial, tem repercutido imensamente no campo religioso. Num primeiro plano, tal pode ser percebido quando pensamos a reelaboração de credos tradicionais - sendo o caso mais emblemático no Brasil, o das religiões afro-brasileiras, que têm passado pelo fenômeno de "dessincretismo" ou "reafricanização" (PRANDI, 2004) - que se reconstróem em consonância com um cenário

de reformulação de identidades. Também podemos vislumbrar, no campo religioso brasileiro, a emergência de novos movimentos religiosos - NMR- que se apresentam da forma mais plural possível, sendo difícil classificá-los simplesmente (GUERRIERÜ, 2006). Tais movimentos passam a reivindicar tradições milenares (MELLÜ, 2004) que se articulam com outras práticas e discursos religiosos "autóctones".

Este cenário se apresenta, em especial, ante ao cenário da Nova Era, que se formula a partir da confluência de discursos oriundos do ocultismo europeu e da tradição oriental, mas que, segundo Magnani (2006), ao adentrar o campo religioso brasileiro, possuem em princípio um caráter muito mais universal que local. Neste sentido:

"[oo.] muito mais frequentes eram as referências aos índios das planícies norte-americanas, a Castañeda, aos incas, ao xamanismo siberiano – isso para não falar no esoterismo europeu, das filosofias orientais, dos cultos místicos da Antiguidade Clássica, da tradição wicca, do paganismo celta, etc. (MAGNANI, 2006, p. 171).

Entendemos que a própria Nova Era encontra-se num novo momento, no qual elementos culturais locais são trazidos à tona, em consonância com o que é proposto pela *sociologia das ausências*, uma vez que tal sociologia confronta-se com a “[...] lógica da escala global, através da recuperação do que no local não é efeito da globalização hegemônica” (SANTOS, 2005, p. 28). É devido a tanto que compreendemos que há em curso o que denominamos de *New Age Popular*, que em nossa definição seria:

[...] uma nova releitura, a partir de um contexto social próprio, de práticas e tradições culturais originadas no Brasil e no exterior - entre as quais, a umbanda, elementos da religiosidade popular, o espiritismo kardecista e, o catolicismo popular, principalmente – nos moldes típicos da *New Age*, que recria aspectos culturais – como os rituais, principalmente os de possessão, das religiões populares no Brasil, além do aspecto estético - , que até então, não haviam sido enfatizados pelo movimento” (OLIVEIRA, 2009, p. 39).

Logo, este fenômeno emblematiza como o contexto pós-colonial altera a realidade social construída, na medida em que as identidades dos sujeitos são mobilizadas. Significa que também suas práticas culturais são modificadas, articulando-se em consonância com um novo contexto que lhes permite formulações a partir da ecologia de saberes proposta por Santos (2005).

É válido destacar que a reformulação destes contextos perpassa não apenas o plano cultural, como também o político e o econômico, já que estamos aqui discorrendo acerca da própria autonomização dos sujeitos. De modo que, as transformações no campo religioso são partes constituintes de uma "transformação social maior, porém relativamente autônomas, uma vez que se alteram e são alteradas ante esta realidade política e social,

A problemática do campo religioso na Argentina

Como já se discutiu, a conquista de vários territórios da atual América, por parte da Espanha e de Portugal, implicou na imposição do catolicismo às diferentes sociedades submetidas. Desenvolveram-se então, ao longo dos séculos de domínio colonial, diferentes processos complexos de resistência e reelaboração sociocultural.

No período de independência das colônias americanas, as elites governantes em geral mantiveram o catolicismo como religião hegemônica.

A constituição dos novos Estados Nação – constituídos como capitalistas dependentes - demandou a necessidade de manter o catolicismo como a religião que se identificava com o sentido nacional. Em cada país latino-americano, este processo se desenvolveu de diferentes maneiras. No caso da Argentina, as relações entre Estado e religião hegemônica foram conflituosas nos primeiros anos da consolidação nacional, em especial, no período que se conhece como referente a "a Geração dos'80".

Embora se haja mantido a sustentação estatal do catolicismo, a ideologia laica da geração dos anos 80 e o interesse em apoiar a imigração levaram a uma visão aberta das elites dominantes com respeito à liberdade de cultos. Esta abertura se manteve, embora reduzida, a partir da reação conservadora-nacionalista iniciada com o golpe de Estado de 1930.

É assim que, nas primeiras décadas do século XX, começa a se constituir um relato quase mítico sobre a construção da Argentina, pensada

como um país branco, onde não havia negros, muito poucos índios. Estes últimos, com o "avanço da civilização", terminariam desaparecendo, fundindo-se no mítico "cadinho de raças" argentino. Esta foi a história oficial do país até 1983. Uma ditadura feroz e a derrota das Malvinas fizeram compreender os setores médios e altos urbanos argentinos que não eram europeus, senão latino-americanos. A sociologia das ausências começou a ser questionada por alguns setores acadêmicos e da elite intelectual. A partir de 1983, tudo negado durante cem anos começou a se tornar visível. Os índios não estavam em vias de desaparecer e ainda existem tradições africanas, ainda que em menor medida em relação a outros países do continente.

A diversidade e a complexidade sociocultural do país começaram a ser relativamente vistas e aceitas, e com elas também a complexidade do campo religioso, sem negar a hegemonia da Igreja Católica.

Os investigadores encontram-se analisando, sob novos marcos teóricos, temáticas como a religiosidade popular, que se caracteriza pela devoção a distintos personagens "santificados" pelos setores subalternos, como é o caso da "Defunta Carrea" ou o "Gauchito Gil"; também aqueles cultos sincréticos, que revelam uma forte resistência à imposição hegemônica e uma profunda reelaboração identitária, como é o caso do pentecostalismo entre os índios Tobas.

A complexidade também aparece ao ser abordada a análise da expansão das diferentes igrejas protestantes, as religiões orientais, os novos movimentos religiosos e os diferentes grupos e correntes que se dão no interior do catolicismo, antes visualizado como uma unidade quase monolítica.

Em relação a esta complexidade, um núcleo de discussão forte continua sendo a quebra do modelo monolítico de catolicismo e o surgimento desta assombrosa diversidade num país que, como já dissemos, foi pensado a partir dos setores hegemônicos de uma maneira muito diferente.

A. Frigerio (2003) critica a noção tradicional de monopólio religioso do Catolicismo na Argentina e os levantamentos que alguns investigadores como F. Mallimacci (2001) realizaram sobre a pluralidade religiosa no país. Frigerio se baseia nos trabalhos de J. Beckford e de um núcleo de sociólogos norte-americanos – entre eles, Stephen Warner – que fazem forte crítica ao modelo tradicional – representado pelo paradigma durkheimiano – e apresenta uma visão diferente de análise.

Por uma parte, estes trabalhos se baseiam na história dos Estados Unidos mais que na história europeia para discutir o modelo clássico de "uma sociedade = uma religião" (sem deixar de admitir a existência de certas "minorias") que asseguraria, entre outras questões, a integração moral da mesma. Na prática da sociedade norte-americana não ocorre isto, já que encontramos as chamadas "denominações", ou seja, um número relativamente importante de grupos com diferentes crenças religiosas, organizados em distintas igrejas. Isto é, não se concebe a religião como propriedade de uma sociedade toda, senão como pertencente a grupos específicos que a integram.

A separação entre Igreja e Estado é vista como normal. A existência de diferentes grupos competindo pelo mercado religioso não é considerada de maneira negativa, como o faz P. Berger em "O dossel sagrado", já que nos Estados Unidos os grupos nasceram na situação pluralista. (A. FRIGERIO, 2003, p. 1) Do anterior se compreende que os câmbios dentro dos grupos religiosos, no mercado e nas afiliações religiosas, são naturais e esperados numa situação pluralista, e não um sintoma de degradação.

Esta corrente utiliza conceitos e imagens econômicas, e põe a ênfase na oferta e não na demanda. Considera, ademais, que a competência é boa para o fortalecimento do mercado religioso, e que um monopólio religioso, sustentado pelo Estado, não voltaria mais forte à religião, como sustenta Berger, mas que voltaria ineficiente. Sem o incentivo da competência, os atores religiosos verão diminuir sua fé, e a mobilização religiosa diminuiria. Isto não implica, supostamente, que o Estado se reserve o direito de regular o mercado religioso, assim como regula outros mercados.

Ainda que em uma religião única, sustentada e mantida abertamente pelo Estado, há formas divergentes, que podem ser toleradas ou não. Quando há repressão, as outras correntes religiosas se mantêm ocultas, para sair e desenvolverem-se vigorosamente quando esta termina.

Frigerio põe em discussão o hipotético modelo monolítico de hegemonia do Catolicismo na Argentina, sobretudo no período anterior, na década de 80, já que é a forte regulação do mercado de bens de salvação, somado a um modelo teórico clássico, o que impedia aos investigadores apreender a variabilidade religiosa que se dava no país. A partir de 1983, com a chegada da democracia, este mercado fortemente regulado começa efetiva e progressivamente a desregular-se. Assim é que:

La desregulación permite que una serie de creencias y prácticas, antes presentes, pero de manera menos desarrolladas y apenas toleradas como "religiosidad popular", sean capitalizadas por diversos grupos que recién en los últimos veinte años pueden actuar libremente (A. FRIGERIO, 2007, p. 97).

Neste sentido, enfatiza também a necessidade de deter-se na agência dos indivíduos quanto à construção de suas identidades religiosas em vez de remitir-se ao "paradigma do dossel bergeriano", que implicaria em aceitá-los como passivos frente ao acionar das instituições religiosas.

Fortunato Mallimacci, em contrapartida, acentua a ideia de que na Argentina se deram profundas mudanças culturais nas crenças e práticas religiosas da população. Para ela, a busca de sentido atravessa todos os estamentos sociais e as crenças se expandem por todo o tecido social. Fazendo referência a uma pesquisa realizada em Buenos Aires, sustenta que ainda aqueles que manifestam não pertencer a alguma religião admitem o consumo de crenças em curandeiros, adivinhos, astrólogos, em igual ou maior percentagem que aqueles que se reconheciam como católicos ou evangélicos (MALLIMACCI, 2001, p. 15).

É defendido por Mallimacci que as transformações que hoje vivemos não são conjunturais, mas que estamos em presença de uma nova sociedade construída sobre valores, mentalidades e imaginários que provêm de situações anteriores, mas que também dão passos a novos atares e novos sonhos nascidos no calor destas transformações. Vivemos em uma sociedade de fronteiras móveis e flexíveis, onde não é fácil definir as novas experiências religiosas que se dão.

Mallimacci fala de uma profunda quebra de certezas na Argentina, já que, para ele, uma série de instituições históricas que deram sentido aos argentinos durante o Estado de Bem-estar, marcando um período que vai de 1920 a 1970, formadoras de imaginários múltiplos, são na atualidade questionadas, desacreditadas, perdendo legitimidade no conjunto da população. A primeira delas é mesmo o Estado, que durante longo tempo garantiu aos argentinos um mínimo de satisfação de necessidades básicas em educação, saúde, trabalho e transportes. Junto ao Estado, as Forças Armadas e a Igreja Católica, consideradas (logo da **eliminação** e deslegitimação

do imaginário liberal e socialista) como fundadoras e garantidoras da argentinidade, e dotadas de identidade, integradoras e totalizadoras. Os sindicatos, que enucleavam a grande maioria dos empregados e trabalhadores do país por meio, não só da luta por salário e posto de trabalho, mas de seus serviços de saúde, habitação, férias e garantias também de uma identidade nacional. E, finalmente, os partidos populistas como o radicalismo e o peronismo, que não só se expressavam como ferramentas eleitorais, mas que davam respostas sociais, culturais e de presença territorial-setorial em todo o país.

A perda de legitimidade destas instituições é, para Mallimacci, o fator que opera na pluralidade religiosa que estamos vendo na Argentina. A dissidência religiosa estaria mostrando o protesto simbólico de amplos setores sociais, em especial os populares, frente à situação atual. O desencanto destes setores nos mostra a decadência do monopólio católico e a busca de outros bens simbólicos de salvação, e a constituição de identidades religiosas alternativas.

Para o autor, antes da crise dos anos 80-90, só os setores médios e altos da sociedade argentina mostravam certo pluralismo religioso, enquanto que os setores populares se identificavam com o catolicismo.

Junto a isto, Mallimacci sustenta que encontramos também homens e mulheres que constroem suas crenças sem a participação de especialistas, ou que participam em mais de um movimento religioso, desafiando as categorias de análise dos investigadores e a tendência destes a rotular.

Como vimos, F. Mallimacci alude ao que ele denomina "A crise do Estado de Bem-Estar" na Argentina e às profundas mudanças que se deram no país, e lê a atual diversidade religiosa na chave do protesto simbólico. Entretanto, Mallimacci mesmo não escapou da "ilusão de homogeneidade", construída pelo discurso do Estado Nação. Embora aceitemos que, em determinado momento da história recente da Argentina, se deu a contrapartida periférica do "Estado de Bem-Estar", o "bem-estar" derramado por este não alcançou toda a população do país, mas fundamentalmente aquelas regiões que se modernizaram dentro de um modelo de "desenvolvimento dependente e periférico". Grandes regiões do país não viram alteradas demasiadamente as práticas tradicionais de exploração, embora talvez em algumas se dessem certas melhoras. É evidente, de todas as formas, que quando esta situação de certa prosperidade terminou, e a aplicação das políticas neoliberais

pauperizou amplos setores da população, o mal-estar de determinados setores se fez sentir.

Na Argentina se produziu a instauração da democracia enquanto se ia dando, no nível mundial, o passo rumo ao capitalismo avançado. Durante o período anterior, do chamado "Processo Militar", determinados setores da classe hegemônica intentaram construir de maneira muito forte a equação "argentino = católico", o que aumentou ainda mais a regulação de um mercado que já estava fortemente regulado. A instalação da democracia começou a liberar esse mercado, permitindo a expressão de uma série de manifestações religiosas antes relativamente reprimidas.

Mas a queda do modelo de Estado Nação altamente homogeneizador foi o que, em definitivo, permitiu a desregulação do mercado religioso, o que alude à Frigerio, e cremos que este é o ponto fundamental para explicar a atual diversidade religiosa dada no país. Não negamos que certo número importante de conversões possam ser lidas pela chave do protesto simbólico, como sustenta Mallimacci. Mas se o protesto simbólico pode manifestar-se de maneira tão aberta como se dá na atualidade, é porque a desregulação do mercado o permite.

Para finalizar nosso ponto de vista, voltamos a reiterar que existiu diversidade religiosa na Argentina desde sua constituição se consideramos as diferentes manifestações da religiosidade popular, a subsistência das distintas religiões dos povos originários, a rápida conversão de alguns destes a diferentes variantes de cultos protestantes e sua posterior resignificação, os grupos imigrantes que não eram católicos, outros grupos como os Rosacruz e os Marçons etc. O que foi anteriormente posto obviamente não implica em negar que a maioria da população argentina se reconheça católica, embora dessa importante percentagem haja grande parte que não é praticante. Essa diversidade religiosa, negada ou aceita só para as classes médias, como admite Mallimacci, aumenta sua complexidade na atualidade com a expansão da "modernidade líquida", que facilitou o estabelecimento de antigas religiões orientais, novos movimentos religiosos, e práticas mais difusas como o caso do Reiki ou a Meditação Transcendental.

Considerações finais

No decorrer deste trabalho buscamos destacar como as transformações ocorridas nos campos religiosos brasileiro e argentino atrelam-se ao contexto pós-colonial, que permite a emergência de outras lógicas até então ocultadas no projeto colonial. Reivindicamos, desse modo, uma *ecologia do sagrado* em contraposição à *monocultura da fé*, implantada não apenas no Brasil, mas em toda a América Latina no decorrer dos últimos 500 anos.

Entendemos que isso só é possível quando pensamos que as lógicas tidas historicamente como "marginais" articulam-se em redes e, desse modo, conseguem se situar como instituições geradoras de sentido, fora do âmbito cristão e católico. No caso específico da religiosidade em Rosário, na Argentina, podemos perceber que a constituição organizativa segue, em linhas gerais, as características das atuais religiosidades difusas, e apresenta, desde o seu início, traços híbridos. A primeira característica que se destaca é a constituição em rede destes grupos, redes extensas e frouxas que os conectam com grupos similares não só dentro da Argentina, mas também no exterior. São redes globalizadas, mas cujos nós apresentam características locais.

Interessante que, tanto no Brasil quanto na Argentina, muitos dos movimentos que surgem à margem da religiosidade "oficial" possuem em comum uma forte consciência ecológica, ou seja, não apenas se situam à margem da monocultura da fé, como também da perspectiva produtiva que coloca a natureza a serviço do desenvolvimento capitalista.

É importante destacar que não estamos tratando religiões "alternativas", pois, como destaca Santos (2008), a ideia de alternativo pressupõe uma norma e uma hierarquia estabelecida, o que, contrariamente, não vem a ser o caso que tratamos aqui. Afirmamos, em verdade, que as transformações em curso possibilitam aos sujeitos novas configurações de significados fora das tradicionais instituições geradoras de sentido, cujo caso mais emblemático é a própria Igreja Católica.

O que nos é válido destacar aqui é como estas mudanças nos levam a olhar criticamente mesmo as categorias clássicas utilizadas nas ciências sociais; para pensar nossos objetos de análise, talvez nem mesmo caibam mais rótulos como religião, sacerdote, fiel etc. Questão para a qual Amaral (1999) já havia apontado ao por em xeque a denominação "adepto" para

os praticantes imersos no universo da Nova Era, preferindo chamá-los de "errantes da nova era". Quando reivindicamos a denominação *New Age Popular* (OLIVEIRA, 2009) é por compreendermos que a Nova Era não nos dá mais o aporte necessário para pensar esta infinidade de práticas e discursos que emergem no cenário latino-americano. Nosso trabalho é, no final das contas, apenas um conjunto de apontamentos que buscam evidenciar como, contextualmente, a *ecologia do sagrado* se torna cada vez mais emergente em nosso universo.

Bibliografia

ALBUQUERQUE, Leila Marrach Basto de. "Estrutura e Dinâmica dos Novos Movimentos Religiosos". In: SOUZA, Beatriz Muniz de; SÁ MARTINO, Luís Mauro (orgs.) *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.

ANDRADE, Maristela de Oliveira. *500 anos de catolicismos & sincretismos no Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2002.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*, Vol. 2. São Paulo: Pioneira, 1985.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira: Religiosidade e Mudança Social*. Petrópolis, RJ: Vozes: Petrópolis; Rio de Janeiro: KOINONIA, 2003.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. "Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje". *Estud. av.*, dez. 2004, vol.18, n°. 52. pp. 261-288.

———. "Um espaço público encantado. Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil". *Série Antropológica*, Brasília, ano de 1999, n° 249. Disponível em <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie249empdf.pdf>>. Acesso em 15 de janeiro de 2010.

CAVALCANTE, Carmen Luisa Chaves. *Xamanismo no Vale do Amanhecer: O caso Tia Neiva*. São Paulo: Annablume, 2000.