

Tendências no Estudo dos Novos Movimentos Religiosos na América: Os Últimos 20 Anos*

María Julia Carozzi

Nos últimos vinte anos, o estudo dos novos movimentos religiosos esteve no auge, na América. Tanto nas investigações empíricas como na discussão teórica destacaram-se quatro orientações temáticas, em torno das quais organizamos este trabalho: a redefinição dos conceitos de igreja e seita; a análise do processo de conversão aos novos movimentos religiosos; o estabelecimento de relações entre as mudanças produzidas na sociedade e o surgimento e desenvolvimento desses movimentos; a determinação de relações entre os novos movimentos religiosos e as situações de pobreza, particularmente na América Latina.

Realizaremos primeiramente uma revisão sintética dos achados teóricos e metodológicos efetuados segundo cada uma dessas orientações temáticas, para depois discutirmos suas conseqüências para o avanço da compreensão dos novos movimentos religiosos, seu surgimento e expansão.

Redefinição dos Conceitos de Igreja e Seita

Por mais de cinquenta anos imaginou-se que um dos maiores triunfos da sociologia

da religião era a teoria das relações entre igrejas e seitas. A bibliografia revela, no entanto, que a utilização desses conceitos pelos sociólogos resultou apenas num conjunto de tipologias idiossincrásicas que não contribuíram significativamente para a explicação dos fenômenos religiosos (Stark, 1985).

Nas últimas décadas, a maior parte dos pesquisadores preferiu abandonar completamente esses conceitos, adotando a expressão “novos movimentos religiosos”, mais genérica e menos carregada valorativamente. Apesar disso, muitos autores se dedicaram à redefinição dos termos “igreja” e “seita”, bem como à exploração de suas possibilidades teóricas.

Por volta de 1930, foi proposta a teoria de um processo invariável, de acordo com o qual as seitas separavam-se das igrejas para posteriormente se transformarem em novas igrejas. O proponente dessa teoria (Niebuhr, 1929) tratou de explicar a grande diversidade de grupos cristãos nas sociedades contemporâneas, postulando um processo no qual as organizações religiosas seriam sucessivamente capturadas pelas classes médias e altas e acomodadas ao mundo, perdendo, desse modo, sua capacidade “do ou-

* A primeira parte deste trabalho foi realizada graças a uma bolsa do CONICET. A última parte recebeu subsídio da Fundación Antorchas. Devo agradecer especialmente o assessoramento bibliográfico do Dr. Alejandro Frigerio, generosamente prestado durante os cinco anos que dediquei à investigação desses temas. A tradução do original espanhol, “Tendencias en el Estudio de los Nuevos Movimientos Religiosos en América: Los Últimos 20 Años”, é de Júlio Assis Simões.

tro mundo” de satisfazer os sonhos e desejos das populações carentes. Seu modelo postulava um ciclo contínuo de nascimento, transformação e renascimento dos grupos sectários. Essa idéia, porém, não foi investigada em profundidade pelos sociólogos que o sucederam, os quais optaram por prosseguir a tarefa de classificação dos agrupamentos religiosos. A definição dos conceitos frequentemente incluía conjuntos de características que estavam associadas somente em alguns movimentos. Os sociólogos afirmavam, por exemplo, que as seitas tendiam a ser grupos menores de membros convertidos, caracterizados pela austeridade e pelo desenvolvimento de estilos de culto muito emocionais (Dynes, 1957; O’Dea, 1966). Porém, muitos grupos eram tratados como seitas embora apresentassem apenas algumas dessas características. O resultado inevitável foi um acúmulo de tipos mistos.

Somente na década de 60 seria reavivado o interesse teórico pelo tema. Em primeiro lugar, tentou-se definir os conceitos de igreja e seita de acordo com um único atributo. Assim, foi proposto que igrejas e seitas seriam nomes aplicáveis a grupos religiosos situados nas extremidades de um *continuum* definido exclusivamente pelo grau de tensão entre o grupo e o ambiente sócio-cultural. As igrejas seriam corpos religiosos em estado de baixa tensão, ao passo que as seitas constituiriam corpos religiosos com elevado grau de tensão em relação ao seus respectivos meios sociais (Johnson, 1963). A vantagem de usar uma única característica para diferenciar seitas e igrejas residia na possibilidade de ordenar os grupos religiosos de forma não ambígua e verificar se qualquer grupo dado se encaminhava para um grau de tensão maior ou menor com o ambiente.

Essa reformulação deu origem a algumas proposições de caráter teórico; afirmou-se, por exemplo, que, quando num movimento religioso a quantidade de membros socializados dentro do próprio grupo passa a ser maior do que a de membros convertidos, é provável que diminua sua tensão com o meio ambiente sócio-cultural. A formulação

também trouxe à luz fenômenos até então não considerados, como o fato de que assim como se produziam cismas em grupos sectários que se encaminhavam para um grau maior de tensão com o meio, às vezes também ocorria o contrário, isto é, grupos que se cindiam para se encaminhar a um estado de tensão menor com o meio (Stark, 1985). A partir da reformulação dos conceitos de igreja e seita, operacionalizou-se também o conceito de “tensão com o meio” para submetê-lo à indagação empírica. Alguns autores definiram a tensão como um “desvio sub-cultural” medido pelo grau de diferença, antagonismo e separação entre um grupo religioso e seu ambiente sócio-cultural (Stark e Bainbridge, 1980).

Outro subproduto da reformulação dos conceitos de igreja e seita foi a diferenciação entre classes de grupos de alta tensão, com base em suas origens. De acordo com os autores, nem todos os grupos que apresentam graus elevados de tensão com seu meio ambiente sócio-cultural provêm da cisão de igrejas convencionais. Uma sociedade frequentemente importa novas religiões e às vezes alguém descobre ou inventa novas perspectivas religiosas e estabelece uma nova crença. Alguns autores propuseram aplicar o termo “culto” às novas religiões e o termo “seita” aos movimentos originados nas cisões de uma tradição religiosa convencional (Stark, 1985).

O Processo de Conversão

A questão de como os indivíduos entram em contato com novas religiões, aceitam sua cosmovisão e se mantêm dentro de seu sistema de crenças revestiu-se de particular importância para a sociologia da religião nos últimos vinte anos (Robbins e Anthony, 1979; Beckford, 1985; Robbins, 1988; Snow e Machalek, 1984). Robbins (1991) afirmou que esse florescimento dos estudos sobre conversão deve-se principalmente a dois fatores. Em primeiro lugar, a preocupação dos meios de comunicação de massa e da imprensa não científica com a suposta utilização de métodos de “lavagem cerebral”

pelos novos movimentos religiosos, para forçar a conversão. Em segundo lugar, o fato de que numa sociedade secularizada, onde a religião passou a ser algo marginal ou rotineiro na vida dos indivíduos, costuma-se imaginar que as pessoas que efetivamente experimentam a religião como algo central em suas vidas teriam sofrido “uma estranha metamorfose”, especialmente se não pertencem a grupos tradicionais.

O Que Muda no Processo de Conversão

Não há unanimidade entre os estudiosos em relação ao “grau de transformação suficiente para constituir uma verdadeira conversão” (Snow e Machalek, 1984), nem ao que se transforma durante o processo. Foi proposto que no processo de conversão podem mudar: as crenças, os valores, o comportamento, a identidade e as lealdades interpessoais. Embora se costume explicar a conversão em termos das mudanças de crença e “visão de mundo”, parece lógico supor que tais mudanças necessariamente implicam transformações no repertório de identidades sociais que o indivíduo atribui a si próprio e, conseqüentemente, no seu comportamento, pelo menos em certos contextos de interação. Por outra parte, dada a importância atribuída aos “outros significativos” (Berger e Luckmann, 1973: 175ss.) no processo de socialização, uma mudança na visão de mundo implica também mudanças nas lealdades interpessoais e no elenco de pessoas com as quais se dá a interação habitual.

Grande parte da discussão em torno do que constitui uma “verdadeira conversão” provém de uma confusão entre conversão, recrutamento e comprometimento (Robbins, 1991: 64). Nem toda pessoa recrutada a um grupo religioso converte-se às crenças desse grupo, e nem todos os convertidos assumem o mesmo tipo de comprometimento com o grupo que lhes ofereceu uma nova cosmovisão e uma nova visão de si próprios.

Jules-Rosette (1975), que passou por uma experiência pessoal de conversão, enfatizou a mudança da visão de mundo do indi-

víduo e a transformação psicológica através da qual os pressupostos básicos do convertido são reconstruídos. De acordo com a autora, a conversão inclui uma transformação aceitável do eu e uma demonstração socialmente reconhecida das mudanças. A conversão é, portanto, de acordo com Jules-Rosette, uma transformação interior e subjetiva, tanto quanto exterior. Esse conceito é compartilhado por Meredith Mc Guire, que em seu estudo sobre os católicos pentecostais (Mc Guire, 1982) define a conversão como uma transformação do próprio eu concomitante a uma transformação do próprio sistema principal de significados. Ambas as autoras (Jules-Rosette, 1975; Mc Guire, 1982) afirmam que a natureza das teorias sobre a conversão expressadas em cada religião influem nos relatos dos convertidos. As doutrinas religiosas influem na explicitação da conversão como uma experiência livre ou forçada, dramática ou parcial, repentina ou gradual. Assim, as religiões que se propõem a reivindicar os “verdadeiros princípios” contidos em alguma tradição anterior darão ênfase à continuidade em relação a essas tradições.

Robert Balch (1980) observou que muitos autores incorrem no erro de supor que uma mudança nas crenças do indivíduo é o passo inicial da conversão. O autor afirma que as pessoas que se juntam a um culto religioso mudam primeiro seu comportamento, adotando um novo papel. As mudanças podem ser dramáticas, mas não estão necessariamente baseadas na convicção. De acordo com esse autor, a fé ilimitada do verdadeiro crente em geral se desenvolve somente depois de uma prolongada participação nas atividades cotidianas do culto. Essa afirmação, todavia, não parece ser aplicável universalmente. As pessoas podem desenvolver uma “fé ilimitada” em algumas crenças que supõem ser compartilhadas pelos demais membros do movimento religioso desde o início de seu processo de conversão, antes de conhecerem amplamente as “verdadeiras crenças” do grupo.¹ Balch assinala — corretamente, a nosso ver — que para a compreensão adequada do processo de conver-

são é necessário observar as rotinas da vida cotidiana nos cultos; e, sob esse aspecto, pode ser vantajoso empregar a distinção de Ervin Goffman entre o comportamento “em cena” (*front-stage*) e “fora de cena” (*back-stage*). Os membros do culto estão em cena quando se defrontam com as pessoas de fora, e seu comportamento nessas ocasiões não deixa dúvidas a respeito de sua convicção; quando estão sozinhos, porém, voltam a agir como pessoas reais. O autor recomenda a observação participante como instrumento para descobrir o que fazem os membros do culto quando estão entre seus pares, fora de cena.

Balch e Taylor (1977) e Lynch (1977) criticaram a idéia de que os novos movimentos religiosos necessariamente envolvem uma visão de mundo estranha às predominantes na sociedade e afirmaram a precedência do meio social, onde os pressupostos do movimento adquirem sentido. Espera-se que o indivíduo, pelo menos nas primeiras etapas da conversão, possa interpretar o novo conhecimento a partir dos paradigmas preexistentes em seu universo cognoscitivo (Carozzi e Frigerio, 1992). Do contrário, seu próprio etnocentrismo o levaria a afastar-se de imediato. É provável que quanto mais afastada a nova cosmovisão estiver das visões de mundo preexistentes na sociedade, mais lenta e gradual será a conversão, pois a apresentação dos fatos e interpretações mais radicalmente diferentes dos conhecidos de início tende a ser postergada até que o indivíduo esteja suficientemente integrado ao novo grupo, de modo a assegurar sua permanência (Frigerio, 1989; Carozzi, 1992).

David Preston (1981), em seu estudo sobre o aprendizado das práticas Zen, introduz um conceito que passou despercebido por outros estudiosos da conversão, mas que parece importante no caso do pentecostalismo, das religiões orientais e das religiões afro-americanas, que envolvem estados alterados de consciência. Preston observa que tornar-se um praticante Zen parece ser um aprendizado gradual, onde o indivíduo experimenta e confirma a realidade de proposi-

ções que lhe são apresentadas como verdadeiras. Tornar-se um praticante Zen é um processo que implica o desenvolvimento de estados fisiológico-mentais mediante uma técnica determinada e requer a interação com outros praticantes, a fim de aprender o significado das conseqüências de tais estados.

Interação e Identificação Afetiva com a Comunidade Religiosa

Berger e Luckmann (1973) afirmaram que a conversão religiosa constitui o protótipo histórico dos processos de ressocialização que, invariavelmente, supõem a transformação quase completa da realidade subjetiva de um indivíduo. A conversão requer processos de ressocialização que se assemelham à socialização primária realizada no seio da família, pois implica voltar a atribuir tons de realidade a um novo mundo de conhecimento. Em conseqüência, o grupo religioso deve reproduzir em grande parte a forte identificação afetiva com os elencos socializadores, característica da infância. Além disso, a conversão deve enfrentar um problema de desmantelamento, ao desintegrar a estrutura precedente da realidade subjetiva.

De acordo com os autores, a condição mais importante para a conversão é dispor de “uma base social que sirva de ‘laboratório’ da transformação” (p. 208). Essa base social será constituída por outros indivíduos, com os quais o convertido potencial estabelecerá uma relação afetiva forte. Sem essa espécie de identificação, não é possível produzir-se uma transformação radical da realidade subjetiva. A identificação inevitavelmente reproduz as experiências infantis de dependência emocional com relação aos outros significativos, que mediatizam o novo mundo de conhecimento para o indivíduo. O centro do mundo cognoscitivo e afetivo do indivíduo passa a ser o novo grupo, o que supõe uma concentração de toda a interação significativa dentro do grupo, particularmente no subgrupo encarregado da tarefa de ressocialização. Os autores afirmam, portanto, que somente dentro da comunidade religiosa a conversão pode ser mantida com eficácia.

A conversão pode anteceder a filiação ao grupo religioso; no entanto, para continuar levando-a a sério e conservar o sentido de sua possibilidade, é preciso participar da comunidade religiosa, que confere à nova realidade a indispensável estrutura de manutenção (Frigerio, 1989). Para que a conversão se concretize, essa estrutura de manutenção deve se tornar “o mundo” do indivíduo. O convertido desfilia-se, às vezes corporalmen- te e às vezes mentalmente, de seu mundo anterior e da estrutura social que o mantém.

A conversão, de acordo com os autores, comporta uma reorganização do aparelho conversacional. Mudam os interlocutores que participam no diálogo significativo, o principal mantenedor da realidade subjetiva; e o diálogo com os novos outros significati- vos instaura a nova realidade, que se man- têm mediante o contínuo diálogo com eles ou na comunidade que representam. A alter- nação e, portanto, a conversão religiosa su- põem mecanismos que legitimam não so- mente a nova realidade, mas também as eta- pas através das quais esta é assumida e man- tida, bem como o abandono ou repúdio de todas as realidades alternativas. A velha re- alidade deve ser reinterpretada nos termos da nova realidade. Essa reinterpretação pro- voca uma ruptura na biografia subjetiva do indivíduo, o que freqüentemente implica uma nova interpretação da biografia anterior à conversão, conforme os termos da nova re- alidade subjetiva. As pessoas, os outros signi- ficativos, também são reinterpretadas de for- ma semelhante.

Arthur Greil (1977), seguindo as pre- missas do interacionismo simbólico, desen- volveu hipóteses sobre a conversão religiosa muito próximas do modelo de Berger e Luckmann. De acordo com o autor, a con- versão dependeria da existência de algumas destas circunstâncias: a aceitação de um gru- po de referência cuja perspectiva é diferente da do próprio indivíduo; uma mudança na perspectiva de seu próprio grupo de referên- cia; o desaparecimento do grupo de referên- cia que mantinha sua perspectiva ou a cons- tação de que a velha perspectiva não servi-

ria mais para resolver os problemas que se lhe apresentam. O autor afirma que a hete- rogeneidade e as mudanças velozes do meio social são condições que favorecem a con- versão religiosa. Além disso, Greil afirma que a presença de certas características pes- soais predispõem alguns indivíduos à conver- são, especialmente a presença de um modo peculiar — não especificado pelo autor — de aceitar e validar novas proposições.

Mudança da Definição da Realidade Subjetiva

A diferença entre uma conversão (ou ressocialização) e uma simples socialização secundária, como o aprendizado de uma profissão, uma nova habilidade ou uma nova disciplina intelectual, é expressada por Ber- ger e Luckmann (1973: 215) da seguinte for- ma: “Na ressocialização [uma de cujas for- mas é a conversão religiosa] o passado é reinterpretado para se harmonizar com a re- alidade presente, havendo a tendência a re- trojetar no passado vários elementos que não eram acessíveis naquela época. Na socia- lização secundária o presente é interpretado de modo a manter-se numa relação contínua com o passado, existindo a tendência a mini- mizar as transformações realmente ocor- ridas. Dito de outra maneira, a realidade bá- sica para a ressocialização é o presente, para a socialização secundária é o passado.”

Em outras palavras, enquanto na socia- lização secundária o indivíduo fixa novas identidades sociais ao mesmo fio condutor, sem modificar a definição de sua identidade pessoal subjetiva, na conversão o indivíduo altera a interpretação de sua biografia, muda o fio condutor que mantém a continuidade de sua experiência; modifica, em suma, a de- finição subjetiva de sua identidade pessoal.

Por que um indivíduo se dispõe a modi- ficar sua rede de relações sociais e sua reali- dade subjetiva, inclusive a definição de sua própria identidade? A resposta de Berger e Luckmann faz referência à socialização pri- mária deficiente, isto é, a que resulta numa assimetria entre realidade objetiva e subjeti- va. Uma socialização primária deficiente

propõe ao indivíduo uma escolha entre perfis de identidades que ele apreende como possibilidades biográficas genuínas e faz surgir a pergunta: “Quem sou eu?” — isto é, permite opções para a própria identidade. Surge aqui a possibilidade de uma identidade oculta, que não é fácil de reconhecer, porque não concorda com as tipificações objetivamente disponíveis. Aparece uma assimetria, socialmente dissimulada, entre a biografia pública e a “privada”. Essa socialização primária deficiente está ancorada em uma complexa distribuição social do conhecimento que institucionaliza diversas “realidades” possíveis, canalizadas à criança através da heterogeneidade dos elencos socializadores ou da mediação entre mundos agudamente discrepantes realizada por outros significativos (Berger e Luckmann, 1973: 220ss.)

Bankston, Forsyth e Floyd (1981), em sua análise da conversão radical, retomam a idéia de uma mudança da definição da identidade pessoal subjetiva. Os autores afirmam que certas condições da estrutura social estão associadas a sérias perturbações nas identidades e promovem a tendência para a construção de identidades alternativas e comprometimentos que significam afastamentos radicais de estados anteriores.

Os autores sustentam que a definição do eu não é um processo mecânico, mas dialético, que envolve criatividade e reflexão. Às vezes, as pessoas vêem sua identidade real como “inadequada” e se engajam em novas formas de interação, à procura de novos significados para a própria existência. Para situarem a si próprios, buscam novos pontos de referência, que podem assinalar mudanças dramáticas em relação às identidades passadas. Para os autores, a conversão radical implica uma transformação mantida, abrupta e extensa da identidade, que se realiza na ausência de uma mudança de *status* institucionalmente prescrita.

Desenvolvimento do Processo de Conversão

Tradicionalmente, a conversão foi visualizada como o que se chamou de “expe-

riência paulina”, isto é, uma mudança dramática e intempestiva das crenças religiosas do indivíduo, capaz de alterar radicalmente sua vida (Richardson, 1985). Essa visão da conversão baseia-se nas teorias tradicionais que vêem os convertidos como sujeitos passivos, presas de suas características psicológicas e seu meio social (Heinrich, 1977). Mais recentemente, afirmou-se que a conversão constituiria um processo envolvendo modificações gradativas no repertório de identidades sociais ou papéis que o indivíduo exerce em contextos determinados. O indivíduo assumiria as novas identidades fornecidas pela religião em situações específicas, à medida que lhe fossem concedidas algumas vantagens diferenciais. A conversão se completaria quando o indivíduo construísse sua identidade pessoal primordialmente nos termos dessas novas identidades sociais adquiridas dentro do grupo religioso.

O modelo de conversão de Lofland e Stark (1965) foi um dos primeiros a considerar que as causas da conversão não incluem apenas fatores “de predisposição”, próprios do indivíduo, mas também elementos situacionais, próprios do contexto em que o indivíduo se insere. Esse modelo também deu ênfase ao caráter processual e interacional da conversão. Inúmeros estudos basearam-se no “modelo” de Lofland e Stark, visto como uma tentativa de estabelecer as condições causais necessárias para produzir a conversão; parece conveniente, portanto, resumir-lo aqui. De acordo com o modelo, para se converter o indivíduo deveria: (1) experimentar tensões (frustração, carências, esforços) de forma aguda e duradoura, (2) dentro de uma perspectiva religiosa de resolução de problemas (em oposição a uma perspectiva política, psiquiátrica, fisiológica etc.), (3) que o levaria a se definir como um “buscador” religioso (*religious seeker*); (4) encontrar o culto num momento crítico de sua vida, quando não mais pudesse seguir as antigas orientações, (5) momento esse em que estabelece (ou recompõe) uma ligação afetiva com os adeptos, (6) os laços externos ao culto afrouxam-se ou neutralizam-se (7) e o in-

divíduo se expõe à interação intensa com os membros do grupo.

Gerlach e Hine (1970) elaboraram um modelo mais explicitamente cronológico que o de Lofland e Stark, identificando sete etapas no que chamam de “processo de comprometimento”. Seu modelo deriva de um extenso estudo sobre os movimentos neopentecostais e o poder negro. O modelo exclui as características de “predisposição”, começando com o “contato inicial”, mas considera que a mudança da identidade é central no processo de conversão. As etapas incluídas no modelo são: (1) contato inicial com um participante; (2) redefinição das necessidades do convertido potencial; 3) reeducação mediante interação grupal intensa; 4) substituição repentina ou gradual da velha identidade; (5) um evento que marca o comprometimento e rompe as pontes com o passado; (6) testemunho público da experiência; (7) apoio contínuo do grupo para a conservação das novas crenças e padrões de conduta.

Diversos estudos (Strauss, 1979; Downton, 1980) apresentam modelos alternativos do processo de conversão, seja formulando os aspectos mencionados em termos de decisões do convertido, seja modificando a ordem dos fatores. Os estudos mais recentes avaliam esses paradigmas e enfatizam a importância da interação intensa e dos vínculos afetivos com os membros dos grupos religiosos (Snow e Philips, 1980; Greil e Rudy, 1984), a natureza gradual da conversão (Downton, 1980) e o papel ativo do convertido potencial, ao decidir se irá ou não integrar-se ao grupo religioso (Richardson, 1985). Vários autores assinalaram o caráter permanente da conversão e sua necessidade de uma revalidação contínua (Jules-Rosette, 1975).

Novos Movimentos Religiosos e Mudança Social

Inúmeras teorias foram elaboradas para explicar o florescimento dos novos movimentos religiosos desde o início da década de 70, especialmente nos EUA. Muitas não foram suficientemente confrontadas com os dados

empíricos. Conseqüentemente, às vezes se considera um processo social e o seu contrário como fatores que influenciam de forma positiva a expansão dos novos movimentos religiosos.

Novos Movimentos Religiosos e Secularização

Existem pelo menos quatro posições a respeito da relação entre processos de secularização e expansão dos novos movimentos religiosos. O ponto de vista mais comum é o de que, no mundo moderno, as “novas religiões” fazem parte do próprio processo de secularização. Assim, argumentou-se (Wilson, 1975: 80) que o mundo moderno produz “um supermercado de crenças”, que coexistem porque são artigos de consumo pouco importantes. Essa avaliação dos novos movimentos religiosos como superficiais e inautênticos, repetida por muitos autores, foi criticada por se basear mais em preconceitos que na observação empírica. Qualquer um que passe algum tempo observando os mórmons, por exemplo, seu comprometimento com a religião e a influência onipresente desta em suas vidas cotidianas, perceberá que eles não a consideram um “artigo de consumo pouco importante”. Equiparar os novos movimentos religiosos a trivialidades, convertendo-os em meros sintomas do processo de secularização, significa “perder a oportunidade de investigar os laços entre a secularização e a inovação religiosa”, conforme expressam alguns críticos (Stark e Bainbridge, 1986: 437).

Dentre os críticos da visão de que a expansão dos novos movimentos religiosos é um sintoma da secularização, estão alguns que propõem perspectivas opostas. Segundo Stark e Bainbridge (1986), a expansão do pensamento científico representou o recuo das religiões que, originárias de épocas pré-científicas, continham elementos mágicos significativos. Essas religiões foram reduzindo progressivamente suas afirmações sobre a força e a ação do sobrenatural no mundo empírico. A ciência teria gerado o ceticismo para com a religião, e os cientistas, enquanto

elite, seriam recompensados por esse ceticismo, que se estenderia a todas as elites intelectuais. Segundo os autores, as religiões tradicionais foram deixando pouco a pouco suas posições doutrinárias a fim de manter em níveis baixos sua tensão com o ambiente social. Abandonando todo componente mágico, essas tradições religiosas atualmente ofereceriam apenas compensações débeis e genéricas. Sua concepção do sobrenatural limitar-se-ia a uma divindade remota, inativa, quase inexistente, e ofereceria pouco consolo aos aflitos, aos moribundos, aos pobres e aos que buscam entender os enigmas da existência (Kelley, 1972).

Segundo esses autores, o fato de que as sociedades contam com recursos científicos e tecnológicos não significa que os indivíduos que as constituem não sofram mais as angústias da existência ou não sintam desejo por recompensas inalcançáveis. Se as igrejas deixaram de satisfazer a necessidade de tais compensações, os movimentos religiosos que as oferecem estariam numa situação particularmente favorável para se expandirem. Na medida em que são possíveis a inovação ou a divergência, essas crenças triunfariam, dando origem a novos movimentos religiosos, como resultado da secularização das organizações religiosas tradicionais (Stark e Bainbridge, 1986: 437-439).

Uma terceira posição afirma que a secularização, embora não tenha levado ao desaparecimento da religião, como haviam sugerido os antigos sociólogos, confinou-a ao âmbito da prática e da crença privadas. Segundo Berger (1967), a ausência de uma cosmovisão religiosa na cultura pública faz os indivíduos que conservam uma visão religiosa da vida se sentirem como um minoria cognoscitiva — e uma minoria cognoscitiva precisa de uma intensa interação interna para manter a plausibilidade de sua cosmovisão. Segundo esse autor, parte do sucesso dos novos movimentos religiosos deve-se à constituição de pequenas comunidades nas quais uma freqüente interação face a face permite a manutenção de uma visão religiosa do mundo e da própria vida, numa socie-

dade que, a julgar pelo que transmitem os meios de comunicação, parece indiferente a esse ponto de vista.

Alguns estudos assinalaram, por fim, que o surgimento e expansão dos novos movimentos religiosos nas últimas décadas põe em questão a associação implícita entre modernidade e secularização. Segundo os autores, a teoria da secularização progressiva e inexorável, que os sociólogos da religião assumiram como um dogma até meados deste século, atualmente não encontra apoio nos dados empíricos, pois as novas religiões dão sinais de um reencantamento do mundo (Richardson, 1985b; Carozzi, 1991).

Novos Movimentos Religiosos e Sociedade de Massas

Existem inúmeras teorias que postulam uma relação direta entre o surgimento dos novos movimentos religiosos e as transformações ocorridas na sociedade e na cultura ocidental moderna (Robbins, 1991: 27).

Alguns autores (Richardson, Stewart e Simmonds, 1978 e Bradfield, 1976) afirmam que a sociedade de massas, dominada por estruturas burocráticas e impessoais, cria a necessidade de relações interpessoais gratificantes, oferecidas nas comunidades constituídas pelos novos movimentos religiosos. De forma complementar, afirma-se (Bradfield, 1975) que a fragmentação da vida em âmbitos diversos e desconectados entre si, própria da sociedade moderna, resulta na desagregação da identidade pessoal. Isso aumentaria o encanto que os grupos religiosos exercem junto aos indivíduos descontentes com a identidade desagregada, propiciando-lhes as bases para concepções totalizadoras da própria identidade (Anthony *et al.*, 1978; Beckford, 1984).

Em outros estudos (Hunter, 1981; Prandi, 1992), os novos movimentos religiosos são interpretados como respostas ao divórcio entre as esferas pública e privada da existência humana na sociedade moderna. De acordo com Hunter, na sociedade moderna ampliar-se-ia a lacuna entre um domínio público altamente institucionalizado e

um domínio privado desinstitucionalizado. Os novos movimentos religiosos, com sua regulamentação minuciosa da esfera privada, constituiriam uma resposta ao vazio normativo que nela se produziu. Prandi (1992) analisa os diversos contextos de expressão pública oferecidos pelos novos movimentos religiosos no Brasil.

Outros autores (Mauss e Petersen, 1974; Evans, 1973) afirmam que os novos movimentos religiosos surgem como resposta a uma sociedade caracterizada pela divergência entre normas e valores. A grande variedade e diversidade de normas e valores transmitidos pelas distintas instituições sociais e meios de comunicação de massa deixariam um campo aberto para a formação dos novos movimentos religiosos. Cada um desses movimentos proporcionaria a seus adeptos uma cosmovisão coerente e unificada que, diferentemente do bombardeio de normas e valores diversos da sociedade moderna, pareceria propiciar respostas, mais que formulá-las.

Afirmou-se, por fim, que o surgimento e florescimento dos novos movimentos religiosos na década de 70 deve-se ao fato de que nessa época a visão favorável ao materialismo e ao progresso econômico indefinido provava ser ilusória. O antropólogo Marvin Harris argumenta que os novos movimentos religiosos procuraram enfrentar esse fracasso através de um retorno aos meios mágicos para obter fins materiais, seja entoando mantras, confiando em Jesus ou proporcionando treinamento psíquico (Harris, 1981: 141-165). Oro, por sua vez, vincula a expansão das novas religiões populares no Brasil às decepções do processo de modernização, que não cumpriu as promessas de favorecer o bem-estar geral (Oro, 1992).

Novos Movimentos Religiosos e Organizações de Intermediação

Alguns autores assinalam que o surgimento e expansão de novos movimentos religiosos estão relacionados com a decadência das organizações tradicionais de intermediação. Na sociedade moderna, as organizações

de intermediação entre os indivíduos e as famílias, por um lado, e a sociedade mais ampla, por outro² — que anteriormente proviam apoio e serviços às famílias nucleares — encontram-se enfraquecidas. As famílias isolam-se cada vez mais das outras instituições sociais e tornam-se, portanto, mais frágeis (Keniston, 1977). O isolamento estrutural da família, afirmam alguns autores, pode envolver uma descontinuidade radical entre a qualidade afetiva dos papéis familiares e a qualidade impessoal dos papéis adultos. Essa descontinuidade estaria na base de uma tendência, verificada especialmente entre os jovens, para procurar alternativas para a família nas relações extrafamiliares (Anthony e Robbins, 1974; Gordon, 1980).

De acordo com alguns trabalhos, os novos movimentos religiosos proporcionariam sistemas familiares alternativos ao adulto ou ao adolescente, oferecendo-lhes aceitação incondicional, calor, uma estrutura normativa e uma sólida autoridade. A linguagem familiar (irmãos, irmãs, pai, mãe) seria empregada nos novos movimentos religiosos de forma mais freqüente e significativa do que nas igrejas institucionalizadas (Doress e Porter, 1981).

Assinalou-se também que os novos movimentos religiosos proporcionariam serviços e apoio às famílias dos devotos, incluindo trabalhos, cuidado às crianças, assistência médica, amparo social e compromissos de valores compartilhados.³ Esse auxílio, no entanto, somente seria viável se toda a família passasse a integrar o movimento. Se isso não acontece, costuma-se afirmar que o efeito do grupo religioso sobre a família é desagregador, especialmente se o movimento for militante e autoritário (Beckford, 1982; Bromley, Shupe e Ventimiglia, 1983).

De acordo com alguns estudos (Robbins, 1991: 46; Coleman, 1970; Forni, 1992) a importância dos novos movimentos religiosos, enquanto organizações de intermediação, provém de sua capacidade de criar valores universais e símbolos que legitimam novas formas de relação interpessoal e interação comunitária. Os convertidos acreditariam desfrutar um companheirismo comuni-

tário especial nos novos movimentos religiosos, onde as relações de amor entre parentes espirituais são consideradas como derivadas da relação íntima de cada devoto com Jesus, o Espírito Santo, um mestre espiritual ou uma força mística. As relações satisfatórias entre os devotos de um mesmo grupo constituiriam uma estrutura de manutenção para o sistema de significados do movimento. Esse sistema de significados, por sua vez, proporcionaria uma mística simbólica que aumentaria a satisfação proveniente do companheirismo espiritual afetuosos.

Novos Movimentos Religiosos e Situações de Pobreza

Na América Latina, a expansão dos novos movimentos religiosos, particularmente do pentecostalismo e das religiões afro-brasileiras, fora de seu país de origem, foi explicada freqüentemente como uma resposta às situações de pobreza (Pi Hugarte, 1992; Camargo, 1961; Ameigeiras, 1991: 24; Mariz, 1990). Afirmou-se que esses movimentos religiosos proporcionam diversas estratégias de sobrevivência às famílias pobres.

Alguns autores assinalaram que os novos movimentos religiosos oferecem respostas sobrenaturais às necessidades cotidianas nas situações em que a mobilização política foi reprimida ou perdeu vigor como estratégia de melhoria sócio-econômica. A solução dos problemas existentes mobilizaria a filiação àqueles movimentos e o cumprimento de seus rituais (Pi Hugarte, 1992: 32-33). Afirmou-se também que os movimentos religiosos não somente ofereceriam uma intervenção sobrenatural para a solução de problemas, especialmente de saúde, mas também dariam um sentido às dificuldades, apresentando-as como parte de um plano divino e ensinando as pessoas a conviverem com os problemas. A sensação de "sentido" para os problemas cotidianos contribuiria para a sobrevivência ao propor a inexistência de destinos illogicamente ruins e ao fornecer razões para o sofrimento da perspectiva de um destino global positivo para os homens (Mariz, 1990).

Afirmou-se com freqüência que os no-

vos movimentos religiosos ofereceriam aos pobres maior acesso a recursos materiais. Por um lado, esse acesso seria obtido mediante a constituição de grupos que interagem intensamente entre si. Esses movimentos possibilitariam o acréscimo de uma nova rede de ajuda mútua às previamente existentes (Mariz, 1990; Galliano, 1992).

Por outro lado, assinalou-se que os novos movimentos religiosos, ao ocuparem a maior parte do tempo livre em atividades religiosas, proporcionariam uma estratégia para a redução das despesas das famílias pobres. Isso fica especialmente claro no caso do pentecostalismo, que fornece uma legitimação religiosa à estratégia de "apertar os cintos" (Mariz, 1990). Com relação a esse movimento, afirmou-se que a resistência ao alcoolismo e ao tabagismo teve como efeito a melhoria da situação familiar e econômica dos convertidos (Mariz, 1990; Tarducci, 1992).

Os novos movimentos religiosos proporcionariam, por fim, o fortalecimento da autoestima dos pobres. No caso do pentecostalismo, isso se produziria mediante a valorização dos dons espirituais, em oposição às vantagens materiais, e pela obtenção de uma consciência e uma aparência de "pessoa de bem". A segurança de estar entre os que serão salvos num mundo caótico e imoral, a abstenção do álcool e do tabaco e o uso de roupas simples diferenciariam claramente a mulher pobre da prostituta e o homem pobre do ladrão, formando a base de uma valorização da identidade pessoal, diante das alternativas da miséria e da marginalidade (Mariz, 1990). Nas religiões afro-americanas, a valorização da identidade pessoal seria alcançada mediante a crença na aquisição de um poder mágico e na relação direta do indivíduo, sua personalidade e as dificuldades de sua vida com uma divindade venerada pelo grupo religioso (Carozzi, 1992).

Discussão

Quais são as conseqüências dessas orientações temáticas para a compreensão dos novos movimentos religiosos, seu surgimento e expansão?

Redefinição dos Conceitos de Igreja e Seita

Em primeiro lugar, devemos considerar que a redefinição dos conceitos de igreja e seita, nos termos da tensão com o meio ambiente sócio-cultural, baseia-se no pressuposto — no mínimo, discutível — de uma cultura compartilhada onde o elemento sub-cultural definir-se-ia como um “desvio”. Se, pelo contrário, considerarmos que toda sociedade possui um alto grau de diversidade cultural interna, surge uma questão básica: em relação a qual “ambiente sócio-cultural”, dentre os vários em que os indivíduos participam, deveríamos estabelecer o grau de tensão, a fim de determinar se um certo movimento religioso é mais ou menos sectário?

Um tema relevante a esse respeito, por sua repercussão, é o da relação de certos movimentos religiosos com a cultura pública, particularmente a que é transmitida pelos meios de comunicação de massa.⁴ O repúdio da mídia por certos movimentos religiosos, porém, raramente se baseia nas características próprias dos movimentos e parece estar mais freqüentemente relacionado com o grau de identificação dos que produzem a cultura pública com os movimentos religiosos tradicionais e com a dose de pluralismo cultural que estão dispostos a aceitar. Essas características constituem atributos da cultura pública e da economia religiosa vigente, mais do que dos novos movimentos religiosos em si. Aparentemente, a única característica comum dentre os diversos movimentos que a cultura pública repudia é o seu caráter de “novidade” para aqueles que produzem tal cultura. Como “religião” está conotativamente associada a “tradição”, qualquer movimento religioso percebido como “novo” é automaticamente posto sob suspeita. Essa característica de novidade é, porém, muito melhor descrita pela expressão “novos movimentos religiosos” do que pelo termo “seitas”.

Por fim, uma consideração, que até certo ponto escapa dos limites da reflexão teórico-metodológica e se relaciona com o diálogo entre as ciências sociais e os membros da sociedade, é a carga valorativa negativa que

possui a palavra “seita” na cultura popular. Ninguém parece disposto a aceitar que o movimento religioso do qual participa constitui uma seita. Na cultura popular, “seita” associa-se invariavelmente a termos como invasão, destruição, cultos satânicos, fanatismo, risco, perigo, perversidade, lavagem cerebral etc. A estigmatização é suficiente para legitimar, em relação aos sectários, um comportamento que não seria admitido em outros seres humanos. Em conseqüência, a compreensão do uso do conceito de seita nas disciplinas sociais de forma não-valorativa, baseada em critérios empíricos, invariavelmente encontrará um obstáculo na forma de compreensão do leigo.

Análise do Processo de Conversão

Os estudos que analisam o processo de conversão aos novos movimentos religiosos fizeram muitas contribuições para a descrição e compreensão do fenômeno. Dentre elas se destacam: a diferenciação entre recrutamento, conversão e comprometimento religioso; a distinção entre adotar o comportamento de um grupo religioso e convicção religiosa; o estabelecimento de continuidades entre as crenças precedentes do indivíduo e as novas crenças adotadas; o papel dos estados alterados de consciência e da identificação afetiva com o grupo religioso no processo de conversão; a determinação de uma série de fatores próprios do indivíduo e de sua situação, freqüentemente presentes nas experiências de conversão (tais como frustrações, momentos de crise pessoal, busca religiosa, afrouxamento dos laços externos ao grupo religioso, interação intensa com os membros do grupo, comprometimento com o grupo, reinterpretação da biografia etc.) e o caráter permanente da conversão que, para se manter, requer a revalidação contínua através da interação com o grupo.

De um ponto de vista metodológico, os achados ressaltam, em primeiro lugar, a importância da observação participante para estabelecer o comportamento “fora de cena” nos novos movimentos religiosos. Por outra

parte, os estudos assinalam a reinterpretação das histórias de conversão conforme os termos do movimento, recomendando o acompanhamento mediante entrevistas e a observação dos convertidos potenciais, quando se quiser evitar tal reinterpretação.

Talvez a contribuição mais importante dos estudos de conversão religiosa empreendidos nos últimos anos seja a de que deles se desprende a visão do convertido como um sujeito ativo, que aprende novos significados a partir de sua interação com os membros do grupo e decide o curso de ação a tomar de acordo com seus objetivos e suas necessidades. Esse fato, no entanto, questiona a possibilidade de se estabelecer modelos fixos e universais do processo de conversão. Esses modelos, embora tenham chamado a atenção tanto para as predisposições como para os fatores situacionais freqüentemente presentes na conversão, parecem ser redefinidos continuamente, conforme o movimento religioso e os indivíduos em questão. Pode ser mais frutífero perguntar por que determinados “fatores” ou circunstâncias acham-se associados de forma tão extensa às experiências de conversão a diversos movimentos religiosos, em vez de supor que tal associação provenha de uma forma universal do processo de conversão, que seria mister “descobrir”.

A conceituação da conversão religiosa como uma mudança da identidade pessoal subjetiva, que é simultaneamente desejada pelo convertido e construída em sua interação com os membros do novo grupo, parece particularmente útil para explicar a reiterada presença de certos fatores e circunstâncias nas experiências de conversão. Por exemplo, a redefinição da própria biografia, que Berger e Luckmann apontam como constitutiva do processo de conversão, seria a consequência de uma redefinição da própria identidade. As “tensões largamente sentidas”, que os convertidos parecem experimentar em relação a problemas objetivamente categorizáveis como ordinários, parecem indicar — como afirmaram Bankston, Forsyth e Ford (1981) — certa desconformidade básica que poderia ter sua raiz em uma insatisfa-

ção com a definição de sua identidade pessoal subjetiva. A adoção de uma “perspectiva religiosa” para a resolução de problemas, converter-se num “buscador religioso” em vez de efetuar mudanças em outros aspectos da vida — como casar-se, mudar de residência ou de trabalho etc. — também parece relacionar-se com o fato de que a conversão religiosa é uma das únicas alterações capazes de produzir mudanças na totalidade da realidade, tal como esta é definida subjetivamente, possibilitando uma redefinição da própria identidade. Redefinir a própria identidade implica também cortar os laços — em termos físicos e mentais — com os que ajudavam a manter a identidade antiga, em favor da interação com os que tornaram possível a identidade nova. Os momentos de crise, onde os antigos métodos de resolução de problemas parecem não mais funcionar, constituem oportunidades particularmente adequadas para se decidir uma redefinição do eu com base em um novo universo de significados. Nesse sentido, os estados alterados de consciência, que freqüentemente parecem desempenhar um papel na conversão, proporcionam uma evidência experimental de que “ser outro” é possível.

A possibilidade de transcender os modelos mecânicos da conversão e estabelecer as motivações e as modificações nos significados que nela se produzem parece depender da realização de estudos onde a observação participante e, particularmente, o acompanhamento mediante entrevistas não estruturadas ou semi-estruturadas junto aos convertidos potenciais complementam a informação obtida por meio de questionários.

Novos Movimentos Religiosos e Mudança Social

Os estudos macrossociológicos dos novos movimentos religiosos chamaram a atenção para a vinculação de algumas características desses movimentos com processos registrados na sociedade moderna, tais como a secularização das igrejas tradicionais e da cultura pública, a fragmentação dos papéis e identidades sociais, a diversidade valorativa e

normativa, a decadência da idéia de progresso indefinido e o enfraquecimento das organizações de intermediação.

A nosso ver, a discussão dessas relações entre os novos movimentos religiosos e as transformações na sociedade moderna seria favorecida por um diálogo mais intenso com os estudos sobre conversão; por definições mais precisas dos termos da relação; por uma perspectiva histórica e por investigações empíricas das teorias, freqüentemente sustentadas *ex-post facto*.

De nosso ponto de vista, os estudos sobre conversão, se realizados sob a orientação das hipóteses referentes às relações entre mudança social e expansão dos novos movimentos religiosos, podem responder à questão central de se as relações macrosociológicas postuladas têm sentido do ponto de vista das decisões dos convertidos. Até o momento, no entanto, constata-se um divórcio entre os estudos microsociais sobre conversão e as teorias macrosociais que relacionam mudança social e novos movimentos religiosos.

A definição mais precisa de conceitos polissêmicos, como "secularização", ou muito genéricos, como "divórcio entre as esferas pública e privada", "enfraquecimento da família", "divergência valorativa e normativa" etc., facilitaria a investigação empírica dessas teorias macrosociológicas para a explicação do florescimento dos novos movimentos religiosos.

Uma perspectiva histórica, freqüentemente ausente nos estudos sobre novos movimentos religiosos, que costumam considerar inédito o fenômeno, permitiria a comparação com as efervescências religiosas do passado e, por conseguinte, a elaboração e o confronto de teorias em relação a um maior acúmulo de dados empíricos.

Novos Movimentos Religiosos e Pobreza

Os estudos sobre os novos movimentos religiosos na América Latina enfatizam como estes freqüentemente constituem estratégias de sobrevivência para as famílias pobres, ao lhes proporcionarem: meios mágicos para o acesso a maiores recursos, nos momentos em que a mobilização política perde vigor ou credibilidade como instrumento de melhoria social; um sentido sobrenatural para as dificuldades da vida; redes de ajuda mútua; e a base para uma elevação da auto-estima.

Com algumas exceções, no entanto, chama a atenção o fato de que as razões de caráter econômico ocupam um lugar quase exclusivo na explicação do aparecimento e desenvolvimento de novos movimentos religiosos na América do Sul. O fato de serem os pobres que majoritariamente aderem a esses movimentos não parece implicar necessariamente que as estratégias para sobreviver na pobreza sejam a causa universal de seu florescimento (Frigerio e Carozzi, 1992). A nosso entender, os estudos seriam favorecidos por um maior diálogo com as teorias sustentadas em outras áreas geográficas.

Não é preciso destacar a necessidade de estudos empíricos para confrontar as teorias; grande parte dos estudos que postulam relações diretas entre pobreza e filiação religiosa não apresentam dados sobre a composição sócio-econômica dos fiéis dos movimentos religiosos considerados, nem sobre os mecanismos concretos que ligam ambos os termos da relação.

(Recebido para publicação em outubro de 1993)

Notas

1. Um estudo empírico sobre o processo de conversão às religiões afro-americanas (Carozzi, 1992) parece apoiar essa hipótese.
2. Tais como os bairros homogêneos, as famílias extensas e os pequenos locais de trabalho com relações face a face entre seus membros.

3. Conforme veremos mais adiante, essa hipótese é frequentemente sustentada por aqueles que realizam estudos sobre os novos movimentos religiosos na América Latina, onde, segundo se afirma geralmente, as redes de solidariedade oferecidas por esses movimentos constituem uma resposta às situações de pobreza.
4. Pode-se consultar a respeito Beckford (1985) e, para um exemplo local, Frigerio (1991a, 1991b).

Bibliografia

- Ameigeiras, A.
1991 "Estrategias Proselitistas de Reclutamiento y Vida Cotidiana en Organizaciones Religiosas del Conurbano Bonarense". *Sociedad y Religión*, 8: 24-40.
- Anthony, D. e Robbins, T.
1974 "The Meher Baba Movement". In I. Zaretsky e M. Leone (eds.) *Religious Movements in Contemporary America*. Princeton, Princeton University, pp. 479-501.
- Anthony, D., Robbins, T., Doucas, M. e Curtis, T.
1978 "Patients and Pilgrims: Changing Attitudes Toward Psychotherapy of Converts to Eastern Mysticism". In J. Richardson (ed.) *Conversion Careers: In and Out to the New Religions*. Beverly Hills, Sage, pp. 43-64.
- Balch, R.
1980 "Looking Behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion." *Sociological Analysis* 2(41): 137-143.
- Balch, R. e Taylor, D.
1977 "Seekers and Saucers: The Role of the Cultic Milieu in Joining an UFO Cult." *American Behavioral Scientist*, 20: 839-860.
- Bankston, W., Forsyth, C. e Floyd, H.
1981 "Toward a General Model of Radical Conversion". *Qualitative Sociology*, 4: 279-297.
- Beckford, J.
1982 "Beyond the Pale: Cults, Culture and Conflict". In E. Baker (ed.), *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*. Nova York, Edwin Mellen, pp. 284-301.
1984 "Holistic Imagery and Ethics in New Religions and Healing Movements." *Social Compass* 31(2-3): 259-272.
1985 *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*. Londres, Tavistock.
- Berger, P.
1967 *The Sacred Canopy*. Nova York, Doubleday.
- Berger, P. e Luckmann, T.
1973 *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis, Vozes.
- Bradfield, C.
1975 "Neo-Pentecostalism: A Preliminar Inquiry". Trabalho apresentado no Congresso Anual da Eastern Sociological Society.
1976 "Our Kind of People: The Consequences of Neo-Pentecostalism for Social Participation." Trabalho apresentado no Congresso Anual da Association for the Sociology of Religion.

- Bromley, D., Shupe, A. e Ventimiglia, J.
1983 "The Role of Aneodoctal Atrocities in the Social Construction of Evil." In D. Bromley e J. Richardson (eds.) *The Brain-washing-Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives*. Nova York, Edwin Mellen, pp. 139-162.
- Camargo, C. P. F.
1961 *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Pioneira.
- Carozzi, M.
1991 "Religiões Afro-Americanas: Reencantamento em Buenos Aires". *Comunicações do ISEER*, 41(10): 68-74.
1992 *La Conversión a la Umbanda en el Gran Buenos Aires*. Conicet, Relatório Final, não publicado.
- Carozzi, M. e Frigerio, A.
1992 "Mamãe Oxum ey la Madre María: Santos, Curanderos y Religiones Afrobrasileñas en Argentina". *Afro-Asia*, 15: 71-85.
- Coleman, J.
1970 "Social Inventions." *Social Forces*, 49: 163-173.
- Doress, I. e Porter, J.
1981 "Kids in Cults." In T. Robbins e D. Anthony (eds.), *In God We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*. New Brunswick, Nova Jersey, Transaction Books, pp. 297-302.
- Downton, J.
1980 "An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: The Case of the Divine Light Mission." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 19(4): 381-396.
- Dynes, R.
1957 "The Consequences of Sectarianism for Political Participation." *Social Forces*, 35: 331-334.
- Evans, C.
1973 *Cults of Unreason*. Nova York, Spectrum.
- Forni, F.
1992 "Emergencia de Nuevas Corrientes Religiosas o 'Iglesias Alternativas' sobre Fines de Siglo." *Sociedad y Religión*, 9:40-48.
- Frigerio, A.
1989 *With the Banner of Oxalá: Social Construction and Maintenance of Reality in Afro-Brazilian Religions in Argentina*. Tese de Doutorado não publicada, UCLA.
1991a "Nuevos Movimientos Religiosos y Medios de Comunicación: la Imagen de la Umbanda en Argentina." *Sociedad y Religión*, 8: 69-84.
1991b "La Umbanda no es una Religión de Ignorantes y Mediocres: Estrategias ante la Estigmatización de las Religiones Afrobrasileñas en Argentina." *Revista de Antropología*, 10: 22-33.
- Frigerio, A. e Carozzi, M. J.
1992 "Quiénes Asisten a los Templos de Religión Afrobrasileña en Argentina: Una Caracterización Socio-Económica y Motivacional". *Cadernos de Antropología*, 10. Porto Alegre (no prelo).
- Galliano, G.
1992 "Pentecostalismo, Pobreza Urbana y Relaciones Sociales en un Barrio del Gran Buenos Aires." Trabalho apresentado nas II Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en los Sectores Populares de Latinoamérica, organizadas pela revista *Sociedad y Religión*. Buenos Aires, 24-25 de agosto de 1992.

- Gerlach, L. e Hine, V.
1970 *People, Power and Change*. Indianápolis, Bobs-Merril.
- Greil, A.
1977 "Previous Dispositions and Conversion to Perspectives of Social and Religious Movements." *Sociological Analysis*, 38(3): 115-125.
- Greil, A. e Rudy, D.
1984 "What Have We Learned from Process Models of Conversion? An Examination of Ten Studies". *Sociological Focus*, 17 (4): 306-323.
- Gordon, S.
1980 "You Can't Go Home Again". *Working Papers for a New Society*, 7(4): 10-12.
- Harris, M.
1981 *America Now: The Anthropology of a Changing Culture*. Nova York, Simon and Schuster.
- Heirich, M.
1977 "A Change of Heart: A Test of some Widely Held Theories about Religious Conversion." *American Journal of Sociology*, 83(3): 653-680.
- Hunter, J.
1981 "The New Religions: Demodernization and the Protest against Modernity." In B. Wilson (ed.), *The Social Impact of New Religious Movements*. Nova York, Edwin Mellen, pp. 1-20.
- Johnson, B.
1963 "On Church and Sect". *American Sociological Review*, 28: 539-549.
- Jules-Rosette, B.
1975 "The Conversion Experience: The Apostiles of John Maronke." *Journal of Religion in Africa*, VII(2): 132-164.
- Kelley, D.
1972. *Why the Conservative Churches are Growing*. Nova York, Harper and Row.
- Keniston, K.
1977 *All Our Children: The American Family Under Siege*. Nova York, Norton.
- Lofland, J. e Stark, R.
1965 "Becoming a World-Saver". *American Sociological Review*, 30: 862-874.
- Lynch, F.
1977 "Towards a Theory of Conversion and Commitment to the Occult." *American Behavioral Scientist*, 20(6): 887-908.
- Mariz, C.
1990 "Igrejas Pentecostais e Estratégias de Sobrevivência." In: J. Braga (ed.), *Religião e Cidadania*. Salvador, OEA/UFBA/EGBA, pp. 89-112.
- Mauss, A. e Petersen, D.
1974 "Les Jesus Freaks et Retour à la Respectabilité, ou la Prédiction des Fils Prodiges". *Social Compass*, 21(3): 283-301.
- Mc Guire, M.
1982 *Pentecostal Catholics: Power, Charisma and Order in a Religious Movement*. Filadélfia, Temple University.
- Niebuhr, H.
1929 *The Social Sources of Denominationalism*. Nova York, Henry Holt.

- O'Dea, T.
1966 *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, Nova Jersey, Prentice Hall.
- Oro, A.
1992 "Religiones Populares y Modernidad en Brasil." Trabalho apresentado nas II Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en los Sectores Populares de Latinoamérica, organizadas pela revista *Sociedad y Religión*. Buenos Aires, 24-25 de agosto de 1992.
- Pi Hugarte, R.
1992 "Cultos de Posesión y Empresas de Cura Divina en el Uruguay: Desarrollo y Estudios." *Sociedad y Religión*, 9: 26-39.
- Prandi, R.
1992 "Construcciones de Espacios Públicos de Expresión en Religiones Populares." *Sociedad y Religión*, 9: 4-14.
- Preston, D. L.
1981 "Becoming a Zen Practitioner". *Sociological Analysis*, 42: 47-55.
- Richardson, J.
1985a "The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research." *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(2): 163-179.
1985b "Studies of Conversion: Secularization or Reenchantment." In P. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley, University of California Press, pp. 104-124.
- Richardson, J., Stewart, M. e Simmonds, R. B.
1978 *Organized Miracles: a Sociological Study of a Jesus Movement Organization*. New Brunswick, Nova Jersey, Transaction Books.
- Robbins, T.
1979 "The Sociology of Contemporary Religious Movements". *Annual Review of Sociology*, 5: 75-89.
1988 "The Transformative Impact of the Study of New Religious Movements on the Sociology of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27(1).
1991 *Cult Converts and Charisma*. Beverly Hills, Sage.
- Robbins, T. and Anthony, D.
1979 "The Sociology of Contemporary Religious Movements". *Annual Review of Sociology*, 4: 75-89.
- Snow, D. e Machalek, R.
1984 "The Sociology of Conversion." *Annual Review of Sociology*, 10: 167-190.
- Snow, D. e Philips, C.
1980 "The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment." *Social Problems*, 27(4): 430-447.
- Stark, R.
1985 "Church and Sect". In P. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley, University of California Press, pp. 139-150.
- Stark, R. e Bainbridge, W.
1986 *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, University of California.
- Straus, R.
1979 "Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment". *Sociological Analysis*, 40(2): 158-165.

Tarducci, M.
1992. "Servir al Marido como al Señor: Las Mujeres Pentecostales." Trabajo presentado nas II Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en los Sectores Populares de Latinoamérica, organizadas pela revista *Sociedad y Religión*. Buenos Aires, 24-25 de agosto de 1992.

Wilson, B.
1975 *The Noble Savage: The Primitive Origins of Charisma*. Berkeley, University of California