

# O LUGAR DO FENÔMENO RELIGIOSO NEOPENTECOSTAL CONTEMPORÂNEO

José de Deus Luongo da Silveira<sup>1</sup>

## RESUMO

A relação entre a exclusão social, o processo da globalização e os movimentos religiosos, entre a antropologia urbana latino-americana e o novo fenômeno religioso, como a explosão de seitas e movimentos religiosos livres.

**Palavras-chave:** Movimentos religiosos, neopentecostalismo, subjetividade, transcendência.

## 1. O sentido e a dimensão ontológica da experiência religiosa

Desde o início, o homem apresenta-se como um animal de sinais e símbolos, de signos significantes que realizam a mediação entre o mundo “visível e funcional e o invisível e modelar” (MAGALHÃES, s/d, p.7), entre o vivenciado e o imaginário. Os grandes símbolos são criados<sup>2</sup> ou descobertos pelo homem e permanecem no horizonte da humanidade como estruturas ontológicas subjacentes, incapazes de serem desveladas inteiramente. Essas estruturas ontológicas geram sentimentos de segurança e de auto-identidade, situando-se no plano do inconsciente, conforme Giddens (1991):

A segurança ontológica é uma forma, mas uma forma muito importante, de sentimentos de segurança [...] A expressão se refere à crença que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes [...] A segurança ontológica tem a ver com o ‘ser’ ou, nos termos da fenomenologia, ‘ser-no-mundo. Mas trata-se de um fenômeno emocional ao invés de cognitivo, e está enraizado no inconsciente.(p. 95)

Entre esses grandes símbolos se situa o fenômeno religioso, algo que se encontra no imaginário comum de todos os povos, tempos e lugares. O fenômeno religioso interage com o sentido da vida e do mundo e se apresenta à consciência como

---

<sup>1</sup> Vinculado ao Grupo de Pesquisa **Dimensões do Agir Humano**, linha de pesquisa: **Subjetividade e transcendência**.

<sup>2</sup> Subjetivismo axiológico.

uma construção da imagem do ser, algo inserido num contexto relacional que se articula para a formação de uma dimensão axiológica dentro das relações de tempo e espaço<sup>3</sup>. A intercomplementaridade do mundo interior e exterior dá sentido à vida das pessoas e constitui-se num corpo de *verdades* que determina o seu agir e o seu *topos* no mundo. O sujeito epistemológico responsável pela formação das estruturas cognitivas realiza a função de re/construção da realidade e marca o nível de interação mental entre o mundo *funcional* e o mundo *modelar*. Na verdade, os símbolos religiosos são *semióticos*, exprimem o mistério, o desconhecido, trata-se de “um corpo distinto de conhecimento [...] uma visão dinâmica da significação enquanto processo” (SILVEIRA, 1998, p. 20).

O fenômeno religioso constitui a primeira e original leitura do mundo, fez parte de todas as culturas cuja relevância resulta do fato incontestado de sua recorrente atualidade. E quando o homem moderno se satura da fragilidade das sínteses científicas, que não respondem ao sentido da vida, volta a abrigar-se na fé. A fé renasce e avança no mundo contemporâneo, apesar das suas ambigüidades, afirma Tillich (1967):

Já que religião é a auto-transcendência da vida no reino do espírito, é na religião que o homem começa a busca da vida sem-ambigüidade e é na religião que ele recebe a resposta. Mas, a resposta não se identifica com a religião, já que a própria religião é ambígua. A realização da busca da vida sem-ambigüidade transcende qualquer forma ou símbolo religioso no qual ela se expressa. A autotranscendência da vida nunca atinge incondicionalmente aquilo rumo ao qual transcende, embora a vida possa receber sua automanifestação na forma ambígua de religião.(p. 467)

A linguagem inconsciente do mistério, algo que está mais além (o anda não) se constitui numa ordem simbólica, num campo aberto a outros campos de sentido. Por isso, nunca se esgotam as possibilidades de interpretação dos símbolos religiosos, eles são arquétipos com cunho transpessoal e estão na raiz da nossa experiência existencial. Segundo Jung (1959):

It is impossible to give an exact definition of the archetype, and the best we can hope to do is to suggest its general implications by "talking around" it. For the archetype represents a profound riddle surpassing our rational comprehension: (...) there is some part of its meaning that always remains unknown and defies formulation. Consequently a certain element of the "as if" must enter into any interpretation<sup>4</sup>.(p. 31)

---

<sup>4</sup> “É impossível alcançar uma definição exata de arquétipo; e o melhor que podemos fazer é sugerir as suas implicações gerais, estabelecendo uma abordagem ‘em torno do tema’, porque o arquétipo representa

O cristianismo e as grandes religiões não se contentam em recorrer somente à experiência religiosa, há o *kérygma*<sup>5</sup> de uma fé encarnada na história. Existe um momento inicial, focal, de construção da fé numa comunidade específica e que se sedimenta ao longo da história desse povo, a exemplo do povo hebreu. Com base nessa constatação, o fenômeno religioso deixa de ter uma dimensão geral, indeterminada, e afasta-se do resultado de uma iluminação individual, para expressar algo que nasce numa comunidade, na qual a revelação se fez sentir – a experiência da fé. Esse marco, prenhe de historicidade, traz a fé à esfera de cognição, contudo, o seu princípio arquitetônico transcende as dimensões espaço-temporais (MONDIN, 1979, p.8). Agostinho de Hipona traduz essa dualidade entre a historicidade e a transcendência da fé revelada, dizendo: “Através da luz da razão natural e da revelação divina que se manifestam as exigências e os apelos da sabedoria eterna” (SANTO AGOSTINHO, s/d, 16). Por conseguinte, a revelação pressupõe a existência da razão, há um *ponto de conexão*, porque só o ser racional pode ser iluminado pela fé. Contudo, a razão chega somente aos umbrais da revelação, não há como a estrutura cognitiva ultrapassar os marcos históricos e penetrar na natureza da fé revelada. A fé não pode ser atingida pela lógica racional, porque pressupõe uma iluminação espiritual para aclarar o *mysterium fascinans* da revelação. Esse é o ponto de discórdia entre a fé e a razão (VERITATIS SPLENDOR, 1993, p. 75), ou seja, a compreensão de que a fé precede a razão (ISAÍAS, 7:9).

A modernidade pensa que superou o dualismo entre o espírito (TILLICH, 1967, p. 401) e a matéria, o sagrado e o profano, negando o sagrado, como um enxerto artificial que se insere na realidade da vida. A modernidade esqueceu que o sagrado não é distinto do cotidiano, não é um não-mundo ou um antimundo. Conforme Touraine (1994),

o drama da nossa modernidade é que ela se desenvolveu lutando contra a metade dela mesma, fazendo a caça ao SUJEITO em nome da ciência, rejeitando toda a bagagem do cristianismo que vive ainda em Descartes [...], (destruindo) a herança do dualismo

---

um enigma profundo, que ultrapassa a nossa compreensão racional: (...) uma parte do seu sentido permanecerá sempre intangível e avessa à formulação. Conseqüentemente, um certo elemento de ‘como se’ comporá, necessariamente, qualquer interpretação”. Tradução livre de Luiz José Veríssimo).

<sup>5</sup> Kérygma: de Keryx, palavra grega que significa mensageiro, arauto que proclama a Boa Nova, pregação original cristã.

cristão e as teorias do direito natural que haviam provocado o nascimento das Declarações dos Direitos do homem e do cidadão nos dois lados do Atlântico.(p. 219)

Quando Santo Agostinho, o maior pensador ocidental da Alta Idade Média, diz que a fé precede a razão (SANTO AGOSTINHO, 1997, p. 24), está querendo dizer que há um ponto de conexão, onde a razão não chega sozinha. Que o homem necessita da sensibilidade, da emoção e do mistério, tanto quanto da razão. É impossível alcançar uma definição exata dessa fé que ilumina a razão, o melhor que pode fazer é sugerir uma abordagem em torno do tema, porque seu sentido permanece intangível.

Quando aborda o *lume espiritual* (SANTO AGOSTINHO, 1838, p 28), refere-se a algo muito próximo da *intuição originária* (HUSSERL, 1931, p. 77), dizendo que “a fé é a lâmpada da razão”, propiciando, assim, a discussão entre os dois elementos. A diferença entre a intuição e a fé torna-se sutil, ao levar-se em conta que ambas globalizam o real de modo direto e imediato. Contudo, a intuição pode ser empírica (experiência sensorial) e racional, enquanto que a fé escapa à lógica da compreensão discursiva e intuitiva. A intuição situa-se nas imediações da fé, pelas características aproximativas entre a apreensão total da experiência intuitiva e o compromisso último, imediato, direto e total da fé. A fé pertence ao campo da teologia e, nesse contexto, é definida como dom gratuito e sobrenatural, *testemonium Spiritus Sancti internum* (GUSTAF, 1965, p. 97), embora não seja autoprojeção do *eu* e não possa ser alcançada pelo raciocínio discursivo, intuitivo ou emocional. Esses processos podem estar presentes, mas silenciam quando a fé mergulha em seu estado próprio de abandono e auto-entrega.

A fé, sobretudo a fé cristã, apresenta-se de modo paradoxal. Ela teima em chegar à vitória final depois do fim da vida terrena. É “o sucesso prometido além de todos os fracassos” (CRUBELLIER, 1957, p. 187). A fase escatológica da fé, a sua esperança sobrenatural, ou a dialética entre a morte e o mundo vindouro, torna-se incompreensível à razão (LEPARGNEUR, 1974, p. 60). O sentido e a dimensão ontológica da experiência religiosa consiste especificamente, na possibilidade de uma compatibilização ou uma aliança entre a facticidade e a transcendência. Contudo, essa síntese satisfatória, a conciliação entre o sagrado e o profano, torna-se difícil. Para Silveira (1998), corre-se duplo risco, de um lado o

[...] estreito transcendentalismo sobrenaturalista e alienante, totalmente desconexo com o aqui e agora; por outro lado, o imanentismo secularista, essa pura facticidade foi responsável pelo caráter dramático da desesperança desse final de milênio.(p. 233)

Parece que a humanidade padece desse extremismo. Vive-se o aqui e agora e se nega a transcendência ou se mergulha num transcendentalismo confinante. Talvez seja importante que as distinções temporal-espiritual, sagrado-profano e natural-sobrenatural sejam superadas. Esse dualismo que caracteriza a vida espiritual e a realidade concreta, como distintas e irreconciliáveis, não pode subsistir.

## **2. O fenômeno religioso neopentecostal contemporâneo: tentativa de análise da explosão dos movimentos religiosos**

Na coleta de dados, *in loco*, sobre o *modus operandi* dos novos movimentos religiosos realizados na cidade de Santa Maria, RS, percebe-se invariavelmente que, em cada uma das vilas mais pobres da periferia desta cidade, existem dezenas de instituições religiosas, a maior parte de caráter pentecostal<sup>6</sup> (Assembléia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo, Igreja Pentecostal Deus é Amor, etc.), neopentecostal<sup>7</sup> (Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça, Comunidade Evangélica Sara nossa Terra, Igreja Apostólica Renascer em Cristo, Igreja Pentecostal Nova Vida, etc.), de religiões afro-brasileiras (Candomblé, Umbanda, Casa da Bênção, etc.), além de existirem algumas capelas das igrejas históricas (Católica e Protestante), casas espíritas, movimentos religiosos orientais, grupos de auto-ajuda, cartomantes, *benzedeiras*<sup>8</sup>, etc. Embora se identifique uma maior aproximação dos novos movimentos religiosos com a exclusão social, ou seja, existe maior crescimento do fenômeno religioso na periferia pobre, contudo não se quer dizer que essa relação deixe de ser benéfica, pelo contrário, a descoberta do sagrado é um estado genuíno de re-encantamento do mundo, quando essa

---

<sup>6</sup> Apareceram nos Estados Unidos nos primeiros anos do século XX, entre fiéis metodistas insatisfeitos com a falta de fervor em suas igrejas. Devido aos cultos vibrantes, marcados por expressões de êxtase e fortes emoções, não demora a se difundir pelos EUA e, posteriormente, por países mais pobres, especialmente na América Latina.

<sup>7</sup> Corrente ou Fenômeno surgido a partir dos anos 1970, que se difere do pentecostalismo tradicional especialmente por estimular o fiel a buscar a prosperidade em lugar da graça. Seus rituais são espetaculosos, que não dispensam curas milagrosas e exorcismos, além de forte presença na mídia eletrônica.

<sup>8</sup> Mulheres benzedeiras que realizam curas através de benzimentos, simpatias, sortilégios e orações.

experiência se realiza num maior comprometimento com a vida, em todas as suas manifestações. É certo, porém, quando a irrupção do divino na trama humana deixa de ser um elo que une as pessoas e torna-se um processo carregado de alienação, proselitismo, manipulação mental e aprisionamento da vontade, nesse caso, o sagrado tem as suas patologias. O estudo dos diferentes movimentos religiosos da periferia de Santa Maria, RS, trouxe ricos subsídios para o desenvolvimento de uma pesquisa multidisciplinar.

Inicialmente, esbarra-se nos aspectos conceituais, seitas ou novos movimentos religiosos? Parece que até o próprio cristianismo começou como uma seita judaica (ATOS, 24:14). A distinção entre igreja e *seita eclesiástica* esbarra em conceitos vagos ou ambíguos. E, mais, o termo *seita* é carregado de menosprezo, de conotações depreciativas, de marginalização, traz consigo o ranço de uma concepção medieval e inquisitória. A Igreja Católica e as igrejas históricas estão descobrindo que *as seitas são as contas que a igreja não pagou*. Muitos grupos que, usualmente, são definidos como seitas, na verdade não têm caráter sectário, são movimentos religiosos de saudável renovação espiritual e poderiam ser denominados de *comunidades eclesiais, movimentos religiosos livres, movimentos religiosos contemporâneos, novos movimentos religiosos, movimentos religiosos autônomos*, etc. O designativo de *seita* pode ser usado exclusivamente para os grupos destrutivos, de alto proselitismo, sem autocrítica e fanáticos. Existe, portanto, uma necessidade premente de se diferenciar as seitas dos novos movimentos religiosos. Nesse contexto, um grupo unido por uma nova doutrina religiosa não pode ser designado como *seita*, desde que não possua uma estrutura fanática e totalitária, com técnicas de coerção psicológicas para o controle e condicionamento de seus adeptos. Um movimento religioso recente, mesmo que possua um pequeno número de crentes, e que não se apresenta nocivo à ordem e segurança pública, à saúde, à moral e aos direitos e interesses de terceiros, não deve ser considerada seita, sob o ponto de vista jurídico. A denominação de *seita* implica uma *capitis diminutio*. Onde estão os direitos das minorias, tuteladas pela ordem jurídica?

Nesta pesquisa, optou-se pelo designativo de seita a toda e qualquer ideologia religiosa, política, social ou filosófica de caráter fanático, exclusivista, com conduta perigosa e anti-social. É nas seitas religiosas que aparecem, de modo mais evidente, o proselitismo, os mecanismos de auto-regulação de seus adeptos, com elaboradas técnicas psicofisiológicas de manipulação mental e de excessiva devoção aos ideais do

grupo. O crescente avanço das seitas e dos novos movimentos religiosos de caráter neopentecostal nas nossas cidades merecem um estudo da realidade histórico-social da América Latina. Necessita de uma elaboração racional adequada, de uma construção que vise a interpretar criticamente as relações causais, decorrentes da dominação colonial ético-religiosa da América Latina, da situação de pobreza e de miséria em que está mergulhada uma grande parcela da população das nossas cidades e dos efeitos da globalização, como fator agravante da exclusão social.

O fenômeno religioso está intimamente ligado à história dos povos, é o resultado do legado do passado e das interações do momento presente, de tal modo que se pode afirmar, conforme Marx (1978) que:

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sobre aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como pesadelo o cérebro dos vivos. É justamente quando parecem empenhados em revolucionar-se a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária, os homens conjuram em seu auxílio os espíritos do passado [...].(p. 17)

O ato de transpor o mundo da experiência e construir a relação dialética entre a praxe histórico-social e a explosão das seitas e dos movimentos religiosos autônomos nas cidades da América Latina é uma forma de apropriar-se de uma parte do sentido da história, mesmo que se corra o risco de certas indeterminações conceituais, essa parece ser a única forma de interpretar a realidade – criando o *modelo teórico*, partindo do *objeto-modelo*, como elucida Bunge (1974):

É preciso, em suma, imaginar um objeto dotado de certas propriedades que, amiúde, não serão sensíveis. Sabe-se muito bem que procedendo desta maneira há o risco de inventar quimeras, mas não existe outro meio, porque a maioria das coisas e das propriedades ocultam-se aos nossos sentidos. Sabe-se também que o modelo conceitual negligenciará numerosos traços da coisa e afastará as características que individualizam os objetos: mas, desde Aristóteles, convencionou-se que não há ciência a não ser do geral.(p. 14)

Os juízos hipotético-dedutivos simplificam a realidade do contexto latino-americano, aclaram a sua compreensão e estabelecem determinados contornos, contudo podem estar sujeitos ao fracasso, na medida em que a representação conceitual da realidade modelada não expressa um alto grau de equivalência e adequação (BUNGE, op. cit, 15). Essa adaptação só será possível com base na comprovação prática e, mesmo

assim, a realidade estudada necessita se submeter a periódicas correções de rota, à medida que o *objeto-modelo* vai se diferenciando do conceito teórico.

Quer-se estabelecer, neste trabalho, uma relação teórica entre a imposição dos valores ético-religiosos da metrópole, com o maciço processo de evangelização desenvolvido pelos reinos de Portugal e Espanha, nas terras do Novo Mundo, no séc. XVI até a primeira metade do séc. XVIII; a pobreza do povo e o surgimento da globalização, como suportes responsáveis pela explosão do novo fenômeno religioso na América Latina.

A primeira regra a ser estabelecida é a de que o modelo teórico – relação entre a praxe histórico-social e a emergência dos novos movimentos religiosos – não pode assumir feições estáticas ou dogmáticas, uma vez que a construção da teoria funciona como uma imagem refletida da realidade observada e, no momento em que o imaginário teórico se distancia, não apreende mais as propriedades essenciais do objeto – torna-se modelo falso (HABERMAS, 1989, p. 129). Porém, essa é a metáfora do *Espelho da Natureza*, a nova epistemologia descarta essas convenções representativas. Na teoria crítica, pós-quebra de paradigmas, não há espelho, porque o reflexo (se é que assim se pode chamar) não é perfeito e não é imediato. O objeto não se dispõe ao reflexo, ele próprio é cambiante e convive em interação com o sujeito. Para RORTY (1994, p. 483), “Dizer que estamos espelhando corretamente é *apenas uma imagem*, da qual, aliás, nunca conseguimos captar o sentido”.

Na relação entre o *modelo-teórico* e o *objeto-modelo*, observa-se que a disseminação dos novos movimentos religiosos (importados dos EEUU ou não), alguns apresentando uma associação perigosa entre “teatro, templo e mercado” (CAMPOS, 1997, p. 3), apareceram depois do decréscimo da teologia da libertação<sup>9</sup> e do avanço do processo de globalização da América Latina.

Frise-se que a teologia da libertação nasceu e cresceu no contexto latino-americano, como uma forma de releitura do Evangelho. Com o abandono das comunidades de base, a população da periferia dos centros urbanos latino-americanos deixou de fazer uma reflexão crítica entre o Evangelho e a praxe histórico-social, como instrumento para a construção de uma sociedade justa e fraterna. Abandonou-se algo

---

<sup>9</sup> CEBES – Comunidades de Base da Igreja Católica, surgidas com o advento da teologia da libertação.

muito importante para a formação de uma consciência crítica nessas comunidades, ou seja, negligenciou-se a relação dialética entre a leitura da realidade, com a percepção da miséria, analfabetismo, enfermidades e injustiças em que se encontra mergulhada uma grande camada da população que mora na periferia dos centros urbanos, e o *sonho ético-utópico de vida em abundância*.

A teologia da libertação representou um estudo sistemático da realidade latino-americana, por meio das comunidades de base, desde os documentos de Puebla e Medellín. O movimento que se articulou na América Latina, como um novo modo de fazer teologia, enfrenta óbices, atualmente, da própria estrutura eclesial. Contudo, essa reflexão crítica de que a salvação passa pelas libertações históricas, que a construção de uma sociedade justa e solidária está no caminho da grande libertação do homem, constitui-se numa salutar releitura dos textos bíblicos. Analisando a correlação que se estabelece entre a opressão e as práticas libertadoras, Boff esclarece (1982):

As categorias de correlação oposta que mais iluminadoras se mostravam eram: dependência-libertação. Tanto uma como a outra destas categorias implicavam uma análise e, ao mesmo tempo, uma denúncia. Dependência significa sistema de opressão que provoca uma indignação ética; libertação quer dizer a ação que liberta a liberdade cativa e evoca um compromisso humanístico.(p. 23)

O novo fenômeno religioso, que cresce no espaço urbano latino-americano e especificamente na nossa cidade de Santa Maria, RS<sup>10</sup>, não parte da análise do contexto histórico-social, descarta as interações entre o homem, o seu meio e a sua história, pretende exclusivamente conduzir a uma experiência direta com o divino, priorizando a individualidade. É um processo religioso de verticalização (eu e Deus), sem o ingrediente da horizontalização (caminhar em direção aos outros), por isso gera um estado de alienação, de falta de consciência dos problemas políticos e sociais e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, tem sido uma resposta para muitas pessoas na procura de equilíbrio e de regeneração de vida. Muitos adeptos dos novos movimentos religiosos visitados relataram, de forma dramática, que antes de sua conversão eram dependentes de drogas, alcoolismo ou possuíam antecedentes criminais. Contudo, parece o avanço de uma religiosidade individualista, emocionalista, pietista e

---

<sup>10</sup> O pesquisador deixa de mencionar a identidade dos movimentos religiosos estudados em Santa Maria, RS, tendo em vista a preservação de seus direitos.

descompromissada com a história de sofrimento do povo da periferia das nossas cidades.

Alguns pregoeiros dos novos movimentos religiosos justificam essa alienação com o sentido histórico-social da caminhada, alegando que não se pode misturar religião com política. Para eles, a religião ocupa-se das almas e do mundo vindouro, enquanto a política trata das realidades deste mundo. Contudo, na prática, percebe-se que a resposta é outra, quando os novos movimentos religiosos se estão engajando politicamente.

Essa dicotomia entre religião, política e economia foi transposta pela teologia da libertação. Parece óbvio que o homem é uma unidade integral. Esse dualismo psicofísico platônico já está superado, não se pode salvar a alma aniquilando o corpo, aliás, não temos um corpo. Somos ele em ação. É possível que a Igreja Cristã, por muito tempo, tenha esquecido a sacralidade do corpo, quando, teologicamente, se sabe que ele participará também da bem-aventurança. Os cristãos dizem no Credo: *Creio na ressurreição da carne*. Com isso, inarredavelmente se conclui que viver resignado com o sofrimento da injustiça e da exclusão social, abdicar de ser feliz aqui e agora, para herdar o Reino futuro, é uma forma de renunciar à totalidade do Evangelho.

### **3. Libertação ou aprisionamento?**

Parece que o proselitismo das seitas tem relação direta com a sociedade em crise, crise de valores e de identidade. Nesse contexto, especialmente, os jovens são recrutados e treinados, por meio do controle das emoções, das idéias e da conduta, para viverem num mundo novo onde não há lugar para a conflitualidade. Caminham para o isolamento da sociedade, da família e, muitas vezes, do seu próprio passado. Trata-se de um aprisionamento progressivo em relação às outras religiões e à sociedade em geral. Julgam o mundo e as pessoas pela ótica do próprio grupo. Os líderes das seitas conseguem dos seus adeptos, com argumentação conveniente, a sua total alienação em relação aos problemas sociais, políticos e econômicos. Todos os valores humanos independentes de suas convicções religiosas são refutados, talvez porque, diante de uma maioria diferente, eles temem perder a sua própria identidade.

Por outro lado, ao se chegar às nossas cidades, quer por transporte rodoviário ou aéreo, divisam-se quilômetros e quilômetros de guetos e favelas miseráveis, sem-esgoto, sem-água tratada e com milhares de pessoas vivendo em condições subumanas. As grandes cidades latino-americanas são organismos doentes, atacadas pelo vírus da poluição, da violência e da miséria (MINC, 1996, p. 3). Na chegada a esses centros urbanos, por transporte rodoviário, percebe-se invariavelmente que, em cada casebre, existe uma antena de televisão, formando um intrincado labirinto de hastes metálicas. Esses terminais receptores fazem a ligação entre o imaginário mundo glamouroso e a facticidade do seu cotidiano, entre o sonho e a realidade. Diante da tevê, os excluídos da sociedade de consumo vêem a propaganda de produtos sedutores, aos quais jamais terão acesso. Contudo, eles anestesiavam a dura realidade com programas televisados de duvidoso nível cultural e as mensagens das igrejas eletrônicas. Não há saída, a grande massa de miseráveis dos centros urbanos latino-americanos mergulha no conformismo estéril, ou ingressa na criminalidade, ou então, torna crente. Nesse contexto de aviltamento da dignidade humana, a religião funciona como o grande farol que ilumina e apazigua as consciências. Não é sem motivos que a periferia dos centros urbanos latino-americanos tornou-se o celeiro dos novos movimentos religiosos.

Libertação ou aprisionamento? Devolvo a pergunta aos que têm se debruçado sobre essa problemática. O exame que se fez dessa realidade não é e nem pode ser conclusivo, porque a grande dificuldade no estudo das seitas e dos novos movimentos religiosos é o estabelecimento de um eixo epistemológico, já que a temática envolve diferentes áreas de pesquisa, constituindo-se num campo fértil no âmbito da teologia, da sociologia, da história, do direito e da psicologia, conduzindo, inclusive, a temas transversais, tais como saúde, sexualidade humana, etc. O estudo do fenômeno religioso se apresenta interdisciplinar, mais que isso, transdisciplinar, na medida em que permeia várias áreas de conhecimento e de que não existem espaços vazios entre esses saberes, eles se interpenetram e se intercomplementam. Para examinar essa questão, a opção adotada foi a realização de um amplo enfoque, tentando estabelecer algumas vertentes, quase num tom profilático.

### **Bibliografia**

BOFF, Leonardo. **Da Libertação: O sentido teológico das libertações sócio-históricas**. Petrópolis: Vozes. 1982.

BUNGE, Mario. **Teoria e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- Carta Encíclica Veritatis Splendor**. Papa João Paulo II, São Paulo: Paulinas, 1993.
- CRUBELLIER, M. **Sens de L'Histoire et Religion**. Paris: Esclée de Brouwer, 1957.
- DEELY, John. **Semiótica Básica**. São Paulo: Ática, 1990.
- GIDDENS, A. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- GUSTAF, Aulén. **A Fé Cristã**. São Paulo: Aste, 1965.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e agir comunitário**. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1989.
- HUSSERL, **El Idealismo Fenomenológico**. Buenos Aires: Rev. do Ocidente, 1931
- JUNG, G. **Complex/Archetype/Symbol in the Psychology of C. G.** London: Routledge & Kegan Paul, 1959.
- LEPARGNEUR, Hubert. **Espenrança e Escatologia**. São Paulo: Paulinas, 1974.
- MAGALHÃES, Rui. **Textos Hermenêuticos**. Porto: Res-Editora, s/d
- MARX, K. **O 18 Brumário e Cartas a Kugelman**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MONDIN, Battista. **Antropologia Filosófica: História, Problemas e Perspectiva**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- MINC, Carlos. O organismo está doente. In: **Ecologia e Cidadania**. São Paulo: Editora Moderna, 1996.
- NADER, Paulo. **Filosofia do Direito**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense.
- RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da Natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumaré, 1994.
- \_\_\_\_\_. **De Civitate Dei**, Livros XV, XVI, XII e XVIII, Paris: Opera Omnia, 1838.
- \_\_\_\_\_. **Confissões**. Coleção Patrística 10. São Paulo: Paulus, 1997.
- SILVEIRA, José Luongo da. **Noções Preliminares de Filosofia do Direito**. Porto Alegre: Fabris Editor, 1998.
- TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Paulinas, 1967.
- TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.