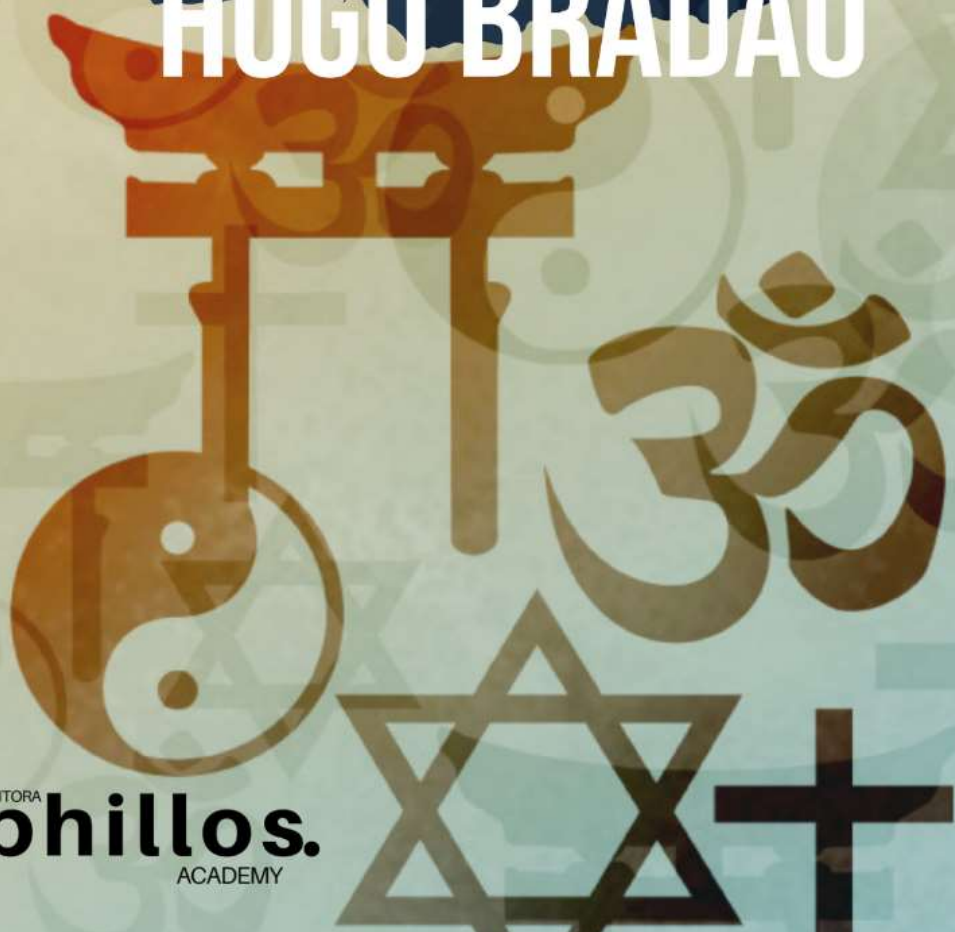


A constituição das novas subjetividades

e **Religiosidade** na
pós-modernidade

HUGO BRADÃO

EDITORA
phillos.
ACADEMY



Trata-se de uma pesquisa interdisciplinar que busca, a partir das Ciências da Religião, dialogar com diferentes campos de conhecimento como a Filosofia, a Psicanálise, a Sociologia e a Antropologia.

Para isso, analisamos dois conceitos principais: pós-modernidade e subjetividades, para que possamos definir o que neste livro denominamos de sujeito pós-moderno.



A constituição das novas
subjetividades e Religiosidade
na pós-modernidade

DIREÇÃO EDITORIAL: Willames Frank

DIAGRAMAÇÃO: Willames Frank

DESIGNER DE CAPA: Willames Frank

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Phillos estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

2020 Editora PHILLOS ACADEMY
Av. Santa Maria, Parque Oeste, 601.
Goiânia-GO
www.phillosacademy.com
phillosacademy@gmail.com

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S213p

BRANDÃO.Hugo,

A constituição das novas subjetividades e Religiosidade na pós-modernidade. [recurso digital] / Hugo Brandão (Organizador). – Goiânia-GO: Editora Phillos Academy, 2021.

ISBN: 978-65-88994-41-2

Disponível em: <http://www.phillosacademy.com>

1. Pós-modernidade. 2. Religião. 3. Morte de Deus. 4. Zygmunt Bauman.
5. Subjetividades.

CDD: 210

Índices para catálogo sistemático:
Filosofia e teoria da religião 210

Hugo Brandão

A constituição das novas
subjetividades e Religiosidade
na pós-modernidade

Goiânia-GO
2021

EDITORA
phillos.
ACADEMY

Direção Editorial

Willames Frank da Silva Nascimento

Comitê Científico Editorial

Dr. Alberto Vivar Flores

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr^a. María Josefina Israel Semino

Universidade Federal do Rio Grande | FURG (Brasil)

Dr. Arivaldo Sezyshta

Universidade Federal da Paraíba | UFPB (Brasil)

Dr. Dante Ramaglia

Universidad Nacional de Cuyo | UNCUYO (Argentina)

Dr. Francisco Pereira Sousa

Universidade Federal de Alagoas | UFAL (Brasil)

Dr. Sirio Lopez Velasco

Universidade Federal do Rio Grande | FURG(Brasil)

Dr. Thierno Diop

Université Cheikh Anta Diop de Dakar | (Senegal)

Dr. Pablo Díaz Estevez

Universidad De La República Uruguay | UDELAR (Uruguai)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1	11
A constatação da “Morte de Deus” e sua influência na constituição das subjetividades pós-modernas.....	11
A cultura Pós-moderna	12
As novas Subjetividades.....	42
Os Sujeitos Pós-modernos	63
CAPÍTULO 2	86
Religiosidade na pós-modernidade.....	86
Religiosidade e os “processos de legitimação pelos universos simbólicos”.	99
Religiosidade e singularidade das construções de crenças individuais	123
Persistência da Religião: reavivamento da experiência religiosa.....	153
Religiosidade e Pós-modernidade: as experiências religiosas nos dias atuais.....	166
CONSIDERAÇÕES FINAIS	197
REFERÊNCIAS	200

INTRODUÇÃO

Trata-se de uma pesquisa interdisciplinar que busca, a partir das Ciências da Religião, dialogar com diferentes campos de conhecimento como a Filosofia, a Psicanálise, a Sociologia e a Antropologia.

Para isso, analisamos dois conceitos principais: pós-modernidade e subjetividades, para que possamos definir o que neste livro denominamos de sujeito pós-moderno.

Para discorrermos sobre a pós-modernidade nos apoiamos em Zygmunt Bauman, em suas obras: “Modernidade Líquida” (2014), “O Mal-Estar da Pós-modernidade” (2013), “Modernidade e Ambivalência” (1999), “Ética Pós-moderna” (1997). Apresentaremos e serão citados autores que reconhecidamente não são pós-modernos e/ou tecem críticas a pós-modernidade, não nos furtaremos em apresentar o contraditório. Contudo, vale salientar que para os propósitos deste trabalho, as divergências apontadas entre esses diversos autores não são fundamentais para a defesa desta tese e não serão problematizados, de maneira que possa facilitar a exposição; o que enfatizamos são os pontos de convergências entre esses autores que nos possibilitam compreendermos o que é essa nova estrutura social, psíquica, cultural e etc., da humanidade, a qual, denominamos, fundamentados por Bauman, por Pós-modernidade.

Logo, defendemos que a pós-modernidade tem características próprias que a diferencia da Modernidade, porém, não se trata de uma ruptura com a Modernidade, e sim, sua continuação, isto é, entendemos que a pós-

modernidade não é uma ruptura com a Modernidade, mas, seu aprofundamento.

Já para discutirmos os processos de subjetivação na contemporaneidade e a crise de identidades, nos apoiamos em especial em Stuart Hall (2005), em sua obra “A identidade cultural na pós-modernidade”. Sustentamos, fundamentados em Hall, que vivenciamos uma crise de identidade única o que resulta em novas subjetividades, que não há mais que se falar em identidade, e sim, como veremos, em identidades, isto é, um novo e complexo processo de subjetivação do qual emerge a figura do sujeito pós-moderno. Desta forma, uma vez compreendidos os conceitos apresentados, definimos o que compreendemos por sujeitos pós-modernos; um sujeito marcado pela busca do gozo pleno e ausência de limites, marcado, em especial, por duas características principais: incerteza e individualismo.

Problematizamos acerca da religiosidade na pós-modernidade a partir de três pesquisadores principais que nos fornecem uma base teórica extremamente atual que nos possibilita uma compreensão mais aprofundada sobre o fenômeno religioso na pós-modernidade, são eles: Berger (2009), Luckmann (2014) e Hervieu-Léger (2015). Analisamos a religiosidade nos dias atuais tendo como referência esses autores citados, no tocante a uma religiosidade individual, que atende as necessidades mais subjetivas por partes dos fiéis, marcada por incertezas e busca por identificação.

Assim, Caracterizamos essa religiosidade, vivenciada na contemporaneidade, confrontando-a com as características da pós-modernidade e todo complexo processo de subjetivação. Destarte, sustentamos nosso entendimento acerca do conceito experiência, para em

seguida analisarmos a experiência religiosa; demonstrando a partir dela a persistência da religião nos dias atuais, isto é, o reavivamento da experiência religiosa e suas características pós-modernas.

CAPÍTULO 1

A constatação da “Morte de Deus” e sua influência na constituição das subjetividades pós-modernas

Neste capítulo discutiremos dois conceitos chave que são fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho, a saber: pós-modernidade e subjetividades. Nos apoiaremos, para apresentarmos nosso entendimento acerca dos conceitos mencionados, respectivamente, em Bauman (2013) e Hall (2005). Ambos os autores discutem sobre a pós-modernidade, no entanto, nossa definição de pós-modernidade se fundamenta em Bauman. Embora Hall tenha, também, discutido pós-modernidade, o que focamos em sua teoria e nos deu suporte para este trabalho foi sua análise a respeito da crise de identidade e as novas formas de subjetividades.

Além de Bauman analisaremos autores que não são pós-modernos ou mesmo que criticam o conceito de Pós-modernidade. Não nos furtaremos na discursão desse conceito de apresentar o contraditório de outros autores que, inclusive, foram investigados e citados pelo próprio Bauman. Foram citados e analisados neste trabalho por nos auxiliarem, também, na compreensão do que defendemos ser a cultura pós-moderna. Correndo o risco de ser redundante, pois, veremos a seguir mais detalhadamente, que não se trata de uma ruptura da Modernidade e nem o seu fim. Não é porque o conceito não há consenso entre as diversas áreas do conhecimento ou dos diversos pesquisadores que o estudam

que nos furtaremos do debate, caso contrário, por exemplo, seria como estipular o fim da filosofia, guardada as devidas proporções desse exemplo. Ou diversos outros conceitos seriam abandonados, uma vez que, ainda são temas de debates acirrados e não há consenso em suas definições. Poderia citar inúmeros, mas, a título de registro, destaco apenas dois: religião e socialismo, por exemplo. Não há consenso na academia em relação a esses dois conceitos, mesmo ambos estando em evidência há séculos, diferentemente do conceito de pós-modernidade que tem aproximadamente meio século que nos foi apresentado (LYOTARD, 1979), tal como veremos.

Ambos os conceitos são importantes nesta tese para fechar esse primeiro bloco de nossa pesquisa, o qual, apontamos anteriormente, o que é, qual o autor e contexto histórico da metáfora da “morte de Deus” e agora apontamos nosso entendimento quanto a esses dois conceitos para definirmos o que nesse trabalho denominaremos de sujeitos pós-modernos, que posteriormente, em um segundo bloco desta pesquisa, discutiremos seu relacionamento com a religiosidade, apresentado que a religiosidade nos dias atuais é expressão da condição pós-moderna deste indivíduo.

A cultura Pós-moderna

Iniciaremos este capítulo discorrendo sobre a Pós-modernidade para que possamos discutir a ressignificação da transcendência na experiência religiosa do sujeito na Pós-modernidade. Compreendemos que não é fácil definir a Pós-modernidade, uma vez que, trata-se de um objeto que está inserido na perspectiva do múltiplo: são inúmeras

perspectivas, diversas nomenclaturas e várias abordagens. Para além disto, é um fenómeno muito mais de desconstrução do que está posto do que de construção de um novo.

Entendemos a dificuldade em estabelecer uma definição acerca da Pós-modernidade, contudo, devemos compreender que o desenvolvimento económico, tecnológico e científico ocasionou uma transformação social e a formação de uma nova mentalidade. “É um processo de ‘crise’ social que levou à configuração de um novo homem, uma nova sociedade, uma nova ética e também de uma nova Religião” (BARTH, 2007, p. 102), caracterizando uma época que, neste trabalho, denominaremos de Pós-modernidade. Como nos alerta Birman:

Em tudo isso, é o discurso da ciência que passa a ocupar a posição estratégica de produção e de agenciamento da verdade, substituindo progressivamente os discursos filosóficos e teológicos. A razão científica torna-se a marca distintiva do homem, o que lhe confere soberania e autonomia não apenas diante da natureza, como também em face do mundo divino. Portanto, é apenas a racionalidade científica que pode arguir sobre a veracidade dos enunciados e dos juízos. Em decorrência disso, a tecnologia se transforma no instrumento por excelência do exercício da sabedoria humana, uma vez que a técnica verifica na prática a verdade formulada pela razão científica, isto é, por seu impacto e pelas transformações que possibilita na natureza e na sociedade (BIRMAN, 2006, p. 41).

As profundas mudanças sociais que a humanidade vem passando nas últimas décadas têm sido objeto de pesquisa de intelectuais de diversas áreas, notadamente da

Sociologia, da Filosofia e das Ciências da Religião. Normalmente concretizadas a partir de macro perspectivas, essas pesquisas vêm contribuindo para que tenhamos a apreensão cada vez mais acurada da realidade característica deste novo milênio e têm também possibilitado uma visão panorâmica tanto da trama quanto da dinâmica da nova organização social e nos dados pistas dessa nova condição dos indivíduos, a saber: uma condição pós-moderna.

Acerca da problemática de Modernidade e Pós-modernidade, Joel Birman (2006) nos fornece uma importante contribuição, discorrendo sobre diversos autores e de várias partes do mundo que discutem essa problemática, demonstrando a difícil tarefa em conceituar de forma “absoluta” a Pós-modernidade, ou mesmo ter uma definição única e irrefutável da passagem da Modernidade para a Pós-modernidade. Para ele, a maior parte dos pesquisadores norte-americanos prefere se referir à Pós-modernidade para descrever os novos tempos em oposição à Modernidade. Já entre os pesquisadores europeus é comum não apenas o acento incidindo sobre a ruptura, como também a caracterização dessa ruptura como algo positivo, tendo, neste caso, como maior exemplo o autor que iremos fundamentar nossa discussão, neste trabalho, acerca da Pós-modernidade: o sociólogo Zygmunt Bauman.

Além de Bauman, o filósofo francês Lyotard (1979) também é um outro exemplo, reconhecendo a existência da ruptura e o fim da Modernidade, destacando a impossibilidade teórica atual de as grandes narrativas serem realizadas. Já Gianni Vattimo (2007) não apenas insiste na ruptura radical, como é um entusiasta dos tempos pós-modernos, baseando-se para isso em outros critérios filosóficos. Ainda há entre os autores que divergem dos

citados anteriormente; o cientista social Gilles Lipovetsky (1989), também, enfatiza a ruptura, porém de maneira negativa, defendendo que a Pós-modernidade é o império do vazio e do efêmero, posicionamento similar ao defendido pelo sociólogo Jean Baudrillard (1984), o qual, também, considera os novos tempos da maneira negativa. Entretanto, parte dos pesquisadores ainda insiste na existência da Modernidade na atualidade, destacando a radicalização de seus pressupostos, como Anthony Giddens¹ (1991), que defende a existência de uma “Modernidade tardia”, estando próximo do caminho do cientista social Ulrich Beck (1997), que sublinha a ideia de uma “Modernidade reflexiva”, ou mesmo a de Georges Balandier (1997), o qual insiste na existência de uma “super-Modernidade”, na qual ainda permanecem os fundamentos da Modernidade; sendo o mais notório dos críticos à Pós-modernidade Jürgen Habermas (2000), o qual defende de forma implacável o projeto da Modernidade, como um projeto inacabado. Isso tudo se discorre somente acerca dos campos das ciências sociais e da filosofia, deixando de lado o da estética, nos quais a presença viva do ideário da Modernidade sempre se destaca (BIRMAN, 2006, p. 37-38). Sobre os teóricos que discutem Pós-modernidade, Bauman nos diz o seguinte:

¹ Anthony Giddens é um sociólogo britânico, renomado por sua Teoria da estruturação. É considerado como o mais importante filósofo social inglês contemporâneo. Este autor merece uma nota por ter ganhado destaque na obra de Bauman que o reconhece como um apoiador de seu trabalho: “Agradeço especialmente a Anthony Giddens: sem o seu contínuo interesse pelo meu trabalho, sua gentil, mas implacável, amistosa, mas determinada pressão, esse livro nunca teria sido composto” (BAUMAN, 2013, p. 11).

[...] Não é em toda parte, porém, que essas condições parecem, hoje, estar prevalecendo: é numa época que Anthony Giddens chama de ‘Modernidade tardia, Ulrich Beck de ‘Modernidade reflexiva’, Georges Balandier de ‘super Modernidade’, e que eu tenho preferido (junto com muitos outros) chamar de ‘pós-moderna’: o tempo em que vivemos agora, na nossa parte do mundo (ou, antes, viver nessa época delimita o que vemos como ‘nossa parte do mundo’) (BAUMAN, 2013, p. 30).

Dado os distintos e diversos interesses, bem como, variada formação intelectual dos diferentes autores, que se notabilizaram por investigar o que ousamos aqui denominar de condição pós-moderna, são diferentes “nomes de batismo” a esse mesmo conjunto de transformações (às vezes, um mesmo autor dá mais de um): revolução das tecnologias da informação (CASTELLS, 2000), Pós-modernidade ou pós-modernismo (LYOTARD, 1979; VATTIMO, 2007; JAMESON, 1991; BAUMAN, 2013, 2014; HARVEY, 1989; EAGLETON, 1996), Modernidade líquida (BAUMAN, 2014), capitalismo tardio (JAMESON, 1991), capitalismo flexível (SENNETT, 1998) e etc. Essa diversidade de nomenclaturas ilustra, ao menos em parte, as divergentes ênfases dadas por esses pesquisadores aos diversos aspectos que fazem parte do atual processo de transformação. Para muitos deles, os progressos tecnológicos são determinantes para o quadro de transformações na atualidade; já para outros tantos, esse papel central é desempenhado por fatores econômicos. Para uns, a transformação representa uma ruptura com o que veio antes;

para outros, essa mesma transformação é apenas um outro estágio da velha ordem (COSTA, 2004).

Ainda que vistas a partir de distintas convicções políticas ou abordagens teóricas, algumas dessas feições são tão evidentes a ponto de não gerarem discordâncias, sendo o contraponto entre as duas realidades que torna essas feições tão evidentes e consensuais. Dentre elas, sobressaem-se as seguintes: a globalização, as comunicações eletrônicas, a mobilidade, a flexibilidade, a fluidez, a relativização, os pequenos relatos, a fragmentação, as rupturas de fronteiras e barreiras, as fusões, o curto prazo, o imediatismo, a descentralização e extraterritorialidade do poder, a imprevisibilidade e o consumo. Eagleton destaca, de forma bastante competente, alguns dos atributos distintivos dos períodos moderno e pós-moderno:

Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação [...] vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e à coerência de identidades (EAGLETON, 1996, p.7).

Para os propósitos deste trabalho, as divergências apontadas entre os diversos autores acerca da Pós-modernidade não são cruciais e serão deixadas de lado de modo a facilitar a exposição, estamos comprometidos em focar nos pontos de convergência desses autores que nos levam a ter rabiscos do que seria essa nova estrutura social,

psíquica, cultural e etc., da humanidade, que aqui chamaremos de Pós-modernidade. Logo, a denominação única de Pós-modernidade será adotada pela simples razão de que torna o contraponto entre o período pós-moderno e o moderno mais claro e acessível. Esse contraponto, que está presente – de modo mais ou menos explícito – na maior parte dos pressupostos teóricos apontados acima, desempenha um importante papel no raciocínio que se segue. Isso porque dá visibilidade às características distintivas da velha e da nova ordem, bem como, possibilita a apreensão da passagem de uma para outra.

A maior parte dos pesquisadores acerca da Pós-modernidade atribuem à Modernidade as seguintes características: ordem, progresso, verdade, razão, objetividade, emancipação universal, sistemas únicos de leitura da realidade, grandes narrativas, teorias universalistas, fundamentos definitivos de explicação, fronteiras, barreiras, longo prazo, hierarquia, instituições sólidas, poder central, claras distinções entre público e privado etc. Tratam-se características de uma realidade que muitos de nós conhecemos de perto, porém, muito provavelmente, sequer saberíamos colocar em palavras poucas décadas atrás. Pois, ainda faltava-nos a visibilidade dada pelo contraponto entre a velha e a nova realidade. Visto que, dispúnhamos, principalmente no período que se seguiu à 2ª Guerra Mundial, somente uma vaga e confortável sensação de que o mundo em que vivíamos era estável. Essa sensação foi abalada pelos processos de transformação que deram a esse mesmo mundo suas feições pós-modernas (COSTA, 2004).

O conceito de Pós-modernidade ganhou forças com o atual processo de Globalização² e seu consequente contexto cultural, que desenvolveu o que nós destacamos como condição pós-moderna, isto é, as mudanças e transformações sociais que atingem os indivíduos na contemporaneidade sem que isso represente, necessariamente, uma ruptura com o modelo instalado desde o advento da Modernidade. A globalização³ transformou as pessoas, “O espaço se globaliza, mas não é mundial como um todo senão como metáfora. Todos os lugares são mundiais, mas não há um espaço mundial. Quem se globaliza mesmo são as pessoas” (SANTOS, 1993, p. 16).

Marcondes defende que, segundo Giddens, a intensificação da globalização se constitui por um complexo fenômeno que se caracteriza por uma combinação de processos não carentes de contradições, todavia que, no conjunto, produzem um forte impacto no contexto da experiência social (MARDONES, 1999, p. 108). Com esse fenômeno da globalização, a tradição passa por profundas consequências; não necessariamente desaparecem, como

² A difusão do termo globalização ocorreu por meio da imprensa financeira internacional, em meados da década de 1980. Depois disso, muitos intelectuais dedicaram-se ao tema, associando-a à difusão de novas tecnologias na área de comunicação, como satélites artificiais, redes de fibra ótica que interligam pessoas por meio de computadores, entre outras, que permitiram acelerar a circulação de informações e de fluxos financeiros (Cf. RIBEIRO, 1995).

³ A globalização não pode se reduzir à dimensão econômica, apesar de ser o seu primeiro e principal aspecto. Ela se atrela também à experiência cotidiana das ações que não reconhecem ou desconhecem fronteiras no que diz respeito à informação, ecologia, técnica, sociedade civil etc. Ela opera transformações na realidade dos homens gerando o inesperado, o incerto, a ausência de limites (AGUIAR, 2002).

precipitadamente se afirma, contudo, as tradições são, de fato, muito afetadas, isto é, o que anteriormente era tido como algo absoluto e indiscutível de geração em geração vai agora sendo questionado e relativizado.

Contudo, é consenso que o conceito pós-moderno surge com o filósofo francês Jean-François Lyotard, a partir de sua obra *La Condition Postmoderne* (1979). Para ele, a Pós-modernidade é perceptível após o processo de transformações que ocorreram, principalmente, nas artes, ciência e na moral, ocasionando a decadência dos metarrelatos da Modernidade. Assim, segundo ele, a Pós-modernidade caracteriza-se por desconstruir as explicações absolutas sobre a realidade, que tendem a generalizar e tentar explicar o todo de forma a sugerir que contempla todas as indagações humanas sobre determinado assunto ou tema. Lyotard (1986) defende que o pós-moderno se define pela incredulidade em relação aos metarrelatos, não há uma explicação universal e única da realidade. A Modernidade acredita nas explicações universais e únicas, já a Pós-modernidade não guarda a mesma crença, ao contrário, ela desconfia e abandona a possibilidade de verdades últimas, absolutas e universais.

O parágrafo de abertura de *A Condição pós-moderna* (1986) já é bem expressivos quanto ao que, a partir de Lyotard, foi denominado por pós-modernidade. Vejamos:

Este estudo tem por objetivo a condição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se nomeá-la 'pós-moderna'. A palavra está em uso no continente americano, na escrita de sociólogos e críticos. Ela designa o estado da cultura após as transformações que afetaram a regra dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do fim do século XIX. Essas transformações serão situadas

aqui relativamente à crise das narrativas (LYOTARD, 1986, p. 11).

O território em que o indivíduo se movimenta recebeu uma nova configuração, especialmente com o desmoronamento e o ressurgir de novas fronteiras, bem como a interligação das novas culturas. Repentinamente os indivíduos passam a se vêem inseridos em um mundo novo, nascido das várias mudanças, e cercado por um clima massificado e desestabilizador, resultante da completa transformação dos modos de comportamento. Então, os indivíduos, cheios de interrogações e exigências, passam a se sentir disperso no meio do mundo, sem pontos de referência. Buscam achar valores que os proporcionem sentirem-se verdadeiramente sujeitos que são conhecedores das suas próprias consciências e do valor de sua dignidade. Todavia, encontram-se em uma Modernidade que, devido à sua constituição, está grávida da Pós-modernidade (LYOTARD, 1990).

Assim, o conceito de Pós-modernidade que defenderemos neste trabalho é um tanto mais complexo do que a teorização apresentada por Lyotard. Dentre a diversidade de autores que trabalham esta temática, como vimos anteriormente, no aproximamos mais da teoria apresentada por Bauman (2013) e, embora haja divergência entre os diversos autores, não excluimos pressupostos, acerca dessa nova configuração da humanidade que denominamos de Pós-modernidade, apresentados por outros autores, que, guardada as devidas ressalvas, discutiremos a seguir, convergem em maior e menor medida com Bauman sobre alguns aspectos, dentre eles, que a Pós-modernidade não é uma ruptura com a Modernidade e nem seu sepultamento; dentre os autores que nos referimos, destacamos Giddens

(1991) e, mesmo negando a Pós-modernidade, Habermas (1992).

Pensadores contemporâneos como Habermas e Giddens, notoriamente identificados com a disciplina da Sociologia enquanto narrativa sobre a Modernidade, discorrem sobre noções que destacam mais as continuidades do que as rupturas entre o período atual e os períodos de emergência e consolidação das instituições sociais modernas. Habermas, por exemplo, teoriza acerca de “projeto inacabado” da Modernidade, e na alternativa de fazer progredir a ação comunicativa, para além das tendências desintegrativas atuais de pulverização das identidades sociais, que segundo ele, colocam em risco a propensão dialógica que a democracia moderna desenvolve na qualidade de projeto emancipatório. Contudo, ele adverte que seu posicionamento em nada se confunde com o dos neoconservadores que não aceitam as transformações culturais que fazem parte da “modernização societária” (HABERMAS, 1992, p.29).

Segundo Habermas (1992), a cultura intervém na origem destes “problemas” somente de maneira indireta e mediada; já na reação neoconservadora, existiria uma não compreensão da verdadeira natureza do protesto e descontentamento da atualidade, representando uma revolta contra a penetração da racionalidade econômica e administrativa na esfera própria da ação comunicativa. Contudo, também é notório que ele defende o projeto da Modernidade em oposição aos seus recriminadores pós-modernos, os quais ele denomina de jovens conservadores ou anti-modernos (HABERMAS, 1992, p.31); que ao invés de compreenderem o que seriam, para ele, os verdadeiros desafios desse projeto ainda inacabado, isto é, a Modernidade, afundaram-se em um tipo de irracionalismo.

Já Giddens (1992), ao invés de Pós-modernidade, defende a expressão Modernidade radicalizada, justamente por preferir destacar o prosseguimento entre os diversos momentos da sociedade pós-tradicional que se sobreporia às suas aparentes diferenças. Nele recuamos a uma espécie de dicotomia sociológica clássica tradição/Modernidade, na qual, a reflexividade, tanto dos agentes quanto das instituições, traço fundamental desta última, que também irá viabilizar a democratização gradativa das próprias relações sociais de hierarquias de poder e desigualdade social. Para ele, as transformações, no entanto, são bem-vindas: no século XX, e especialmente na sua segunda metade, completa-se a mudança de algumas instituições sociais que suscitam mudanças da vida política, vida religiosa, da sexualidade, das relações de gênero e família, e a inclusão de novos personagens e novas formas, legítimas, de atividade política; propiciando que relações de poder e desigualdades em acesso a poder e recursos são cada vez mais negociáveis e negociadas. Segundo Giddens,

Existe a dimensão cultural da Modernidade - algo, óbvio, altamente complexo por natureza. Sob certos aspectos, há muito a sociologia se preocupa com a análise dessa dimensão. Os sociólogos entenderam a emergência de sua própria disciplina contra o pano de fundo da ascensão do "racionalismo" e do "desencantamento do mundo" atinentes à secularização. Uma vez mais, porém, provavelmente seria verdadeiro afirmar que a cultura da Modernidade foi amplamente entendida como o reflexo do capitalismo ou do industrialismo. Mesmo as famosas tentativas por parte de Max Weber, de reivindicar um papel independente para as "idéias", concentravam-se nas condições que

inicialmente deram origem ao capitalismo, mais que na proposta de um papel amplo para uma cultura moderna particular e autônoma. As controvérsias atuais sobre o que muitos rotularam de "pós-modernidade" talvez devessem ser vistas antes como as primeiras iniciativas reais da ambiciosa tarefa de mapear o universo cultural decorrente da desintegração completa e cabal do mundo tradicional. No mínimo, elas certamente exprimem o forte sentimento de que os modelos preestabelecidos de análise cultural deixavam radicalmente a desejar (GIDDENS, 1987, p. 28-29).

Todavia, Giddens (1992), em suas pesquisas de análise social, serve-se de alguns autores tidos como pós-modernos, ainda que os mantivessem a uma considerável distância. Usando-os, por vezes, como fontes e interlocutores, demonstrando, também, o uso que ele habitualmente faz de pesquisas realizadas em inúmeros campos disciplinares. Contudo, ele discorre acerca de uma des-traditionalização, isto é, uma ordem social pós-tradicional, ao invés de Pós-modernidade. Defendendo que as tradições que veem exercendo um papel social estabilizador de primeira ordem, estão agora sendo submetidas a uma reflexão mais ou menos crítica. A tradição não desaparece, como já apontamos anteriormente, no entanto, elas passam a ser reinterpretadas, reformuladas, submetidas a uma justificação. Entende-se, assim, que com esta crítica das tradições, a ordem social, e, conseqüentemente, a identidade, perdem estabilidade, visto que, o alicerce que sustentava as tradições se torna, cada vez mais, menos firme e mais movediço (MARDONES, 1999, p. 109).

Já o sociólogo Zygmunt Bauman tem sido muito bem reconhecido em nosso país nas últimas décadas, discorrendo acerca dos debates em torno da condição pós-moderna e a crise que, na contemporaneidade, toma conta, em parte dos indivíduos, das relações sociais, da cultura e da política. Ainda que, ele aparentemente se posicione contra uma visão pós-moderna da Pós-modernidade, visto que defendeu em lugar desta, uma “sociologia da Pós-modernidade”⁴, a análise desta demonstra claras aproximações a algumas das críticas pós-modernas centrais da sociedade nascida da Revolução Industrial e do Iluminismo (ADELMAN, 2009).

Diferentemente de Giddens, por exemplo, que defende que a reflexividade, característica da sociedade pós-tradicional, caracteriza sua diferença e só se realiza (radicaliza) com o avanço da História ocidental moderna; ou diferentemente de Habermas, que defende insistentemente a Modernidade como projeto inacabado; para Bauman, a Modernidade se estabelece inicialmente como uma época de hierarquias, de padrões normativos, e de sonhos de pureza e de controle totalizante sobre a natureza e sobre a natureza humana. Após o “choque” inicial da dissipação do Antigo Regime, fenômeno que trouxe consigo o reconhecimento de que o mundo humano é contingente (o que também significa que sujeito à ação humana), nasce também uma nova preocupação com a estrutura e a ordem que, desta vez, são vistas como humanamente criadas, garantidas e vigiadas (ADELMAN, 2009). Segundo Bauman (2013, p. 53), “o

⁴ Bauman defende que todos os indivíduos estariam dialogando, direta ou indiretamente, com/sobre a Pós-modernidade, seja como analistas críticos dos fenômenos específicos ou aspectos específicos dos fenômenos do mundo atual, ou adotando seus discursos “sintomáticos” (embora ele se distancie desta última opção).

estabelecimento da ordem era, acima de tudo, a tarefa de generalizar, classificar, definir e separar categorias”. Contudo, com o advento da pós-modernidade,

[...] ‘Não existe mais salvação pela sociedade’ significa que não existem órgãos conjuntos, coletivos invisíveis encarregados da ordem societária global. A responsabilidade pela situação humana foi privatizada e os instrumentos e métodos de responsabilidade foram desregulamentados. Uma rede de categorias abrangentes e universal desintegrou-se. O auto-engrandecimento está tomando lugar do aperfeiçoamento socialmente patrocinado e auto-afirmação ocupa o lugar da responsabilidade coletiva (BAUMAN, 2013, p. 54).

Assim, para Bauman, os novos poderes buscam encaminhar a sociedade a um rumo definido, o qual deve prever o caos, organizar racionalmente e conservar do lado de fora todas as ameaças e riscos potenciais à ordem. Partindo, também, daquilo que se tornou a preocupação fundamental dos pensadores pós-modernos, a saber: como é que os sonhos modernos ligeiramente criam discursos e tentativas práticas de homogeneização e controle de um mundo não mais visto como determinado por poderes divinos ou sobrenaturais. Ele não chega a arriscar muito nas transformações sociais e culturais da Pós-modernidade. Defendendo que a Modernidade promove o “desencaixe” dos indivíduos dos contextos comunitários tradicionais, não oferecendo uma boa alternativa, somente a família burguesa nuclear, privatizada e hierárquica. Contudo, na Pós-modernidade, há um avanço na tendência de privatizar ainda mais os receios e ansiedades do período moderno. Uma vez

que, a Pós-modernidade, não oferece bases institucionais para a reconstrução dos laços que unem as pessoas ao mundo, e sim o oposto, há uma abertura de um espaço cada vez maior para a livre ação do mercado, isto é, a Pós-modernidade só pode ser o período dos vínculos tênues e das “comunidades imaginadas” (ADELMAN, 2009).

Demonstrando ceticismo diante das novas formas de sociabilidade que aparecem a partir de uma procura de vínculos diferentes, Bauman, remete a um “paradoxo ético” que ele identifica como particular da Pós-modernidade, na qual as normas que davam sustentabilidade a vida cotidiana e comunitária vão sendo deterioradas, ora pela ação dos indivíduos na sua recusa de exigências autoritárias, ora por uma lógica de “vale-tudo” do mercado. No período compreendido por Modernidade, a “responsabilidade individual” quase inexistia, já na Pós-modernidade o desafio tende a desmoronar-se perante um novo impasse de falta de referências e de recursos coletivos, apesar de oferecer a possibilidade da constituição de um agente-sujeito (ADELMAN, 2009). Para Bauman,

[...] em nossa sociedade pós-moderna, estamos todos – de uma forma ou de outra, no corpo ou no espírito, aqui e agora ou no futuro antecipado, de bom ou de mau grado – em movimento; nem um de nós pode estar certo ou certa de que adquiriu o direito a algum lugar uma vez por todas, e ninguém acha que sua permanência num lugar, para sempre, é uma perspectiva provável (BAUMAN, 2013, p. 118).

A sociedade moderna, segundo Bauman, define-se, “na medida em que tenta, sem cessar, mas em vão, ‘abarcар o inabarcável’, substituir diversidade por uniformidade” (1997,

p. 10). A Modernidade caracteriza-se, inevitavelmente, por solucionar conflitos, ela não admite o erro ou a contradição. Para a Modernidade sempre há uma “solução”. O símbolo da Modernidade seria o sólido (convicções inabaláveis, absoluto, certezas, precisão), já a Pós-modernidade o seu oposto, seria o líquido (convicções fluentes, incertezas, dispersão) (BAUMAN, 2014). Ele, também, faz uso de outros adjetivos para caracterizar os períodos moderno e pós-moderno, contudo, em última análise, indica essencialmente as mesmas características desse estágio do capitalismo flexível: o poder extraterritorial, as comunicações eletrônicas, a instantaneidade, a instabilidade etc.; resumindo essas características compactamente: “[A Modernidade clássica] parece ‘pesada’ (contra a ‘leve’ Modernidade contemporânea); melhor ainda, ‘sólida’ (e não ‘fluida’, ‘líquida’ ou ‘liquefeita’); condensada (contra difusa ou ‘capilar’); e, finalmente, ‘sistêmica’ (por oposição a ‘em forma de rede’)” (BAUMAN, 2014, p. 33).

Seguindo a mesma linha de Bauman, na qual não há uma ruptura entre Modernidade e Pós-modernidade, nem mesmo que a Pós-modernidade seja o obituário da Modernidade; Deleuze e Guattari (1995), partindo de uma concepção bastante idiossincrática e abrangente de espaço – concepção essa que inclui a organização e a dinâmica da vida em sociedade –, realizam uma comparação entre o espaço estriado, que, segundo eles, caracteriza a Modernidade, e o espaço liso, que predomina no período pós-moderno, também, nos fornecendo definições e metáforas que facilitam visualizarmos as mudanças que se sucederam e estão por se suceder da passagem da Modernidade para a Pós-modernidade e que discorreremos brevemente sobre para melhor ilustrar nosso entendimento, neste trabalho, acerca da

Pós-modernidade, à medida que esses dois autores se aproximam da teoria apresentada por Bauman.

Segundo Deleuze e Guattari (1995), ambos os espaços (estriado e liso) podem conviver lado a lado, isto é, interpenetrar-se e transformar-se um no outro. Defendem que o espaço estriado, como um tecido, com suas tramas verticais e horizontais, é bem demarcado e sedentário, características que correspondem ao “sólido” e “pesado” descritos por Bauman; por sua vez, em contraposição, o espaço liso, como o feltro, não tem demarcações e é nômade, ou nos pressupostos defendidos por Bauman à “leveza” e “fluidez”.

Deleuze, Guattari (1995) e Eagleton (1996), numa mesma perspectiva que a de Bauman, discorrem que à medida que a Modernidade era sólida e estriada, em virtude da visibilidade de seus poderes centrais, hierarquias, regras, barreiras, fronteiras etc., a Pós-modernidade é fluida, ou lisa, em virtude de sua descentralização, organização em redes, sua ausência de barreiras ou fronteiras.⁵

Assim sendo, diversos aspectos que definem o período moderno estão em via de se extinguir. Contudo, essa extinção não ocorre da noite para o dia. Pois, esse desaparecimento de aspectos que caracterizam a

⁵ Vale salientar que em momento algum, colocamos Deleuze e Guattari como pós-modernos, bem como Habermas, que também citamos neste trabalho. Foram citados pelo zelo em essa nova condição sociocultural que conceituamos, fundamentados em Bauman, como pós-modernidade, inclusive trazendo o contraditório que não foi aprofundado neste trabalho por conta do tempo, mas que fica como sugestão para pesquisas futuras. Alguns desses autores citados, que não são pós-modernos, como, também, foi descrito no texto, foram por se tratarem de autores que o próprio Bauman dialoga e os analisa.

Modernidade resulta de, dentre outros, vários processos de fusão e diluição que foram, por exemplo, investigados por Meyrowitz (1999), o qual se utiliza de metáforas distintas das utilizadas por Bauman. Este usa metáforas que enfatizam estados que antecedem ou sucedem as mudanças, já põem em destaque os processos de mudança em si mesmos (COSTA, 2004). Segundo Meyrowitz,

Uma característica central da nossa era global é uma crescente permeabilidade da maior parte das fronteiras físicas, sociais, políticas, culturais e econômicas. Isto é, a maior parte das membranas naturais ou produzidas pelos homens estão se tornando porosas, às vezes tão porosas a ponto de desaparecer funcionalmente (MEYROWITZ, 1999, p. 45).

Essa metáfora das membranas impermeáveis, as quais se tornam porosas, busca assinalar a dinâmica por meio da qual os distintos atributos da Modernidade se dissolvem, se estabelecem e se interpenetram, originando à Pós-modernidade, isto é, busca tornar visível o processamento que converte o mundo moderno, teoricamente sólido e estático, em um mundo pós-moderno, teoricamente fluido e dinâmico. Logo, pressupõe-se o convívio dos dois mundos, ao menos no atual estágio da mudança.

Assim como Bauman, neste trabalho, discutiremos acerca do conceito de Pós-modernidade não como o fim da Modernidade, mas como um aprofundamento da Modernidade – uma experiência na própria Modernidade, isto é, não significa necessariamente o fim, ou descrédito e, tampouco, rejeição da Modernidade. A Pós-modernidade caracteriza-se pela percepção da exigência de transformações, visto que, a mente humana ao examinar-se de forma longa,

atenta e sobriamente; ao meditar sobre sua condição e suas obras passadas, não gostando muito do que vê, percebe a necessidade de mudança (BAUMAN, 1999, p. 288).

O “pós” de “Pós-modernidade” não deve ser interpretado como uma ruptura ou esgotamento da Modernidade, e sim, como uma crise na Modernidade – uma experiência da própria Modernidade. Compreendemos que na contemporaneidade vivenciamos uma crise da Modernidade, a qual, denominamos de Pós-modernidade, ou seja, o conceito de Pós-modernidade caracteriza a cultura contemporânea, isto é, uma condição atual da Modernidade (BAUMAN, 2013).

A condição que denominamos de Pós-modernidade não é apenas um rótulo classificatório com conotações ligeiramente pejorativas, e sim, um conceito bastante controverso com inimigos e aderentes, que, ao que tudo indica, inclui um programa religioso, político, filosófico, estético, sociológico e etc., totalmente diferente por parte dos seus simpatizantes. O prefixo “pós” é uma ferramenta terminológica comum na linguagem histórica, sendo muitas vezes um meio neutral e conveniente de indicar a posição no tempo de certos acontecimentos ao relacioná-los com um evento importante anterior. A ocorrência de um fenômeno ser considerado em termos da sua posterioridade em relação a um outro fenômeno não sugere de modo algum inferioridade. O que o prefixo “pós” implica é uma continuidade e uma ruptura simultâneas. Isso não implica que a Pós-modernidade não tenha capacidade de produzir visões novas, verdadeiramente testáveis e discutíveis (no sentido de valerem como argumentação) (DUQUE, 2003).

A Pós-modernidade tem como marca, segundo Baudrillard, ser um tempo sem horizonte histórico, sem

orientação, sem telos nem visão da totalidade. Assim, a identidade dos indivíduos é colocada à prova, estando pela primeira vez frente ao fenômeno de que “a história deixa de ser real” (BAUDRILLARD, 1984, p. 12). Chega ao fim à percepção da realidade, marcos de referência, o sentido da história. Segundo Baudrillard, em Vattimo, a causa da imperícia para readquirir os acontecimentos em um horizonte de sentido se deve à técnica e, em concreto, às tecnologias da informação (BAUDRILLARD, 1984, p. 18).

Como vimos anteriormente, no campo específico da Sociologia, diversos pesquisadores renomados da atualidade dizem não gostar da denominação Pós-modernidade; desde Giddens, preferindo o termo “Modernidade radicalizada”, até mesmo Bauman, que, em tempos recentes, preferiu o termo de “Modernidade líquida” ao conceito de Pós-modernidade que ele empregava em obra anterior. Contudo, nestes tempos em que mesmo os menos “pós-modernos” aprenderam a prestar muita atenção nas palavras e nas coisas (BARRETT, 1999), um questionamento acerca do que pode existir de representativo na aceitação ou recusa de um termo como este poderia ser muito revelador

A Pós-modernidade é uma “Modernidade radicalizada”. O termo “Pós-modernidade” é uma forma mais justa de nos referirmos à contemporaneidade, visto que, o termo “Modernidade” está caducando e tornou-se incapaz de definir este momento em que vivemos, no entanto, vale salientar que “Nós não nos deslocamos para além da Modernidade, porém, estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização” (GIDDENS, 1991, p. 57), como diria Bauman (2013), nós estamos vivendo uma aprofundamento da Modernidade e não necessariamente o seu fim..

A Modernidade é um “projeto inacabado [...] deveríamos aprender com os desacertos que acompanham o projeto” (HABERMAS, 1992, p. 118). Não podemos interpretar Pós-modernidade como uma interrupção ou rompimento da Modernidade, e sim, como sua continuidade – como seu aprofundamento. Para falarmos em Pós-modernidade não precisamos negar a Modernidade.

Logo, não podemos deixar de usar esse termo, mesmo que para usá-lo tenhamos que enfrentar suas incongruências internas e sua instabilidade de representação implícita ao termo (JAMESON, 1994, p. 25), tal, como por exemplo, exemplificando e destacando as posições de Habermas e Giddens, os quais se opõem ao termo “Pós-modernidade” e divergem de Bauman e outros, como já citamos anteriormente, que defendem o termo e compreensão que se amplia do conceito de Pós-modernidade. O próprio Bauman reconhece seus críticos e faz menção a eles e a importância que eles tiveram na construção de sua teoria. Vejamos o que Bauman fala, por exemplo, de Giddens: “Agradeço especialmente a Anthony Giddens: sem contínuo interesse pelo meu trabalho, sua gentil mas implacável, amistosa mas determinada pressão, este livro nunca teria sido composto” (BAUMAN, 2013, p. 11). Logo, não nos furtaríamos, neste trabalho, de trazermos à luz pensadores que discordam do termo/conceito “Pós-modernidade”, pois, como citamos anteriormente, esse é um conceito de difícil assimilação e que está em um perene processo de construção e desconstrução. Decidimos enfrentar as incongruências do termo e apresentar, neste trabalho, uma definição para o mesmo e ousar usar o termo para teorizarmos acerca do processo de subjetivação dos indivíduos e a transcendência na experiência religiosa pós-

moderna. Logo, não objetivamos fazer um pot-pourri de pensadores que discutiram acerca da Pós-modernidade, ao contrário, objetivamos demonstrar a difícil missão que é definir de forma absoluta o termo, bem como apresentar suas contradições, mas apontar um caminho para seguirmos, que neste trabalho, será o caminho apontado por Bauman (2013). Segundo Moreira e Jesus,

A sociedade pós-moderna e o padrão dominante de afrouxamento dos freios com a fluidez crescente, o consumo incessante, e ao mesmo tempo frustrante, situam o mal-estar da civilização contemporânea. Inicialmente, apontado por Freud e investigado por Bauman, a teoria da pós-modernidade pode ser entendida, inclusive, como um eterno recomeçar (TAVARES, 2004, p. 327).

Logo, defendemos que fazemos parte de uma cultura pós-moderna, vivenciada na própria Modernidade. Não nos furtamos de utilizar o termo Pós-modernidade, pois compreendemos que a Pós-modernidade não abre mão totalmente de certos pressupostos básicos da Modernidade, como a própria ideia de crítica, racionalidade e etc., contudo, é uma Modernidade que se auto avalia e se ressignifica (BAUMAN, 2013).

Se há crise, é na Modernidade, a Pós-modernidade é a tentativa de “superação” dessa crise. A Pós-modernidade não significa o obituário da Modernidade, ela é uma forma de “experimentar” a Modernidade. A Pós-modernidade é a Modernidade que atinge a maioria. Ela é a Modernidade olhando-se a distância e não de dentro. É como se a Modernidade estivesse construindo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalizando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são

mutuamente incongruentes e se cancelam. A Pós-modernidade é a Modernidade que desvenda sua própria impossibilidade, que se auto monitora e que, conscientemente, descarta o que outrora fazia inconscientemente (BAUMAN, 1999, p. 288).

A Pós-modernidade é uma tentativa de caracterizar a contemporaneidade, entendendo essa enquanto crise na Modernidade. Ela não despreza os ditames da racionalidade crítica, ao contrário, conduz a crítica as mais enraizadas consequências, indagando os conceitos e pressupostos da Modernidade. A racionalidade – lógica – da Pós-modernidade é para que se reconsiderem os “equivocos” do projeto da Modernidade, isto é, reavaliar as noções mais fundamentais da Modernidade, incluindo o próprio conceito de “Razão”. Evitando qualquer forma de reducionismos ou de generalizações, apresentando que na Pós-modernidade não se tem mais “Razão”, e sim “razões”. A Pós-modernidade usa a razão, estabelece juízos, admitindo inclusive algumas certezas, porém, reconhecendo os limites da racionalidade, isto é, do papel da razão como detentora da verdade. As verdades e juízos são provisórios, as dúvidas sempre estão presentes mesmo nas mais elevadas certezas (BAUMAN, 2013).

A condição pós-moderna nos confronta com as constantes incertezas, ou seja, não há uma verdade única e absoluta e mesmo as ciências são apenas uma versão dentre muitas verdades possíveis e plausíveis (BAUMAN, 1999, p. 258). Para Bauman,

[...] De fato, pode-se definir a Modernidade como a época, ou o estilo de vida, em que a colocação em ordem depende do desmantelamento da ordem ‘tradicional’, herdada e recebida; em que ‘ser’

significa um novo começo permanente [...] Com modelos de pureza que mudam demasiadamente depressa para que as habilidades da purificação se dêem conta disso, já nada parece seguro: a incerteza e desconfiança governam a época (BAUMAN, 2013, p. 30).

Não é de se surpreender que os modernos transcendessem suas próprias barreiras e buscassem ser pós-modernos. A Pós-modernidade nasce a partir do momento em que os indivíduos da Modernidade passam a refletir e criticar a própria Modernidade, pois, “[...] os mais brilhantes e mais fiéis filhos da Modernidade não podiam expressar sua lealdade filial senão se tornando os seus coveiros [...] A Modernidade, poder-se-ia dizer, estava desde o princípio prenhe de sua própria [destruição] pós-moderna” (BAUMAN, 2013, p. 98).

Sociólogos e filósofos, em especial, procuram dar conta do que acontece no plano pessoal, ainda que dentro de suas macroanálises; de uma perspectiva do que ocorre no plano individual, os pesquisadores já mencionados, em grande parte e guardada as devidas considerações, também, têm convergido acerca de pelo menos um pressuposto: que os indivíduos estão sofrendo acentuadas transformações em consequência dos processos que estão mudando o mundo moderno em pós-moderno.

Pesquisadores que se debruçaram a investigar a Pós-modernidade têm identificado consequências e sentimentos gerais que caracterizam esse novo momento de uma parcela considerável da humanidade, dentre eles: a incerteza e individualismo, além da insegurança, ansiedade, medo etc., ver, entre outros, Bauman (2013), Sennett (1998), Harvey (1989), Virilio (1993). Em parte dos casos, chegam a registrar, também, conflitos psicológicos e relatam características

centrais da nova dinâmica subjetiva. Sennett (1998), por exemplo, descreve conflitos psicológicos que já podem ser facilmente detectados, como aqueles relativos à incompatibilidade entre os projetos de vida a longo prazo e o imediatismo do trabalho no novo capitalismo flexível. Nesse ínterim, Jameson (1991), um crítico de arte que se tornou um dos mais renomados pesquisadores da Pós-modernidade, indica a fragmentação da mônada característica do individualismo moderno como um dos pontos distintivos da subjetividade pós-moderna. Por sua vez, para Bauman (2013) e Sennett (1998) ressaltam a posição de relevo que a necessidade de satisfação imediata do desejo ocupa na dinâmica subjetiva contemporânea, em oposição ao imperativo moderno do seu adiamento.

Giddens aponta a incerteza, juntamente com outros autores (BAUMAN, 1997; MARDONES, 1999), como uma marca cada vez mais evidenciada da nossa sociedade, com o seu carácter artificial e devido ao influxo da ciência, da técnica, da produção, da organização burocrática, etc., na vida dos indivíduos. Torna-se necessário enfrentar esta nova situação, cheia de possibilidades e de riscos (MARDONES, 1999). Moreira e Jesus defendem que,

O mundo pós-moderno pode ser considerado um pano de fundo que promove os vetores psicossociais. A subjetividade, sob esse prisma é regulada tanto pelo sistema simbólico social, que é da ordem do coletivo, quanto pelos aspectos pulsionais individuais, ambos estão em estado líquido (TAVARES, 2004, p. 237).

Haverá uma subjetividade pós-moderna? Como nos alertaram Deleuze e Guatarri: “Pedimos apenas um pouco de ordem para nos proteger do caos” (1992, p. 176). Neste

trabalho procuramos nos afastar de uma única definição convencional da Pós-modernidade e seu processo de subjetivação, todavia, que compreendemos que próprio conceito de Pós-modernidade, e mesmo de subjetividade, somente é inteligível no seu todo, e este todo, toma um aspecto diferente se mencionarmos a desconstrução pós-moderna. Como bem observou Nietzsche: “Todos os conceitos em que um processo inteiro está semioticamente concentrado iludem uma definição”, e acrescentou: “Só é definível aquilo que não tem história” (1998a, p. 80); o mesmo se passa com o conceito e entendimento da Pós-modernidade e, conseqüentemente, da subjetividade na Pós-modernidade. Vattimo (1991) chega, inclusive, a proclamar uma crise da subjetividade neste cenário pós-moderno, ao defender que na Pós-modernidade vivenciamos uma “identidade fraca”, logo, uma crise no processo de subjetivação. Segundo ele, o fim da Modernidade produz a emergência de “*il pensiero debole*” ou “pensamento fraco” uma forma de subjetivação tipicamente pós-moderna, a qual se encontra em direta oposição ao “pensamento forte” ou “metafísica”. Contudo, não existe crise de subjetividade se ela é compreendida como um processo psíquico e social. O que está em crise é uma concepção “estática” de subjetividade. Os múltiplos contextos geram múltiplas subjetividades. Não existe subjetividade no singular, e sim, subjetividades, tal qual discutiremos a seguir no próximo tópico.

Acerca das profundas transformações, em parte dos indivíduos na contemporaneidade, no processo de subjetivação é em decorrência daquelas que são quase unanimemente apontada como característica distintiva da Pós-modernidade: a da incerteza e do individualismo (ver, entre outros, Jameson, 1994, Bauman, 2013, 2014, Harvey,

1989, Eagleton, 1996, Sennett, 1998), características que desenvolveremos melhor mais adiante. Harvey, por exemplo, define as transformações da Modernidade para a Pós-modernidade da seguinte forma:

Geralmente percebido como positivista, tecnocêntrico e racionalista, o modernismo universal tem sido identificado como a crença no progresso linear, nas verdades absolutas, no planejamento racional de ordens sociais ideais, e com a padronização do conhecimento e da produção. O pós-moderno, em contraste, privilegia a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural. [...] A fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou totalizantes são o marco do pensamento pós-moderno. (HARVEY, 1989, p. 19).

A Pós-modernidade é definida por Harvey (1989) de forma mais sucinta como a rejeição ou morte das “metanarrativas” que são teorias de aplicação universal. A pretensão dessas metanarrativas era a de “legitimar a ilusão de uma história humana universal”. A Pós-modernidade veio então para pluralizar, heterogeneizar o que a Modernidade queria totalizar.

Para Bauman, a Modernidade passa a ter uma nova ideia de sobriedade frustrada com o fim da utopia, o fim da ideologia, o fim da Modernidade, ou o advento da era pós-moderna (BAUMAN, 2013, p. 100).

No campo da Modernidade e de sua herdeira, a Pós-modernidade, a qual provocou e ainda provoca transformações, acarretam consequências sobre os modelos instituídos de subjetividade. Birman (2000) defende que, em uma ordem social tradicional, o sujeito seria regulado pela

longa duração das instituições, assim como pela permanência do seu sistema de regras, que disponibilizaria certeza e segurança. Para ele, a cartografia do mundo moderno e, subsequentemente, a contemporaneidade, em uma cultura/condição pós-moderna, já não possuem essa mesma característica, o que configura aquilo que Guimarães Rosa apresenta, por intermédio de seu personagem Riobaldo: “viver é muito perigoso”. Nesse sentido, para Birman (2000), os sujeitos pós-modernos estariam entregues a incontáveis opções e escolhas, o que os colocam muito mais em um mundo não totalizante e universalizante, no qual a experiência de desamparo e angústia tem lugar privilegiado.

Este trabalho apropria-se do conhecimento dessas características que marcam esse momento histórico de passagem da Modernidade para a Pós-modernidade, isto é, enquanto tentativa de se apreender essa passagem da Modernidade para a Pós-modernidade. Seu objetivo é o de identificar e trazer à tona algumas transformações na subjetividade dos indivíduos na contemporaneidade, resultado, também, da “morte de Deus”, e compreendermos, a partir dessa análise das novas subjetividades, próprias da condição pós-moderna, a ressignificação da transcendência na experiência religiosa dos sujeitos pós-modernos. Uma vez que, a Pós-modernidade, desde seu nascimento, se caracteriza por movimento hipertrófico de cultura consolidado na negação de toda ordem estável. (LIPOVETSKY, 1989), isto é, na negação de Deus, que ordenava e sustentava a realidade humana até então.

Pesquisas recentes têm demonstrado uma relação de proximidade entre as concepções de Nietzsche e o que se se discutindo acerca das formas mais recentes do individualismo ou da subjetividade. Esta conexão realça o carácter niilista da

nossa cultura, que está apartada de qualquer fundamento. Esta autonomia foi denominada por Lyotard de deslegitimação (PINHO, 1991, p. 17-18).

No que se refere a Nietzsche, nunca se intitulou pós-moderno ou mesmo anunciou a entrada na Pós-modernidade, até porque a Pós-modernidade é um evento relativamente “recente”, porém, seu pensamento é profundamente marcado pela tentativa de superar as contradições de sua época, ele é um crítico da Modernidade.

Gianni Vattimo (2007) chega a afirmar que, na filosofia, a Pós-modernidade nasce com Nietzsche, a partir do momento em que ele constatou a “morte de Deus”, que teria sido “assassinado” pelos próprios fiéis, que a partir de uma profunda vontade de verdade reconheceram Deus como um engano. Deus passa a ser dispensável, a religiosidade o assassinou e, assim, nasce a Pós-modernidade: em vista da conclusão niilista da Modernidade de que Deus não é mais necessário. Passa a existir uma clareza da necessidade de se buscar um caminho diferente, sobretudo, no que tange ao debate sobre a religiosidade na Pós-modernidade.

Apresentamos a Pós-modernidade, estabelecendo minimamente características que nos possibilitem o entendimento da mesma, para que possamos (como veremos no desenvolver deste trabalho) problematizar acerca da experiência religiosa dos sujeitos no cenário pós-moderno (a partir de suas principais características que o diferenciam da Modernidade) e a conseqüente ressignificação da transcendência.

As novas Subjetividades

O termo “subjetividade” é usado como uma espécie de pressuposto ontológico oculto das psicologias, sendo utilizado, com recorrência, cotidianamente sem nos lançarmos à análise mais cuidadosa do conceito, buscando entender as implicações na forma solúvel de se relacionar sobre a subjetividade do indivíduo. Segundo Guattari e Rolnik,

Não existe uma subjetividade do tipo ‘recipiente’ em que se colocariam coisas essencialmente exteriores, as quais seriam ‘interiorizadas’. As tais ‘coisas’ são elementos que intervêm na própria sintagmática da subjetivação inconsciente. São exemplos de ‘coisas’ desse tipo: um certo jeito de utilizar a linguagem, de se articular ao modo de semiotização coletiva (sobretudo da mídia) ; uma relação com o universo das tomadas elétricas, nas quais se pode ser eletrocutado; uma relação com o universo de circulação na cidade. Todos esses são elementos constitutivos da subjetividade (GUATTARI; ROLNIK, 1999, p.34).

A ideia de subjetividades que discutimos neste trabalho não se trata somente de concepções acerca de estrutura psíquica, identidade ou mesmo de personalidade, nem tampouco de uma palavra atual para dizer a mesma coisa. Trata-se de uma concepção, acerca das subjetividades, que vem questionar a presença de uma interioridade em separado de uma exterioridade, assim como, por exemplo, as polarizações clássicas: sujeito e objeto, consciência e mundo, corpo e alma ou individual e social (MACHADO, 1999).

O entendimento do que é e sujeito e a correspondente experiência de si que permanece nos dias

atuais, é resultante da Modernidade e aprofundado na Pós-modernidade, no entendimento de que nela se configura uma sensibilidade nova, isso no Ocidente, provocando uma específica forma humana de ser (LARA, 2000).

Foucault organiza o saber ocidental de forma bem específica, limitando a Modernidade aos séculos XIX-XX. Por volta dos anos 60 do século XX ele afirma que:

Uma coisa em todo caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano [...] pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rondou. De fato, dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras – em suma, em meio a todos os episódios dessa profunda história do Mesmo somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E isso não constitui liberação de uma velha inquietude, passagem à consciência luminosa de uma preocupação milenar, acesso à objetividade do que, durante muito tempo, ficara preso em crenças ou em filosofias: foi efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção, cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade. [...] então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia (FOUCAULT, 1999, p. 404).

Apresentado por Foucault, um provável óbito da experiência e concepção do sujeito moderno, a expressão

subjetividade se refere a um processo de subjetivação, que vem se delineando no contemporâneo. Logo, não é a mesma coisa que um sinônimo de sujeito, isto é, essa perspectiva de subjetividade que estamos discutindo neste trabalho não se refere às concepções de identidade ou de personalidade. Não estamos fazendo uso uma palavra mais atual para dizer a mesma coisa que sujeito (PIRES; VASCONCELLOS, 2007).

Segundo Virgínia Kastrup (1995, p. 106), a subjetividade não se confunde com o sujeito, não é individual, pessoal, mas é um conceito que visa exatamente embaralhar as dicotomias sujeito-objeto, indivíduo-sociedade, corpo-psiquismo, homem-natureza, natureza-artifício, interior-exterior, todas elas caras à abordagem tradicional. Nesse sentido, partimos de uma noção de subjetividade que surge para problematizar a presença de uma interioridade em separado de uma exterioridade, visto que, o discurso acerca da subjetividade quase sempre é tratado como algo eminentemente íntimo, inerente à esfera privada como sendo a natureza da subjetividade.

O entendimento que a natureza da subjetividade é a interioridade, a intimidade ou a idiossincrasia (característica particularíssima) complica para compreendermos que a subjetividade vivenciada como uma realidade substantiva é uma forma atual de experimentar-se existente humano; trata-se de uma produção sócio-histórica e não um invariante. Achar que a experiência da subjetividade privada como a forma natural de experimentar-se como existente humano, nos impossibilita a alcançar a uma compreensão de que essa é somente uma das formas de experiência de subjetividade, visto que, outras formas de subjetividade já foram vivenciadas historicamente e outras tantas, provavelmente, serão experimentadas (PIRES; VASCONCELLOS, 2007).

As formas de subjetivação dizem respeito à própria força das transformações, ao devir, ao intempestivo, isto é, aos processos de dissolução das formas dadas e cristalizadas, como se fosse uma espécie de movimento instituinte que ao se instituir, ao configurar um território, assumiria uma dada forma da subjetividade. Nesse sentido, a subjetividade pode assumir diferentes formas e podemos, a partir desta perspectiva, compreender o contemporâneo como um jogo de forças que fala de desejos e de medos presentes em nossa vida cotidiana. Porém, devemos ressaltar que as formas assumidas pela subjetividade na contemporaneidade não são as últimas e nem tampouco são as únicas (MACHADO, 1999).

Birman (2006) defende que o sujeito contemporâneo está à deriva e com suas referências externas precarizadas de vínculos afetivos, tendo como saída para esta condição de acentuado sofrimento “o retorno ao próprio Eu”. Trata-se de uma saída defensiva dos sujeitos se fundirem a um contexto narcisista. Isto é, que o sujeito na contemporaneidade estar à deriva e com sua capacidade de simbolização empobrecida, em virtude disso, o narcisismo⁶ revela-se enquanto uma solução defensiva dos sujeitos para fazerem frente ao agudo sofrimento desse esvaziamento de si mesmo, desse vazio existencial que acarreta sofrimento intenso e é característica marcante do processo de subjetivação na

⁶ “Termo empregado pela primeira vez em 1887, pelo psicólogo francês Alfred Binet (1857-1911), para descrever uma forma de fetichismo que consiste em se tomar a própria pessoa como objeto sexual. O termo foi depois utilizado por Havelock Ellis, em 1898, para designar um comportamento perverso relacionado com o mito de Narciso. Em 1899, em seu comentário sobre o artigo de Ellis, o criminologista Paul Näcke (1851-1913) introduziu o termo em alemão” (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 532).

contemporaneidade, a partir da vivência desta condição pós-moderna que vivem parte dos indivíduos (BIRMAN, 2006). Segundo Birman:

[...] a subjetividade contemporânea se evidencia como essencialmente narcísica, não se abrindo para o outro, de forma a fazer um apelo. Isso porque pega mal precisar do outro, pois isso revelaria as falhas do demandante. Na cultura do narcisismo, as insuficiências não podem existir, já que essas desqualificam a subjetividade, que deve ser auto-suficiente (BIRMAN, 2006, p. 191-192).

Enfim, como vimos, Birman (2006) defende que os indivíduos na contemporaneidade estão com suas referências externas fragilizadas de laços afetivos, sendo “o retorno ao próprio Eu” uma saída para pessoas em agudo sofrimento.

Na contemporaneidade, por exemplo, seguindo o raciocínio defendido por Birman (2006), o envelhecimento é visto como um mal que precisa ser combatido e extirpado; somos uma sociedade que preza pela medicina ortomolecular, por promessas de longevidade e reposição hormonal; há um culto ao corpo e a beleza física; as academias passam a ser elevada a condição de templos sagrados, onde fiéis do culto ao corpo são capazes de tudo para atingir o ideal de beleza. Shakes, dietas, suplementos, anabolizantes, são consumidos para se atingir um ideal de beleza e saúde que é a juventude. É literalmente um “o vale tudo” em nome de um objetivo: a perfeição narcísica (AQUINO; ASSIS, 2009). Desta forma, precisamos ressaltar que as subjetividades contemporâneas, de parte dos indivíduos pós-modernos, têm como uma de suas principais características o completo retorno a si mesmas, ou seja, o eu age como objeto de seu próprio investimento em um

contexto em que o erotismo narcísico torna-se hegemônico (BIRMAN, 2006).

Assim, segundo Birman (2006), os novos modelos de subjetivação na contemporaneidade são caracterizados por uma manifestação acentuada do individualismo, na tradição ocidental, iniciado a partir do século XVII, por uma cultura do narcisismo e por uma sociedade que valoriza a exterioridade, isto é, uma sociedade do espetáculo. O que difere dos eixos constitutivos da subjetividade na Modernidade, em seus primórdios, que eram fundamentados nas noções de interioridade e reflexão sobre si mesmo.

De acordo com os autores pesquisados, a condição pós-moderna, latente na contemporaneidade, ocasiona que parte dos indivíduos, sujeito, passem por uma fragmentação da subjetividade, muito embora saibamos que só se fragmenta o que um dia foi sólido, monolítico, o que não é o caso da subjetividade, portanto, o que se esfacela, provavelmente, é uma ideia ilusória de subjetividade, essencialista e una, que si tinha até então. Visto que há inúmeras possibilidades de identificações que o sujeito pode escolher diante do discurso do consumismo, em um mundo que para ser é preciso ter, uma lógica própria do consumo onde diversas e novas maneiras de relacionamentos são estabelecidas, rompendo com as tradições e, conseqüentemente, desenvolvendo no indivíduo um sentimento de incompletude e de insatisfação, uma vez que, passa a não mais existir referências sólidas e estáveis. Isso porque vivemos em um mundo que tem como uma de suas principais características a diversificação e a rapidez das mudanças, o que acarreta uma crise no sujeito, gerando impacto e mobilização das respostas às demandas culturais

que vem no alento da Pós-modernidade (POSTIG, 2005).
Como explica Hall:

[...] o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2005, p.13)

Parte dos indivíduos na contemporaneidade, em uma cultura pós-moderna, vivenciam uma intensa demanda de identidades, pois, trata-se de um mundo marcado pela diversidade. A controvérsia, na atualidade, diz respeito à pluralidade e à rapidez das transformações como responsável por uma crise instaurada nesse sujeito contemporâneo (HALL, 2005). Segundo Hall (2005), uma única identidade, plena e absoluta, não passa de uma ilusão, logo, os sujeitos, na pós-modernidade, confrontados com a multiplicidade de identidades possíveis que se multiplicam, sentem-se descentrados, desarticulados e fragmentados, isso é em decorrência da perda de um sentido de si estável, estando o contínuo da identidade cada vez mais se movimentando pelos conteúdos, possibilitando que parte dos indivíduos organizem todas as informações e estímulos que recebem, em um processo sucessivo e coerente para si. Fica a cargo desses indivíduos se mobilizarem para encontrarem respostas às

demandas culturais que estão no ânimo da Pós-modernidade, que causa céleres mudanças conectadas a novas ofertas sociais, sendo assim, novas possibilidades de subjetivação são herdadas por essas transformações (POSTIG, 2005).

Hall (2005, p. 111-112) defende o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos inquirir, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”.

Segundo Giddens (2002), a celeridade das transformações, que caracteriza o mundo contemporâneo e sua marcante condição pós-moderna, torna impossível que os indivíduos possam captar tudo o que ocorre no mundo em um determinado instante, restando aos indivíduos, ou parte deles, satisfazerem-se com fragmentos, recortes, preenchendo as lacunas com as suas vivências e fantasias, bem como, com sentido compartilhado que constrói em suas relações. Já não existem mais, como anteriormente, ou ao menos a oferta foi drasticamente diminuída, referências sólidas e estáveis, pois, na contemporaneidade, com o advento da cultura pós-moderna, isso vem se deteriorando e, conseqüentemente, as identidades se encontram fragmentadas, sem base sólida para se organizar, fugindo de toda tentativa de apreensão, estando em transformação, metamorfoseando-se e em constituição (PORTELA, 2008). Isso acarreta com que os indivíduos sejam confrontados com uma diversidade de identidades, dentre as quais parece ser possível se fazer uma escolha, cada uma com suas

particularidades, fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós.

Essas transformações no processo de subjetivação, pelo qual vem passando uma parcela expressiva dos indivíduos na atualidade, está diretamente relacionada à difusão do consumismo, como algo real ou como um sonho, o qual, contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural” que vivenciamos nos dias atuais. No âmago do discurso do consumismo global, as diversidades culturais, que até então demarcavam a identidade, foram rebaixadas a uma espécie de língua franca internacional ou de moeda global, gerando a sensação que quaisquer tradições específicas e todas as diversas identidades podem ser traduzidas (HALL, 2005, p.75).

Com o advento da cultura pós-moderna, as individualidades passaram a se configurar em objetos descartáveis, achados em qualquer canto ou lugar, acarretando uma tendência de que parte dos indivíduos recorram ao silêncio e ao esvaziamento. A vida cotidiana e o indivíduo passam a não mais ter peso próprio; o que passa a importar para a subjetividade é a exaltação exacerbada do próprio eu (BIRMAN, 2000). A realização determinante de parte dos indivíduos, com o advento da Pós-modernidade, passa a ajustar-se à extração do essencial à ocorrência de átomos flutuantes, vazios pela circulação dos modelos e por isso mesmo continuamente recicláveis (LIPOVETSKY, 2005).

No início da Modernidade, a subjetividade vigente tinha seus eixos nas noções de reflexão sobre si mesmo e interioridade. Diferentemente do que está posto na atualidade, é uma perspectiva da subjetividade em que o autocentramento se relaciona de forma paradoxal ao valor da

exterioridade. Sendo assim, a subjetividade toma uma configuração estetizante, ocupando uma posição estratégica na economia psíquica (BIRMAN, 2000).

O presente contrapõe o sujeito com um novo cenário. Na contemporaneidade, nesta condição pós-moderna, ocorreram transformações em relação ao espaço e ao tempo, os quais se expandiram; o universo de experiências se deteriora em fragmentos, deslegitimando os mitos e deuses, deteriorando os laços com passado (PORTELA, 2008), o que foi magistralmente constatado por Nietzsche em sua metáfora acerca da “Morte de Deus”.

O futuro passa a se mostrar incerto, aberto. Parte dos indivíduos na contemporaneidade, impactados pelas experiências pós-modernas, perdem sua unidade orgânica, isto é, sujeito que se segmenta e se torna descontínuo, inapreensível, imprevisível. Trata-se de um sujeito fragmentado, dividido entre as inúmeras possibilidades/situações em que sua existência se desdobra. Havendo pouquíssima relação entre o espaço privado e o público, no qual se relacionam as pressões sociais e tensões, estando o sujeito cada vez mais desnarrativo, sem conseguir ser construtor da sua história, envolto em um emaranhado e complexo sistema de subjetivação. Logo, parte desses indivíduos pós-modernos, com profundas complexidades em seus processos de subjetivação, tornam-se sujeitos com duas características que se destacam: imediatistas e hedonistas. Portanto, gradativamente globalizados e mais desmaterializados, passam a serem sujeitos, crescentemente, etéreos e virtuais. Distanciando-se cada vez mais da vida em sua concretude, da relação face a face, distanciam-se uns dos outros (PORTELA, 2008).

Como se o sujeito, na contemporaneidade, ou uma parcela dos indivíduos pós-modernos, estivesse envolto por um cobertor que o protege, não só para se proteger, e sim com o objetivo de se isolar, sendo essa uma marcante característica do processo de subjetivação na atualidade: o isolamento, leia-se, o individualismo (GIDDENS, 2002). Acontece que os indivíduos pós-modernos se confrontam com sua condição existencial mais radical, isto é, a inexistência de núcleo identitário central estável, linear e contínuo. O que uma parcela dos indivíduos pós-modernos tem é um vazio que o sujeito em questão busca incessantemente preencher. Contudo, essa é uma tarefa que não se realiza, visto que, antes de preencher a angústia decorrente da sua condição existencial, cria inúmeras estratégias, com o objetivo de organizar e ordenar quaisquer variáveis de sua vida em um todo coerente e sucessivo. É em meados do século XX que o sujeito padece de uma fragmentação definitiva. Trata-se de um sujeito dividido, sem esperança alguma no que futuro trará, tornando-se imediatista e narcisista, buscando o prazer a todo custo, aqui e agora (PORTELA, 2008). Para Guattari,

A época contemporânea, exacerbando a produção de bens materiais e imateriais em detrimento da consistência de territórios existenciais individuais e de grupo, engendrou um imenso vazio na subjetividade que tende a se tornar cada vez mais absurda e sem recursos (GUATTARI, 1990, p. 30).

É esse movimento que gera o sujeito pós-moderno; um sujeito sem identidade fixa, essencial ou permanente, o que caracteriza uma parcela significativa dos indivíduos na contemporaneidade. Portanto, a subjetividade passa,

paulatinamente, a ser móvel, mudada e formada perenemente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados no sistema cultural em nossa volta (HALL, 2005). Há então uma desestruturação de uma identidade segura e plenamente unificada, o que passa a ser uma mera ilusão. Oposta a essa identidade segura e unificada, o sujeito é confrontado por uma diversidade absurda de instáveis identidades prováveis, as quais, mesmo temporariamente, o sujeito pode se identificar (HALL, 2005).

Assim, quando falamos em identidade do sujeito, estamos nos referindo a uma diversidade de identificações e de variadas possibilidades identificatórias fornecidas pela cultura, o que é profundamente uma marca da vastidão de ofertas da cultura contemporânea, visto que, já não se fala mais de uma identidade fixa, imutável, marcada pelo racionalismo cartesiano. Portanto, a relação entre o indivíduo e a cultura, é indissociável, isto é, os valores oferecidos por essa cultura e a sua estruturação identitária (POSTIG, 2005). Pois, a personalidade é constituída e mudada continuamente, tomemos como exemplo dessa mudança os impactos da tecnologia sobre a cultura contemporânea e na construção das subjetividades. A estruturação da identidade decorre de uma diversidade de identificações que o sujeito vai realizando no transcorrer das fases de sua vida: infância, adolescência, juventude, maturidade e velhice. Os indivíduos se constroem a partir de suas vivências e experiências, que ocorrem gradualmente no transcorrer de sua existência (POSTIG, 2005).

Há um certo consenso que o sujeito dos dias atuais experimenta influências bem diferentes daquelas que sofria há uma década, antes do advento das redes sociais, por exemplo. Nossa sociedade, na contemporaneidade, parte dela

vivenciando esta condição que denominamos pós-moderna, bem mais do que qualquer outro período histórico, tem como marca principal as transformações rápidas, constantes e permanentes (POSTIG, 2005).

Desta forma, portanto, nesta condição pós-moderna, na qual se estrutura as subjetividades, os apelos ao consumo são estabelecidos nas particularidades cobiçáveis do consumidor e não mais nos atributos concretos do produto, eles são, majoritariamente, de ordem subjetiva. Assim, parte dos indivíduos na contemporaneidade, são diuturnamente instigados a um incessante desejo de completude, mediante pomposas e constantes promessas de consumação de seus ideais (SEVERIANO, 2006). Nessa circunstância, o objeto não é meramente vendido devido ao seu valor e utilidade. Vende-se o poder, juventude, segurança, atitudes, comportamentos e estilos de vida, estruturantes da identidade dos indivíduos, para proporcionar o estabelecimento dos vínculos sociais (SEVERIANO, 2006).

A Pós-modernidade, segundo Tavares (2004), é uma dádiva eterna, a qual não tem passado e nem futuro, não tem origem ou destino. Trata-se de um mundo onde não se tem qualquer ponto ou perspectiva que se possa olhar firmemente e aceitá-lo como um todo, ao contrário, tudo é mutável, efêmero. A Pós-modernidade caracteriza-se, também, por ser uma sociedade que, prioritariamente, envolve os indivíduos em sua condição de consumidores, e não de produtores (TAVARES, 2004). E essa existência desenvolvida em volta do consumo, em contrapartida, tem que ocorrer, predominantemente, sem normas, sendo direcionada por desejos sempre crescentes e quererem voláteis, pela sedução. Tendo por principal meta estar sempre em prontidão, isto é, os indivíduos têm que ter a capacidade de desfrutar das

oportunidades à medida que elas forem se apresentando, oportunidades essas de desenvolverem novos desejos elaborados sob medida para as novas seduções, estando sempre aptos a se permitirem vivenciar as novas sensações disponíveis, sem restrição em suas capacidades de absorvê-las e experimentá-las (BAUMAN, 2014, p. 90-91).

Esse entendimento acerca da Pós-modernidade para Bauman (2014) dilucida a subjetividade contemporânea postulada em um estado de fluidez, em uma perspectiva de algo que vem depois, uma quebra, um deslocamento. No nosso entendimento, Hall (2005) corrobora com a teorização de Bauman acerca de uma subjetividade fragmentária e incompleta; discorrendo sobre identidades multimoduladas, híbridas, móveis e em perene desconstrução e mudanças. Os indivíduos pós-modernos, isto é, uma parcela dos sujeitos na contemporaneidade, transformaram-se em colecionadores de sensações e experiências, sendo projetados a uma procura contínua de novos êxtases de consumo. Na sociedade contemporânea, o consumismo é uma de suas principais características. Trata-se de uma sociedade consumista que é consumida pelas marcas, na qual o consumidor é uma subjetividade produzida como um objeto de consumo, através de uma estratégia de pseudo-singularidade (TAVARES, 2004).

Nesse cenário, o sujeito é posicionado no papel de mero espectador, ele é posto em uma função de apenas visualizar a cena do eu, que é o real protagonista principal das identidades, assim, o sujeito passa a se manter muito mais pelas imagens do que pela reflexão, muito mais pelo consumo do que pelo cultivo. Nesse sentido, o outro passa a ser tratado como um dos bens de consumo do eu com os quais ele alimenta sua identidade, dirigindo pela perspectiva do: “você

é o que você consome” (RIOS, 2008). Sobrando a este sujeito vivenciar uma identidade(s) líquida, passageira, em uma procura intensa pelo consumo, a partir de uma perspectiva cunhada em seu processo de subjetivação de que para ser é preciso ter. Trata-se de uma servidão, atual, voluntária e consumista (TAVARES, 2004).

Reafirmam-se, portanto as contribuições de estudos sobre a subjetividade contemporânea (Baumann, 2001; Dufour, 2008; Lebrun, 2004; Lipovetsky, 1989) demonstrando a presença de um sujeito pós-moderno que estabelece relações fluídas onde não há espaço para o desprazer, para a espera, dentre outros atributos das relações humanas (CARVALHO; BARBOSA, 2015, p, 24).

Segundo Lipovetsky (2005), os indivíduos, na contemporaneidade, vivem intensamente a procura de uma demanda afetiva, ainda que vivenciando este período de desamparo generalizado, buscam laços privilegiados. Trata-se de um paradoxo, pois, aprimoram a capacidade de encontros ao passo que se aprofunda o sentimento de solidão. À medida que as relações se libertam das antigas restrições, se tornam cada vez mais emancipadas e mais difícil é vivenciar uma relação intensa. O que se experimenta é um grande vazio e incapacidade de ser conduzido para fora de si, pois, na sociedade contemporânea, em sua condição pós-moderna, os sujeitos são levados a uma procura frenética de realização de si mesmos, resultante do desaparecimento gradativo da socialização.

Nossa sociedade contemporânea, caracterizada pelo consumismo, em virtude, é claro, de uma demanda pós-moderna, aniquila o valor e a existência de tradições e costumes. Como dito anteriormente, um grande paradoxo,

cria-se uma cultura racional e também irracional com base na exigência das necessidades mais subjetivas dos processos de subjetivação dos sujeitos na contemporaneidade. Arrancando do sujeito a estabilidade da vida cotidiana, da imobilidade imemorial existente nas relações com os outros, com os objetos, com o corpo e consigo mesmo (LIPOVETSKY, 2005).

Essas transformações na contemporaneidade geraram um imenso problema para as identidades individuais, pois, o alicerce da felicidade, ao preterir o senso interior na perda do senso comum, arrancou o sujeito do chão firme da utilidade, uma vez que, o senso comum, apoiado na tradição, desviava esse obstáculo, regulando sentimentos privados e sensações aos ideais coletivos. O sujeito, antes do advento da contemporaneidade e sua condição pós-moderna, não necessitava recorrer freneticamente a fugacidade do prazer para determinar a exatidão da sua performance moral, em oposição a isto, o senso interior renegou a solidez do mundo comum para unir as identidades ao efêmero suporte da dor e do prazer (COSTA, 2005).

Tavares (2004) defende que as teorias acerca da subjetividade, relacionadas ao pensamento da Modernidade, precisam de uma nova interpretação para que se possa entender esse sujeito da Pós-modernidade. O sujeito na contemporaneidade, ou parte deles, cuja subjetividade é plural, mutável e fragmentária, encontra-se em um permanente processo de escolhas entre identidades revogáveis, temporárias e flutuantes. O mundo atual, circundado por uma cultura pós-moderna, pode ser considerado um pano de fundo que promove os vetores psicossociais. A subjetividade, a partir desta perspectiva, é orientada tanto pelo sistema simbólico social (da ordem do

coletivo), quanto pelos aspectos pulsionais individuais, ambos em estado líquido (TAVARES, 2004).

No que tange a uma subjetividade móvel, ela tem no anseio de consumir a perpetuação da sua volatilidade e o consumo das marcas comerciais como justificativa dessa natureza transformacional, passageira que representa e registra o sujeito na civilização das marcas ou na sociedade do consumo [...] O fluxo contínuo e incessante dos objetos de um irrealizável desejo de consumo, sob o amparo de um capitalismo, atravessa o imaginário do consumidor. Produz, sucessivamente, as subjetividades, que são identidades revogáveis, líquidas e transformadas pelo desejo e a liberdade de se desconstruir enquanto sujeitos do consumo, do sonho, da fantasia e de um prazer inacabado [...] O desejo constantemente une o fluxo contínuo e objetos parciais que são por natureza relativa e fragmentada (MOREIRA; JESUS, 2010, p. 329).

Portanto, em consequência de todas as transformações e instabilidade inerentes de todas ou quase todas as identidades, o sujeito na contemporaneidade pode ir às compras no vasto e complexo “supermercado das identidades” que são ofertadas no decorrer de sua existência. O que proporciona uma sedutora trilha para a efetuação das fantasias de identidade é o estágio de liberdade genuína ou supostamente genuína que parte dos indivíduos têm, nesta condição pós-moderna do mundo contemporâneo, de escolher sua própria identidade e de preservá-la enquanto assim desejar. Ficando o sujeito na contemporaneidade, ou parte deles, libertos para construir e desconstruir, fazer e desfazer identidades ao seu bel prazer (TAVARES, 2004). Moreira e Jesus defendem que:

Bauman (2001) certifica que essa subjetividade líquida é sublimada, através de compartilhamento, na qual o sujeito e o social estão interconectados, se produzindo mutuamente e mediados por um coletivo que os atravessa [...] O caráter efêmero e fragmentado dessa subjetividade e de sua produção é visível no deslocamento dos indivíduos na era do capitalismo globalizado e maleável. As marcas comerciais, por exemplo, assumem papel estratégico, funcionando como um dispositivo de controle mundial pós-moderno, com intuito de sublimar a ideia do outro admirado, fluindo no campo da permanência de um desejo flexível e perversamente irrealizável (MOREIRA; JESUS, 2010, p. 329).

Se quisermos compreender o processo de subjetivação na contemporaneidade e a formação desses indivíduos, sujeito pós-moderno, consumidor de identidades policêntricas e pluralizantes, faz-se necessário compreendermos, também, como o comportamento do sujeito atual atua no campo do consumo. Pois, esse sujeito psíquico e social, cria da contemporaneidade e resultante de uma cultura pós-moderna, é composto de identificações e desejos, defesas, projeções constituintes do social que o constitui, de pulsões e afetos (TAVARES, 2014). O sujeito é resultado de um contexto sócio-histórico, é produto de sua cultura, com valores de pertencimento e de aceitação, trata-se de um processo de subjetividade que se desenvolve e vive no coletivo e busca se representar,

Trata-se de um sujeito que se metamorfoseia, dobra-se, desdobra-se e se redobra. Ondula-se, desterritorializando no espaço liso de uma sociedade pós-moderna. Um sujeito híbrido, que se transforma a todo o momento, o qual decide suas escolhas de consumo de forma fragmentada (MOREIRA; JESUS, 2010, p. 329).

As transições, no processo de subjetivação dos indivíduos, em todo momento, efetivamente, exigiram uma reorganização psíquica, o que constantemente era ritualizado nas culturas tradicionais por meio de ritos de passagem. Nestas culturas, onde tudo, geração após geração, mantinha-se mais ou menos da mesma forma, a transformação de identidade era nitidamente assinalada, por exemplo, quando havia a passagem de um dos membros do grupo da adolescência para a vida adulta (TAVARES, 2004).

Já na contemporaneidade o eu foi paulatinamente se tornando mais frágil, fraturado e fragmentado, pois, há um rompimento com referencial protetor da tradição e da pequena comunidade, sobrepondo-as por organizações bem maiores e mais impessoais. Neste cenário, o sujeito na contemporaneidade, em seu processo de subjetivação, passa a se sentir privado em uma realidade que não lhe oferece sustento psicológico e sentido de segurança, os quais eram assegurados em ambientes mais tradicionais (GIDDENS, 2002). A fragmentação nitidamente tende a ser produzida pelas influências. O sujeito contemporâneo, ou parte deles, está envolto a uma diversidade de encontros e meios diferentes, o que acaba por exigir que o mesmo se adeque com distintas formas de comportamento para cada situação vivenciada. Por exemplo, quando o sujeito/indivíduo entra em um encontro após sair de outro, rapidamente ele se adequa a nova situação, regulando seu comportamento para o que lhe for exigido no momento; levando-nos a crer que o indivíduo tem um número de eus equivalente ao dos diferentes contextos de interação (GIDDENS, 2002).

Contudo, no entendimento da constituição da subjetividade do sujeito pós-moderno, precisa-se observar as singularidades e sofrimento acarretados a esses sujeitos, que

procuram desesperadamente, no seu desejo e nos seus sintomas, a viabilidade de retomarem o seu diálogo com o mundo (BIRMAN, 2000). Pois, a identidade é formada na interação entre o sujeito e a sociedade, sofrendo transformações a partir da relação sucessiva com o mundo cultural e com as identidades que o mundo oferta e, também, com as suas demandas psíquicas.

A estruturação da identidade é advinda de uma sequência de identificações que o sujeito realiza no curso de toda sua existência; infância, adolescência, juventude, maturidade e velhice, é um desenvolvimento constante e ininterrupto (POSTIG, 2005). A sociedade na contemporaneidade está criando um sujeito desenraizado, idealizado, em sua busca incessante por liberdade e independência a todo custo, em detrimento do outro e do mundo, que passam a ser somente objetos que se utiliza para alcançar determinado fim (PORTELA, 2008).

Na contemporaneidade, imerso em uma cultura pós-moderna, parte dos indivíduos encontram-se em conflito, divididos; com sua subjetividade, hoje, fragmentada e cindida. Os indivíduos são confrontados por uma multiplicidade desconcertante e instável de identidades possíveis, podendo eles se identificarem com quaisquer uma dessas possíveis identidades, ainda que seja temporariamente (GUATTARI; ROLNIK 1999). Nesse contexto, o que importa é a realização do eu, pois, nossa sociedade vem, paulatinamente, em maior ou menor proporção, a depender de uma diversidade de fatores, construindo um tipo de sujeito idealizado, desenraizado, que procura a todo custo a independência e a liberdade, sem que exista o consentimento do outro e do mundo (MACHADO, 1999).

Seguiremos neste trabalho, discutindo as subjetividades, fundamentados em Stuart Hall (2005), mais especificamente, tendo como base a sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, que nos fornece para discutirmos cultura e identidades e, sobretudo, as novas formas de subjetividades.

Hall (2005) discute conceitos de sujeito e identidade, fazendo uma análise que vai desde modernidade até a pós-modernidade. Ele problematiza sobre a existência de uma crise de identidade, analisando os percursos trilhados por essa crise e apresentando e possibilitando novos olhares para a temática da identidade.

Segundo Hall (2005), existem três perspectivas de identidade do indivíduo, que são: o sujeito do Iluminismo, trata-se do indivíduo dirigido pela razão, com capacidades de racionais; o sujeito sociológico, o qual estar no mundo moderno, mas não é independente, pois, sua formação decorre do vínculo que estabelece com os outros; e o sujeito pós-moderno, através do qual, Hall (2005), viabiliza debate acerca da crise de identidade; trata-se do indivíduo que não detém uma identidade fixa. Pois, ele aponta as descontinuidades da sociedade moderna e as diferentes posições de sujeito que o indivíduo carrega consigo na pós-modernidade, o que acarreta como consequência a crise de identidade.

Assim, guiados por Hall (2005), para compreendermos o complexo processo de subjetivação, percebemos a descentralização do sujeito e da sua identidade na pós-modernidade. Ele defende que as identidades culturais são híbridas, isto é, se movimentam por e pelas transformações e de encontros e desencontros. Afirmando, portanto, não ser possível assegurar que temos uma única

“identidade”, ao contrário, ele afirma os indivíduos são compostos por uma identificação, passível de mudança e transformação. Destarte, segundo Hall (2005), não podemos falar em subjetividades, e sim, em subjetividades, identidades. Apontando uma nova forma de percebermos as subjetividades, visto que, toda identidade é móvel.

Portela (2008) afirma que na contemporaneidade, em meio a uma cultura pós-moderna, se desenvolvem novas formas de relação que afetam a constituição das subjetividades e, portanto, ao surgimento de um novo sujeito, que, fundamentados em Hall (2005), denominamos neste trabalho: sujeito pós-moderno.

Os Sujeitos Pós-modernos

Cientes do que entendemos por Pós-modernidade e subjetividade neste trabalho, discutiremos o sujeito pós-moderno, discorrendo sobre os diferentes modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos; as formas de constituição do indivíduo pós-moderno.

Foucault (1999) destaca meios de subjetivação e de objetivação que contribuiriam como processos de constituição do indivíduo: os que aspiram fazer dos indivíduos um objeto (são processos disciplinares que visam fazer indivíduos útil economicamente e dóceis politicamente) e os que, na sociedade atual, transforma o indivíduo em um sujeito aprisionado a uma dada identidade que lhe é imputada como sendo sua. No entanto, quando nos referimos que os meios de subjetivação e objetivação criam o sujeito pós-moderno, estamos discutindo o termo sujeito numa perspectiva em que o indivíduo está preso a identidades, porém, reconhece-as enquanto suas.

Assim sendo, nossa análise, tal como defendeu Foucault (1999), não se inicia necessariamente pelo sujeito, pois se baseia em compreender os processos de objetivação e subjetivação que antecedem à constituição dos sujeitos, isto é, no caso específico deste trabalho: a constituição de parte dos indivíduos que denominamos pós-modernos.

Assim como Nietzsche que anunciou a “morte de Deus”, Foucault (1999) anunciou “a morte do homem”, buscando demonstrar que não se pode colocar o homem como centro, como ponto de partida do pensamento e muito menos o idealizar como uma realidade plena, ser concreto que vive, luta, trabalha, fala, e que é senhor da natureza e sobre ela estabeleceu um império (BRUNI, 1989, p. 199-200). Para ele, o sujeito não tem uma essência pré-histórica ou a-histórica; não tendo o sujeito como núcleo central, a partir do qual se edificariam todos os demais conceitos, isto é, não há um sujeito pré-estabelecido. Esfacela-se a ideia de um sujeito essencial que estaria alienado por ideologias, por relações de poder que ocultariam a realidade.

O conceito de sujeito não é estático, e sim, volátil. O sujeito é parte do perene devir dos processos de subjetivação e objetivação, assim, não há de se falar em identidade do sujeito, ao contrário, o que há são identidade do sujeito que está em processo de perpetua construção e desconstrução. Destarte, podemos denominar os indivíduos de normais, loucos, revolucionários, sujeito deste ou daquele discurso que será reclamado pela medicina, pela psicologia, pelas ciências sociais e etc. Determinadas identidades são criadas por forças em um determinado período histórico e os indivíduos a reconhecem como sendo suas (FOUCAULT, 1999).

Os indivíduos na da Idade Média, por exemplo, só podem ser compreendidos enquanto produto de forças

verticais infinitas conectadas a ideia de Deus, onde os indivíduos se identificam enquanto parte deste infinito (Deus). Pois, todo seu destino, vida, modos de compreender as coisas, estão conectados a essa força metafísica, fundamento último da realidade, Deus. Já o indivíduo moderno é um composto formado por identidades que romperam esses laços com infinito, se fragmentaram e, por isso mesmo, não se trata mais de uma identidade, e sim, de identidades, as quais estão ligadas a forças finitas. Isso porque, com a “morte de Deus”, o fundamento último da realidade, infinitude, metafísico, Deus, que dotava a realidade dos indivíduos de sentido foi perdendo a plausibilidade, não havendo mais, para parte dos indivíduos, uma determinada identidade; tornou o processo de subjetivação mais complexo, uma fragmentação de identidade, até então rígida, em diversas identidades possíveis nesta nova realidade sem um fundamento último e “segura” que desse sustentação para uma identidade fixa, isto é, com a “morte de Deus” houve uma crise de identidade e surgimento de um complexo modo de subjetivação, no qual, parte dos sujeitos flutuam sobre uma diversidade de identidades. As relações de poder (forças) são de outra ordem e, sendo assim, parte dos indivíduos, lançados ao encontro de uma diversidade de identidades modernas, passaram a se identificarem como limite e potência de si mesmo. Essa percepção de si mesmo, dos indivíduos inseridos na Modernidade, não vai além do seu próprio corpo (PEZ, s/a).

A Pós-modernidade expressa essa experiência caótica coletivamente. Discutir Pós-modernidade necessariamente perpassa em considerarmos a característica letal da mesma para as instituições, uma vitória da Modernidade Ocidental. Trata-se de um processo de busca por novas certezas e

desintegração das certezas criadas na sociedade industrial, isto é, o individual se superpõe ao coletivo, a uma projeção no papel individual em detrimento do coletivo. Segundo Beck (1997, p. 26) a individualização significa que a biografia padronizada torna-se uma biografia escolhida, uma biografia do tipo faça você mesmo. As experiências biográficas que antes era acolhida no grupo, comunidade, família, ou classe agora são interpretadas pelo indivíduo solitário e autossuficiente.

Jean-Pierre Lebrun (2004), tratando da mutação do laço social, levanta alguns pontos em torno da crise da civilização Ocidental, fundada conforme o modelo religioso e mantida sobre o fundamento teológico. Sobre esse fundamento, a autoridade hierárquica se legitimou pela evidência da transcendência em que se apoia. Para Lebrun (2004) em seu ensaio “Um Mundo sem Limite” a função da autoridade paterna simbólica encontra-se em declínio progressivo na Pós-modernidade. Este declínio da autoridade paterna é inerente à constatação nietzschiana da “morte de Deus”, pois, era Deus (fundamento último, fundamento metafísico) que fundamentava toda a realidade existente e, conseqüentemente, de onde emanava a sustentação para toda forma de autoridade, visto que, Deus era o estado de exceção que fundamentava a autoridade. Com a “morte de Deus”, quando o fundamento “Deus” foi posto em dúvida, qual seria a função de exceção da autoridade? Pois, a autoridade terrena assim se constituía por conta de sua ligação com “Deus” (fundamento último). Segundo Carvalho e Barbosa,

A crise das instituições que representam a normatização e a autoridade, pode ser observada em várias instâncias na Pós-modernidade. Nas diferentes configurações familiares atuais denota-se

a carência da autoridade parental nas famílias, onde os pais buscam incessantemente a sua própria satisfação através dos filhos e também procuram atender os desejos das crianças de maneira ilimitada. Nas instituições escolares que teriam o papel de ampliar a socialização das crianças, não é raro observar o despreparo e muitas vezes o desespero dos educadores diante de atitudes de alunos que ignoram qualquer regra posta. A constatação estende-se para instituições religiosas que historicamente representaram a pregação de regras e normas para o bem viver de acordo com crenças específicas e hoje são alvos de escândalos de várias ordens manifestando que sua representação social de caminho para a integridade moral e de virtudes do ser humano se encontra abalada. Não é diferente com os representantes das várias instituições estatais que se encontram profundamente afetadas na credibilidade da sociedade, que nelas não têm mais o respeito pela autoridade que poderiam ou deveriam representar (CARVALHO; BARBOSA, 2015, p. 417).

Quando essa função paterna é posta em cheque, a começar pela gradativa e progressiva perda de plausibilidade do fundamento último, “Deus”, que, sendo figura de exceção, limitava as atitudes dos seres humanos, haverá consequências para o processo de subjetivação, tema este que retomaremos mais adiante. A identidade constituída dos indivíduos, na ausência de limites e sem a sustentação teológica (Deus), que dotava de sentido essa identidade, há um colapso e essa identidade, até então segura, clara, previsível, fixa, fragmenta-se e torna ainda mais complexo o processo de subjetivação, pois, torna-se um cenário de múltiplas identidades, configura-se um terreno fértil para processos individuais e coletivos onde o outro não é considerado, onde não há impedimentos, onde não há

saciedade de necessidades. Isso pode ser facilmente constatado não somente nos sujeitos singulares, mas, sobretudo, em categorias comportamentais coletivas as quais se apresentam com muita intensidade na contemporaneidade, com o advento da Pós-modernidade, como por exemplo, ênfase ao individualismo (que trataremos mais adiante) (SILVEIRA, 2008). Sobre o individualismo, Silveira afirma que:

A vida em sociedade está impregnada de expressões materiais e espirituais do individualismo, facilmente evidenciável no isolamento das pessoas em seus locais de moradia e na ocupação do espaço urbano que se tornou, apenas, lugar de passagem. Mesmo aquelas instalações das cidades destinadas ao convívio – parques, praças e jardins públicos – são utilizados por solitários caminhantes, ocupados com meditações transcendentais ou com a modelagem de seus próprios corpos. Sob o influxo de alguma manipulação ideológica do ser-cidadão, numa efêmera temporalidade, os indivíduos juntam-se em torno de alguma causa social que envolva seus iguais para logo retomarem ao que parece ser a única condição possível de proteção: ser cada um e todos, apenas, átomos sociais. A um vazio de agrupamento humano, estranhamente, sobressai-se um consentimento compulsivamente alegre das pessoas diante do chamado a compartilhar da aglomeração nas, ironicamente, nomeadas ‘praças de convivência’, nos templos do consumo – os ‘shopping centers’. Com a mesma euforia hilariante, multidões deslocam-se para os grandes ‘shows’ de artistas, produzidos pela mídia onde cada um, na sua solidão, se regozija na relação abstrata e de idolatria com os seus heróis espirituais, que desfilam nos palcos, sob uma parafernália tecnológica de luzes e sons inebriantes (SILVEIRA, 2008, p. 15).

É mediante essa crise de fundamento, isto é, a “Morte de Deus”, que o Ocidente abre as portas para a Modernidade, caracterizada pela invenção da ciência e a secularização. Com o advento da Modernidade, a tradição, que era responsável pela sustentação da importância de Deus, entra em crise. Houve um redirecionamento, uma redefinição, à medida que Deus perde sua importância, deixando de ser condutor da vida humana. Isso porque o fundamento metafísico foi posto em dúvida e, conseqüentemente, todas as suas ramificações. A “morte de Deus”, ou crise da metafísica, considerada como crise dos universais e como concepção monista da realidade, afetou a tradição filosófica metafísica, que passou a não ser mais a mesma, ela se tornou um alvo de críticas e de ceticismo (LIMA, 1999). A religião, dominante, fundamentação teológica da realidade até então, fornecia sentidos e respostas para a vida e também para a morte e ainda orientava no que diz respeito às escolhas morais, contudo, com o advento da Modernidade Deus foi destituído de algumas de suas funções, o que foi constatado por Nietzsche em sua metáfora da “morte de Deus”.

A crítica de Nietzsche à Metafísica, por exemplo, decretando a “morte de Deus”, passa necessariamente por uma crítica da noção de sujeito, por conseguinte a obra nietzschiana aparece como uma desconstrução da noção de corpo, assim como defendido por Foucault (1999), que apresenta um indivíduo (parte dos sujeitos pós-modernos) que se tornou descentralizado na Modernidade e avançou para um patamar de não mais ser limitado pelo corpo, trata-se, como já mencionamos, de um sujeito virtual que vivencia novas formas de subjetividades e constitui-se a partir de uma diversidade de novas identidades. Pode-se afirmar que a Metafísica, como visão monista e fundacionista da realidade,

instituiu uma forma de pensar que teve no conceito de identidade um dos pontos mais fortes de interpretação (LIMA, 1999). A crise da metafísica, com a “morte de Deus” enfatizada por Nietzsche, caracteriza-se, entre outros aspectos, pela descoberta da diferença. Nietzsche, sem dúvida, foi um dos grandes críticos da hegemonia da identidade a partir da crítica dos valores e da cultura (NIETZSCHE, 1998a). Essa será a grande influência de Nietzsche na filosofia contemporânea, qual seja, a crítica da verdade fundada nos princípios metafísicos. Essa crítica anuncia a morte da metafísica monista ocidental, isto é, o desenvolvimento da Modernidade: o parricídio, a “morte de Deus” (NIETZSCHE, 2001) e o surgimento, posteriormente e consequentemente, do sujeito pós-moderno.

Discorreremos sobre Nietzsche e Foucault acerca do sujeito pós-moderno para compreendermos a gênese desses indivíduos, ao menos lançar luz sobre autores que acreditamos terem contribuído largamente para o entendimento do que é o sujeito pós-moderno, não querendo com isso afirmar categoricamente e de forma dogmática que os indivíduos na Pós-modernidade tenham surgido e/ou sido identificados somente por esses dois autores. Ao contrário, entendemos que para melhor compreendermos os sujeitos na Pós-modernidade, necessariamente, precisaremos recorrer a autores mais atuais e que já foram abordados neste trabalho, são os casos de Hall e Bauman.

Para Bauman (2005), por exemplo, grandes pensadores sociais, como os casos de: Weber, Durkheim e Simmel não trataram de modo direto acerca da identidade e subjetividade, pois, em seus respectivos momentos históricos, essas não eram uma preocupação latente. A questão da subjetividade só foi problematizada de forma mais

latente a partir da Modernidade, após a percepção de que a ação do indivíduo podia fazer diferença na constituição de sua identidade, que passou a ser tarefa de construção individual.

Isso se deu porque com o advento da Modernidade cada indivíduo passou a ser responsável por construir sua própria biografia, sua identidade. Sendo o empenho pessoal decisivo para construção da identidade. Na Modernidade os indivíduos, cada qual em sua classe social, deveriam percorrer uma trajetória clara e predefinida. A um burguês, por exemplo, não bastava ter nascido em uma família burguesa, precisaria agir, sentir, falar como burguês, pois os sinais de classes que os indivíduos deveriam percorrer eram claros e previsíveis em todo percurso de sua vida. Tratava-se de regras sociais que eram claras, seguras e permanentes. Era o período da auto-identificação. Havia confiança plena nos percursos sociais, na sociedade, o futuro era certo e previsível e as instituições duráveis. Contudo, as certezas do mundo moderno foram paulatinamente perdendo a plausibilidade e com o tempo foram se desfazendo, bem como, a confiança dos indivíduos na sociedade de sua época e na construção de suas identidades foi se desaparecendo. Tratava-se da Pós-modernidade se avizinhandando (BAUMAN, 2005). Como defendeu Harvey,

O pós-moderno, em contraste, privilegia a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural. [...] A fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou totalizantes são o marco do pensamento pós-moderno (HARVEY, 1989, 19).

Na Pós-modernidade temos “a liquefação das estruturas e instituições sociais. Estamos passando agora da fase sólida para a fase fluida. E os fluidos são assim chamados porque não conseguem manter a forma por muito tempo...” (BAUMAN, 2005, p. 57). Assim, umas das características principais da Pós-modernidade são as incertezas que se apresentam para parte dos indivíduos na contemporaneidade, que vivem em uma realidade, têm que percorrer um caminho, sob uma condição pós-moderna, extremamente incerto e de múltiplas possibilidades, exatamente o oposto da realidade vivenciada nos primórdios da Modernidade e mesmo anterior a ela, onde os indivíduos basicamente percorriam um caminho social seguro, claro e previsível.

É neste percurso incerto, fluido, que os indivíduos têm que escrever suas biografias, construir e reinventar suas identidades em um tempo cada em cada vez mais curto, o que torna impossível se construir uma identidade duradoura, pois, “Uma identidade coesa, firmemente fixada e solidamente construída seria um fardo, uma repressão, uma limitação da liberdade de escolha. Seria o presságio da incapacidade de destravar a porta quando a nova oportunidade estiver batendo.” (BAUMAN, 2005, p. 60).

O campo de batalha é o lar natural da identidade. Ela só dorme e silencia no momento em que desaparecem os ruídos da refrega. [...] A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado. (BAUMAN, 2005, p. 84).

Stuart Hall (2005) discorre, nesse sentido, acerca de uma crise de identidade, isto é, para ele, há uma crise de uma identidade única, plena e concreta, identidade esta que não

passava de uma fantasia. Essa ideia de identidade única é que está em crise na pós-modernidade, e não a identidade em si, pois, ela é devir, construção, processo. Logo, aquele sujeito unificado, o indivíduo da era moderna, sob a uma fantasia de uma única identidade estável, entrou em declínio e o mundo social estabilizado pelas velhas identidades não mais existe. Segundo ele, as identidades modernas se encontram deslocadas, fragmentadas, ou seja, descentradas. Transformações estruturais são percebidas nas classificações sociais, étnicas, sexuais, raciais e de nacionalidade, o que, conseqüentemente, acarreta impactos diretos na construção das identidades pessoais.

Hall (2005) defende que a crise de identidade resulta da fragmentação do indivíduo de sua realidade social e cultural, mas também de si mesmo, visto que, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza.” (HALL, 2005, p. 9). Essa crise de identidade, isto é, de uma identidade única, concreta e estável, que Hall se refere, caracteriza os tempos pós-modernos vivenciados na contemporaneidade e que resultam e/ou se originam com o evento histórico social da “morte de Deus” (VATTIMO, 2017).

As identidades, na cultura pós-moderna, marca da contemporaneidade, foram descentradas, fragmentadas ou deslocadas, ancoradas em uma forma diferente de transformação estrutural que modifica as sociedades modernas no final do século XX, uma vez que, age fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade (HALL, 2005), as quais, outrora se evidenciavam como sólidas localizações dos indivíduos sociais. Para Hall,

O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades contraditórias ou não resolvidas [...] À medida que os sistemas de significação se multiplicam somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis (HALL, 2005, p. 12).

Para compreendermos esse sujeito pós-moderno, precisaremos nos debruçar sobre as concepções de identidade em Hall ao longo da história, que foram três: o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e sujeito pós-moderno.

A identidade do sujeito do Iluminismo baseia-se nas competências da razão, consciência e ação que esse indivíduo tinha e mantinha durante toda sua existência, sendo que “O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa.” (HALL, 2005, p. 11). Tratava-se de um indivíduo totalmente “centrado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação” (HALL, 2005, p.10), o qual possuía em si uma essência que levaria consigo por toda sua vida. Percebe-se uma perspectiva individualista da composição da identidade do sujeito iluminista tratando-se de um indivíduo centrado e dotado de capacidades de razão.

Presente no mundo moderno e que não é independente, uma vez que se forma pela relação que estabelece com os outros, a segunda identidade defendida por Hall (2005) é a identidade do sujeito sociológico, que se constitui a partir da complexidade que o mundo moderno atingiu. Pois, os indivíduos passam a se construir e construir suas concepções identitárias, por meio do relacionamento com outros indivíduos e experiências. Sendo assim, Hall

(2005) defende que o descentramento do sujeito sociológico decorre de cinco avanços das ciências humanas⁷ realizados na Modernidade tardia, o que resulta na “morte” do sujeito da Modernidade. Portanto, evidencia-se a compreensão de Hall acerca da identidade, defendendo que somos compostos por uma identificação, passível de mudança e transformação, logo é impossível afirmar que temos uma única identidade.

Em síntese, Hall descreve o sujeito do início da Modernidade como individualista, porém que carrega consigo resquícios de momentos históricos anteriores, como o Humanismo renascentista, no qual, o homem era o centro do universo, e o Iluminismo, onde houve uma valorização do ser racional e científico. Todavia, à medida que sociedade moderna vai se tornando mais complexa, coletiva e social, em virtude das mudanças de nível econômico e político, o indivíduo também transforma sua identidade, tornando-se, paulatinamente, a ser percebido como um ser “definido” no

⁷ [...] as tradições do pensamento marxista, que trouxeram à tona diferentes interpretações do trabalho de Marx e suscitaram contradições e questionamentos sobre a posição do sujeito na sociedade; a descoberta do inconsciente por Freud, que defende a identidade como algo móvel, formada por processos conscientes e inconscientes do sujeito; o trabalho do linguista Ferdinand de Saussure, que afirma que não somos os autores das afirmações que fazemos, uma vez que toda afirmação carrega ecos dos nossos significados e de muitos outros, pois o que dizemos tem um ‘antes’ e um ‘depois’; o estudo e trabalho do poder disciplinar realizado por Michel Foucault, que propunha manter os sujeitos, com seus modos de ser e agir, em estrito controle e disciplina, sendo este o produto das instituições coletivas da Modernidade tardia; e o quinto e último avanço apresenta o feminismo, assim como os movimentos que emergiram e marcaram os anos 60, os quais buscavam salientar a identidade social de cada grupo. Especialmente o feminismo, que mais do que questionar a posição da mulher na sociedade, proporcionou críticas e reflexões em torno das identidades sexuais e de gênero (POLETTO; KREUTZ, 2014, p. 201).

interior dessas novas estruturas de sociedade. Assim, origina-se o sujeito sociológico, o qual constitui sua identidade mediante as relações que constrói; esse é o sujeito central da Modernidade (POLETTO; KREUTZ, 2014).

A concepção de indivíduo deixa de ser autônoma e autossuficiente para se constituir, a começar do relacionamento entre o eu e a sociedade, ou seja, o relacionamento entre o interior e o exterior, onde a identidade é uma costura do sujeito à estrutura. Porém, são precisamente estas últimas características que estão em transformação e dão conta do que Hall chama de sujeito pós-moderno, a terceira identidade, isto é, a identidade do sujeito pós-moderno.

[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado. Assim a chamada ‘crise de identidade’ é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2015, p. 9).

Trata-se do sujeito que já não dispõe de uma identidade unificada e estável, e sim, uma identidade fragmentada, composta por várias identidades, por vezes contraditórias e não resolvidas (PICELLI, 2018). Desta forma, prossegue Hall, “o próprio processo de identificação [...] tornou-se mais provisório, variável e problemático, [tornando a identidade uma] celebração móvel, formada e transformada continuamente” (HALL, 2015, p.11). Sendo assim, a terceira identidade, segundo Hall, a do sujeito pós-

moderno, não possui uma identidade fixa, o que possibilita o debate acerca da crise de uma identidade única.

Mediante essas distinções destacadas por Hall (2005) acerca dessas concepções de identidade, ele discorre sobre a transformação ocorrida na Modernidade tardia que é inerente à questão da identidade do sujeito.

A ruptura da sociedade não acontece porque diferentes elementos e sujeitos podem ser convenientemente reagrupados, articulados de uma maneira tal que mantenham a sociedade viva. A ruptura ocorre pela necessidade de fluidez das identidades (HALL, 2005).

Portanto, esta ruptura da sociedade – que marca essa transição da Modernidade para a contemporaneidade ou mesmo que marca o florescer da Pós-modernidade e, consequentemente, do sujeito pós-moderno – não ocorre porque diferentes elementos e sujeitos possam ser oportunamente reagrupados, articulados de uma maneira tal que mantenham a sociedade viva; ao contrário, a ruptura acontece pela necessidade de fluidez das identidades. Visto que, uma identidade singular não conseguiria suprir às necessidades dos indivíduos nas diversas frentes que estão inseridos (HALL, 2005).

O sujeito do Iluminismo com sua identidade fixa e estável e mesmo o sujeito sociológico da Modernidade não conseguem atender as demandas por flexibilidade, identidades abertas, contraditórias, inacabadas e fragmentadas do mundo pós-moderno. Os sujeitos pós-modernos não perdem totalmente suas identidades, no entanto, essas identidades tornam-se híbridas, pois são constituídas por traços de identidade de culturas diferentes. Sendo assim, não há homogeneização, visto que a Pós-

modernidade força o aparecimento de novas identidades (HALL, 2005).

A concordância de Hall com as ideias defendidas por Bauman (2005) é constatada na defesa de ambos em relação ao ressurgimento de obstáculo para a homogeneização decorrente dessa condição Pós-modernidade, própria da contemporaneidade e seu processo de globalização. Nesta perspectiva, evidencia-se que a busca pela identificação acontece cada vez menos por imposição institucionalizada e cada vez mais por meio de uma forte demanda simbólica expressada por comunidades livres e flexíveis. Na contemporaneidade, sob uma condição pós-moderna, “o indivíduo experimenta sentimentos de impotência em relação a um universo social cada vez mais amplo e alheio” (GIDDENS, 2002, p. 178).

Os cruzamentos identitários se estruturam e já não mais encontram bases singulares de sustentação, e sim, bases rivais e deslocantes. Este seria um dos sintomas da morte do sujeito moderno centrado, uno e coerente, que foi produzido pela era moderna. Desta forma, ocorre o óbito do sujeito cartesiano, indivisível e soberano, que surgiu no século XVIII, e, também, o óbito do sujeito mais social e biologizado do século XIX (HALL, 2005). O que evidenciou efeitos profundamente desestabilizadores que impactaram na forma como sujeito e identidade são contextualizados. Assim, com o fim e descentramento do sujeito moderno, surge o sujeito fragmentado, lançado ao encontro de múltiplas identidades em um complexo processo de subjetivação, marcado por individualismo e incertezas que caracteriza bem parte dos indivíduos na contemporaneidade, que como já vimos, neste trabalho, denominamos sujeitos pós-modernos.

Destarte, os indivíduos na contemporaneidade, parte deles sujeitos pós-modernos, caracterizam-se pelo alto investimento em suas individualidades, com independência afetiva agregada de um vazio emotivo, lançados em um oceano de livre associações fazendo uso da indiferença como uma categoria de civilidade. A condição do sujeito pós-moderno, no que tange pelo menos no campo das relações interpessoais, é a de isolamento, solidão, fugacidade e insegurança perante o outro. (FERREIRA; SANTOS, 2018).

No mundo contemporâneo, o ápice do individualismo está produzindo expressões dramáticas da dessocialização dos indivíduos, isto é, parte dos indivíduos, sujeitos pós-modernos, estão se relacionando a partir de uma concepção de inexistência de limites e de regras sociais disciplinadoras (princípio da permissividade), na qual tem como prioridade o apelo sedutor ao puro desejo (princípio do hedonismo), que conseqüentemente, acarreta o surgimento do personalismo narcísico (LIPOVETSKY, 1989). Silveira defende que:

O 'social' é inflado por projeções personalistas, onde reina soberano o desejo (id), levando de roldão os desinvestimentos libidinosos nas relações e quaisquer regras norteadoras da convivência entre os indivíduos. À atomização social corresponde o reino multifacetado dos narcisos, onde cada "pessoa" se reflete num espelho vazio que torna o Eu estranho a seu próprio portador (desubstancialização do eu). Na des-socialização dos indivíduos e no personalismo narcísico, o individualismo atinge o seu nível superior de eficiência na manipulação das 'pessoas' (controle social). Deslocado para os próprios 'indivíduos', difundido entre todos na guerra de um-contra-os-outros, a fim de atender o afã insaciável de um lugar ao sol – à priori permitido a todos –, a mentalidade

‘24000 watts’ desvela seu véu disruptivo (SILVEIRA, 2008, p. 18).

Esta subjetividade contemporânea, própria da condição pós-moderna, conduz ao fato de que os sujeitos, em busca da satisfação de suas necessidades, enfrentem muito mais dificuldades (muito mais acentuadas do que dificuldades vivenciadas em outras épocas) inerentes à vida, às relações humanas e institucionais, estabelecendo-se metas, por exemplo, que se mostram frustrantes. Mesmo após se libertarem de diversas amarras sociais antigas, em especial as relativas às relações afetivas, menos os sujeitos pós-modernos tendem a conhecer relações profundas e intensas. Ao contrário, são marcados por um forte sentimento de solidão, imensa dificuldade de sentir e de sair de si e ir ao encontro do outro (CARVALHO; BARBOSA, 2015).

O bombardeamento de informações para com um sujeito narcísico e que se afastou de controles tradicionais de comportamento, tem provocado a fragmentação da personalidade, onde a lei é a possibilidade de coexistência de contrários: ao mesmo tempo em que pode ter acesso a cuidados de saúde, o indivíduo se arrisca em esportes e atividades de risco ou, abandonou regras e a postura de esforço e, no entanto procura dietas que exigem muita disciplina e método para levar ao bem-estar (CARVALHO; BARBOSA, 2015, p, 422).

Neste contexto, verdades absolutas são questionadas, não são bem aceitas na Pós-modernidade, visto que, sempre poderá existir uma outra possibilidade. No mundo contemporâneo, sob uma condição pós-moderna, o aspecto individual predomina sobre o universal, o psicológico sobre o ideológico, a comunicação sobre a politização, a diversidade

sobre a homogeneidade, a permissividade sobre a coerção (CARVALHO; BARBOSA, 2015). Em outra perspectiva, os sujeitos pós-modernos sofrem intensamente o tédio e escoam as tristezas por meio de um consumo desregulado, em busca de um modelo de vida narcisista, frágil e superficial, marcado por uma sensação de vazio e a necessidade de sutura (LIPOVETSKY, 2007; BAUMAN, 2014; KEHL, 2009).

Houve, com advento da Pós-modernidade, resultante, também, da “morte de Deus” e negação gradativa a toda forma de autoridade, uma explosão individualista, ocasionando o descrédito nos ideais difundidos pela Modernidade, enquanto ordenadores da vida dos grupos humanos. Constata-se a decadência progressiva do coletivo e o apoliticismo dos indivíduos como estando respaldados no “fim dos referenciais, quer dizer, dos grandes princípios institucionais e das informações mentais que governavam a nossa sociedade” (TENZER, 1991, p.36). O descrédito a toda forma de ordenação social e a efetivação de um individualismo hedonista desenfreado constituem e têm como base uma crise do ser-indivíduo. Segundo Tenzer,

Não haveria crise da sociedade se não houvesse crise do indivíduo, porém a crise do indivíduo está articulada a da sociedade. Esta é a significação real da crise e dá forma a seu caráter dramático. Tristeza e desespero em alguns; sentimento de abandono em outros; estonteamento, alienação e busca do esquecimento na diversão são outros tantos sintomas de uma crise do indivíduo que em nada é novo. O que sim particulariza a nossa época é a progressiva generalização desta crise individual, seu efeito de dissolvência sobre o sentimento de pertinência pública, o fato de que se traduza em uma dupla fuga, de si mesmo e do mundo e de que nesta forma se reforce ainda mais a dificuldade para sua resolução (TENZER, 1991, p. 35).

O projeto da Modernidade se caracterizou por um viés antropológico, uma vez que, o homem, enquanto indivíduo, passou a ser tido como medida de todas as coisas. Passou-se a enfatizar a autonomia individual e a valorização narcísica, que se constituem em novas formas de alienação e se orientam em direção ao gozo e ao consumo, o que caracteriza bem os tempos pós-modernos. Pois, numa sociedade em que há uma acentuada valorização da autonomia do indivíduo, o sujeito passa a ser quase que obrigado a recorrer e a se referir a si próprio, estando, dessa forma, imerso em uma busca narcísica de perfeição e completude, buscando evitar a todo custo um confronto com sua condição de ser marcado pela falta e pela castração, que lhe impõem limites (FLECHA, 2011).

Os sujeitos pós-modernos são parte dos indivíduos na contemporaneidade que se caracterizam, também, por um forte sentimento de desamparo e desespero, uma vez que, com as constatações dos desastres e destruições que a humanidade afligi a si mesma, em um passado relativamente próximo e mesmo nos dias atuais (guerras, ameaças de destruição global, sucateamento do meio ambiente, desigualdade social alarmante e etc.); a incerteza em relação ao futuro da humanidade, das relações sociais, organização da sociedade e mesmo as incertezas relativas ao desenvolvimento individual e etc., ocasionou entre parte dos indivíduos na contemporaneidade, sujeitos pós-modernos, o descrédito no coletivo, o qual se sustenta por sentimento de apatia social (SILVEIRA, 2008). Embora, esse desespero também pode ser condição e possibilidade de novas construções. Silveira destaca que:

Esta é a dimensão céptica das relações na atualidade que, ao empurrar o indivíduo para dentro de si mesmo, faz com que ele substitua o outro por um falso si-mesmo. O outro está pulverizado pela ameaça invasiva que sua alteridade passa a representar. É na indiferença com tudo que está fora de si, que se fragmentam os vínculos com o outro-diferente. A insensibilidade afetiva e a descrença em tudo que rodeia o indivíduo tornam-no isolado (tiranizado), apenas entregue aos impulsos oriundos do seu interior que, embora conturbado, é a única ‘realidade’ em que pode-se apoiar (SILVEIRA, 2008, p. 17).

Além da tendência do descrédito do coletivo e imersão no individualismo e incertezas, a sociedade contemporânea, também, associa-se ao consumismo, configurando aquilo que Debord (1997) denominou de sociedade de consumo ostentatório e do espetáculo. Na qual parte dos indivíduos procuram a todo custo prazer incessante e são obcecados pela perfeição de seus corpos, isso tudo como uma desesperada tentativa de regular o mal-estar. Trata-se de uma cultura narcísica (LASCH, 1983), onde o importante é a exaltação gloriosa do próprio eu, onde há uma gradativa decadência de pressupostos basilares da vida humana como por exemplo o amor, a amizade e etc., visto que o que importa é o gozo predatório sobre o outro. Tratando-se, então, de “uma forma de estruturação que aponta muito mais para uma ‘cultura de morte’ do que para uma ‘cultura de vida’” (FLECHA, 2011, p. 38). Assim, o sujeito pós-moderno vivencia uma experiência de contradição cultural, pois, de um lado, se tem a priorização da autonomia, da pretensão de ser dono do seu querer e viver e, por outro, passa a se submeter a uma servidão imaginária e

alienada das soluções que são oferecidas a todos sem distinção (FLECHA, 2011). Tavares defende que,

Na sociedade consumida pelas marcas comerciais, o consumidor é uma subjetividade produzida como um objeto de consumo, através de uma estratégia de pseudo-singularidade. O que lhe resta é portar uma identidade transitória líquida, revogável e coletiva à busca frenética pelo consumo, sendo gravada na sua mente a ideia de que para ‘ser’ é preciso ter; uma servidão voluntária consumista pós-moderna, que sublima a marca à condição de ‘sujeito’ e senha virtualmente onipotente (TAVARES, 2004, p. 138).

Ocorrendo que com a multiplicidade de identidades possíveis e seu poder de transformação quase que instantânea denotam uma espécie de modulação existencial em que o indivíduo torna-se vulnerável “à irradiação viral dos signos, e as identidades podem ser produzidas como um bem de mercado” (SODRÉ, 1996, p. 179).

Logo, a subjetividade não deve ser analisada, na Pós-modernidade, somente, por uma lógica estruturante, condicionante, e sim o oposto, pois, a subjetividade está em deslocamentos, uma vez que é inexistente um *a priori* que constitui um ser essencial, ou algo que não varia, estando sempre conservado e só precisando ser descoberto. Não existe unificação e nem centro, ao contrário, existem sempre trocas, movimentos, diferenças. O que existe são múltiplas subjetividades que possibilitam aos indivíduos possibilidades diversificadas de recompor uma corporeidade existencial, de sair de seus impasses repetitivos e, de alguma forma, de se re-singularizar (GUATTARI, 1992, p.17). É nesse contexto, de múltiplas subjetividades e identidades que está inserido o sujeito pós-modernos. Assim sendo,

[...] se operam transplantes de transferência que não procedem a partir de dimensões 'já existentes' da subjetividade, cristalizadas em complexos estruturais, mas que procedem de uma criação [...]. Criam-se novas modalidades de subjetivação do mesmo modo que um artista plástico cria novas formas a partir da palheta de que dispõe (GUATTARI,1992, p.17).

Outra marca da sociedade contemporânea, que na verdade é uma reação ao advento da cultura pós-moderna, são os fundamentalismos e seus fascínios (BAUMAN, 1998; BERGER, 2009), que prometem desobrigar os indivíduos, nos tempos pós-modernos, de terem que lidar com os embaraços de suas próprias escolhas em uma realidade com múltiplas possibilidades de identidades em um complexo processo de subjetivação, concedendo-lhes uma autoridade indubitavelmente suprema. Desta forma, os fundamentalismos, ilusoriamente, apresentam-se, em especial o fundamentalismo religioso (como veremos a seguir), como uma saída de ordem radical para a crise de identidade pós-moderna e falta de sentido para parte dos indivíduos na Pós-modernidade, oferecendo aos indivíduos um percurso pré-determinado, estável e seguro a ser percorrido, trata-se em oferecer uma certeza na incerteza característica do mundo pós-moderno.

Capítulo 2

Religiosidade na pós-modernidade

Neste capítulo, entramos em um segundo bloco desta tese. Cientes do evento sócio histórico da “morte de Deus”, do complexo processo de subjetivação, com a crise de identidade e surgimento das novas subjetividades, e do aparecimento do que denominamos de sujeitos pós-modernos; iremos analisar a relação desses sujeitos pós-modernos e a religiosidade.

Num primeiro momento, problematizando a religiosidade e os “processos de legitimação pelos universos simbólicos” desses indivíduos, bem como, a singularidade das construções de crenças individuais. Para, em um segundo momento, apresentarmos e defendermos que há um reavivamento da experiência religiosa nos dias atuais, com características e práticas, que discutiremos a seguir, extremamente distintas das de épocas anteriores e que refletem esta condição pós-moderna desses sujeitos e, portanto, revela uma religiosidade pós-moderna.

Dito isso, essa análise é de suma importância, para compreendermos as novas subjetividades, com sua crise de identidades e, posteriormente, a leitura que Lebrun faz de Nietzsche do declínio do fundamento teológico do mundo ocidental, isto é, da derrocada da função paterna que fundamentava toda a realidade; impactando diretamente na religiosidade na pós-modernidade e, conseqüentemente, ressignificando a Transcendência enquanto gestora e base da realidade.

Para apresentarmos esta nossa análise e parte do resultado desta pesquisa, discutiremos, neste capítulo, três teóricos, que veremos a seguir e já foram apresentados neste trabalho, que analisam a religião e religiosidade nos dias atuais, nos oferecendo suporte e base teórica sólida para encontrarmos, em parte desses sujeitos religiosos características que os revelam e, portanto, fazem deles sujeitos pós-modernos, tal como denominamos anteriormente, e que são responsáveis por ressignificar à função da transcendência.

Contudo, não estamos afirmando, nem afirmaremos no decorrer deste trabalho, que se trata de teóricos pós-modernos, uma vez que, objetivamos com este capítulo confirmar que as características que apontamos anteriormente da pós-modernidade e, conseqüentemente, crise de identidade e novas subjetividades, estão presentes nas análises desses três teóricos principais que discorreram acerca da religiosidade nos dias atuais. O que nos dá suporte para afirmarmos haver uma religiosidade pós-moderna.

Vale salientar que Hervieu-Léger (2015) dialoga, também, como o conceito de pós-modernidade e nos auxiliará a compreender, por exemplo, porque neste mundo pós-moderno cresce o número de fundamentalistas religiosos e, em alguns casos e países, de busca por tradições religiosas ortodoxas. Com a ilustração do que ela intitulou de “O convertido”, apresentamos que mesmo os mais fundamentalistas religiosos, não mais o são como em épocas passadas, até mesmos esses são alcançados pela condição pós-moderna que veremos a seguir mais detalhadamente. Trata-se de uma religião individualizada e de uma escolha pessoal, tal como as características da religiosidade, também, apresentadas por Luckmann e Berger, não mais se trata de

uma tradição religiosa herdada, e sim, escolhida e com características marcantes apresentadas por Hervieu-Léger (2015), na figura do “Convertido”, como veremos posteriormente, que categorizamos como características próprias da pós-modernidade, logo, uma religiosidade pós-moderna.

Não se pode descredibilizar a religiosidade pós-moderna com o argumento de que há, em alguns casos, o retorno a tradições religiosas mais rígidas e até crescimento e surgimento de religiosidades mais ortodoxas, pois, como Hervieu-Léger (2015) nos apresenta e converge com a perspectiva das características da religião invisível, apresentada por Luckmann (2014) e por Berger (2009), que atribui à secularização⁸ da sociedade e retorno as tradições religiosas mais ortodoxas, o atual fundamentalismo religioso, umas vez que, em “crise identidade”⁹, busca segurança de uma identidade.

Ao contrário do que pregaram os críticos da religião, que proclamavam que o seu fim estava próximo, estamos vivenciando um reavivamento do fenômeno religioso na atualidade. Segundo Berger, “Com algumas exceções, particularmente a Europa e uma determinada intelectualidade internacional [...] o nosso mundo é tão religioso quanto como outrora, e em alguns lugares mais ainda” (2017, p. 11).

Para compreendermos esta problemática, desse reavivamento do fenômeno religioso e a religiosidade na pós-

⁸ Embora, posteriormente, Berger trabalhe o conceito de dessecularização, tal como veremos no decorrer do texto.

⁹ Conceito este que aprofundamos a partir da concepção desenvolvida por Hall (2005), na qual discutimos as subjetividades e apresentamos nossa definição do que do que denominamos por sujeitos pós-modernos.

modernidade, partimos, como vimos nos capítulos anteriores, da análise do evento sócio histórico que marcou a Modernidade, em especial, ao que se refere deste evento ao fenômeno religioso: a “morte de Deus”. Para isso nos debruçamos na filosofia daquele que foi o arauto da “morte de Deus”: Friedrich Wilhelm Nietzsche. Pois, foi a partir de sua filosofia que a “Morte de Deus” ganhou destaque, inquietando as estruturas humanas, no tocante aos seus fundamentos e valores. Segundo Berger (2017, p. 51), “‘teólogos da morte de Deus’, realmente acolhiam bem a morte de qualquer noção de realidade sobrenatural”. Contudo, Berger (2017, p. 55) destaca que, “O mundo contemporâneo, com poucas exceções, é tão intensamente religioso como qualquer outro na história. Todas as principais tradições religiosas não somente sobrevivem, mas geraram poderosos movimentos de renovação”.

Dentre essas características desta nova realidade, na qual Deus perde sua função como fundamento último, marca do mundo contemporâneo, é o funcionamento dos sujeitos pós-modernos, em seu complexo processo de suas subjetividades (para uma parcela significativa de indivíduos na contemporaneidade), que acarreta uma intensa e ampla busca por experiências religiosas que correspondam aos anseios individuais. Ocorre um reavivamento do sagrado.

Em seu livro *A gaia ciência* (1882), Nietzsche proclamou a morte de Deus. No limiar do século XX, ele evocou uma visão de altares vazios e desertos. Não foi o que aconteceu. Ao invés, o século passado presenciou uma enorme proliferação de altares. A proliferação continua (BERGER, 2017, p. 44).

É consenso que a religião é um fenômeno sociocultural imprescindível quando se pretende analisar e compreender qualquer sociedade seja qual for à época. Os clássicos da sociologia (Comte, Durkheim, Marx, Weber e Parsons, entre outros), por exemplo, percorreram de diversas formas sobre a importância da religiosidade para entendermos a origem, a natureza e o sentido das sociedades modernas. Defendiam que com o aparecimento da Modernidade ocorreria um deslocamento do centro da vida da sociedade para a periferia, assim como transferiria algumas funções essenciais que a religião desempenhava nas sociedades tradicionais (legitimação, coesão social, sentido etc.) a outras instituições e referências simbólicas. Chegando, inclusive, a defender que com a modernização da sociedade a religião poderia decrescer ou até desaparecer, a exemplo dos mestres da suspeita (Freud, Nietzsche e Marx), que já discutimos neste trabalho (ZEPEDA, 2010).

Berger destaca que, “Um pouco antes do início do século XX, Nietzsche escreveu a sua famosa declaração da morte de Deus. Esta foi, penso eu, tanto uma previsão sobre o futuro da religião quanto uma afirmação sobre a rejeição dela pelo próprio Nietzsche” (2017, p. 54-55). Berger responde a essa previsão de Nietzsche, para além de sua densa reflexão teórica acerca da persistência da religião e, em alguns casos, expansão de movimentos religiosos, com um toque irônico: “Querido Sr. Nietzsche, o senhor está morto. Atenciosamente, Deus’ isto chega muito perto da realidade empírica de nossa época” (2017, p. 55).

Como vimos, no capítulo anterior, no século XX, começou a crescer a teoria de que o projeto da Modernidade estava em crise, perdia a plausibilidade alguns de seus principais projetos e promessas. Entre diversos outros

fatores para tal situação, a religião foi, certamente, um elemento referencial, pois, ao invés de desaparecer, como foi defendido por diversos pensadores, sobretudo, em meados do século XIX, não só continuou existindo com, também, persistiu nas suas diversas formas e, para a surpresa de muitos, passou a existir um intenso e extenso surgimento de novos movimentos religiosos. Para Hervieu-Léger,

As crenças se disseminam. Conformam-se cada vez menos aos modelos estabelecidos. Comandam cada vez menos as práticas controladas pelas instituições. Tais tendências são os maiores sintomas do processo de ‘desregulação’ que caracteriza o campo religioso institucional do final do século XX. Se a crença e a pertença não ‘mantêm mais, ou mantêm cada vez menos unidos, é porque nenhuma instituição pode, de forma permanente em um universo moderno caracterizado tanto pela aceleração da mudança social e cultural como pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificado de sentidos e, menos ainda, impor-lhes a autoridade de normas que dele decorrem. Porque nenhuma delas escapa do confronto com o individualismo; não a nação no Ocidente que esteja isenta dos efeitos da contradição crescente a afirmação do direito individual à subjetividade e os sistemas tradicionais de regulamentação da crença religiosa [...] tornou-se efetivamente possível e corriqueiro, em todas as sociedades avançadas, crer sem aderir a uma Igreja ou a uma instituição [...] Esta constatação não implica – e retornaremos a isso – que essa privatização da crença desfaça a necessidade de expressar a crença em um grupo no seio do qual o indivíduo encontra a confirmação de suas crenças pessoais. Em matéria religiosa, como em tudo mais na vida social, o desenvolvimento do processo de pulverização individualista produz paradoxalmente a multiplicidade de pequenas comunidades fundadas nas afinidades sociais, culturais e

espirituais de seus membros. Tais comunidades substituem, no campo da afetividade e comunicação, aquelas ‘comunidades naturais’, nas quais se tinha, outrora, um imaginário comum. Na medida em que a representação da continuidade e da solidariedade do grupo não é mais vivida no dia a dia na família, no trabalho, na comunidade da vizinhança, no grupo confessional, ela surge necessariamente, do interesse voluntário e pessoal dos indivíduos (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 50-51).

Neste caso, a questão não se tratava mais em explicar o declínio da religião (questão para a qual tentava dar respostas a teoria da secularização), e sim, analisar, compreender e explicar seu reavivamento, a partir de uma nova dinâmica de se vivenciar a religiosidade, persistência das religiões tradicionais (em alguns casos até crescimento), explosão de uma diversidade dos movimentos religiosos, isso em meio a uma crise da Modernidade, que neste trabalho, como vimos, denominamos de pós-modernidade. Zepeda defende que,

Em um contexto pós-moderno procuram-se entender e compreender as causas e as tendências desta espécie de ‘ressurgimento religioso’, ‘ressacralização’ ou no sentido weberiano do ‘reencantamento’. Refletirmos sobre essas abordagens implica em definir, mesmo que brevemente, o que se entende por pós-modernidade e a nova configuração que a religião tem experimentado nesse lugar (ZEPEDA, 2010, s/p).

O campo de estudos das Ciências da Religião tem se modificado neste novo cenário. Dois fatores que marcam essa transformação e caracterizam este momento, talvez sejam: a persistência das tradições institucionais religiosas

(apesar de sua tendência decrescente), contrariando a expectativa de que a religião caminhava para seu fim, e, sobretudo, o surgimento de novos movimentos religiosos. No que diz respeito ao primeiro, mediante o desencantamento dos "metarelatos" políticos, científicos, éticos, nacionalistas e de identidade específica neste novo, intenso e em processo de expansão, cenário pós-moderno, há com certa frequência um retorno às tradições religiosas pela sua notória eficiência em outorgar sentido, identidade e um horizonte de valores para os indivíduos (VOYÉ, 1999).

Não se trata, com isso, de um retorno à situação religiosa pré-moderna, na qual, dentre outras características e fatores relevantes, existia uma acentuada hegemonia das grandes instituições religiosas. De maneira oposta o que foi no passado, às instituições religiosas, neste cenário religioso pós-moderno, estão limitadas, relativizadas por um contexto pluralista e sujeitas à contestação interna e externa (VOYÉ, 1999). No campo da religiosidade, na pós-modernidade, com o pluralismo há um enfraquecimento da certeza religiosa e assim se abre aos indivíduos uma plenitude de escolhas cognitivas e normativas (BERGER, 2017, p. 52). Segundo Hervieu-Léger, "Os sujeitos pós-modernos estão submetidos a uma tensão de uma permanente incerteza" (2015, p. 21).

A difusão de novos movimentos religiosos é um dos aspectos que mais tem chamado à atenção no mundo pós-moderno. São inúmeros os teóricos que concluíram que a teoria da secularização se revelou limitada e, desde então, passaram a decretar seu fim, a exemplo de Peter Berger que ilustra bem esse recuo frente à teoria da secularização, chegando a se readequar e defender uma dessecularização (BERGER, 2000; 2017).

Contudo, de fato estamos vivenciando um reavivamento religioso? Respostas nesse sentido exigem um aprofundamento da análise, identificando qual é a religião que ressurge e como isto se dá no mundo contemporâneo, nesse contexto pós-moderno. Apresentaremos adiante que houve uma ressignificação da transcendência e há uma nova dinâmica, vivência religiosa na pós-modernidade, para tanto, precisaremos antes aprofundar a análise da religiosidade/religião na pós-modernidade, entrelaçando, logicamente, as transformações pela qual passou a formação da construção das identidades desse sujeito pós-moderno em seu complexo modo de subjetivações, como vimos no capítulo anterior.

É público e notório o enorme crescimento diversidade religiosa dos novos movimentos religiosos, mesmo os "fundamentalismos"¹⁰ (testemunhas de Jeová, mórmons, igrejas eletrônicas, fundamentalismos católicos etc.), passando por religiões de matriz oriental (hare krishna, meditação transcendental e novas formas de budismo), até o sincretismo religioso esotérico-holista da New Age

¹⁰ “O fundamentalismo é um esforço para restaurar a certeza ameaçada. O termo é geralmente aplicado a movimentos religiosos, mas é importante compreender que há muitos fundamentalismos seculares – políticos, filosóficos, estéticos e mesmo culinários [...] há fundamentalismos reacionários e fundamentalistas. O que todos esses projetos têm em comum é a promessa para o convertido potencial: ‘junte-se a nós, e você terá a certeza que você há muito deseja. Você compreenderá o mundo, saberá quem você é e saberá viver’” (BERGER, 2017, p. 34). “O fundamentalismo pode ser descrito como um projeto de eliminação total da dúvida. Pode também ser descrito como uma tentativa de restaurar as condições modernas a certeza dado-como-certo de uma sociedade pré-moderna (BERGER, 2017, p. 74).

(MARDONES, 1994). Essas expressões religiosas compartilham de uma ou outra forma o "espírito" da pós-modernidade: desconfiança ante a racionalidade contemporânea, pretensão de ruptura ante as práticas e as formas religiosas institucionais herdadas e de forte carga emocional e individual, exceto alguns fundamentalismos (HERVIEU-LEGER, 1987, pp. 221-222).

Os movimentos religiosos que são, especialmente, baseados nas experiências subjetivas e de acentuada carga emocional (maioria nos dias atuais) são profundamente adaptáveis às condições deste novo contexto pós-moderno, a saber: necessitam de pontos fixos de referência, tradição ou autoridade; apostam mais na experimentação do que na crença herdada da tradição; são por natureza sincréticos; não mais se organizam em torno do eixo "transcendência-imanência", em torno de um eixo horizontal: "sentido/sem sentido", "vida/morte", "saúde/doença" etc. (RUBIO, 1998, p. 20). Segundo Berger, “a coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade, é a maior mudança provocada pela Modernidade em relação ao lugar da religião, tanto nas mentes dos indivíduos quanto na ordem institucional” (2017, p. 10).

Este reavivamento, ressurgimento religioso, marcado pela explosão e diversidades de surgimento de novos movimentos religiosos e mesmo do retorno a valores religiosos tradicionais com uma “conversão” a partir de uma nova dinâmica, na figura do convertido, por exemplo, ilustrada por Hervieu-Leger (2015) e que veremos mais adiante; não só mantém, como também reafirma, em nome da experiência pessoal e subjetiva, uma rejeição ao controle institucional de crenças e práticas. Trata-se de uma nova e/ou renovada vitalidade religiosa que se distancia muito de um

mero retorno à tradição religiosa de tempos passados, onde existia um monopólio institucional que ocupava o centro da vida social e dos indivíduos. Conforme Zepeda,

Essa situação peculiar é o que possibilita compreender a constante disseminação da religião nos interstícios das esferas públicas e privadas, assim como o surgimento cada vez maior de uma religiosidade de *bricolage*, de uma ‘religião à la carte’, desenhada de acordo com preferências individuais, mais do que seguindo a lógica e a coerência de um sistema doutrinal [...] a vitalidade dessas formas emocionais de religião não nega a teoria da secularização, já que agora, mais do que antes, a proliferação de grupos religiosos, a competição entre eles e a precariedade de suas adesões e crenças debilitam qualquer pretensão de tornar a instituição religiosa um fator de coesão social [...] Em suma, a secularização instalou o ‘reino do fragmento’ (pluralismo) entre as próprias instituições religiosas, as quais vivem um processo inevitável de relativização. Os indivíduos, por sua vez, vêem-se condenados a escolher e a flexibilizar as crenças (ZEPEDA, 2010, s/p).

Não há como se negar a persistência e um reavivamento religioso ao passo que há um gradual descrédito na razão instrumental, característica marcante dos tempos pós-modernos (ZEPEDA, 2010, s/p). Esse contemporâneo cenário leva à revalorização do plano simbólico e à necessidade de se dar sentido à vida, elementos que estão intrinsecamente articulados em todas as tradições religiosas e, em especial, busca dos sujeitos pós-modernos por experimentarem novas formas de religiosidade. Segundo Luckmann,

[...] a perda de visibilidade da religião – enquanto estrutura social e conteúdo cultural – pode fazer com que a identidade pessoal se torne a última instância da organização do religioso. A religiosidade individual está cada vez mais independente dos modelos ‘oficiais’ de interpretação de sentido. O indivíduo constrói mundos de sentido próprios, quase interpretações privadas da própria vida, de suas ações e realidade (LUCKMANN, 2014, p. 27-28).

Trata-se de um complexo processo de subjetivação e de busca por identidade para dotar a vida, o mundo e a realidade de sentido. A identidade é uma constante antropológica eminentemente relacional e dinâmica, em que a religião sempre desempenhou um papel fundamental. Na contemporaneidade, em um cenário de globalização, não é fácil que as identidades "nativas" permaneçam inalteradas, pois, nesse contexto, acontece uma forte e acentuada interação entre grupos e indivíduos, com abundante troca de informações e superabundante interação cultural. Nessas situações, nas quais, os indivíduos em um contexto de uma determinada identidade são ou foram marginalizados ou oprimidos, a religiosidade costuma ser o baluarte do entrincheiramento sociocultural e, nesse sentido, contrassistêmico (ZEPEDA, 2010).

Na contemporaneidade, sob uma condição pós-moderna, coexistem inúmeras formas sociais de religião (institucionalizada, politizada, fundamentalista, invisível, emocional etc.), no entanto, elas não têm as mesmas condições de plausibilidade. Visto que, enquanto a religião institucional encontra-se em um contexto desfavorável devido ao pluralismo (como veremos mais adiante em Berger) e seus efeitos relativistas e sincréticos, as outras

experiências religiosas, religiosidade, sobretudo a religião "individual-emocional", têm, na/com a pós-modernidade, um ambiente propício para sua expansão e desenvolvimento (ZEPEDA, 2010). Segundo Hervieu-Léger,

[...] é um religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal [...] Não se trata de descobrir e aderir a uma verdade existente fora de si, mas de experimentar – cada um por si – sua própria verdade (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 143). O individualismo religioso moderno se caracteriza, como já discutimos, pela tônica que ele coloca na realização pessoal do indivíduo, mas igualmente pelo reconhecimento que dá as realidade do mundo no qual esse indivíduo se move de maneira autônoma (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 145-146).

Com o pluralismo as certezas religiosas vão sendo postas em dúvida e inicia-se um processo de desinstitucionalização da religião. O pluralismo ataca a objetividade da religião e com isso a subjetiviza (BERGER, 2017, p. 82-83). Como afirma Leila Amaral, uma tendência da religião no contexto atual é:

[...] se tornar um amplo leque de recursos culturais. Tendência que tem como consequência mais provável a disponibilidade de indivíduos autônomos às voltas com sua subjetividade para realizarem uma experimentação religiosa para além de seus limites institucionais (AMARAL, 2013, p 303).

Logo percebemos a complexidade em analisar a religiosidade na pós-modernidade. Para aprofundarmos nossa análise sobre esse tema discorreremos sobre três teóricos principais que nos fornecem uma base reflexiva/teórica

extremamente atual que nos possibilitará uma compreensão mais aprofundada sobre o fenômeno religioso na pós-moderna, são eles: Berger, Luckmann e Hervieu-Léger. Apresentaremos, brevemente, as concepções de cada um deles sobre a religiosidade nos dias atuais e, posteriormente, caracterizaremos essa religiosidade vivenciada na contemporaneidade a confrontando com as características da pós-modernidade e todo complexo processo de subjetivação dos sujeitos pós-modernos, os quais já apontamos nos capítulos anteriores. Enfim, descrevendo o que pra nós se trata de uma religiosidade pós-moderna.

Religiosidade e os “processos de legitimação pelos universos simbólicos”.

Dois clássicos pensadores da Sociologia, Luckmann e Berger (2004), fazem uma análise do que eles chamam de “processos de legitimação pelos universos simbólicos” que coloca como base do seu pensamento a intersubjetividade e a individualidade. O entendimento que os autores têm do que é realidade e conhecimento é que a realidade da qual temos consciência, o conhecimento que temos dela, é um produto da sociedade. Essa última construída pelo próprio homem e, por isso, ao mesmo tempo em que o homem constrói e molda à sociedade ele é por ela influenciado.

A abordagem de Lukmann e Berger apreende a sociedade como uma realidade ao mesmo tempo objetiva e subjetiva. A sociedade é uma produção humana e o homem é uma produção social. A sociedade é entendida como um processo dialético de exteriorização, objetivação e interiorização. Os autores explicam a sociedade como realidade subjetiva, considerando que a socialização é o

processo pelo qual ocorre a interiorização da realidade (BERGER; LUCKMANN, 2004).

Em meado do fim do século XX, Berger e Luckmann deram um novo impulso à reflexão sociológica sobre a secularização ao constatarem, a partir de diversos ângulos, os limites da Sociologia da Religião à época. Contudo, a influência de ambos se estendeu para todas as demais áreas do conhecimento que estudam o fenômeno religioso, em especial, as Ciências da Religião.

Berger, embora constatasse que na Modernidade o processo de racionalização, institucionalizado na economia, a técnica e a burocracia haviam deslocado a religião do centro da sociedade para o âmbito privado, também advertia que esse fato possibilitava um pluralismo religioso, desmonopolizando as tradições religiosas hegemônicas, colocando-as em concorrência umas com as outras, mas não as eliminando (BERGER, 2009). Seguindo esta mesma linha de raciocínio, Luckmann (2014) focou na dimensão individual ou privada da religião na Modernidade, ressaltando sua persistência como uma constante antropológica, mas também sua capacidade de mudança. Luckmann constatou que “por mais que as pessoas nas sociedades modernas se diferenciem das de outras culturas em seu modo de vida, a constituição basicamente religiosa de sua vida não se perdeu” (LUCKMANN, 2014, p. 137).

Desse modo, Luckmann (2014) se distanciou, colocando-se em oposição às teorias sociológicas que previam o fim da religião. Ao contrário, ele demonstrou, apoiado em uma perspectiva histórico-antropológica, como a religião passou por uma transformação, influenciada pela estrutura simbólica e social na qual tinha lugar, ao invés de se extinguir como defendiam parte dos pesquisadores na época

(tal como vimos anteriormente). A partir desta constatação, Luckmann (2014) passou a discorrer acerca de várias formas sociais de religião, sendo a religião individual ou invisível (como ele preferia chamar) a mais adequada à sociedade secular. Em síntese, Luckmann constatou a persistência da religião, uma religião adaptada e em expansão neste novo cenário, que neste trabalho denominamos de pós-moderno:

O fato de novas formas de religião se mostrarem aparentemente duráveis – hoje sob o signo da pós-modernidade – permite supor que não estamos mais diante de uma virada de época e sim diante da expansão daquilo que já se delineava nos anos 1960: a religião invisível (LUCKMANN, 2014, p. 28).

A constatação de Luckmann (2014) a respeito da persistência da religião como uma constante antropológica comprovou-se na maior parte das sociedades ocidentais. Contudo, não se confirmou a persistência da religião apenas nas suas formas tradicionais, e sim, no surgimento, intenso e extensivo, de novos movimentos religiosos. Assim, a teoria da secularização compreendida como a-religiosa passou a ficar desacreditada nos fatos, além de mostrar-se teoricamente incapaz de explicar essa espécie de reavivamento do fenômeno religioso.

Quando discorremos sobre privatização, subjetivação da religião, Luckmann (2014) é um autor incontornável. A sua teoria fundamenta-se na diferenciação institucional e individual. Para ele, a especialização e fragmentação das várias esferas institucionais tornaram a religião numa realidade crescentemente subjetiva e privada.

[...] o enraizamento de temas religiosos na esfera privada significa a sacralização de necessidades

individuais. A religião invisível tem consequências para além do âmbito religioso. Surge uma dupla autonomia: do indivíduo, que agora percebe objetivos pessoais; das instituições primárias, que fazem ao indivíduo exigências apenas formais, pouco convincentes do ponto de vista subjetivo (LUCKMANN, 2014, p. 18).

As organizações religiosas passam por um processo de diferenciação e especialização que tem repercussões profundas dentro da consciência humana, transmitindo principalmente um maior sentido de subjetividade, autonomia, liberdade e comunalidade (MONIZ, 2017a).

Segundo Luckmann (2014), com a compartimentação do mundo e a dissolução da comunidade e duma hierarquia de significado transcendental o indivíduo ganha autonomia para guiar as suas escolhas com base na sua “biografia social”. Segundo ele,

[...] as principais instituições públicas deixaram de contribuir significativamente para a formação da consciência individual e da personalidade, apesar dos gigantescos controles exercidos por seus “mecanismos” funcionalmente racionalizados. A identidade pessoal tornou-se essencialmente um fenómeno privado [...] A segmentação institucional deixou desestruturadas vastas áreas da vida individual e deixou indeterminado o amplo contexto biográfico de significado (LUCKMANN, 2014, p. 117).

A diminuição das restrições tradicionais e uma maior liberdade de escolha desenvolvem no indivíduo uma postura de consumidor, os quais passam a encarar os bens sociais e culturais, caso da religiosidade, como um comprador que pode adquirir uma vasta gama de representações religiosas e

através delas estes indivíduos passam a (re)construírem um sistema exclusivamente individual de significações últimas, seguindo as orientações do mercado consumidor que se aplica aos bens de consumo religioso (tema que trataremos mais adiante) (MONIZ, 2017b). Esse processo de subjetivação e interiorização da religião se dá pelo afastamento ante o ritual público e a atuação no mercado, que mede a religião a partir de seu uso privado. Assim, parte das clientelas, os sujeitos pós-modernos ávidos por significar suas realidades, aproximam-se do tipo ideal de “buscador”, religioso-privatista (LUCKMANN, 2014, p. 26-27). Para Luckmann,

Uma consequência da privatização e da pluralização da religião é a crescente orientação mercadológica das organizações religiosas [...] do lado privatista do sujeito, corresponde a uma crescente orientação pelo consumo [...] Usa-se na forma e na medida em que é adequada às exigências das necessidades individuais [com] tendências ao sincretismo (LUCKMANN, 2014, p. 17). Tal orientação mercadológica mostra-se não apenas nas igrejas, mas também nos movimentos religiosos que [...] cada vez mais se estruturam como movimentos de afirmação do mundo, organizados de acordo com o mercado (LUCKMANN, 2014, p. 23).

Trata-se de uma espécie de bricolagem religiosa, um modo de religiosidade autoconstruída a partir de vários fragmentos que podem, mas não têm de estar ligados aos tradicionais universos simbólicos, isto é, uma religiosidade desinstitucionalizada, uma religiosidade individual, que Luckmann (2014) denominou de “religião invisível”.

A religião é invisível em última instância não apenas por realizar-se no âmbito subjetivo – e não somente no ritual

privado ou na consciência individual. Sua invisibilidade baseia-se na perda de sentido da religião institucionalizada (LUCKMANN, 2014, p. 24). Pois, segundo Luckmann,

[...] a perda de visibilidade da religião – enquanto estrutura social e conteúdo cultural – pode fazer com que a identidade pessoal se torne a última instância da organização do religioso. A religiosidade individual está cada vez mais independente dos modelos “oficiais” de interpretação de sentido. O indivíduo constrói mundos de sentido próprios, quase interpretações privadas da própria vida, de suas ações e realidade (LUCKMANN, 2014, p. 27-28).

Trata-se quase de uma transcendência em encolhimento. Isto é, as novas formas sociais de religião partem de grandes transcendências (experiências não-quotidianas de alteridade que se encontram essencialmente ausentes das vidas dos indivíduos); transformam-se em transcendências intermédias (experiências de outros seres humanos que são simultaneamente perceptíveis e não-perceptíveis); e culminam em transcendências pequenas (baseadas nos limites temporais e espaciais das experiências quotidianas) (LUCKMANN, 1991). Em todos esses casos, a perspectiva de que a forma social da religião pode perder influência está subjacente; contudo, a religiosidade individual modifica meramente a sua forma (MONIZ, 2017a).

Esta religião invisível não precisa se apresentar de forma pública, ao contrário, pois, trata-se de uma religião de âmbito subjetivo e, portanto, de âmbito privado, ou seja, uma religião invisível. Para Luckmann, “as bases sociais do tipo de religião que está aparecendo em nossos dias situam-se na ‘esfera do privado’” (LUCKMANN, 2014, p. 130). Ele se

refere a um novo tipo de religiosidade que tem como características totalmente diferentes daquelas que normalmente são associadas às instituições religiosas. A religião torna-se numa matéria de escolha subjetiva, formatadas a partir das experiências individuais dos sujeitos (LUCKMANN, 2014). Defendendo que,

O fato de o cosmos sagrado basear-se principalmente na ‘esfera privada’ e nas instituições secundárias que a atendem, combinado à heterogeneidade temática desses cosmos, tem, portanto, consequências para a natureza da religiosidade individual na sociedade moderna. Na ausência de um modelo ‘oficial’, o indivíduo pode selecionar entre uma grande variedade de temas de significado ‘supremo’. A seleção se baseia nas preferências do consumidor que, por sua vez, estão determinadas pela biografia social do indivíduo. Considerando-se o sortimento de representações religiosas à disposição de consumidores potenciais de ausência de um modelo ‘oficial’ em princípio é possível que o indivíduo ‘autônomo’ não apenas selecione certos temas, mas construa com eles um bem articulado *sistema* privado de significado ‘supremo’. Na medida em que alguns temas do sortimento de significados ‘supremos’ se amalgamam em algo parecido com um modelo coerente (por exemplo, do ‘Cristianismo positivo’ ou da psicanálise), alguns indivíduos podem internalizar esses modelos *em bloc*. A menos que postulamos um alto grau de reflexão e deliberação consciente em alguns indivíduos, o mais provável é que eles justifiquem as prioridades das situações limítrofes (emocionais e afetivas) relacionadas a sua ‘esfera privada’, derivando *ad hoc* do cosmos sagrado elementos retóricos mais ou menos adequados. A premissa permite supor que os sistemas individuais predominantes de significados ‘supremo’ consistem numa vaga e frágil hierarquia de ‘opiniões’ que

legitimam as prioridades afetivamente determinadas da vida “privada” (LUCKMANN, 2014, p. 131).

Em sua obra conjunta com Berger, *A construção social da realidade* (2004), Luckmann evidenciou que o conhecimento é sempre algo mais do que conhecimento teórico. De forma semelhante à religião, segundo Luckmann, precisa ser encarada como algo mais que Igreja, algo para além das instituições religiosas. Pois, “a religião tradicional de igreja se moveu para a margem da sociedade contemporânea” (LUCKMANN, 2014, p. 57). Logo, quando falamos de religião, a partir da perspectiva de Luckmann (2014), não estamos falando, somente, das religiões institucionais, ao contrário, o termo se aplica a diversas novas formas de religiosidade, uma diversidade de experiências religiosas, uma explosão de novos movimentos religiosos.

Para ele, se por secularização, por exemplo, se entende o esvaecimento do religioso, a secularização não passa de um mito. Pois, a religião se transformou e se adaptou aos tempos atuais. A religião sai da esfera da vida pública e passa a esfera da vida privada enquanto escolha dos indivíduos, tornando-se uma religião pessoal, individualizada e, portanto, invisível. Contudo, tão vigorosa e viva quanto foi no passado (LUCKMANN, 2014).

Nesse sentido, a religião persiste e é impossível de desaparecer, pois, não conseguimos nos livrar da religião porque ela é uma constante antropológica. Para ele, a religião não é uma fase passageira da evolução da humanidade, mas que é, antes, um aspecto universal da vida humana, um componente da condição humana. As consequências dessa forma de pensar o religioso define a religião como a forma historicamente dada por meio da qual nos relacionamos com a(s) transcendência(s). Significa admitir, portanto, onde quer

que haja seres humanos haverá alguma forma de religião (MATA, 2014).

Para Luckmann (2014), só desta forma transcendemos nossa condição de simples organismos e passamos a ser indivíduos, membros da sociedade, sujeito social. Segundo Luckmann “A religião legitima toda a ordem social” (2014, p. 15).

Se em parte este processo depende de nós mesmos, por outro ele já se encontra previamente “programado”: ao nascermos, somos colocados diante de universos de sentido produzidos pelos que viveram antes de nós. Assim, é compreensível que internalizemos os universos de sentido a nossa volta do que os produzir por nossa própria conta e risco universos de sentido a partir do zero, se é que isso seria possível. Segundo Mata (2014), Luckmann chama essas configurações de sentido abrangentes de “visões de mundo”. São elas que estabelecem o padrão do que é ou não uma experiência significativa, determinando nossa orientação diante das coisas, das normas sociais e de nossos semelhantes.

No caso da pós-modernidade esta visão de mundo está cada vez mais particularizada. A forma social que emerge em nossa sociedade pós-modernas, como vimos à cima, é marcada pela possibilidade de consumidores potenciais, neste caso, de bens de consumo religiosos, terem acesso direto a um sortimento de representações religiosas. Uma vez que, o cosmo sagrado não é mais mediado nem por uma esfera especializada de instituições religiosas, nem por outras instituições públicas primárias. Trata-se agora de um acesso direto, por parte dos consumidores religiosos, ao cosmo sagrado – mais exatamente, ao sortimento de temas religiosos – é o que torna a religião atual um fenômeno de “esfera

privada” (LUCKMANN, 2014, p. 122-123). Segundo Luckmann,

A orientação para o consumo também impregna a relação do indivíduo ‘autônomo’ com o cosmo sagrado [...] com a difusão crescente da mentalidade de consumo e do senso de autonomia, é mais provável que esse indivíduo venha a colocar-se como ‘comprador’ ante a cultura e o cosmo sagrado. Uma vez que a religião é definida como ‘assunto privado’, ele poderá escolher dentro do sortimento de significados ‘supremos’ aquele que melhor se lhe adapte – guiado apenas pelas preferências determinadas por sua biografia social. Uma importante consequência dessa situação é que o indivíduo constrói não só sua identidade pessoal, mas também seu sistema individual de significado ‘supremo’ (LUCKMANN, 2014, p. 118-119).

A visão de mundo é, por conseguinte, uma realidade ao mesmo tempo subjetiva e objetiva, pois ela existe dentro e, também, fora e antes de nós. Desta forma, a visão de mundo passa a determinar a partir de fora a nossa conduta, uma vez que é objetivada sob a forma de instituições sociais. Sua objetivação se dá, num primeiro momento, por meio da linguagem, já que sem ela não disporíamos de um acervo categorial básico nem do amplo acervo de soluções e normas proporcionado pela visão de mundo. Portanto, ao aprendermos uma língua, internalizamos um sistema de classificação que lhe é próprio; tornamo-nos um self ao internalizar a visão de mundo, e se é por meio deste processo intersubjetivo que transcendemos nossa existência meramente biológica, tal “ultrapassagem” constitui no entender de Luckmann a condição antropológica da religião (MATA, 2014).

É na religião que os indivíduos transcendem o ser biológico e se tornam humanos, “A religião não é apenas um complexo de imaginações do além; o fenômeno religioso já se apresenta na socialização de cada um de nós, na objetivação de experiências subjetivas e na individuação de cada um” (LUCKMANN, 2014, p. 8). A visão de mundo, por decorrência, configura a forma social elementar e universal de religião.

Luckmann (2014) designa por cosmos sagrado o campo da visão de mundo que se refere às realidades transcendentais, as quais são dotadas de significação última. A comunicação com (ou a referência a) este cosmos sagrado é intermediada não apenas pela linguagem, mas também por meio de ícones ou de ações simbólicas como os ritos. Um dos pontos mais relevantes na teoria de Luckmann foi sua constatação de que o universo sagrado, ou cosmos sagrado, não carecia de uma base institucional própria para ser socialmente objetivado. “O próprio fenômeno religioso é o cerne do social” (LUCKMANN, 2014, p. 11). Segundo ele,

As formas familiares de religião que conhecemos – tribal, culto aos ancestrais, igreja, seitas e outras – são institucionalizações históricas específicas de universos simbólicos. Esses universos são sistemas de significados socialmente objetivados que, de um lado, se referem a vida cotidiana e, de outro, apontam para um mundo que é experimentado como transcendendo o cotidiano [...] universos simbólicos são sistemas objetivados de significado que relacionam experiências cotidianas a um nível ‘transcendente’ da realidade (LUCKMANN, 2014, p. 65-66).

Para ilustrar essa tese, basta considerarmos que em sociedades antigas, por exemplo, não, necessariamente, se

verifica a existência de especialistas do sagrado, uma vez que ele perpassa as diversas esferas da vida social: parentesco, divisão do trabalho, poder político e etc.. Para Luckmann, “a forma institucionalmente especializada da religião é apenas uma entre muitas formas sociais da religião” (2014, p. 15).

Nestes casos, o baixo nível de diferenciação interna permite que o cosmos sagrado seja homogeneamente “distribuído” entre os indivíduos. Quanto mais moderna e complexa a sociedade, há maior propensão à especialização institucional, em especial, a formação das instituições religiosas. Isso ocorre quando o cosmos sagrado (ou o que se poderia chamar de sua versão “oficial”) passa a ser privilégio, no limite um monopólio, de um corpo de especialistas (MATA, 2014). Segundo Luckmann, “as normas das instituições religiosas tradicionais – congeladas num modelo de religião que é, ou foi, ‘oficial’ não podem mais servir de parâmetro para avaliar a religião na sociedade [pós] moderna” (LUCKMANN, 2014, p. 111). Luckmann defende que,

Os temas dominantes no cosmo sagrado [pós] moderno atribuem algo como um status sagrado ao indivíduo, ao proclamarem sua ‘autonomia’ [...] No cosmo sagrado moderno, a autorrealização e autoexpressão representam as manifestações mais importantes do tema dominante da ‘autonomia’ individual (LUCKMANN, 2014, p. 132). Pode-se dizer, em suma, que o cosmo sagrado moderno simboliza o fenômeno sociológico do individualismo e atribui, em várias manifestações, um significado supremo ao fenômeno estruturalmente determinado da ‘esfera privada’ (LUCKMANN, 2014, p. 135).

Em *A religião invisível*, Luckmann (2014) diagnostica e constata o processo de individualização e a privatização da religião, pontos que destacamos por serem importantes para o desenvolvimento deste trabalho, não que os demais pontos refletidos por Luckmann acerca da religião são sejam importantes.

Curiosamente, Peter Berger foi um dos primeiros, se não o primeiro, a fazer uma releitura das ideias de Luckmann acerca da religião. Para Berger (2009) a sociedade é construída pelos próprios indivíduos num processo dialético composto por três fases: exteriorização, objetivação e interiorização. Segundo ele, “é através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade” (Berger, 2009, p. 16), ou seja, o próprio indivíduo constrói a sociedade.

É por meio do processo de interiorização, em meio a essa dialética, que o indivíduo consegue transformar as estruturas objetivas do mundo em estruturas da consciência humana. Assim, o mundo socialmente construído é consequência da ordenação da experiência dos indivíduos, portanto, corresponde a uma atividade ordenadora. Distintivamente dos demais animais, os indivíduos fabricam mecanismos que garantem ordem às suas experiências no processo de construção da sociedade, em outras palavras, a exteriorização é considerada como uma necessidade antropológica. Segundo Berger, “é, pois, a sociedade um produto do homem, radicado no fenômeno da exteriorização, que por sua vez se baseia na própria constituição biológica do homem” (2009, p. 19).

Os indivíduos têm uma necessidade de produzir um mundo significado, pois, não dispõem de dispositivos naturais capazes de ordenar sua experiência como os demais animais. A objetividade coercitiva da sociedade assegura o controle do social, contudo, sua relevância está na sua capacidade de se criar e impor-se como realidade. Essa realidade objetiva possibilita construção de um mundo ordenado e significado, edificação de um mundo no qual o indivíduo pode habitar e socializar-se (BERGER, 2009).

A construção da sociedade é uma atividade ordenadora ou nomizante, na qual, o processo de socialização sempre está incompleto e é contínuo na vida do indivíduo, ademais, existe uma enorme dificuldade em manter o mundo subjetivamente plausível o que acarreta transformações ininterruptas e perenes nos processos de socialização pelos quais passam os indivíduos. A socialização dos indivíduos possibilita o surgimento de uma tradição que sofre continuamente alterações ao longo do tempo; ela faz com que o indivíduo interiorize os sentidos relevantes de uma dada sociedade (BERGER, 2009).

Logo, a interiorização acarreta num equilíbrio entre a facticidade objetiva do mundo social e a facticidade subjetiva do indivíduo, produzindo um mundo ordenado. Isto é, o mundo socialmente produzido pelo indivíduo gera como consequência a ordenação das experiências humanas, pois, “[...] viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa. A sociedade é a guardiã da ordem e do sentido não só objetivamente, nas estruturas institucionais, mas também subjetivamente, na sua estruturação da consciência individual” (BERGER, 2009, p. 34).

Destarte, para Berger (2009), a mais importante função da sociedade é a de nomização, à medida que combate

a anomia. A nomização é o maior escudo contra a anomia. Em Berger (2009), a religião é nomização e que, portanto, a religião é a maior ferramenta já desenvolvida pela humanidade para combater a anomia. A dificuldade em manter o equilíbrio e ordenamento social, isto é, uma sociedade dotada de significado, decorre da existência de fatores anômicos, que podem ser coletivos ou individuais, nos quais os indivíduos perdem a capacidade de dar sentido à vida e até mesmo de reconhecerem suas respectivas identidades.

A necessidade de criar um nomos comum, para enfrentar a anomia, faz com que as sociedades construam mecanismos que ajudem os indivíduos na orientação para a realidade ou para voltar à realidade, caso, por exemplo, da religião que, segundo Berger (2009), é um nomos instituído que atua de forma a equilibrar os fatores anômicos vividos individual ou coletivamente. Desta forma, Berger (2009) compreende a religião como um empreendimento humano que estabelece um cosmo sagrado transcendente que inclui o homem de maneira ordenada nesse projeto, à medida que, “o homem enfrenta o Sagrado como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado” (BERGER, 2009, p. 39). É por meio da dialética entre o cosmo sagrado e o caos que o indivíduo organiza de forma plausível esse mundo construído socialmente.

Para Berger (2009), a cosmificação pode ocorrer sem a presença da religião, entretanto, a cosmificação originalmente conserva um caráter sagrado. A ruptura deste nomos totalizante, que ordena e significa as experiências do indivíduo, torna-se uma ameaça ao próprio indivíduo e a

sociedade, construída a partir da organização dessas experiências. Em virtude disso, num esforço de atribuir significado à realidade,

[...] a religião representa o ponto máximo da auto-
exteriorização do homem pela infusão, dos seus
próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe
que a ordem humana é projetada na totalidade do
ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de
conceber o universo inteiro como humanamente
significativo [...] (BERGER, 2009, p. 41).

Berger (2009) demonstra um diagnóstico da situação das religiões na sociedade ocidental moderna, defendendo a tese de que os processos infraestruturais concretos desta sociedade trouxeram como reflexo a secularização. Berger entende que secularização é um processo que retira a religião de vários setores da sociedade, diminuindo seu papel na institucionalização das estruturas objetivas e mesmo na formação das consciências individuais. Teoria que posteriormente será reelaborada em seus escritos posteriores, em especial, em *A Dessecularização do Mundo: uma visão global* (2000). Em uma de suas últimas obras, Berger defende que: “A chamada teoria da secularização estava equivocada ao pressupor que a Modernidade leva necessariamente a um declínio da religião, razão porque precisamos substituí-la por uma teoria do pluralismo” (BERGER, 2017, p. 107).

Vale refletirmos acerca do processo de secularização ao qual Berger (2009) se referia, mesmo que este processo tenha sido “abandonado” pelo autor, pois, muito do que o autor escreveu sobre secularização, guardada as devidas alterações que foram posteriormente realizadas, servem demasiadamente para compreendermos a religiosidade na pós-modernidade. Uma decorrência relevante desse processo

de secularização foi à dissolução da situação de monopólio e a formação daquilo que Berger chamou de “pluralismo religioso”, que relativiza a religiosidade e com isso enfraquece muitas das certezas com as quais os seres humanos costumavam viver. A certeza se torna uma mercadoria escassa (BERGER, 2017, p. 33). Segundo Berger,

[...] o pluralismo permite – na verdade, obriga – o indivíduo a fazer escolhas entre diferentes possibilidades religiosas e não religiosas. Para alguns indivíduos, especialmente se forem inclinados a filosofar, isso pode ser uma experiência libertadora. Para outros será dolorosa; privados da certeza sobre os significados e valores básicos, eles devem construir uma cosmovisão com os pedaços e as peças disponíveis na sua situação particular (BERGER, 2017, p. 83).

Visto que, essa nova dinâmica da religiosidade pós-moderna, na qual a religião passa a ser uma escolha entre diversas possibilidades religiosas, acarretou com que as religiões passassem a funcionar a partir lógica de mercado, resultando em uma necessidade de ajustamento de seus ritos e crenças, de forma a compreender a demanda das consciências individuais, visando conquistar o maior número possível de fiéis. Segundo Berger, “Há um mercado internacional de religiões. Pelo menos as principais tradições religiosas estão, por assim dizer, disponíveis de uma maneira como nunca estiveram antes – em livros, na mídia e às vezes através de representantes presentes pessoalmente” (BERGER, 2017, p. 67).

Nesse sentido, as religiões são impelidas a começarem, paulatinamente, a abandonar elementos da tradição, seja na forma ou no conteúdo. O que no passado

era um destino tido como certo, agora passou a ser uma escolha deliberada. As implicações desta mudança são imensas (BERGER, 2017, p. 74).

Contudo, como vimos, o próprio Berger (2000; 2017) contestou essa teoria central de seus escritos, de que a modernização trouxe consigo a secularização, reduzindo significativamente a importância da religião na sociedade e impondo-a uma mudança em seu perfil tradicionalista. Para ele,

A teoria da secularização, baseada na ideia de que a Modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião, serviu durante algum tempo como um paradigma para o estudo da religião. Mas ela não pode mais se sustentar diante da evidência empírica. É necessário um novo paradigma (BERGER, 2017, p. 9).

Berger passa a negar a teoria da secularização tal como ela foi e era defendida e passa a defender o seguinte, “Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções [...] é tão ferozmente religioso quanto antes” (BERGER, 2000, p. 10). Pois, para ele, com o passar dos anos, ficou evidente que mesmo que não possamos negar ter ocorrido uma diminuição do papel da religião nas instituições sociais, algumas religiões continuam a exercer uma grande influência no plano político, social e, sobretudo, individual. A religião continua sendo de extrema relevância para os indivíduos na atualidade, na qual, crenças e práticas religiosas permanecem a exercendo um papel importantíssimo na vida cotidiana dos indivíduos.

É precisamente como consequência dessas suas observações, acerca da religião nos dias atuais, que Berger

passa a ter um posicionamento diferente em relação à situação da religião na contemporaneidade, negando diversas de suas teorias iniciais, que tinham sido apresentadas em sua obra clássica, como vimos, *O Dossel Sagrado* (2009). Porém, não foram todas as suas teorias primeiras que foram abandonadas como, por exemplo, a constatação do fim do monopólio das religiões institucionais e o surgimento de uma situação de pluralismo. Podemos apontar que mais a importante ruptura com a teoria anterior esteja na negação da existência de um nexos necessário entre Modernidade e secularização (OLIVEIRA 2012). Berger defende que,

Vistos em conjunto [esses movimentos conservadores] mostram a falsidade da ideia de que modernização e secularização são fenômenos aparentados. No mínimo, demonstram que a contrasecularização é um fenômeno ao menos tão importante no mundo contemporâneo quanto a secularização (BERGER, 2000, p. 13).

Para Berger (2000), não resta dúvidas que existem robustos indicadores de secularização com o advento da Modernidade, no entanto, ele relativiza tal questão demonstrando resultados de pesquisas que evidenciam a existência de vivas manifestações religiosas em várias localidades e de uma expansão de determinados movimentos religiosos. O que na verdade ocorreu, segundo Berger (2017), foi uma transformação na dinâmica e perfil da religiosidade, verificando-se que não existe diminuição da fé, ao contrário. O que há é um distanciamento das igrejas, um afastamento das religiões institucionais.

Há um ressurgimento, um reavivar do fenômeno religioso que decorre, em alguma medida, como uma resposta à pretensão moderna de secularização, que teria imposto uma

situação artificial. Uma primeira explicação para o ressurgimento da prática religiosa baseia-se no fato de que a Modernidade aniquilou o mundo de certezas em que o homem vivia até então, e o retorno à religião seria o reencontrar com as certezas perdidas de outrora, sobre as quais se poderia voltar a agir com segurança. Para ele, esses surtos religiosos e expansão de movimentos religiosos, também, representariam uma resposta do povo às elites, que tentaram impor uma educação, um universo simbólico, uma visão da realidade artificial (BERGER; LUCKMANN, 2004).

Esse ressurgimento e revigoramento da religiosidade são inevitáveis e é uma tarefa quase impossível, neste cenário, fazer qualquer previsão de qual o futuro e como se desenvolverão as diversas religiões, quais irão se fortalecer e quais impactos terão sobre as demais esferas da sociedade, por exemplo. Mas, mesmo afirmando que não é possível precisar com exatidão acerca do futuro dos diversos movimentos religiosos, Berger defende de forma veemente que “não há razão para pensar que o mundo do século XXI será menos religioso do que o mundo atual” (BERGER, 2000, p. 18).

Assim sendo, esta mudança de perspectiva levou Berger a substituir sua anterior teoria da secularização por uma teoria do pluralismo. À medida que a teoria da secularização pressupunha que a Modernidade provoca necessariamente um declínio da religião, tanto na ordem institucional como nas consciências individuais; a teoria do pluralismo demonstra que a transformação fundamental provocada pela modernização é uma adaptação multiforme da religião à pluralidade moderna de discursos, visões de mundo e esferas institucionais. A modernização leva a uma

enorme transformação da condição humana, passando do destino para a escolha (BERGER, 2017, p. 26).

Logo, ao invés de cenário de uma tendência à desapareção da religião, a Modernidade seria marcada pela coexistência entre o discurso secular e diferentes discursos religiosos, os quais se apresentam aos indivíduos como opções a serem escolhidas (BERGER, 2017).

Essa transformação no entendimento de Berger sobre a relação da Modernidade e o desenvolvimento e, porque não dizer, futuro da religião, tratou-se de uma substituição da teoria da secularização, na qual apresentava que haveria o desaparecimento da religião como consequência do advento da Modernidade, naqueles dois domínios: subjetividades individuais e na ordem institucional; pela teoria do pluralismo, que defende que a mudança essencial acarretada pela Modernidade é uma adaptação multiforme da religião à pluralidade de discursos, visões de mundo e esferas institucionais. Ao invés do fim da religião presenciáramos uma coexistência entre os diferentes discursos religiosos, que se apresentam aos indivíduos como opções a serem escolhidas, não como pressupostos naturais e auto evidentes, e o discurso secular (BERGER, 2017).

Diferentemente do entendimento recente de que a razão cresce em detrimento da religião, Berger (2017) constata que o fenômeno religioso não se extinguiu das realidades sociais, ao contrário, ele se resignifica se abrindo para um movimento de renovação de si mesmo. Neste cenário, a religião institucional, a religião de igrejas, religião exclusivista perdeu espaço à medida que cresceu os espaços religiosos para a vivência entre as diversas formas de experiências religiosas presentes na contemporaneidade com características particularmente pós-modernas. Esta nova

interação inter-religiosa e este novo cenário pós-moderno de abertura e diálogo possibilitam com que a religiosidade admita não apenas sua aparência oficial, como, também, assuma um posicionamento plural.

Contudo, vale registrar, com essa atmosfera de escassez de certezas decorre outro fenômeno, em especial em relação à religião institucionalizada. Trata-se do fundamentalismo como consequência da busca por certezas e mesmo como forma de reafirmação da identidade de uma determinada tradição religiosa em meio a um cenário de desaparecimento das verdades (BERGER, 2017).

Berger (2017) assume quase que uma posição na contramão dos clássicos do tema do secularismo, que ainda resistem a compreender a Modernidade não como dinamicidade das experiências religiosas, e sim, como inevitável retração da religião e esvaziamento dos altares. Ele defende que com o advento da Modernidade não houve, necessariamente, um recuo da religiosidade, todavia que o pluralismo viabiliza a coexistência dos diversos discursos religiosos e mesmo seculares, numa adequação do fenômeno religioso à experiência global do pluralismo como realidade que se impõe.

Berger (2017) relativamente reinterpretar sua teoria de secularismo e passa a teorizar, de forma mais central, acerca do pluralismo moderno e seus efeitos na religiosidade, buscando demonstrar um paradigma alternativo que responda de forma mais elucidativa aos contornos atuais do fenômeno religioso. Defendendo assim que o pluralismo explica melhor a configuração da Modernidade e os seus impactos para a religiosidade do que a teoria do secularismo. Segundo Berger, “o pluralismo não é um fenômeno na mente de um pensador filosófico, mas um fato empírico na

sociedade experimentado por pessoas comuns (que, felizmente, são muito mais numerosos que os filósofos” (2017, 19).

Para Berger, a tese da secularização, como foi pensada inicialmente, não encontra lastro empírico suficiente; ao contrário, o mundo de hoje é tão religioso quanto o foi em toda história da humanidade. Assim, em meio a sua constatação do déficit empírico da teoria da secularização, propõe um novo paradigma que seja capaz de lidar com o que ele chama de “dois pluralismos”: “a coexistência de diferentes religiões” e a “coexistência de discursos religiosos e seculares” (BERGER, 2017).

Segundo Berger, a partir do momento que entendemos o impacto do pluralismo em solapar as certezas advindas das religiões institucionais tradicionais, dando início a um processo de desinstitucionalização da mesma, “No processo de desinstitucionalização [a] objetividade é desmantelada e se torna subjetivizada” (BERGER, 2017, p. 78). Neste processo deve-se distinguir entre dois níveis: o individual, os indivíduos por si só constroem uma cosmovisão de mundo, e o coletivo, no qual a liberdade de escolha se manifesta na associação voluntária. Estes são os dois grandes efeitos do pluralismo. Para Berger, [...] uma afirmação religiosa particular não é mais dada como certa, mais resulta de uma escolha ou de uma série de escolha por parte dos indivíduos. O aspecto individual da ‘desinstitucionalização’ é a ‘subjetivação’ (BERGER, 2017, p. 90).

Segundo Berger, “A coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade é a maior mudança provocada pela Modernidade em relação ao lugar da religião, tanto nas mentes dos indivíduos quanto na

ordem institucional” (2017, p. 10). Enfim, para ele, a teoria da secularização não era completamente errada. O advento da Modernidade pode não ter ocasionado o declínio da religião, como davam por certo as teorias da secularização a época, contudo produziu um discurso secular, que possibilitou com que os indivíduos lidassem com diversas áreas da vida sem precisar se amparar em definições religiosas, sobretudo, as definições das religiões tradicionais, isto é, o discurso das religiões institucionais que gozaram durante muito tempo do “privilégio” de terem a hegemonia do discurso religioso. “O pluralismo enfraquece a certeza religiosa e abre uma plenitude de escolhas cognitivas e normativas. Em grande parte do mundo, contudo, muitas dessas escolhas são religiosas” (BERGER, 2017, p. 52).

Nesse sentido, segundo defende Berger (2017), o pluralismo fornece as condições para que os indivíduos juntem as suas crenças religiosas, suas experiências, realizando suas próprias construções religiosas a partir de suas próprias escolhas e experiências pessoais. Destarte, é importante salientar que em Berger, a administração da dúvida se coloca como uma tarefa, tanto para os crentes individuais quanto para as instituições religiosas.

Para prosseguirmos na nossa análise acerca da religiosidade na pós-modernidade iremos nos debruçar na teoria da singularidade das construções de crenças individuais.

Religiosidade e singularidade das construções de crenças individuais

A principal preocupação Hervieu-Léger (2015) é apresentar uma ótica não reducionista do caráter transitivo da religião, tendo sua tese central à defesa de que a religião é uma realidade que se transmite enquanto mensagem e que se transforma a partir da dialética que estabelece com o indivíduo moderno, que a acolhe sem com isso limitá-la ao ambiente geográfico dos templos e as instituições religiosas. Passando a refletir sobre os “processos de decomposição e de recomposição das crenças”, buscando compreender a “singularidade das construções de crenças individuais, em seu caráter maleável, fluido e disperso”. Defendendo que,

Ao mesmo tempo em que se deixa de pensar a religião pelo prisma exclusivamente do desencantamento racional, passa-se a se ter um interesse maior pelo processo de decomposição e de recomposição das crenças que não se relacionam com o âmbito da verificação e da experimentação, mas encontram sua razão de ser no fato de darem um sentido à experiência subjetiva dos indivíduos [...] Permanece-se, então, nas singularidades das construções de crenças individuais, em seu caráter maleável, fluido e disperso e, ao mesmo tempo, na lógica dos empréstimos e reutilizações de que as grandes tradições religiosas histórica são objeto. Através da temática da ‘bricolagem’, da ‘branconagem’ e outras ‘colagens’, avança-se progressivamente rumo a uma descrição extensiva da paisagem moderna das crenças (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 22).

Hervieu-Léger constrói sua reflexão em *O peregrino e o convertido* (2015), refletindo acerca de questões como subjetivização e individualização das crenças e práticas

religiosas, usando a figura do convertido e peregrino, para ilustrar as particularidades da religiosidade pós-moderna, tal como veremos mais adiante, discorrendo muito brevemente, para além de sua teoria central, acerca do convertido e do peregrino.

As duas figuras típicas do peregrino e do convertido nos possibilitam descrever a cena religiosa pós-moderna como uma cena em ininterrupto movimento. “A religiosidade das sociedades [pós] modernas está em movimento: é este movimento que se precisa conseguir identificar” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 80). Ambas as figuras, além de nos permitir compreender a religiosidade na pós-modernidade, também, têm a capacidade de destacar que é o indivíduo que, na verdade, está no centro do mundo e da realidade pós-moderna. A paisagem religiosa, surgida com o advento da Modernidade, é caracterizada por um movimento irresistível de individualização e de subjetivação das crenças e das práticas. A religiosidade nos dias atuais, sob uma cultura pós-moderna, é o individualismo. O individualismo religioso se impõe como uma realidade absolutamente nova (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 139). Para Hervieu-Léger,

O que caracteriza a religiosidade das sociedades modernas é a dinâmica do movimento, mobilidade e dispersão de crenças. É uma dinâmica que tenciona com a figura típica e estável do homem religioso, que é sua condição de praticante [...] Essa ‘figura emblemática’ do praticante tende-se a pulverizar-se na Modernidade com a nova dinâmica da ‘modalidade das pertenças com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação’. Em substituição a essa figura, modelo de participação religiosa, que é do praticante, a

Modernidade favorece a emergência de duas outras figuras que cristalizam melhor a dinâmica de movimento que marca a nova paisagem religiosa, a do peregrino e a do convertido (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 10).

Segundo Hervieu-Léger (2015), na contemporaneidade, sob uma cultura pós-moderna, temos dois cenários bastante distintos, a saber, o cenário tradicional, no qual a religião se confunde com a cultura, e o cenário atual da alta Modernidade, no qual se evidencia uma religiosidade flutuante que se distancia dos padrões das religiões institucionais, que não se adapta a sistemas religiosos estruturados no antigo modelo. Essa nova religiosidade flutuante difunde-se através das substituições e deslocamentos de religiões (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 23). Segundo Hervieu-Léger “a religiosidade está em toda parte’. Religiões ‘à la carte’, religiosidade ‘flutuante’, crenças ‘relativas’, novas elaborações sincréticas: a religiosidade ‘vagante’” (2015, p. 25).

Contudo, é extremamente relevante compreendermos que em Hervieu-Léger a secularização não pode ser entendida com um processo de encolhimento da esfera religiosa, uma vez que, a própria secularização é, também, responsável pela difusão do fenômeno de crenças dos novos movimentos religiosos que nos impõe a ideia das religiões *à la carte*. Isto é, “A metáfora clássica do ‘supermercado religioso’ onde cada um circula e ‘abastece seu carrinho’ em função de suas necessidades e suas preferências” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 103).

Hervieu-Léger demonstra que “qualquer que seja a crença, ela pode ser objeto de uma formulação religiosa, desde que encontre sua legitimidade na invocação à

autoridade de uma tradição” (2015, p. 26). Nesse sentido, para ela, é exequível crer em Deus de maneira não religiosa; o que garante o status de religioso à crença é a lógica do desenvolvimento, sendo necessário uma memória de grupo constituindo, ou seja, uma linhagem dos que creem.

Nenhuma sociedade preserva-se sem que se proteja um traço mínimo de continuidade, sendo esta condição que possibilita “analisar algumas das modalidades de ativação, da reativação, da invenção ou da reinvenção de um imaginário religioso de continuidade, em nossas sociedades chamadas pós-modernas” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 27).

Os elementos que constituem este novo contexto religioso pós-moderno, segundo Hervieu-Léger (2015), são a disseminação de uma fé cada vez mais individualista, a separação das crenças e das pertencas confessionais, há uma incapacidade de regulação dos aparatos institucionais e de uma efervescência de grupos e redes comunitárias, nos quais os indivíduos compartilham suas experiências pessoais. Para Hervieu-Léger, o ideal de participação religiosa na pós-modernidade “se confronta com a mobilidade das pertencas, com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação” (2015, p. 84).

Pois, com o novo paradigma de racionalidade, advindo do surgimento da Modernidade, constitui uma forma particular de relação com o mundo, passando a existir uma relação de autonomia do sujeito, o qual se coloca numa se posição de construtor de seu próprio mundo e, conseqüentemente, construtor de suas próprias crenças religiosas. Seja no modelo tradicional, no qual o código de sentido é determinado do exterior e tem um caráter universal,

seja no modelo atual da alta Modernidade e/ou pós-modernidade, na qual, o indivíduo passa a assumir uma condição de produtor de sua história; ambos são modelos “puros” e, portanto, fictícios. Esta contradição evidencia o “traço mais fundamental da Modernidade, que é aquele que marca a cisão com o mundo da tradição: a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 32-33).

Segundo Hervieu-Léger (2015), o paradoxo que causa uma tensão entre as contradições do presente e a expectativa de um futuro melhor se torna um terreno fértil para a emergência de novos tipos de religiosidades: as religiões seculares, as quais buscam transcender esta tensão, como exemplo, as “religiões políticas, religiões da ciência e da técnica, religião da produção, etc.” (2015, p. 40). Contudo, vale salientar que ela exorta que as religiões institucionais e/ou tradicionais também podem se fortalecer em momentos conturbados como os dias atuais, assumindo novos formatos e modelos elas passam a serem espaço para os “protestos simbólicos contra o não-senso” (2015, p. 40).

O que Hervieu-Léger (2015) defende não é que haverá um regresso à antiga ordem religiosa. O que ocorre não é uma indiferença em relação à crença, a religião e religiosidade, e sim, o seu desligamento controle das instituições religiosas, acarretando individualização e uma subjetivação da religião, crenças cada vez mais subjetivas e individuais, apropriadas para o sujeito pós-moderno.

Para ela, “Diferentemente daquilo que nos dizem, não é indiferença com relação à crença que caracteriza nossa sociedade. É o fato de que a crença escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e instituições religiosas” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 41-42). Pois, a emergência do

paradoxo moderno resulta na perda de sentido global das explicações religiosas, fazendo surgir novos modelos de manifestações da crença, religiosidade, a partir da perspectiva utópica e da opacidade do presente. Defende que,

[...] no centro mesmo da dinâmica de movimento que marca a paisagem das sociedades modernas estava o indivíduo. O traço peculiar e irresistível dessa paisagem é a ‘individualização’ e a ‘subjetivação’ das crenças e práticas [...] trata-se de uma ‘religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal’. Essa individualização no campo religioso se compagina com o individualismo moderno e configura uma afirmação de crença desvinculada de uma pertença específica. O ‘crer sem pertencer’ é um dos traços do tempo atual e presentifica-se na lógica de uma ‘bricolagem de fé’ que impossibilita a constituição de comunidades crentes mais definidas [...] um regime subjetivo de verdade que ‘dissolve, potencialmente, toda forma de comunalização religiosa’ (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 11-12).

O primeiro momento do declínio do poder das instituições religiosas tradicionais foi a ruptura entre o crer e o agir na sociedade, tendo como fato principal deste processo a liberdade que os indivíduos conseguiram na construção de seus sistemas de fé individuais. Neste arranjo particular da crença se estabelece o fenômeno da bricolagem, que adquire contornos em conformidade com meio cultural, as classes sociais e as disposições internas dos indivíduos (HERVIEU-LÉGER, 2015).

O patrimônio simbólico das religiões históricas se colocou totalmente a disposição dos indivíduos que bricolam, a partir de seus universos de significações capazes de dar um sentido a existência. O desenvolvimento em proliferação das

crenças, a que assistimos hoje, responde, em larga medida, à necessidade de recompor, a partir do indivíduo e seus problemas, alguma coisa desses universos de sentido perdidos com a diminuição da importância das Instituições religiosas institucionais tradicionais em dotar de significado a realidade dos indivíduos após o advento da Modernidade. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 56).

Neste cenário, apresenta-se uma tendência mais intelectualizada e metafórica, usada por teólogos que desejam proteger a credibilidade das tradições confessionais; bem como, apresenta-se, também, uma tendência que forje meio racional mais intelectualizado, em busca de uma simbologização da crença, o que é mais comum nas camadas mais populares. Uma das marcas deste contexto descrito, por exemplo, é a “afinidade paradoxal das crenças flutuantes contemporâneas de caráter mágico com o mito moderno do poder das técnicas” (2015, p. 49).

Os indivíduos “bricoladores” são aqueles que se apropriam de elementos religiosos daqui e dali, criando, a partir de suas experiências e expectativas pessoais, pequenos sistemas de significação dotando de sentido suas existências. Os sujeitos pós-modernos reivindicam seu direito de bricolar, e ao mesmo tempo, o de se escolher suas crenças. Mesmo os mais convictos e integrados a uma religião tradicional/institucional fazem valer seus direitos à busca pela verdade. Todos são conduzidos a produzir por si mesmo a relação com a linhagem da crença a qual eles passam a “seguir”. Os sujeitos pós-modernos criam suas próprias identidades sociorreligiosas por meio de diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição e/ou aos quais eles podem ter acesso em função das diferentes experiências em

que estão implicados (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 63-64). Assim, para Hervieu-Léger,

A condição moderna se caracteriza, como já dissemos, pelo imperativo que se impõe ao indivíduo de produzir eles mesmos as significações de sua própria existência através da diversidade das situações que experimenta, em função de seus próprios recursos e disposições [...] Existe formação de uma identidade religiosa quando a construção biográfica subjetiva se encontra com a objetividade de uma linhagem de crença, encarnada em um comunidade na qual o indivíduo se reconhece. Esclareçamos, imediatamente, que essa referência nem sempre implica a adesão completa a uma doutrina religiosa, tampouco a incorporação definitiva em uma comunidade, sob o controle de uma instituição que fixa as condições da pertença. Muito mais frequentemente, ela se insere nas operações de bricolagem que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria existência. Cada um assume a responsabilidade de dar forma à referência à linhagem com a qual se identifica. Essa 'religiosidade peregrina' individual, portanto, se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89-90).

Neste novo contexto pós-moderno as instituições religiosas não mais dão conta e nem podem mais em propiciar um código unificado de sentido e muito menos reivindicar autoridade sobre as normas de conduta e valores da sociedade e dos indivíduos, pois, agora, as regras são a autonomia do sujeito e a celeridade das transformações sociais e culturais (HERVIEU-LÉGER, 2015). Esta religiosidade móvel e individualizada faz com que as religiões

institucionais passem a construir novas formas de sociabilidade peregrina que se ajustem melhor às necessidades pós-modernas.

Em relação às instituições religiosas, vale ressaltar que se observarmos mais de perto os membros da maioria das igrejas tradicionais/institucionais, muitos deles são “buscadores” de experiências religiosas também. A fórmula comum para isto é mais ou menos a seguinte: “Por acaso eu sou católico (ou presbiteriano ou mórmon), mas...” O “mas” é então seguido por uma lista de pontos sobre os quais o indivíduo difere das doutrinas oficiais da sua igreja. Desta forma, a maior parte dos indivíduos religiosos que vivem em sociedades modernas é constituídas de ‘buscadores’ (BERGER, 2017, p. 90-91).

Vivenciamos um peregrinar na e pela religião, no qual, o crente atual busca se sobrepôr à sua própria religiosidade, tomando as rédeas de sua vida religiosa. Logo, a identidade religiosa já passa a ser a do “bricolador”, que reesignifica, a partir das suas subjetividades e experiências pessoais religiosas, suas crenças e “convicções” religiosas, sendo essas pouco duradouras. Trata-se um fenômeno de edição da religião à imagem e semelhança do indivíduo e não mais o contrário, que impunha submissão a uma instituição, crença, doutrina. Há "construções de crenças individuais" (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 22). Vejamos o que nos diz Hervieu-Léger:

Curiosamente, a mesma Modernidade secularizadora faculta a difusão de novas expressões religiosas, na medida em que suscita opacidade, intransparência e incerteza quanto ao futuro. O que caracteriza o tempo atual não é a mera indiferença com respeito à crença, mas a perdoia de sua ‘regulamentação’ por parte das instituições

tradicionais produtoras de sentido. O que ocorre é uma ‘bricolagem’, uma individualização e liberdade na dinâmica de construção de sistemas de fé [...] ‘as crenças se disseminam. Conformam-se cada vez menos aos modelos estabelecidos. Comandam cada vez menos as práticas controladas pelas instituições’. Torna-se comum a presença de crenças que se afirmam sem a adesão precisa a uma instituição particular. E está proliferação de crenças que marca o cenário contemporâneo [pós-moderno] reflete largamente a necessidade sentida pelos indivíduos de ‘recompor’ o universo de sentido que eles mesmo sentem escapar de suas mãos numa Modernidade intransparente (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 8).

Os “bricoladores” não se filiam necessariamente a esta ou aquela tradição, contudo, incorporam elementos de crenças diversificadas a seu bel-prazer, escapando das investidas reguladoras das instituições religiosas, o que acarreta dinamicidade ao fenômeno religioso. Não existe mais, nestes casos, uma identidade religiosa herdada, pois o sujeito, neste contexto religioso pós-moderno, é o principal agente da construção de suas crenças. São trajetórias de identificação que atestam seu contínuo caráter de movimento e fluidez (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Vivenciamos uma intensa crise de identidade que atinge tanto o indivíduo – que não tem suas atuais necessidades atendidas e que já não são mais as mesmas necessidades das gerações anteriores em relação às instituições religiosas tradicionais (que correspondiam a esta demanda) – quanto às instituições religiosas, as quais não conseguem mais acompanhar e responder às mudanças que se processaram na sociedade (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Para discutir a religiosidade na pós-modernidade, Hervieu-Léger (2015) lança mão de metáforas, como vimos,

usando as figuras do convertido e do peregrino. Mais detalhadamente, o primeiro trata-se dos que abraçam a fé e o segundo que caminham aos santuários de fé. Estas metáforas ilustram ambas as necessidades dos sujeitos pós-modernos, sem, no entanto, atribuir-lhes a configuração tradicional, de necessidade de pertença institucional. Assim, não se trata de abandonar a fé, e sim, caricaturá-la com novas expressões. O peregrino representa a mobilidade religiosa e o convertido representa o processo de formação da identidade religiosa neste contexto de mobilidade religiosa pós-moderna.

A figura do convertido não é homogênea, divide-se em três formas: a do indivíduo que muda de religião (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 109), este modelo demonstra sua experiência religiosa anterior que não o ofereceu respostas satisfatória as suas necessidades subjetivas e intensidade espiritual que ele almejava; do indivíduo que nunca pertenceu a uma confissão religiosa e, por meio de uma trajetória e experiências pessoais, se converte e se integra numa comunidade/doutrina ou instituição religiosa; do indivíduo que de dentro de uma tradição à qual ele já pertencia, se engaje efetivamente na comunidade de fé. Seja qual for à forma entre essas três, a característica do convertido é fazer uma escolha pessoal e individual acerca da religião que irá seguir. Sua conversão é individual e subjetiva marcada por uma entrada em uma nova vida, refazendo, desta forma suas convicções éticas, seus hábitos sociais e espirituais. Nas palavras de Hervieu-Léger,

A figura do convertido [...] expressa uma clara perspectiva de identidade religiosa no contexto de mobilidade da Modernidade, marcada pela tônica da escolha individual. Essa figura desdobra-se em três modalidades diferentes: o indivíduo que ‘muda de

religião’, o indivíduo que se integra a uma tradição religiosa de forma inaugural; o indivíduo que se reafilia à mesma tradição religiosa. Nesses diversos casos a conversão é vivida como imersão num ‘regime forte de intensidade religiosa’. A emergência dessa nova figura no panorama religioso é a expressão da ‘desregulação institucional’ e traduz um dos postulados essenciais da Modernidade religiosa, onde a identidade religiosa firma-se como fruto de uma escolha [...] em todas as formas de conversão em curso se cristaliza ‘um processo de individualização que favorece o caráter que se tornou opcional da identificação religiosa nas sociedades modernas, e o desejo de uma vida pessoal reorganizada, na qual se exprime, muitas vezes, sob uma forma mais ou menos explícita, um protesto contra a desordem no mundo. É sugestivo perceber como a própria expansão do pluralismo e relativismo, e o sentimento de insegurança a eles relacionados, acabam provocando a ‘reativação de identidades confessionais’, bem como o desejo de inserção num ‘regime intensivo de vida religiosa’ (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.12).

Mesmo que aparentemente seja contraditório, em uma fase de declínio do poder regulador das instituições religiosas tradicionais, constatarmos uma intensa busca pela conversão, contudo, como vivenciamos uma crise das identidades herdadas, surge uma nova demanda e procura de uma identidade que traga segurança em um cenário pós-moderno em que as certezas foram descredibilizadas. Pois, “De maneira bastante surpreendente, o fim do século XX, marcado pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas, se caracterizou por uma notável retomada das conversões” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 107).

Um dos pontos que são tocados no processo da conversão é o “questionamento de um regime frágil de

pertença religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 113). É certo que a figura do convertido não é criação da Modernidade, trata-se de uma figura que se encontra em toda história da religião. Contudo, a conversão em nossa época pós-moderna é “inseparável do enfraquecimento dos dispositivos de socialização religiosa” (2008, p. 115), não é uma conversão que ocorre de fora para dentro do indivíduo, e sim, de dentro para fora, sendo uma escolha pessoal e subjetiva; este convertido ilustra uma máxima da “Modernidade religiosa”: a identidade religiosa deve ser escolhida. Para Hervieu-Léger, “[...] a figura do convertido é, nas sociedades modernas secularizadas, o suporte de um processo de individualização e de subjetivação da utopia religiosa” (2015, p. 130).

Logo, nesse sentido, a conversão é uma poderosa ferramenta para a construção de si, num mundo de “identidades plurais e em que nenhum princípio central organiza mais a experiência individual e social” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 116). Isso se dá por meio de uma intensa mudança nas diversas dimensões das “referências coletivas”, “rupturas de memória” e “reorganização de valores” “[...] observamos o laço existente entre o fenômeno de convenções e o desdobramento de uma religiosidade individual que tende a construção ou reconstrução espiritual de si” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 123). Os indivíduos de hoje não se conformam mais com as certezas e verdades apresentadas e defendidas pelas instituições religiosas tradicionais, ao contrário, experimentam um novo caminho de livre escolha de suas crenças e religião. Pois, na pós-modernidade, existe,

[...] um universo cultural em que as opções religiosas e espirituais são vistas cada vez mais como escolhas privadas, que dizem respeito ao indivíduo e somente a ele [...]. Essa questão de uma ‘religião à escolha’, que pressupõe a experiência pessoal e a autenticidade de um percurso de conhecimento, ao invés da cuidadosa conformação às verdades religiosas asseguradas por uma instituição, é coerente com o advento de uma Modernidade psicológica que exige, de certa maneira, que o homem se pense a si mesmo como individualidade e trabalhe para conquistar sua identidade pessoal, além de toda identidade herdada ou prescrita (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 60-61).

Hervieu-Léger indica uma das principais características da religiosidade na pós-modernidade que, como vimos, ela denominou de “Modernidade religiosa”: a insistência de uma religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal. Não se trata de aceitar uma verdade A ou B, e sim, experimentar, a partir de si mesmo, sua própria verdade, fora de enquadramentos e ortodoxias das instituições religiosas. O que acarreta em uma “valorização do mundo”, a partir de uma noção de salvação que visa exclusivamente à vida terrestre no imediatismo do aqui e agora, e na afirmação da autonomia do sujeito crente (HERVIEU-LÉGER, 2015). Assim, segundo Hervieu-Léger “[...] as sociedades modernas são cada vez menos sociedades de memória. Ao contrário, são governadas, de um modo mais ou menos imperioso, pelo paradigma da imediatez” (2015, p. 63).

Dessa forma, a conversão, seja como for: do indivíduo que muda de religião, do indivíduo que se converte sem nunca antes ter sido de uma religião ou do indivíduo que se converte dentro da tradição religiosa a qual já participava;

leva consigo o processo de individualização, característico do advento da Modernidade e que se acentuou tornando-se umas das marcas principais da pós-modernidade, além de exercer uma função reguladora capaz de reorganizar a vida pessoal em um mundo tão confuso como é o mundo pós-moderno marcado pela perda das certezas” (HERVIEU-LÉGER, 2015). O convertido se torna, então, neste mundo secularizado pós-moderno, “o suporte de um processo de individualização e de subjetivação da utopia religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 131).

Neste cenário pós-moderno de desregulação institucional e perda de poder religioso sobre a sociedade, a figura do convertido representa a autenticidade da escolha pessoal na construção da identidade religiosa. Trata-se de um percurso que leva o indivíduo a uma radicalidade religiosa e a substituição da religião de obrigação pela formação da religião de voluntários (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Assim, a metáfora do convertido é o melhor exemplo para a identificação da formação das identidades religiosas nesse contexto de mobilidade, pois, com a desregulamentação da crença e o enfraquecimento das instituições religiosas, criaram condições para as conversões que ocorrem por meio da individualidade subjacente às variadas disposições sociais e culturais. O convertido passa a ser um exemplo concreto do conceito de “Modernidade religiosa”, uma vez que, a conversão acontece fundamentada em uma escolha individual. O que demonstra uma das grandes dimensões antropológicas da pós-modernidade, a autonomia do indivíduo (HERVIEU-LÉGER, 2015). Segundo Hervieu-Léger, “O convertido manifesta e cumpre esse postulado fundamental da Modernidade religiosa

segundo o qual uma identidade religiosa ‘autêntica’ tem que ser uma identidade escolhida” (2015, p. 116)

Já a figura do peregrino “se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89-90) O peregrino não participou e nem caminhou em uma determinada tradição religiosa e, tampouco, acompanhou *ipsis litteris* suas transformações. Logo, não há nenhuma compatibilidade entre a identidade do sujeito (peregrino) e a identidade de seu grupo religioso. Assim, o peregrino precisa literalmente peregrinar a procura novos significados que sejam mais condizentes com as transformações que nele se processaram. “A prática peregrina, ao contrário, é uma prática voluntária e pessoal. Ela implica uma opção individual que mantém a primazia mesmo no caso em que a atividade [religiosa] assume uma forma coletiva” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 98).

A figura do peregrino representa os indivíduos que não mais se permitem serem guiados pelas instituições religiosas institucionais tradicionais, que já não mais são guiados pelo badalar do sino e pela regularidade dos templos e dos espaços religiosos institucionais/tradicionais. Diferentemente do praticante regular das instituições religiosas tradicionais, o peregrino não elabora sua identidade manifestada cotidianamente por meio do vínculo entre crença e pertença, isto é, ele não fixa pertencimento a nenhuma instituição religiosa ou doutrina.

Trata-se dos indivíduos que respondem às exigências da pós-modernidade, que impele ao indivíduo a produção de significados para a sua própria existência, elaborando narrativamente suas experiências subjetivas em paralelo com

uma linhagem religiosa que se identifica pessoalmente (HERVIEU-LÉGER, 2015). Assim, o “crer sem pertencer” é uma das grandes características do fenômeno religioso na pós-modernidade e que é ilustrado na metáfora do peregrino. Segundo Hervieu-Léger (2015, p, 89-90), “Essa ‘religiosidade peregrina individual, portanto, se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertencas comunitárias às quais pode dar lugar” e conclui afirmando que, “A prática peregrina é uma prática voluntária pessoal. Ela implica uma opção individual que mantem a primazia mesmo no caso em que a atividade assume uma forma coletiva” (2015, p, 98).

Na metáfora do peregrino (HERVIEU-LÉGER, 2015), o que ocorre, fica ilustrado, é uma distinção entre crença e pertença. Crer não pressupõe pertencer. Essa é uma das principais características da religiosidade na pós-modernidade que discutiremos a seguir.

Visto que, para entendermos os impactos da “morte de Deus” na construção dos indivíduos e a ressignificação da transcendência na experiência religiosa pós-moderna, precisaremos nos debruçar sobre o conceito de “experiência”.

A palavra experiência, por sua origem, de forma mais generalizada, remete ao que foi retirado (*ex*) de uma prova ou provação (*perientia*): um conhecimento apreendido no mundo da *empíria*, ou seja, em contato sensível com a realidade. Portanto, o termo experiência relaciona-se com o que se toca, com o que se sente ou se vê, mais do que com o pensamento. O que se deduz a partir do que se vê não é propriamente “experiencial”, mas pensado. O Conhecimento experiencial é o diretamente produzido pelo contato com o real. (AMATUZZI, 2017).

Há formas de se conceituar o termo experiência que faz dela quase um fato objetivo. Rogers (1975) define experiência, por exemplo, como algo que ocorre no organismo, podendo ser conscientizado ou percebido de forma imediata. Trata-se de uma conceituação psicológica, isto é, delimita um campo de atuação de um psicólogo. Essa forma de conceituar o termo experiência equivale à última das concepções listadas por Ferrater (2004) no verbete “experiência” de seu Dicionário de Filosofia: a experiência é vista como um fato interno.

Nessas perspectivas, acerca do termo experiência, são os símbolos da consciência que expressam a experiência. “Como demonstrou Paul Ricoeur, os símbolos do sagrado ‘designam impacto na cultura de uma realidade que o movimento da cultura não contém; eles falam do Totalmente Outro, da nossa história’” (CRESPI, 1999, p. 40). Destarte, a palavra experiência produz significados e esses significados são uma via de acesso ao real, permitindo aos indivíduos lhe dar com eles e dilatar as possibilidades e complexidades de compreensão do real (AMATUZZI, 2007)¹¹.

¹¹ Vale ressaltar, como nos fala AmatuZZi (2007), que esse acesso ao real pelos significados expressos é sempre limitado, existe sempre mais na experiência vivida do que no significado que dela construímos. Visto que, por mais importante que seja o significado, ele não contém a totalidade do real. A construção desses significados é influenciada por estruturas cognitivas objetivas, como, por exemplo, aquelas decorrentes das leis estruturais que a psicologia da gestalt formulou. Essa construção de significados se dá, também, pela história individual, pois, os significados se constroem em decorrência da história de vida de cada indivíduo particularmente; e pelas possibilidades inerentes aos modelos culturais, isto é, significados disponíveis na cultura e que se manifestam, por exemplo, nas possibilidades do idioma.

Para Eliade (2001), por exemplo, o simbolismo acrescenta um novo valor a um objeto ou a uma ação, sem, no entanto, causar dano ou prejuízo aos seus valores próprios e imediatos. Segundo ele, um objeto ao manifestar o sagrado passa a ser uma outra coisa, pois, sua realidade imediata transmuta-se numa realidade sobrenatural.

Os Relatos de experiências místicas e espirituais são comuns nas diferentes culturas e exprimem um entendimento sobre os fatos e acontecimentos da vida dos indivíduos, que identificam no transcendental (Deus ou deuses) possibilidades de explicações que dotem suas vidas de sentido, ou mesmo que confortem (por exemplo, em relação à morte), ou os incluam em uma dada comunidade, dentre outros fatores (ELIADE, 2001).

Nesse sentido, a experiência religiosa possibilita a construção de um mundo possível, seguro e permanente, no qual, há uma ordem plausível e aceitável que dá sentido a realidade, dota de sentido o caos fenomênico da experiência. Como bem foi explicado por Berger (2009), ao afirmar que a religião é a maior ferramenta da humanidade contra a anomia, pois ela ordena o caos, dá sentido. Para Hervieu-léger, a religião e religiosidade, é, também, uma forma de ordenação do caos, um contra ponto a desordem do mundo:

Sob todas as formas que acabamos de evocar, a conversão cristalizada ao mesmo tempo em um processo de individualização, que favorece ao caráter que se tornou opcional da identificação religiosa nas sociedades modernas, e o desejo de uma vida pessoal reorganizada, em que se exprime, muitas vezes, sob uma forma mais ou menos explícita, um protesto contra a desordem no mundo (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 125).

A experiência religiosa, neste caso, a religião propriamente dita, deixa de ser percebida somente como um sistema defensivo ou alienação, passando a ser compreendida enquanto organizadora da experiência subjetiva (BERGER, 2009). É nesse sentido que defendemos que é extremamente necessário investigarmos e compreendermos o lugar que a experiência religiosa ocupa na sociedade contemporânea, tanto no âmbito individual como no âmbito coletivo, visto que, a análise do fenômeno religioso na contemporaneidade reafirma a irreduzível dimensão religiosa da humanidade, para além do triunfo provisório da razão e do positivismo.

Como bem definiu Crespi (1999), para não ficarmos no sentido genérico ou cognitivo de experiência, propomos que a denominemos, nesse caso, de vivência. Ou então acrescentemos um adjetivo à palavra experiência, como, por exemplo, experiência imediata, experiência vivida, experiência vivencial ou mesmo experiência emocional. Aqui propomos que utilizemos o adjetivo “religiosa” e tratemos da experiência religiosa enquanto experiência vivenciada do sujeito, isto é, a relação, experiência, vivida entre os indivíduos e o fenômeno religioso, defendendo que:

[...] o termo experiência [religiosa] deve ser entendido não como referência a um passado assumido como modelo e, menos ainda, como capacidade adquirida quando falamos de alguém que é perito em alguma coisa, mas sim como busca voltada para elaboração de menção próprias da experiência vivencial (*Erlebnis*), que, no caso específico considerado aqui, tem a ver com a exigência referente ao sentido último da própria existência. Nesta perspectiva, o conceito de experiência esta conexo com a ideia da possibilidade de iniciar uma caminhada (*Erfahrung*), isto é, pôr-se a caminho rumo a uma realidade que sabemos não

poder jamais ser totalmente reduzida aos horizontes dos significados da nossa vida cotidiana (CRESPI, 1999, p. 49).

Assim, a Religião, na contemporaneidade, não mais pode ser compreendida como o foi em tempos passados, pois, nesse sentido, pensadores como Nietzsche, por exemplo, que defendeu que a religião um dia viesse a desaparecer, estariam hoje atônitos diante de todas as manifestações e expressões de religiosidade, em especial, por exemplo, nos países latino americanos, como é o caso da intensa religiosidade vivenciada no contexto brasileiro. Nessa perspectiva, os estudos sobre religiosidade precisam ser transportados para um novo terreno epistemológico e, muito provavelmente conceitual diante das hodiernas expressões e manifestações da experiência religiosa da humanidade do século XXI (FIGUEIRA, 2007).

Nosso conceito de partida é o termo religiosidade, que conceituaremos como sendo uma dimensão própria do ser humano, histórica e culturalmente determinada, e que se manifesta como construção de sentido articulado à totalidade da existência. Nesse sentido, compreendemos a religiosidade, também, em sua dimensão antropológica, vivida em maior ou menor intensidade por todos os indivíduos.

Vários estudiosos admitem com certa frequência uma abordagem que postule a existência de uma dimensão humana capaz de gerar formas cognitivas e emocionais de construção de sentidos e que assume formatos diversos. Alguns pesquisadores utilizam de diversas expressões para tratar essa questão, como por exemplo, “fé” (Pascal/ Lucien Goldmann) relacionada a valores, “religiosidade laica” (Eco), “emoção das profundezas” (Durkheim), “energia crente” (Michel de Certeau), “existencial sobrenatural” (Karl

Rahner), “sagrado” (Otto) (Ribeiro, 2004, s/p). Por se encontrar em fase de elaboração conceitual, esse campo ainda não tem uma terminologia consolidada e, dentro do repertório disponível, qualquer expressão adotada suscitará a mesma objeção. Logo, fica evidente a dificuldade que temos de discutir esse conceito e ter uma definição precisa. Então trabalharemos com a definição que discorreremos adiante sem a presunção de que nossa definição seja absoluta e a única verdadeira. Neste trabalho, não pretendemos findar essa discussão, somente nos propomos a aguçar este debate e apresentar uma definição possível que nos permita defender a nossa tese acerca da resignificação da transcendência na experiência religiosa pós-moderna.

Iniciamos a explanação acerca da experiência religiosas a partir de uma provocação feita por Franco Crespi (1999), em sua obra “A experiência religiosa na pós-modernidade”, que suscitou em nós a curiosidade investigativa típica das ciências humanas que nos leva a elaborar hipóteses e teses. Crespi levanta a seguinte questão: “hoje em dia, é possível viver uma experiência religiosa, após a ‘morte de Deus’ anunciada por Nietzsche e a consciência das limitações radicais do saber humano a que chegou a filosofia pós-moderna”? (CRESPI, 1999, p. 9). Acerca da experiência religiosa, Crespi defende que:

[...] Falar de experiência religiosa, portanto, significa interrogar-se a respeito da possibilidade de assumir a atitude de quem se dispõe a escutar, a prestar atenção aquilo que, na própria linguagem de símbolos religiosos, é revelado e, ao mesmo tempo ocultado. É, com efeito, para falar dessa experiência e para elaborá-la, não podemos deixar de fazer uso da linguagem que dispomos, isto é, desenvolver um raciocínio, restabelecendo uma ligação de forma

rememorativa com a tradição cultural a que historicamente pertencemos, mas a peculiaridade desse falar e raciocinar consiste eminentemente em destacar o limite radical dos seus resultados, isto é, a sua função de fazer sinal para uma outra dimensão, como convite a prestar atenção aquilo que, em última análise, não pode senão ficar inefável. Nesses termos, trata-se, de fato, de uma experiência, a partir do momento que ela se configura, não tanto como um processo do tipo cognitivo, mas sim como a verdadeira e própria transformação da experiência vivencial, com seus componentes emocionais e intuitivos (CRESPI, 1999, p. 49).

Contudo, para discorreremos sobre a experiência religiosa, antes, é mister que façamos uma diferenciação entre religião e religiosidade ou religião institucional e religiosidade. Para tanto, entendamos religiosidade como toda e qualquer experiência religiosa. Visto que, neste trabalho, defendemos que o termo experiência religiosa deve ser o termo a ser usado para falar da experiência vivenciada pelos indivíduos ao se relacionarem com o fenômeno religioso, seja essa experiência por intermédio de uma religião institucionalizada ou não.

A constatação de Nietzsche acerca da “morte de Deus”, por exemplo, visava atingir as formas de absolutização presentes na Religião institucionalizada, isto é, ligada de vários modos ao desenvolvimento do racionalismo do tipo metafísico. Ele denunciava o nexos que existe entre a verdade e a dominação. Ele não criticava, necessariamente, a religiosidade, isto é, as experiências religiosas; meio que ele era indiferente à religiosidade, visto que, sua crítica era direcionada a cultura de sua época, regida por padrões teológicos, metafísicos, correspondentes à religião

institucionalizada (CRESPI, 1999, p. 23). Sua crítica é ao Cristianismo institucionalizado.

Há uma distinção entre a religiosidade (experiência religiosa) e Religião institucionalizada. A instituição religiosa, ao contrário da experiência religiosa, procura não apenas manter seus ritos, mas também influenciar o curso dos acontecimentos sociais garantindo a sua perpetuação, expansão, e manutenção da ortodoxia por intermédio dos dogmas, da tradição e manipulação do poder. Afirmando ter a solução dos problemas existenciais do ser humano, oferece um contexto em que o indivíduo se sente protegido (psicologicamente ou materialmente), conseguindo projetar seus conflitos mal resolvidos para uma ordem simbólica (criando uma situação de dependência); a Religião institucionalizada torna-se, portanto, o refúgio ideal de muitas pessoas (CRESPI, 1999). Segundo Crespi,

[...] em lugar de proporcionar os meios para um amadurecimento autônomo, a Igreja [religião institucional] oferece a essas pessoas a possibilidade de projetar seus problemas não resolvidos para uma ordem altamente simbólica. Assim, através da identificação com papéis pré-constituídos, tais pessoas podem evitar a angústia de ter que enfrentar diretamente aqueles mesmos problemas (CRESPI, 1999, p. 22).

No entanto, as instituições religiosas, ao perseguir os seus objetivos tendem a instrumentalizar os indivíduos, fazendo com que eles sacrifiquem a própria individualidade particular. Dessa forma, com o passar do tempo à instituição tende a esquecer da finalidade que se propusera de início para substituir mediatamente à lógica auto referencial da própria sustentação, em virtude de agir assim, as instituições

religiosas acabam se tornando destrutiva com relação aos próprios membros (CRESPI, 1999, p. 52). É importante ressaltar, também, que mesmo que compreendamos que as instituições religiosas cumpriram e cumprem uma função indispensável, visando assegurar as condições de planejamento e estabilidade que se fundamenta a ordem social, é necessário, todavia, vigiar constantemente sobre a sua tendência a construir-se de forma auto referencial (CRESPI, 1999, p. 52).

Se a religião institucional é profundamente condicionada pelas estruturas sociais que ela, por sua vez, condiciona, a religiosidade, enquanto a experiência pessoal, abre para horizontes de sentido relativamente autônomos com relação à realidade social, podendo aliás se tornar uma das principais forças de desmistificação das formas alienantes de absolutização presente na realidade social e na própria religião (CRESPI, 1999, p. 16).

Além da confusão em relação ao que é experiência religiosa (religiosidade) e o que é religião institucionalizada (religião), há uma incompreensão acerca da experiência religiosa, diria até algumas incompreensões. Por exemplo, como afirma Figueira (2007), defendendo que parte dessas incompreensões decorre de só se levar em conta a experiência religiosa vivenciada nas religiões ocidentais, pra ser mais específico e realista, segundo ele, só quase se considera as experiências religiosas do Cristianismo. Isso quando se leva em consideração a experiência religiosa, pois, na maioria das vezes, o que se discute é a religião em si e não a religiosidade, a experiência com o divino, com o sagrado e/ou com Deus ou deuses. Discutisse por meio da racionalização ocidental e a partir das experiências religiosas percebidas no Cristianismo, ou ainda no Judaísmo e chegando até

Islamismo (que cresce aceleradamente nos dias atuais) (FIGUEIRA, 2007).

Não percebem e nem levam em consideração as experiências religiosas na maior parte das culturas arcaicas, e não só nestas, como nas culturas tradicionais; levando em conta a experiência religiosa como o lugar, a forma, onde se dá a experiência com o sagrado. Numa perspectiva ocidental, isto é, visão racional de mundo, por exemplo, aparenta que não existe espaço para a ideia de uma religião que não esteja ligada com a existência de divindades que exigem um reconhecimento explícito por parte do homem e a quem este preste culto, em função de um poder que as divindades devem ter e que, deste modo, estaria garantida certa ordem das coisas (FIGUEIRA, 2007).

Portanto, é como se a religião não pudesse ser compreendida pela função que ela ocupa nas relações humanas e nas suas práticas. Nas experiências religiosas do sujeito religioso, não só nas sociedades arcaicas como apresenta Meslin (1992), está presente uma manifestação e um conhecimento do sagrado que a razão ocidental não consegue alcançar.

O próprio termo religião, como já vimos, é de difícil definição e não é apenas um conjunto de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que estas produzem entre si e com as coisas profanas. É importante compreender que a experiência religiosa, enquanto uma experiência humana, é relacional, portanto, é vivência relacional do crente com o mundo, com o outro e com o grupo humano e, nesta relação, o homem religioso elabora sua experiência do sagrado (FIGUEIRA, 2007).

Um ótimo exemplo do que estamos descrevendo foi descrito por Meslin (1992). Segundo ele, houve um

recenseamento na Nigéria, no qual, a administração do recenseamento, extremamente ocidentalizada, havia preparado a seguinte pergunta: “Você é Cristão, Muçulmano ou Pagão?”. Com essa pergunta deixaram de considerar as tradições e especificidades desse povo, bem como sua relação com o divino, sagrado, isto é, sem considerar suas experiências religiosas, sua religiosidade.

Ocorre, segundo nos relata Meslin (1992), que para o povo de Lagos, os pagãos são os homens nus das tribos que vivem nos planaltos do Norte, portanto, o povo de Lagos não se reconhecia enquanto pagãos. Tampouco se identificavam como cristãos ou muçulmanos, visto que, não professavam esses credos e nem comungavam dessas fé. Como não se consideravam e nem se enquadravam em nenhuma dessas três categorias, o povo de Lagos se recusou a responder a pergunta do recenseamento. Em virtude disso, a administração do recenseamento então modificou a pergunta e pediu que escolhessem entre cristão, muçulmano ou animista. Trocaram o pagão pelo animista. Ocorreu que, novamente, o povo de Lagos rejeitou o recenseamento e se negou a responder a pergunta que havia sido reformulada. Foi então que a administração resolveu consultar um professor da Universidade de Ibadã, Geoffrey Parrinder, que os aconselhou que perguntassem da seguinte forma: você é cristão? Ou muçulmano? Ou ioruba? Quando perguntado se se definiam ioruba isso significava a seguinte pergunta: “você segue as regras e os costumes de seu povo?” Compreendendo então a pergunta, o povo de Lagos participou massivamente do recenseamento e respondeu a pergunta, demonstrando desta forma que a religião era vivida por eles na própria identidade da etnia deles, isto é, na vivência cotidiana, trata-se de religiosidade de pura experiência com que o povo de

Lagos, como definido por Eliade (2001), estabelecia e/ou se relacionava com o sagrado.

Mesmo que com todas as críticas que possamos ter em relação às religiões institucionais tradicionais, é preciso salientar a importância delas. Pois, elas não só conservaram durante séculos a tradição da qual ainda podemos absorver inspiração vital, bem com, legou uma enorme contribuição de grande relevância coletiva, a nível cultural, social e político, graças ao sacrifício e dedicação de muitos dos seus membros. Além disso, a nível individual, também, precisamos reconhecer que a religião institucional elaborou durante muitos séculos uma das formas mais privilegiadas de mediação através, da qual, muitos indivíduos, apesar de tudo, viveram a própria experiência religiosa (CRESPI, 1999, p. 23-24).

Mais especificamente tratando sobre a experiência religiosa, dialogamos e destacamos, também, a definição de Croatto (2001, p. 39), que defende que a experiência religiosa, ou religiosidade, é a matriz da linguagem simbólica, a qual, “tem existência e sentido por sua radicação na experiência do transcendente, no interior da própria experiência humana”. Essa “cultura pós-moderna, na medida em que se caracteriza pelo reconhecimento das limitações radicais da linguagem e do saber e pelo sucessivo desenvolvimento da atenção para a riqueza contida nas diversas formas de expressão simbólica, constitui, já de per si, uma abertura para a experiência religiosa, entendida no seu sentido específico” (CRESPI, 1999, p. 10).

Geertz (1989), também, apresenta uma definição acerca da religiosidade como referência e o paradigma de que a religiosidade traduz o ethos de um povo, isto é, seu modo de vida, suas disposições morais e estéticas, o caráter, a visão

de mundo e etc., e, por esse motivo, entendendo que a concepção dele realça o que entendemos por religiosidade, destacamos sua definição da mesma. Embora, nos aprofundemos mais, neste trabalho, acerca da religiosidade, em Crespi (1999). Segundo Geertz, a religiosidade:

[...] é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p. 67).

Ainda em relação às experiências religiosas, segundo Crespi (1999, p. 78), diferentemente das religiões institucionais, elas não estão interessadas em fundamentar qualquer autoridade, nem precisa salvar qualquer princípio de legitimidade, só para ilustrarmos uma boa distinção entre experiência religiosa e religião institucional. Para discorrermos acerca dessa diferenciação, como nos indica Crespi (1999), é mais fácil partir do que as experiências religiosas não são:

[...] podemos antes de mais nada definir a experiência religiosa, ressaltando o que ela não é [...] Em primeiro lugar, a experiência religiosa não é do tipo prevalentemente cognitivo. De fato, ela parte da consciência de que não é possível chegar a definições absolutas de verdade e que ninguém pode constituir-se como único depositário de verdade. Nessa perspectiva, portanto, a experiência religiosa se apresenta só como convite a participar de uma interpretação desenvolvida no seio de uma busca pessoal e nunca como imposição [...] Em segundo lugar, a experiência religiosa não é consoladora e certificante. Pois, ao colocar-se no

interior da situação existencial reconhecendo os limites do saber, ela não exclui a possibilidade do erro e do fracasso final da esperança na redenção. Na verdade, aceitando a angustia da desestabilização, mas, ao mesmo tempo aderindo à vivência que nasce da indelével exigência de uma resposta relativa ao sentido da existência, ou do desejo de absoluto, a experiência religiosa vive até o fundo a dimensão trágica da oscilação entre esperança e desespero [...] Em terceiro lugar, a experiência religiosa não é prevalentemente social. É óbvio que, como qualquer outra experiência humana, ela está condicionada social e culturalmente e não pode se desenvolver a não ser dentro da comunicação intersubjetiva, constitutiva do indivíduo humano (CRESPI, 1999, p. 50-51).

Sendo assim, compreendemos que a experiência religiosa é em primeiro lugar resultado de uma elaboração pessoal, que cada indivíduo, na sua solidão, realiza, aprofundando a relação consigo mesmo e com a própria vida (CRESPI, 1999, p. 50), além de sua relação com o transcendente.

Neste prisma, discutiremos adiante que mesmo não tendo o “protagonismo” que exercia no período pré-moderno a Religião continua exercendo papel importante na pós-modernidade, estando presente em todas as áreas do desenvolvimento humano, ainda que seja de forma velada. A crítica de Nietzsche à Religião cristã e seu discurso da “morte de Deus” é de extrema relevância para entendermos o cenário religioso pós-moderno, tendo em vista a influência de seu pensamento para o fenômeno religioso na pós-modernidade. É indubitável a influência da filosofia nietzschiana para a condição religiosa na pós-modernidade.

Vejamos como a religião persistiu nos dias atuais, com o atual reavivamento da experiência religiosa, e o que caracteriza essas experiências religiosas na pós-modernidade.

Persistência da Religião: reavivamento da experiência religiosa

Freud, Marx e, em especial, Nietzsche parecem que se equivocaram na forma como trataram e sentenciaram a Religião em suas épocas. Como vimos, a Religião perde espaço na Modernidade. Marx, Nietzsche e Freud tentaram tornar clara a grande “ilusão” que é a Religião, Ricoeur (1977) os intitulou de mestres da suspeita¹². Segundo Cruz, os mestres da suspeita tiveram uma atitude normativa demais em relação à religião, não pesquisaram de forma sistemática o modo que cultura e religião se entrelaçam (2004, p. 27). “São pensadores que não apenas estabeleceram uma crítica a religião, como também a viram como uma doença, tanto do indivíduo como da humanidade. Mais que supérflua, a religiosidade seria, assim, altamente deletéria à autenticidade do humano” (CRUZ, 2004, p. 46).

¹² Ricoeur publica um livro sobre Freud intitulado “Da Interpretação. Ensaio sobre Freud” no qual discorrerá sobre Marx, Nietzsche e Freud como os mestres da suspeita. Para ele, a partir de Nietzsche, Marx e Freud, estabeleceu-se a dúvida sobre os poderes da consciência em apreender o sentido do mundo e de si mesma de forma incontestável e acabada. As verdades absolutas foram colocadas em xeque pelo descobrimento do ser social por Marx, da vontade de poder em Nietzsche e do inconsciente por Freud. Essas convicções e certezas absolutas, ao qual se contrapõem estes pensadores, correspondem: a ideologia em Marx, vontade de verdade em Nietzsche e a ilusão em Freud. Sob perspectivas diferentes modelaram suas teorias: uma teoria dos ideais e das ilusões em Freud, uma genealogia da moral em Nietzsche e uma teoria das ideologias em Marx (RICOEUR, 1977).

Como já vimos, a contemporaneidade é marcada pela euforia de que a ciência e a técnica estariam para tudo desvendar, explicar e realizar. O sagrado, Deus ou mesmo religião e religiosidade, que haviam servido como uma transcendentalização da natureza, como uma defesa contra os perigos do mundo, perdiam sua razão de ser, ia aos poucos perdendo plausibilidade, passando-se a ser questionadas. E, nessa lógica, o sagrado seria sucedido pelo profano. Aparentava que, na contemporaneidade, ao menos eram o que alguns pensadores sugeriram (tal como relatamos anteriormente), a religião fora reduzida a uma dimensão de uma ilha em vias de completa submersão. Nesse contexto, assiste-se ao anúncio da “morte de Deus”, bem como à reformulação da crença, que se desloca da esfera religiosa para a esfera científica e, posteriormente, desloca-se da esfera da vida pública para a esfera da vida privada, como já descrevemos no capítulo anterior e discutiremos mais a frente (LUCKMANN, 2014).

No momento, quero ressaltar, que para além da passagem da religião da esfera pública para a privada, a ciência emerge com uma força descomunal. Ao menos era o que se pensava, pois, a ciência era tida como o conhecimento que legitimava os demais conhecimentos, que afirmava a veracidade do real e tinha por primazia a legitimidade de decifrar o mundo e a realidade que nos cerca, foi quase que como ela mesma se institui como religião (CRUZ, 2004).

Aparentemente, neste contexto, havia o perigo anunciado por Sartre ao acrescentar ao postulado de Nietzsche, depois da “morte de Deus”, eis que se anuncia a morte do homem. E acelerada pela constatação de Freud, quando o mesmo discorre acerca das três grandes

humilhações advindas do surgimento da Modernidade (FIGUEIRA, 2007).

Dentre as três grandes humilhações, estão: a humilhação cosmológica, quando com Nicolau Copérnico houve o desmonte da teoria geocêntrica do mundo em detrimento da teoria heliocêntrica, que tira a humanidade do centro do universo e a coloca na periferia do próprio universo; a humilhação biológica, quando C. Darwin constata que as espécies têm sua origem num longo processo evolutivo, o que faz do ser humano produto não de um ato criador, e sim, de evolução natural (evolução das espécies), colocando a humanidade, inclusive e também, na periferia das espécies; e a humilhação, decorrente das próprias descobertas do pai da psicanálise, quando o mesmo discorre sobre o inconsciente, demonstrando que o “eu” (o que seria esse esconderijo, amago, supremo do indivíduo) age impulsionado por instintos e desejos que fogem do seu pleno controle, que o indivíduo como se pensava até então, era tão somente governado pela razão e senhor de suas escolhas, o que lesionou gravemente os indivíduos no seu ponto central: a sua personalidade. Como se o segredo dos indivíduos fosse descoberto. Vale ressaltar, também, que mais recentemente a engenharia genética vem se equiparando a relevância das “humilhações” sofridas pela humanidade, ao colocar a descoberto o material que constrói o indivíduo (FIGUEIRA, 2007).

Portanto, a Modernidade apostou no desaparecimento das religiões e no nascimento de uma sociedade secularizada, com infinitas nuances, de acordo com a utopia de cada um e chegando à contemporaneidade não é bem isso que presenciamos nas sociedades. A sociedade de fato se secularizou, contudo, também houve uma

ressignificação e diversificação da experiência religiosa e mesmo das instituições religiosas, que se não sofreram uma transformação profunda, de uma forma ou de outra, precisaram se adaptar aos tempos pós-modernos, visto que, tornou-se notório o descompromisso dos sujeitos pós-modernos para com as instituições. As religiões não ficaram isentas a essas mudanças, pois, abriram-se, também, neste novo contexto, novas perspectivas para pertencças sociais e culturais e, conseqüentemente, religiosas. Em vez da indiferença religiosa, hoje ouvimos um reavivamento da religiosidade (BERGER, 2009). Crespi defende que,

A renovação atual do interesse pela religião, portanto, pode ser explicada, ao menos em parte, como reação a situações de desorientação generalizada provocadas, na sociedade contemporânea, pelo aumento de complexidade decorrente da acentuada diferenciação dos âmbitos de significado e pelo pluralismo das fontes de produção dos valores e dos modelos culturais (CRESPI, 1999, p. 10).

A contemporaneidade surge, assim, neste clima de progresso, onde o obscuro teria dado lugar ao claro, o inatingível ao alcançado, que pouco a pouco foi, também, sendo questionado, como já afirmamos anteriormente, e a ciência foi perdendo seu status de infalibilidade e as descobertas científicas passaram a serem relativizadas. Como nos explica Crespi:

Na realidade, portanto, na primeira fase do processo de secularização, as velhas crenças religiosas foram substituídas por novas crenças de tipo utópico, e somente na época contemporânea o fim das grandes ideologias do século XIX determina a crise das perspectivas unitárias em condição de assegurar

valores comuns de referência para a atividade individual e coletiva. Com efeito, na nossa época, a fé no progresso e na ciência foi colocada em discursão. Assim, a tecnociência, em lugar de ser a solução de todos os males, acabou revelando-se incapaz de garantir a superação definitiva das contradições próprias da convivência social, aparecendo, aliás, por sua vez, como possível fonte de destruição, não só por causa do constante aparecimento da ameaça da utilização da energia atômica para fins ofensivos ou defensivos, mas também pelos riscos que a produção industrial e a economia consumista implicam para o equilíbrio do ambiente natural. O desenvolvimento tecnológico e científico na realidade veio se revelando progressivamente como uma força autônoma, dirigida só pela lógica da própria auto-reprodução e, como tal, suscetível a fugir do controle do ser humano (CRESPI, 1999, p. 12).

É neste cenário que os indivíduos e os grupos sociais encontram dificuldades para conseguirem referências de sentido suficientemente unitárias e coerentes e, por isso, são levados a buscarem novas formas de integração e identificação, cuja função é justamente enfrentar essa crise de sentido, aqui, neste trabalho, como vimos, também, definida como crise de identidades. Como, por exemplo, fica evidente com o reavivamento do fenômeno religioso e a atual proliferação de diferentes movimentos e seitas que se inspiram em alguma crença de natureza religiosa (CRESPI, 1999, p. 10). Vale ressaltar que, tal orientação para a religião nem sempre implica, como já vimos, a adesão a Igrejas tradicionais e, no entanto, o caráter comum a essas várias formas é a busca daquelas certezas que somente a religião do tipo *institucional* parece em condições de ofertar (CRESPI, 1999, p. 10). Ressaltamos essa questão, pois, não queremos desmerecer a contribuição das religiões, ao longo da história,

para a formação de valores que auxiliam a construir o humano (CRUZ, 2004, p. 36).

Tanto religião institucional quanto as experiências religiosas persistiram até os dias atuais, mesmo sofrendo ressignificações, pois, como evidenciamos a partir da maioria dos relatos das origens da religião, que enfatizam as seguintes questões de seus aparecimento, importância e persistência: a mente humana necessita de explicações, o coração humano busca conforto, a sociedade humana requer ordem e o intelecto humano é inclinado a ilusões. Para expressar isso de modo mais detalhado, a religião persiste porque: ela fornece explicações; ela prover conforto; ela assegura a ordem social; ela é uma ilusão cognitiva (CRUZ, 2004, p. 37), sendo vital para a humanidade, sobretudo, por combater a anomia e dotar de sentido a realidade e vida dos indivíduos, como vimos em Berger (2009).

Destarte, na contemporaneidade, é possível discorrer que uma prática religiosa não significa pertencer, no sentido de filiação, ou usando termo do mercado, fidelização, pertencer a uma determinada religião institucional. Percebemos que os indivíduos, partícipes desta condição pós-moderna, transitam entre as diversas instituições religiosas e, os que permanecem “fiéis” a uma dada instituição religiosa, fazem por sentirem nelas uma certa funcionalidade e não porque se sentem devedores de alguma razão hereditária (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Trata-se, por exemplo, dos esoterismos místicos que testemunham, de diversas formas, a procura de uma prática espiritual individual que dá acesso a um conhecimento e a uma nova abordagem do mundo. Uma prática capaz, também, de dotar o indivíduo de um domínio das forças em operação em todos os aspectos da realidade, natural, social e

psíquica (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 154). Esta experiência espiritual é concebida como o meio e a expressão que o indivíduo pode exercer sobre si mesmo, fora de qualquer engajamento em uma igreja particular, sendo esse um aspecto essencial da reestruturação do individualismo religioso (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 155). O qual, defendemos ser uma característica própria da pós-modernidade. Para Hervieu-Léger, “a especificidade desses movimentos está principalmente no fato deles levarem às últimas consequências à lógica da incorporação da busca espiritual em uma Modernidade psicológica caracterizada pela preocupação individual da autorrealização” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 155).

[...] a autovalidação deixa lugar a um regime de validação mútua do crer, fundado sobre o testemunho pessoal, a troca de experiências individuais e, eventualmente, sobre a busca das vias de seu aprofundamento coletivo. A validação mútua não está apenas no princípio da constituição das redes móveis da nebulosa místico-esotérica. Ela invade igualmente o mundo das religiões instituídas (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 159).

Embora as Instituições religiosas¹³ – “representações oficiais” – percam sua hegemonia em deliberar no campo da política, da cultura, da ética, enfim, das instâncias reguladoras do cotidiano, uma vez que, perde o poder de dotar de significado o mundo moderno; ela consegue existir e

¹³ Definimos instituição religiosa nesta pesquisa a partir da conceituação de instituição em Peter Berger e Brigitte Berger; estes compreendem que as instituições sociais são caracterizadas por terem: exterioridade, objetividade, coercitividade, autoridade moral e historicidade (1999).

assegurar a sua importância na condução e construção da sociedade, de forma bem menos efetiva, é fato, mas de forma que ainda exerce influências no domínio da vida humana, como defende Berger (2009), Cruz (2004), Crespi (1999), dentre outros. Ao passo que a Religião institucional perde espaço em diversas esferas da vida e organização dos indivíduos, como foi acima mencionado, ela redescobre e ressignifica sua área de atuação. Visto dessa forma, a perda de espaço da Religião frente a outras Instituições e ao cotidiano dos indivíduos, também, pode ser interpretada de forma positiva. Com o tempo a Religião começa a perceber que ganha autonomia frente a outras esferas e Instituições da vida humana e se apresenta enquanto esfera autônoma que exerce influência na vida dos indivíduos. A Religião continua a se fortalecer e exercer influência na sociedade (BERGER, 2009).

Há um reconhecimento, pelas ciências humanas da pertinência da Religião como fator de mutação social, no tocante a sua capacidade de renovar-se, significar a realidade, agregar e estabelecer identidade (CRUZ, 2004). Surge nesse cenário os indivíduos pós-modernos que a partir de suas necessidades significam suas realidades e adentram no universo religioso munidos de suas próprias verdades e em busca de sentido de suas existências, bem como, conforto para suas tribulações – a quem Eduardo Cruz denominou de “errantes do novo milênio”:

É preciso ressaltar, por fim, o impacto dos Novos Movimentos Religiosos, principalmente na classe média. Essa difusa constelação de crenças, ritos e associações sugerem um estado de espírito característico dos ‘errantes do novo milênio’, como seus seguidores são por vezes caracterizados. São pessoas que sentem que as religiões tradicionais não

lhes proporcionam mais uma alternativa de inserção social e conforto espiritual. Individualistas e ao mesmo tempo tribais, sequiosos de gratificação imediata, sem outros pontos de referência a não ser o mercado e o trabalho, sem história, tradição ou autoridade, valorizam uma religiosidade difusa e algo elitista. Os nomes e tendências se multiplicam: Nova Era, esoterismo, misticismo, auto-ajuda. Elas sequer aparecem claramente no senso; revelam, no entanto, muito daquilo que por vezes se chama de ‘pós-modernidade’ no âmbito religioso. Paulo Coelho não seria um fenômeno brasileiro e mundial se não ecoasse o espírito da época (CRUZ, 2004, p. 22-23).

Esta relação com sagrado é marcada por um retorno ao sentimento religioso, isto é, a maximização das experiências emocionais. Segundo Cruz, ainda que existam indivíduos mais crédulos e outros mais céticos, ainda assim, a Religião não é algo que uns têm e outros não. Segundo ele: “Pela própria natureza universal dos processos evolutivos e mentais que estão em jogo, todos nós temos o equipamento que, inevitavelmente, produz as religiões, ainda que alguns se distanciem propositalmente de qualquer igreja ou credo presente em nossas sociedades” (CRUZ, 2004, p. 72).

Berger (2009) nos ensina que a religiosidade é o supremo escudo contra a anomia, contra o caos, sobretudo, porque o caos, a anomia, sempre está à espreita para se instalar, nunca é abolido totalmente, sobretudo, nos momentos de grandes mudanças históricas que atravessam as sociedades. Como as experiências religiosas estão inseridas dentro da história e a acompanham, também passam por mudanças para recompor suas teodiceias, como já vimos, visando enfrentar os deslocamentos no mercado de bens sagrados e fornecer plausibilidade às experiências religiosas

dos indivíduos, sedentos por experiências cada vez mais particulares e que correspondam aos seus mais íntimos desejos e necessidades (HERVIEU-LÉGER, 2015). Segundo Crespi, “A influência social que a experiência religiosa pode ter, na verdade tem o seu fundamento na capacidade de cada indivíduo assumir plenamente os diversos componentes da sua história existencial particular” (1999, p. 52).

Nesta perspectiva, a atual retomada do interesse pelas concepções religiosas não aparece como um fenômeno novo, mas como o reaparecimento daquela função essencial de integração e de certeza que, nas sociedades do passado, foi em grande parte desempenhada pelas diversas religiões (CRESPI, 1999, p. 14). Segundo Hervieu-Léger, “A crença não desaparece, ela se desdobra e se diversifica, ao mesmo tempo em que rompem, com maior ou menos profundidade, de acordo com cada país, os dispositivos de seu enquadramento institucional” (2015, p. 44).

Como discutimos no capítulo anterior, a pós-modernidade tem sido letal para as instituições tradicionais e expressa essa experiência caótica coletivamente, tendo no individualismo uma de suas grandes marcas. Isso implica na, paulatina, desintegração das antigas certezas, nas certezas criadas na sociedade industrial e mesmo uma dificuldade enorme em encontrar novas certezas para se apoiar; acarreta uma intensa procura por novas certezas, onde o papel do indivíduo ganha projeção e se superpõe ao coletivo, no esforço de recuperar algum nível de consenso (LUCKMAN, 2014).

As religiões institucionais tradicionais, então, em virtude dessas transformações, estão passando a se adequarem e iniciando um processo de mudanças internas para responder a esta nova demanda, buscando se reinventar

no âmbito dos seus próprios quadros institucionais. Conforme Crespi,

Se a religião institucional é capaz de desempenhar uma importante função de integração social, isso é devido principalmente ao fato de que, segundo a lógica de qualquer outro tipo de instituição social, ela encontra a sua consolidação natural quer absolutizando as formas de determinação simbólico-normativas que a legitimam, quer se articulando como estrutura de poder. Por isso o preço da eficácia social da religião é, por um lado, o abandono do espírito profético originário que, constituindo-a como sinal de contradição, a colocava em contraste com a lógica do mundo secular e, por outro lado a sua adaptação às condições históricas em que operam também as outras instituições políticas e sociais (CRESPI, 1999, p. 16).

Porém, vale ressaltar que este novo cenário, envolto nesta condição pós-moderna, como vimos nos teóricos que sustentam parte deste trabalho: Berger (2009), Luckmann (2014) e Hervieu-Léger (2015), é marcado pelo individualismo e incerteza, e, assim, cria oportunidades, também, para experimentos religiosos inusitados, visando ocupar os espaços abertos e passando a oferecer novas interpretações e significações que correspondam a este novo momento histórico, caracterizado por bruscas transformações sociais que, por exemplo, envolveram o deslocamento de populações de e em todas as direções do globo: migração de povos e de pessoas, o desenraizamento e o enraizamento de culturas e de religiões que produziram o encontro de diferentes tradições e fecundaram modos sincréticos de conferir sentido às estruturas sociais da contemporaneidade (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Beck (1997, p. 26) afirma que essa individualização, que caracteriza o sujeito pós-moderno, como vimos anteriormente, significa que a biografia padronizada torna-se uma biografia escolhida, uma biografia do tipo faça você mesmo. As experiências biográficas que anteriormente recebiam acolhida no grupo, comunidade, família, ou classe, agora são interpretadas pelo indivíduo solitário e autossuficiente. Segundo ele defende, estas são as dores do parto de uma sociedade de ação nova, uma sociedade de autocriação, que deve inventar tudo, mas, não sabe como, com quem fazê-lo e com quem absolutamente não fazê-lo (BECK, 1997, p. 34).

Como defendemos anteriormente, trata-se de um reavivamento da religiosidade, com características bem específicas da pós-modernidade, quase que uma “nova religiosidade”, caracterizada pela experiência religiosa individualizada do sujeito que passa a ser parte central e constitutiva do próprio grupo e marcada pelo emocionalismo comunitário, acarretando em um compromisso pessoal daquele que crê e que produz a coesão entre a comunidade e o indivíduo. Refere-se a “religião de comunidades emocionais” que, segundo Herviéu-Léger,

[...] apresenta-se em primeiro lugar como uma religião de grupos voluntários, que implica para cada um dos seus membros um compromisso pessoal (quando não uma conversão, no sentido revivalista do termo). O testemunho que cada convertido dá ao grupo de sua própria experiência, e o reconhecimento que o grupo lhe traz de volta criam um laço muito forte entre a comunidade e o indivíduo (HERVIÉU-LÉGER, 1997, p. 33).

O retorno da Religião (sentimento religioso), na pós-modernidade, pode ser interpretado, desta forma, como uma tentativa do indivíduo de conviver com a incapacidade das ciências de darem respostas para a totalidade do real e, assim, “achar um sentido do mundo acessível à compreensão humana” (WEBER, 2004, p. 625). Ou como uma forma de combater a anomia (BERGER, 2009). Ou ainda, como um fenômeno periódico que recorre à Religião em razão de exigências de natureza social, visto que a Religião se apresenta como uma forma de mediação específica, que considera “o caráter ilimitado do desejo humano e explica o mundo finito, colocando-o em relação com o horizonte infinito de um além-mundo, que assim se torna parte constitutiva da própria vida terrena” (CRESPI, 1999, p. 15).

Logo, constatamos não só a persistência da religiosidade como, também, um reavivamento do fenômeno religioso, porque, dentre outros fatores, com o avanço da ciência e das pesquisas acerca do fenômeno religioso, evidenciamos cada vez mais que o cérebro humano não é uma tabula rasa ou uma página em branco, como defendia Locke (1999) na Modernidade. Ao contrário, trata-se de um aparato pré-disposto pelo nosso processo evolutivo que absorve certos traços culturais e não outros. Nesse sentido, as crenças mais sérias das pessoas não são arbitrárias, por mais diversas que sejam. Elas são verdadeiras, não no sentido de que “verdade cada um tem a sua”, como se fosse o caso da escolha de um item em um supermercado, mas porque elas seguem padrões mentais há muito selecionados pelas necessidades e contingências de nosso processo evolutivo enquanto espécie – tais crenças são, de algum modo, compatíveis com a realidade (CRUZ, 2004, p. 69).

Religiosidade e Pós-modernidade: as experiências religiosas nos dias atuais

Uma vasta gama de autores, neste trabalho, vimos três desses autores de forma mais específica, são eles: Berger (2017), Hervieu-Léger, (2015) e Luckmann, (2014) que discorrem sobre a individualidade e incerteza como características da religiosidade na atualidade, sendo estas características primordiais que definem a pós-modernidade (BAUMAN, 2013). Logo, neste trabalho, analisaremos acerca do que denominamos de Religiosidade pós-moderna.

Como vimos, com a “Morte de Deus” e surgimento de novas subjetividades na contemporaneidade, marcada pela cultura pós-moderna, a indiferença se transforma em metáfora do vazio do existir, denominado por Lipovetsky (1989) de vazio da pós-modernidade. A religiosidade age como resposta a esse vazio. Consegue responder aos anseios dessa parcela da população que, diante do complexo processo de subjetivações, procuram significar suas existências, valorar suas vidas e procuram se sentir pertencentes a algo maior que elas (CRUZ, 2012). Segundo Hervieu-Léger,

É por meio do imaginário, com efeito, que os homens preenchem o espaço vazio que experimentam entre o mundo cotidiano ordinário, com suas exigências e suas rotinas, e esta aspiração à abolição de todas as obscuridades e de todos os limites, que a Modernidade não cessa de relançar no mesmo ritmo das conquistas que ela realiza. A oposição entre contradições do presente e o horizonte do cumprimento do futuro cria, no coração da Modernidade, um espaço de expectativas no qual se desenvolvem conforme o caso, novas formas de religiosidade que permitem superar essa tensão: novas representações do

‘sagrado’ ou novas apropriações das tradições das religiões históricas (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 40).

As religiões, que se adaptaram à realidade pós-moderna, especializaram-se ainda mais em “preencher” o vazio existencial próprio da contemporaneidade, tendo mais êxito em responder às demandas do processo de subjetivação do que as Igrejas tradicionais, essas continuam a buscarem preencher o vazio dos indivíduos, porém, de forma menos eficaz que as religiões, igrejas, denominações que se especializaram em um discurso apropriado para os indivíduos pós-modernos.

O combate e até mesmo negação dos limites, típicos das subjetividades na pós-modernidade, conduz ao fato de que os sujeitos, em busca da satisfação de suas necessidades, recorram à religiosidade, que se apresenta como solucionador de problemas de forma imediata, para enfrentarem as dificuldades inerentes à vida, às relações humanas e institucionais. “O traço peculiar e irresistível dessa paisagem é a ‘individualização’ e a ‘subjetivação’ das crenças e práticas” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 12).

Segundo Hervieu-Léger, trata-se de uma ‘religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal’. Essa individualização no campo religioso se compagina com o individualismo moderno e configura uma afirmação da crença desvinculada de uma pertença específica (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 12).

Para Lipovetsky (1989, p. 39), “a indiferença pura designa a apoteose do temporário e do sincretismo individualista”, é justamente isso que possibilita que inúmeras opções e diversas ofertas coexistam de forma indiferente. Assim sendo, é a psicologização da sociedade que caracteriza

as escolhas e não as instituições, procedimento este que possibilita inúmeras convenções de modelos de existir e de si vivenciar experiências religiosas, no tocante as experiências religiosas pós-modernas que são variadas e tem ampliado sua força e participação na política, construção cultural e sociedade.

Diante dessa quimera de possibilidades de ser no mundo e, portanto, de multiplicidade de consumos, a religiosidade na pós-modernidade tem um solo fértil para sua expansão, como vimos com as teorias de Berger (2009), Luckmann (2014) e Hervieu-léger (2015), com forte apoio do mercado narcísico ávido por preencher os vazios tão diversificados dos indivíduos na contemporaneidade. Segundo Luckmann,

É preciso explicar a afirmação de que o cosmos sagrado é diretamente acessível ao consumidor potencial. Ela implica que o cosmos sagrado não está mediado por instituições públicas primárias e que, portanto, não se dispõe de um modelo obrigatório da religião. Mas isso não implica, evidentemente, que os temas religiosos não são socialmente mediados de alguma outra forma. Temas religiosos brotam de experiências na ‘esfera privada’, apoiam-se principalmente em emoções e sentimentos e são tão instáveis que tornam difícil sua enunciação. Eles são altamente ‘subjetivos’, isto é, não estão definidos de forma obrigatória pelas instituições primárias. No entanto, esses temas podem ser, e o são, sustentados por instituições que podemos chamar de secundárias e que atendem expressamente às necessidades ‘privadas’ de consumidores ‘autônomos’. Essas instituições tentam explicar os temas que surgem na esfera privada e retransmitir os resultados a consumidores potenciais. As páginas de aconselhamento dos jornais, a literatura de ‘inspiração’ que vai desde tratado de pensamento positivo até revistas de tipo

Playboy e passa por versões de psicologia popular do estilo *Reader's Digest*, ou por letras de sucesso populares e assim por diante – tudo isso formula, na prática, elementos dos modelos de significado ‘supremo’. Naturalmente, esses modelos não são obrigatórios e devem competir naquilo que é, basicamente, um mercado livre. Por isso, a produção, a apresentação e a venda de modelos de significados ‘supremos’ estão determinadas pelas preferências dos consumidores, e os produtores devem estar atentos às necessidades e exigências dos indivíduos ‘autônomos’ e de sua existência na esfera ‘privada’ (LUCKMANN, 2014, p. 123).

Neste processo de subjetivação dos indivíduos na contemporaneidade uma parcela da população encontra amparo nos valores tradicionais e/ou religiosos. Nesse cenário parte dos indivíduos buscam nos valores religiosos o fundamento de suas vidas e existências. Segundo Berger,

Este infinito leque de escolhas é consolidado pelas estruturas dos sistemas capitalistas, com seu enorme mercado de serviços, produto e mesmo identidades, tudo protegido por um Estado democrático que legitima estas escolhas, inclusive a escolha da religião (2017, p. 27).

Para Leila Amaral, as ditas “igrejas virtuais”, em expansão, oferecem uma vasta variedade de produtos e de serviços visando atender as necessidades mais subjetivas dos sujeitos pós-modernos, numa tentativa, também, de fornecer sentido para esses sujeitos em um mundo de incertezas e perda de sentido:

[...] entregues à visibilidade do grande público, nas praças públicas, ligados ao mundo do entretenimento como shows, passeatas com Jesus, carnaval carismático e evangélico e feiras de

produtos místicos e esotéricos. Vem-se apresentando também em alta a produção musical realizadas por jovens adeptos como os das ‘crisotecas’, do funk e ‘rock evangélico’, além da ampliação do mercado fonográfico que vem atraindo [...] cantores e produtores de música gospel, juntamente com a promoção de espetáculos musicais em teatros e grandes estádios. Alia-se a esses empreendimentos a ampliação do mercado editorial dirigido ao público religioso e espiritual em geral (AMARAL, 2013, p. 302).

Como consequência dessa condição volátil, as subjetividades são marcadas pela ausência de sentimento de pertença a um processo histórico e ausência de percepção de que a sociedade atual é resultado de gerações passadas e deveria ser responsável pelas condições das gerações futuras (BAUMAN, 2013). O viver aqui-agora retrata a despreocupação com tradições e instituições historicamente relevantes, da mesma forma que se evita o desespero de futuro duvidoso, condições férteis para que o mercado exacerbe a oferta de experiências religiosas e/ou produtos de toda natureza que aperfeiçoem o bem estar presente, seja não somente do ponto de vista religioso como também do ponto de vista material, de saúde e psicológico.

Algumas religiões se adaptaram bem as regras do mercado e vem cumprindo bem essa função de promover experiências religiosas que proporcionem bem estar (TEIXEIRA; MENEZES, 2013), mesmo que de forma temporária e superficial, respondendo bem aos anseios de parte da sociedade que está posta pós “morte de Deus”. “[...] o panorama ocidental aparece marcado por um processo de homogeneização espiritual e ética. Este se inscreve em toda parte no enfraquecimento da referência a um Deus pessoal, na subjetivação das crenças e na metaforização dos objetos da

crença religiosa tradicional” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 54).

O reavivamento do fenômeno religioso é uma realidade e que está diretamente ligada ao processo de subjetivação dos indivíduos na contemporaneidade. Uma parcela dos indivíduos na contemporaneidade, sujeitos pós-modernos, vivem numa perspectiva eminentemente utilitarista das relações humanas e que se estende para as relações sociais e institucionais, sobretudo as instituições religiosas. Deflagra-se, a partir desse contexto relacional, um complexo processo de subjetivação, onde a questão ética das relações assume diferentes proporções implicando que alguns valores até então tidos como absolutos passam a ser questionados. Na pós-modernidade nos confrontamos com as constantes incertezas, ou seja, não há uma verdade única e absoluta e mesmo as ciências são apenas uma versão dentre muitas verdades possíveis e plausíveis (BAUMAN, 1999, p. 258). Segundo Hervieu-Léger,

Falou-se, muito equivocadamente de ‘retorno do religioso’ ou de ‘revanche divina’, para designar, desordenadamente, o atual desenvolvimento dos novos movimentos espirituais, o aumento das correntes carismáticas, o retorno das peregrinações ou mesmo o sucesso da literatura de inspiração esotérica. Longe de se ligar ao universo religioso das sociedades do passado, esses fenômenos, pelo contrário, trazem à luz no caráter paradoxal da Modernidade do ponto de vista da crença. De um lado, são desqualificadas as grandes explicações religiosas do mundo pelas quais as pessoas do passado encontravam um sentido global. As instituições religiosas continuam a perder sua capacidade social e cultural de impor e regular as crenças e as práticas. O número de seus fiéis diminui e os fiéis ‘vêm e vão’, não apenas em matéria de

prescrições morais, mas igualmente em matéria de crenças oficiais. De outro lado, esta mesma Modernidade secularizada oferece, geradora que é, a um tempo, de utopia de opacidade, as condições mais favoráveis à expansão da crença. Mais a incerteza do porvir é grande, mais a pressão da mudança se intensifica e mais as crenças se proliferam, diversificando-se e disseminando-se ao infinito. O principal problema, para uma sociologia da Modernidade religiosa, é, portanto, tentar compreender conjuntamente o movimento pelo qual a Modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e o movimento pelo qual, ao mesmo tempo ela faz surgirem novas formas de crenças. Para responder a esse problema, é necessário ter entendido que a secularização não é, a cima de tudo, a perda da religião no mundo moderno. É o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 41).

Para Hervieu-Léger (2015, p. 21), devido ao fato da velocidade das mudanças em todos os aspectos, somos sociedades submetidas à tensão de uma permanente incerteza. Na pós-modernidade há um enfraquecimento das certezas, ou como diria Berger, com o pluralismo na atualidade, “a certeza se torna uma mercadoria escassa” (BERGER, 2017, p. 33). Assim a religiosidade, influenciada pela cultura pós-moderna, tem como marca, além do individualismo, a incerteza: “Não se pode ter certeza de nada, porque não há nenhuma verdade cognitiva ou normativa absoluta” (BERGER, 2017, p. 37).

Em termos de religião, nosso tempo não é tanto uma era de descrença quanto uma era da dúvida.

Por isso, administração da dúvida se torna uma tarefa importante, tanto para os crentes individuais quanto para as instituições religiosas [...] a inquietação está tão espalhada que pode garantir um mercado para os fornecedores de supostas certezas. Estas últimas podem ser de conteúdo religioso ou secular. Na área da religião, como em outros campos, as certezas aparecem em duas versões: o relativismo, que produz um credo a partir da incerteza e o fundamentalismo, que pretende restaurar o sentido da certeza (BERGER, 2017, p. 131).

Neste cenário pós-moderno, marcado pelo individualismo e incerteza, a religiosidade apresenta-se como capaz de sanar problemas de forma imediata e gerar prazer instantâneo, o que corresponde aos anseios dos indivíduos na pós-modernidade (BAUMAN, 2013). Segundo Luckmann,

Nos anos de 1960 e 1970 foram especialmente as ‘seitas de jovens’ e os ‘Novos Movimentos Religiosos’ que uniram o sincretismo praticável no mercado às novas formas de comunidade; por fim especialmente os movimentos ‘espirituais’, ‘neognósticos’ e ‘esotéricos’ conseguiram impor-se. Esses movimentos prologam as tendências à religião invisível, acima descritas, que encontram sua expressão exemplar nos movimentos religiosos e quase religiosos mais recentes, de tipo ‘esotérico’, ‘ocultista’ e místico. É um cosmo sagrado que foi preparado pelo consumo e ao qual o indivíduo tem acesso direto – e, portanto, invisível [...] forma pós-moderna de religião que não é fechado, mas aberta a ideologias terrenas, a uma ‘Nova Ciência’, a uma ‘visão de mundo ecológica unificadora’ (LUCKMANN, 2014, p. 26).

Diante desse contexto das manifestações subjetivas na busca do estado hedonista, evidentemente, o desprazer de

algum modo se estabelece, por meio de inúmeras e imperiosas limitações às quais nos deparamos na vida. E assim se instaura o conflito entre o querer e poder do indivíduo pós-moderno, lembrando que conflito é inevitável em qualquer época da história da humanidade, mas na pós-Modernidade instaura-se uma urgência em saná-lo, seja qual for o custo. Esse desprazer caracteriza-se pela insuportabilidade de se conviver com a incapacidade, gerando buscas constantes de objetos externos para a satisfação de suas intenções (LIPOVETSKY, 1989).

E aí se consome serviços públicos e privados, vestuário, informações, sexo, lazer, drogas, comida, informações e por que não, “serviços religiosos”. As religiões oferecem uma vasta gama de “serviços religiosos”. A religiosidade passa a se adequar na forma e na medida das exigências das necessidades individuais (KNOBLAUCH, 2014, p. 17). A religiosidade na pós-modernidade “[...] traça a via possível de uma espiritualidade fácil, acessível e positiva, na qual o indivíduo pode encontrar um caminho pessoal de realização” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 147). Um termo quase oficial é “preferência religiosa”, essencialmente uma expressão emprestada da cultura consumista; ele implica fazer uma escolha a partir de um leque de opções disponíveis (BERGER, 2017, p. 71). Para Luckmann, como vimos, trata-se de uma religião invisível adaptada as demandas pós-modernas:

[...] uma religião invisível [onde] indivíduos isolados que, por conta própria e só dependendo de si, escolhem a mercadoria religiosa como no supermercado, mesclando-a para enfim chegar a menus individuais [...] não só a urbanização, a industrialização, a racionalização e a mobilidade levam ao declínio da religiosidade de igreja; eles confirmam a existência de uma religião ‘não

doutrinal' ou 'invisível' em cerca de 25% a 50% da população, muitas vezes combinada a concepções semicientíficas, místicas [...] supõe haver uma disseminação dessa religião não doutrinal (LUCKMANN, 2014, p. 21).

O indivíduo reconhece apenas para si mesmo a competência para validar a verdade de sua crença (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 158). Segundo Hervieu-Léger, “Em regime de autovalidação, desaparecem toda instância de validação além do indivíduo, ele mesmo. E nele mesmo, na certeza subjetiva de possuir a verdade, que encontra a confirmação da verdade da crença” (2015, p. 163). “A relação entre Deus e o indivíduo é direta e pessoal, sem intermediários” (BERGER, 2017, p. 64).

Contudo, Hervieu-Léger exorta que, isso não significa tampouco que esse duplo processo de individualização da crença e da autonomização comunitária faça desaparecer pura e simplesmente a realidade das identificações confeccionais. Seria um erro considerável deduzir disso que as instituições religiosas tenham perdido, ou estejam em vias de perder, toda a capacidade de contribuir na formação de identidades sociais. De fato, a disseminação das crenças coexiste com a preservação dessas identidades, ao menos até um certo ponto (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 51-52).

A experiência religiosa responde bem, e de forma imediata, às expectativas de uma parcela dos indivíduos na pós-modernidade que precisam fundamentar suas realidades, pois, “Já que os indivíduos perderam a qualidade do dado-como-certo das velhas instituições primárias, eles são mais frágeis e menos seguros” (BERGER, 2017, p. 43). Conforme Hervieu-Léger,

[...] a capacidade reguladora das instituições é questionada pela capacidade de autonomia dos indivíduos que podem rejeitar as identidades ‘pré-fabricadas’, para construir eles mesmos, a partir da diversidade de suas experiências, seu próprio caminho de identificação [...] observação que se impõe é a da facilidade com que se tornou possível, hoje, ‘sair da religião’. A religião que não define mais as formas de vínculo social e de organização política das sociedades laicizadas também não determinam mais identidades sociais inalienáveis aos indivíduos. Estes abandonaram normalmente a identidade religiosa que lhe foi dada como herança, seja para adotar uma outra que eles mesmo venham a escolher, seja para juntar-se a crescente população daqueles que se definem ‘sem religião’ (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 72).

Uma vez que, o conceito metafísico de mundo (Deus), onde se assentava as verdades, foi

posto em dúvida, restou uma crise de sentido, isto é, um complexo processo de subjetividade que atinge diretamente uma vasta parcela da sociedade, que respondem a esta crise de fundamentação retornando aos valores tradicionais, perdidos, e buscando incessantemente preencher as lacunas de suas existências a partir da experiência religiosa (CRUZ, 2004). Segundo Knoblauch, “o enraizamento de temas religiosos na esfera privada significa, também para Luckmann, a ‘sacralização’ de necessidades individuais” (2014, p. 18).

Vejamos, a descrição desta Modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças religiosas. Todas as pesquisas confirmam que esse duplo movimento afeta, ao mesmo tempo, as formas de

experiência, da expressão e da sociabilidade religiosa. Esta tendência aparece, há muito tempo, na distorção entre as crenças divulgadas e as práticas obrigatórias que, em princípio, estão associadas a ela. Existem, em todas as religiões, o uso “crentes não praticantes”. Estes, inclusive, constituem, na Europa, a maior parte da população que se declara “católica”, ou “protestante”. A ruptura entre a crença e a prática constitui o primeiro índice do enfraquecimento do papel das instituições, guardiãs das regras da fé. Mas o aspecto mais decisivo desta “perda de regulamentação” aparece principalmente na liberdade com que os indivíduos “constroem” seu próprio sistema de fé, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validados [...] Os indivíduos fazem valer sua liberdade de escolha, “cada qual retendo para si as práticas e as crenças que lhe convém” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 42-43).

A motivação principal da vida instantânea, na pós-modernidade, é buscar a gratificação, respostas imediatas e prazer instantâneo (LIPOVETSKY, 1989). Isso diversas denominações religiosas oferecem de forma vasta e divulgam bem em suas mídias tais proezas, apresentam “uma religiosidade que opera via meios de comunicação, através de suas igrejas virtuais” (TEIXEIRA; MENEZES, 2013, p. 302). Verifica-se, desta forma, de um lado, a desregulação institucional da religiosidade e, de outro, a disseminação de novas formas de expressão religiosa: de uma religiosidade flutuante ou de elaboração sincréticas inéditas (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 8).

Como afirma Berger “há muitos recrutas potenciais para movimentos que oferecem novas ou recém-inventadas certezas [...] o que todos estes movimentos têm em comum é um projeto de restaurar a qualidade do dado-como-certo das

cosmovisões que o pluralismo enfraqueceu” (BERGER, 2017, p. 132). Assim, a religiosidade continua persistindo e se expandindo como oferta para os indivíduos na pós-modernidade, descrentes no projeto da Modernidade, descrentes na racionalidade, que viram ruir o projeto da contemporaneidade: onde as desigualdades se acentuaram e a tecnologia não correspondeu aos anseios da humanidade (ao menos não a enorme parcela da sociedade que não tem acesso a ela ou tem um acesso demasiadamente precário). Ora, “Onde muitos grupos religiosos concorrem pelo favor dos consumidores da religião, o nível geral da religiosidade está aumentando” (BERGER, 2017, p. 215).

É imprescindível atentarmos que a efemeridade, a superficialidade e a fluidez são aspectos que permeiam as relações sociais atuais em nossa cultura pós-moderna, onde se constata vinculações frágeis com pessoas e objetos que fácil e rapidamente são descartados, tal como podemos perceber nas relações religiosas e constante permuta entre diversos credos religiosos ou mesmo permuta entre diversas denominações de uma mesma religião, consequência de uma realidade pós-moderna marcada pela incerteza e individualidade (BAUMAN, 2013). “[...] a fé [dos] contemporâneos perde a calma certeza da consciência pré-moderna e é sempre tingida por um elemento da dúvida” (BERGER, 2017, p. 113).

A meta dos indivíduos é uma vida hedonista e, alicerçados nesse princípio, quando são confrontados com algum obstáculo para alcançar essa meta, eles acabam muitas vezes por negar os obstáculos ou simplesmente excluir os mesmos com a simples troca de objeto e pessoas com as quais ele está se relacionando e com quem encontrou algum desprazer, um hedonismo extremamente individualista

(LIPOVETSKY, 1989), tal qual é perceptível na ininterrupta troca de religião que marca atualmente o fluxo religioso, isto é, a perda de fiéis em igrejas/religiões tradicionais e o aumento de adeptos do (neo)pentecostalismo, esoterismo e etc. (TEIXEIRA; MENEZES, 2013). “Dezenas de terapias, religiões e seitas, que se colocam hoje como alternativa para formar o homem para a felicidade e sucesso” (MARIN, 2004, p. 89). Segundo Hervieu-Léger,

Este panorama [...] é marcado pela difusão do crer individualista, pela disjunção das crenças e pertencas confessionais e pela diversificação das trajetórias percorridas por ‘crentes passeadores’. Essa pulverização de identidades religiosas individuais não implica, necessariamente, o enfraquecimento ou mesmo o desaparecimento completo de toda forma de vida religiosa comunitária [instituições religiosas]. Muito ao contrário, como o aparato das grandes instituições religiosas se mostra cada vez menos capaz de regular a vida de fiéis que reivindicam sua autonomia de sujeitos que creem, assiste-se a uma eferescência de grupos, redes e comunidades, dentro das quais os indivíduos trocam e validam mutuamente suas experiências espirituais (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 28).

A conjuntura histórica e sociológica de um determinado lugar e tempo específicos tem uma considerável relevância na estruturação da subjetividade dos indivíduos e, por conseguinte, na qualidade das relações que instituem entre si e com as instituições formais ou informais, caso das instituições religiosas e mesmo suas relações interpessoais, suas experiências religiosas e relacionamento com a figura de Deus. Vale salientar, que neste processo as religiões, também, procuram se reinventar no domínio dos seus próprios quadros

institucionais, o que acaba gerando oportunidades para experimentos religiosos inusitados, que buscam ocupar os espaços abertos fornecendo novas interpretações e um redirecionamento para a função da transcendência na pós-modernidade.

Discutir de a função da transcendência na pós-modernidade é fundamental para o pensamento moderno e, ao mesmo tempo, contemporâneo. Trata-se de um tema que permeia as preocupações da filosofia contemporânea, tanto quanto das diversas ciências, notadamente as ciências humanas e, sobretudo, de extrema relevância para as Ciências da Religião (em especial na sua subárea da filosofia da religião), uma vez que a partir da “Morte de Deus”, com a deterioração do fundamento último – metafísica – do mundo pré-moderno, gerou-se uma infinidade de impactos na construção das subjetividades dos indivíduos. Vejamos os impactos, por exemplo, que Berger aponta nesse trecho de sua obra:

Assim, a dúvida é o eixo em torno do qual gira a dinâmica do pluralismo. Na mente, a dúvida sempre acompanha a fé [...] para a grande maioria dos crentes comuns. Isto não significa que estes últimos não possam ter fortes convicções, mas a eles muito provavelmente faltará a certeza descontraída das pessoas pré-modernas (BERGER, 2017, p. 135).

Enfim, como vimos, Deus (fundamento último da realidade) dotava o mundo de significados e valorava a realidade existente, quando esse passa a ser questionado acerca da sua existência e perde a plausibilidade para valorar e significar a realidade, entramos em uma crise de valores que se acentua com a radicalização da Modernidade, sendo os indivíduos jogados nesse mar revolto de dúvidas, onde todos

os valores – antes apoiados na figura metafísica de Deus – são questionados. Nessa crise de valores, de sentido, cada indivíduo responde diferente a essa nova realidade, uma parcela significativa desses indivíduos passa a buscar incessantemente vivenciar experiências religiosas e buscar nos valores tradicionais, isto é, religiosos, amparos para suas existências e dessa forma valorar suas realidades (BERGER, 2009).

Destarte, os indivíduos na contemporaneidade são influenciados pela cultura pós-moderna, a saber pelo forte individualismo e incerteza, o que acarreta implicações em suas experiências religiosas, acarretando a ressignificação da transcendência na experiência religiosa pós-moderna. Não somente a religiosidade subjetivizada, uma religião invisível, flutuante, de caráter privativo, marcada por um intenso individualismo e incerteza; mas, também, uma religiosidade que passa por um reavivamento, que está em expansão em sua diversidade, porém que está cada vez mais distante das religiões institucionais tradicionais, como demonstraram Berger (2017), Luckmann (2014) e Hervieu-Léger (2015). Pois, a religião institucional deixa de propiciar aos indivíduos e grupos o conjunto de referências, normas, valores e símbolos que lhes permitem dar um sentido à sua vida e suas experiências. Com o advento da Modernidade tradição religiosa passou não mais constitui um código de sentido que se impõem a todos. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34).

O que é especificamente pós-moderno no cenário religioso atual, além do marcante individualismo e incerteza que marca os sujeitos pós-modernos e suas experiências religiosas, não é o fato de os indivíduos ora se aterem ora abandonarem a religião, e sim, o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a

vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. Na pós-modernidade, a crença e a participação religiosas são assunto de opção pessoal, isto é, são assuntos particulares que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa e política pode impor a quem quer que seja (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34). E tudo isso, como veremos a seguir, tem um impacto enorme na compreensão do fenômeno religioso na pós-modernidade. Embora saibamos das dificuldades de percorrer este percurso por conta do pântano que são alguns dos conceitos que estamos a utilizar neste trabalho, dentre eles o próprio conceito de religião.

Bem sabemos que conceituar Religião já não é tarefa fácil, discorrer sobre ela tão pouco, visto que, “A Religião pertence a uma família de curiosos e às vezes embaraçantes conceitos que a gente compreende perfeitamente até querer defini-los” (BAUMAN, 2013, p. 205). Contudo, não pretendemos nesta pesquisa definir ou conceituar Religião e sim correlaciona-la a condição pós-moderna por entender que “é possível um diálogo profícuo entre Religião e pós-modernidade” (SANDRINI, 2009, p. 130). Neste sentido propor um debate com os teóricos que discutem Religião e pós-modernidade de forma a podermos mais a frente identificar a recepção do pensamento de Nietzsche neste cenário. Uma vez que, o advento da pós-moderna não significa que as desesperadas tentativas de definir a Religião estejam para se reduzir a uma pausa. Segundo Bauman “[...] os frenéticos esforços para ‘definir a Religião’ continuarão inabalados [...]” (2013, p. 205).

Assim como Bauman, não tentaremos definir Religião nesta pesquisa por entender que estaríamos

substituindo um inefável por outro, substituindo o incompreensível pelo desconhecido (2013, p. 206). Segundo Bauman, Rudolf Otto, filósofo e um dos mais renomados teólogos da Alemanha e do mundo, acredita ser impossível definir racionalmente experiência religiosa, tentaremos, somente, nos aproximar de suas descrições, reconhecendo a todo tempo sua complexidade e que não podemos partir de uma única definição, todavia, que “como todo dado absolutamente primitivo e elementar, enquanto se admiti que seja discutido, não se pode estritamente definir” (BAUMAN, 2013, p. 263).

Podemos destacar duas correntes de autores que discutem Religião na pós-modernidade: aqueles que excluem o discurso religioso da pós-modernidade, tais como, Baudrillard e Lyotard; e os que defendem a Religião na pós-modernidade, a exemplo de, Jaques Derrida, Gianni Vattimo e Eugênio Trias (SANDRINI, 2009).

Para os primeiros, o sujeito humano desapareceu, tornou-se um fantoche manipulado pela mídia em geral. A realidade é meramente um espetáculo midiático e mercadológico. As narrativas religiosas estão, também, desaparecendo, uma vez que, a pós-modernidade é essencialmente marcada pelo desaparecimento das meganarrativas que, há muito, já estão em declínio. Segundo Sandrini, para Lyotard, “Na sociedade moderna a ciência moderna substituiu a Religião, que foi usada até a exaustão para definir a finalidade da vida” (2009, p. 130). Ela também segue afirmando que, segundo Drillard, a simbologia que conecta os indivíduos a realidade desapareceu, perderam seus significados, “Não há ninguém que possa salvar a sociedade e livra-la dos simulacros. Nem Deus, pois, ele também deixou

de ser real. Tornou-se um puro simulacro. Na era da tela total, acontece uma segunda morte de Deus” (2009, p. 130).

Segundo Sandrini, a segunda corrente de autores que defendem a Religião na pós-modernidade, como é o caso de Vattimo, discorrem que não é de forma acidental que estamos vivenciando, na pós-modernidade, um retorno ao sagrado¹⁴. Este acontecimento é um aspecto essencial da experiência religiosa neste cenário pós-moderno. Contudo, há um temor que a Religião ressurgja a partir de um Deus não histórico e onipotente, apenas projeção dos temores humanos – uma Religião reativa. Divergindo disto, Vattimo propõe uma Religião histórica, que se manifeste no cotidiano dos indivíduos e no cosmo, na qual, a filosofia descobre o divino como vestígio. Sandrini chega a afirmar que, temor parecido encontramos em Trias, para o qual, a Religião pode ressurgir como retorno das ilusões, ideologias e/ou superstições, tal como os mestres da suspeita as interpretava: Freud e Max. Segundo Trias, a Religião, na pós-modernidade, deve recuperar o seu valor simbólico (2009). “O mundo todo é um grande símbolo, vemos e experimentamos sua parte material, mas o seu significado profundo nos é oculto” (2009, p. 131).

Segundo Mircea Eliade, a Religião é inerente ao homem. Mesmo com o advento da Modernidade e suas consequências, tais como: racionalidade, cientificismo, individualismo, desencantamento de mundo, tecnicismo e etc., ainda assim a Religião está intrínseca aos indivíduos, visto que, para ele, “seja qual for o grau de dessacralização

¹⁴ O conceito de sagrado, defendido nesta obra, baseia-se na definição dada por Peter Berger, segundo o qual, “[...] Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e, todavia, relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência” (BERGER, 2009, p. 38).

que o mundo tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso” (ELIADE, 2001, p. 27).

Mesmo que a Modernidade tenha determinado que os indivíduos sejam medidas de si mesmo, senhores (a) de suas relações e do universo. Mesmo o ser humano tendo substituído as explicações de mundo de cunho metafísicas – afastando-se do sagrado, que é controlado por instituições religiosas que davam sentido a vida e a realidade, bem como, coesão sociocultural e que deliberavam o centro de sentido para além do ser humano – ele se encontra em contínua manutenção de comportamentos religiosos, ainda que o termo religioso o pareça estranho e distante, mesmo que estes não identifiquem seus comportamentos corriqueiros como parte de uma estrutura religiosa. Todo processo de secularização¹⁵ e dessacralização¹⁶ que a humanidade passou, com o advento da Modernidade e sua racionalidade, não foi suficiente para superar as contradições próprias da humanidade e as mazelas sociais. Assim, a humanidade continuou a necessitar de sustentação para aplacar suas mais superficiais e profundas necessidades. Segundo Bauman, “Os

¹⁵ O termo secularização “Em círculos anticlericais e ‘progressistas’, tem significado a libertação do homem moderno da tutela da Religião, ao passo que, em círculos ligados a igrejas tradicionais, tem sido combatido como ‘descristianização’, ‘paganização’ e equivalentes [...] Por secularização entendemos pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação e símbolos religiosos” (BERGER, 2009, p. 118-119).

¹⁶ Segundo Houaiss, “dessacralização é desmistificação” (2001, p.1015). Já segundo Eliade, dessacralização “[...] caracteriza-se como experiência total do homem não religioso das sociedades modernas, o qual por essa razão sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas” (2001, p. 14).

homens e mulheres pós-modernos realmente precisam do alquimista que possa, ou sustente que possa transformar a incerteza de base em preciosa auto-segurança [...] (2013, 221).

A estrutura sociocultural coercitiva estabelecida pela Religião, que até então ordenava e dava sentido à realidade, perde sua plausibilidade. A nova concepção ordenadora da realidade – independência de escolha racional centrada no indivíduo autônomo – afeta sociedade e a Religião. Esta estrutura pós-moderna de sociedade em um processo dialético relaciona-se com a Religião lhe resignificando e lhe adequando a uma nova demanda sociocultural.

Embora Bauman tenha sugerido que “[...] A incerteza de estilo pós-moderno não gera a procura da Religião [...]” (2013, p.222) e que “[...] as pressões culturais pós-modernas, enquanto intensificam a busca de ‘experiências máximas’ ao mesmo tempo as desligaram dos interesses e preocupações propensos à Religião [...] (2013, p. 223)”, ele reconhece que há um novo movimento religioso e que este tem crescido a partir das necessidades dos indivíduos pós-modernos, há uma Religião específica da Modernidade que subsiste e se desenvolve na pós-modernidade revelando a insuficiência da humanidade, bem como, a ilusão humana de ter seu destino sob controle. Logo, para Bauman, há “[...] uma forma especificamente moderna de Religião, nascida das contradições internas da vida pós-moderna [...]” (2013, p. 226).

A forma a qual Bauman se refere é o fundamentalismo¹⁷, crescente e cada vez mais influente em

¹⁷ Para Bauman, “O fundamentalismo é fenômeno inteiramente contemporâneo e pós-moderno, que adota totalmente as ‘reformas racionalizadoras’ e os desenvolvimentos tecnológicos da Modernidade, tentando não tanto ‘fazer recuar’ os desvios modernos

todo mundo. Ele entende que o fundamentalismo religioso é próprio da pós-modernidade, advindo das alegrias e tormentas, dos empreendimentos e inquietações pós-modernas. Não se trata de uma expansão irracional da pré-Modernidade e sim uma oferta de “racionalidade”, alternativa que visam suprir, integralmente, os problemas da sociedade pós-moderna. O fundamentalismo religioso publicita a ansiedade e premonição normais à condição da pós-modernidade, ele é uma solução totalitária para os que se deparam com a liberdade individual, que, na ótica de Bauman (2013, p. 228-229), é excessiva e insuportável. Corroborando com Bauman, acerca do peso insuportável da liberdade, cito Sartre, que tão bem discorreu sobre a liberdade humana e a angustia (consequência da liberdade), que é tipicamente notada na condição do indivíduo pós-moderno: “É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer” (SARTRE, 1973, p. 15).

Sandrini também defende que a busca pela Religião, como forma de superar a anomia¹⁸, pode acarretar o fundamentalismo e o fanatismo religioso:

quanto ‘os ter e devorar ao mesmo tempo’ – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem [...]’ (2013, p. 226).

¹⁸ Anomia é um conceito criado pelo sociólogo Emile Durkheim no seu livro ‘O Suicídio’ e que designa um estado do indivíduo caracterizado pela falta de objetivos e pela perda de identidade. Segundo Durkheim, este estado é em grande medida originado pelas intensas transformações que ocorrem nas sociedades modernas e que não fornecem novos valores para colocar no lugar daqueles que por elas são demolidos (Cf. DURKHEIM, 2000). Para Berger a anomia é marcada pela perda de identidade e falta objetivos. Caracteriza-se

Para quem joga toda sua segurança na Religião para salvar da anomia, o campo está aberto para uma renovada aceitação de disciplinas, de doutrinas rígidas, com o óbvio risco do fanatismo e da intolerância. Para os males sociais e pessoais a saída é a volta a grande disciplina, as instituições fortes, as personalidades autoritárias. Isto é fonte refinada de fundamentalismo e fanatismo (2009, p. 134).

Leonardo Boff também discorreu sobre a pós-modernidade e refletiu a Religião neste cenário. Concordando com Bauman, ele afirma o totalitarismo nas religiões e seu viés fundamentalista, “A pós-modernidade liberou as subjetividades do enquadramento forçado em instituições totalitárias, com suas éticas rígidas, como são, geralmente, as religiões” (BOFF, 2000, p. 31).

O progresso técnico-científico não foi capaz de responder satisfatoriamente a todas as demandas sociais, foi incapaz de responder as indagações essenciais da humanidade, mas, sobretudo, não conseguiu fazer jus as expectativas e confiança que o foi dado: de um mundo novo e melhor, que superasse o mundo pré-moderno. A Modernidade foi marcada por guerras mundiais e utilização de bombas atômicas, os riscos da industrialização para a ecologia, entre outros problemas de dimensão macro; o desenvolvimento do capitalismo “selvagem” e o processo de globalização na Modernidade evidenciou contradições próprias desse novo mundo, tornando clara a ineficiência da razão em seu projeto salvacionista para humanidade. Com isso, houve a necessidade em retornar aos antigos referenciais

também pelo brusco rompimento com valores tradicionais, fortemente ligados à concepção religiosa (Cf. BERGER, 2009).

que tinham sido abandonados pela Modernidade, como é o caso da Religião. Neste contexto surge o que denominamos de pós-modernismo, e, como afirma Eduardo Subirats, a pós-modernidade propaga atitudes culturais de características regressivas, “[...] a busca de valores substanciais, de uma ordem ética ou estética transcendente, através da reivindicação do tradicional, do retorno a formas de pensamento religioso e da defesa de uma autonomia de princípios morais também de signo transcendente” (1991, p. 76).

Hoje, com a pós-modernidade, a Religião, ao menos suas representações institucionais, tornou-se coadjuvante no debate sobre temas relevantes, tais como: ecologia, bioética, etc. (MARTIN, 1996, p. 33-34). Perdeu uma de suas principais características de definidora da totalidade social e individual. Porém, a humanidade prossegue vivendo dimensões religiosas, cada vez mais particulares e subjetivas, tendo como referência a própria lógica da Modernidade: a autonomia racional, só que desta vez com um novo incremento que é a autonomia emocional, compondo seu próprio mundo, sua realidade. Pois, na sociedade secularizada a Religião não dá conta de assegurar uma totalização, reflexo disto é a laicização do Estado, a separação das esferas civil e religiosa, a laicização do Direito, do lazer, da música, das artes e, particularmente, da ciência, fez com que a Religião não mais ordenasse a realidade de forma totalizante, contudo, continuasse influenciando a vida sociocultural e escolhas dos indivíduos (PIERUCCI, 2013). Como afirma Peter Berger (2009, p 139) “A ‘crise de credibilidade’ na Religião é uma das formas mais evidentes do efeito de secularização para o homem comum”. A Religião não institucionalizada torna o indivíduo “livre”, permitindo que este tenha autonomia na

construção de sua identidade social e religiosa, que passam a ser privadas, embora sua liberdade seja pouco relevante para o todo social e as instituições sociais (MARTELLI, 1995, p. 302).

A pós-modernidade marca um período histórico preciso onde se desmancham, chegando a desaparecer, as Instituições que se opunham à emancipação individual, estas dão lugar à manifestação dos desejos subjetivos, da realização individual, do amor-próprio. Há uma perda de autoridade das grandes estruturas socializantes, não há mais expansão das grandes ideologias; âmbito social não é mais que o prolongamento do privado, não mais há mobilização dos projetos históricos. Instaure-se, assim, a era do vazio, porém, “sem tragédia e sem apocalipse” (LIPOVETSKY 2004, p. 23).

O processo de secularização se adensa com a pós-modernidade, entretanto, vale salientar que segundo Berger a secularização não é uma invenção da pós-modernidade. Ele defende que o “desencantamento do mundo” e/ou secularização tem seu início no Antigo Testamento (2009, p. 125). Para ele a secularização “tem raízes que antecedem bastante à Reforma e ao Renascimento, os quais são tidos comumente como seus marcos iniciais” (2009, p. 133). Com a pós-modernidade e seu processo de secularização a Religião não se encerra, todavia, ganha novas formas e contornos, novos sabores, numa dinâmica que, ao mesmo tempo em que se esgota, se dilui, renasce, ressurg e se difunde (HERVIEU-LÉGER, 1993, p. 36). A Religião se recompõe com novos contornos, porém, perdendo o gerenciamento dos grandes sistemas religiosos que abarcavam o todo social (CAMURÇA, 2003, p. 63). Isto não implica no fim da Religião, como tão vastamente foi divulgado durante toda a

Modernidade, ao contrário, o mundo continua a ser religioso tanto quanto o foi como nos indica Peter Berger (2001, p. 10) “O mundo de hoje, com algumas exceções [...], é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares”.

Na pós-modernidade a Religião flutua entre a secularização e dessecularização¹⁹, em um complexo e ininterrupto movimento (MARTELLI, 1995). Nela vivenciamos reaparição e diversificação das práticas religiosas, contradizendo os que afirmavam o fim da Religião (CRUZ, 2004).

Há um reconhecimento, pelas ciências humanas da pertinência da Religião como fator de mutação social, no tocante a sua capacidade de renovar-se, significar a realidade, agregar e estabelecer identidade. Surge nesse cenário os indivíduos pós-modernos que a partir de suas necessidades significam suas realidades e adentram no universo religioso munidos de suas próprias verdades e em busca de sentido de suas existências, bem como, conforto para suas tribulações –

¹⁹ Dessecularização não pode ser entendida como uma mera contradição à secularização. No artigo “A Dessecularização do Mundo: Uma Visão Global”, o sociólogo Peter Berger discorre sob uma nova perspectiva do papel da Religião na Modernidade: “Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções [...] é tão ferozmente religioso quanto antes” (BERGER, 2001, p. 10). Há um equívoco interpretar que o mundo moderno ou pós-moderno é totalmente secularizado, visto que, há uma intensificação da Religião em parte do mundo, embora na Europa, por exemplo, haja um extensivo processo de secularização que não é visto com a mesma intensidade nas Américas, por exemplo. Segundo Berger, “[...] a contra-secularização é um fenômeno ao menos tão importante no mundo contemporâneo quanto a secularização” (BERGER, 2001, p. 13).

a quem Eduardo Cruz denominou de “errantes do novo milênio”:

[...] essa difusa constelação de crenças, ritos e associações sugerem um estado de espírito característico dos ‘errantes do novo milênio’ como seus seguidores são por vezes caracterizados. São pessoas que sentem que as religiões tradicionais não lhes proporcionam mais uma alternativa de inserção social e conforto espiritual. Individualistas e ao mesmo tempo tribais, sequiosos de gratificação imediata, sem outros pontos de referência a não ser o mercado e o trabalho, sem história, tradição ou autoridade, valorizam uma religiosidade difusa e algo elitista. Os nomes e tendências se multiplicam: Nova Era, esoterismo, misticismo, auto-ajuda. Elas se quer aparecem claramente no senso; revelam, no entanto, muito daquilo que por vezes se chama de ‘pós-modernidade’ no âmbito religioso (2004, p. 22-23).

Ainda que, na pós-modernidade, as instituições religiosas não possuam mais a capacidade de controlar o universo cultural, social e pessoal, a humanidade passou a vivenciar o sagrado de forma subjetiva e bem particular. Tal vivência é notória nas atitudes esportivas, culturais, políticas e etc., caracterizando-se assim por uma nova dinâmica fora das Igrejas, como exemplo na política brasileira, é comum os candidatos se aproveitarem de discursos religiosos para ampliar o seu eleitorado, bem como, se colocarem como defensores da família, dos bons costumes, dentre outros, incorporando a moral religiosa que é parte integrante da vida de muitos eleitores religiosos. É corriqueiro o apelo de políticos para garantir o apoio de líderes religiosos, tanto quanto suas participações em missas, cultos e etc. para serem “confundidos” com as práticas religiosas. Esta nova dinâmica

religiosa pode ser observada, também, nas diversas Ong's, nas manifestações culturais, nos clubes esportivos, dentre outros.

Esta relação com sagrado é marcada por um retorno ao sentimento religioso, isto é, a maximização das experiências emocionais. Segundo Cruz, ainda que existam indivíduos mais crédulos e outros mais céticos, ainda assim, a Religião não é algo que uns têm e outros não. Segundo ele: “Pela própria natureza universal dos processos evolutivos e mentais que estão em jogo, todos nós temos o equipamento que, inevitavelmente, produz as religiões, ainda que alguns se distanciem propositalmente de qualquer igreja ou credo presente em nossas sociedades” (2004, p. 72).

Não necessariamente essa vivência com o sagrado seja notada e o indivíduo reconheça sua dimensão religiosa, “[...] existem, por exemplo, locais privilegiados, qualitativamente diferente dos outros: a paisagem natal ou sítios dos primeiros amores, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira visitada na juventude (...) são os “lugares sagrados” do seu universo privado [...]” (ELIADE, 2001, p. 28).

O retorno da Religião (sentimento religioso) na pós-modernidade pode ser interpretado como uma tentativa de conviver com a incapacidade das ciências de darem respostas para a totalidade do real e como afirmou Max Weber, “achar um sentido do mundo acessível à compreensão humana” (1922, p. 625). Ou como uma forma de combater a anomia, como defende Berger (2009). Ou ainda, como um fenômeno periódico que recorre à Religião em razão de exigências de natureza social, como afirma Franco Crespi, que defende que a Religião se caracteriza enquanto mediação que considera “o caráter ilimitado do desejo humano e explica o mundo finito,

colocando-o em relação com o horizonte infinito de um além-mundo, que assim se torna parte constitutiva da própria vida terrena” (1999, p. 15).

O indivíduo religioso, na pós-modernidade marcada pelo processo de secularização, sente-se livre para perseguir seu próprio universo de significações, pois, a partir do declínio da Religião institucional já não há um modelo pré-estabelecido a ser seguido. A realidade pós-moderna é fragmentada e com diversos significados, os indivíduos buscam significar suas realidades levando-os ao pluralismo religioso²⁰. Como afirma Pierucci: “[...] o pluralismo religioso torna-se, simultaneamente, fator e resultado da secularização” (2013, p. 115). A Religião passa a ser moldada ao gosto dos indivíduos, diferentemente do que ocorria, uma vez que no passado a Religião (Instituições Religiosas) moldava o mundo – a exemplo o período medieval. Assim, sociedade pós-modernista é caracterizada pela coexistência de inúmeras instituições religiosas, relacionando-se entre si e sem influenciar a totalidade da sociedade, já que os indivíduos não se identificam mais com os metarrelatos, verdades universais e absolutas. As instituições religiosas passam a

²⁰ “O filósofo e teólogo inglês John Hick é um dos pioneiros na defesa de um pluralismo religioso de princípio. Trata-se de uma perspectiva que traduz uma reação contra a reivindicação cristã de ser a Religião de superioridade última. Na alternativa pluralista, as outras religiões passam a ser vistas como “contextos autênticos de salvação/libertação”, ou seja, espaços propícios de realização da transformação salvífica da vida humana, no sentido do questionamento do autocentramento problemático e de abertura a uma nova orientação centrada na realidade divina. As diversas tradições religiosas são reconhecidas por Hick como meios bem diferentes, mas igualmente válidos, de experimentar e responder à Realidade última que no Cristianismo é reconhecida como Deus” (TEIXEIRA; AMALADOSS, 2002).

atuar de maneira coadjuvante, continua a manter influência, contudo, em escala minoritária, observa-se que, por mais forte que seja essa religiosidade despertada, ela não seria capaz, na pluralidade global existente no mundo contemporâneo, de desempenhar o mesmo papel compassivo que possuía na pré-Modernidade. Todavia, como já mencionamos anteriormente, encontramos Religião para além das Igrejas, conforme Gräb:

Onde pois encontramos hoje pista desta Religião? Com certeza não apenas na Igreja. Podemos encontra-la nas colunas de aconselhamento nas revistas e ilustrações dos personagens fictícios dos *comic strips*, nas páginas de horóscopo, e no vasto mercado dos livros esotéricos. Podemos encontrá-la nas artes plásticas com suas chocantes e questionáveis obras, apontando para nossa imperceptível transcendência cotidiana. Podemos encontrá-la na terapêutica com sua oferta de vivência individual e meditações sincréticas. Podemos encontrá-la em facções políticas, que exigem relações de inclusão social e asseguram identidades pessoais. Podemos encontrá-la no consumo, através das propagandas com promessas religiosas. Podemos encontrá-la na indústria do turismo, do culto em torno da alimentação e aos exercícios físicos, que faz do paraíso uma promessa (GRÄB, 1995, p. 47).

Sendo assim, qualquer que seja a nossa compreensão final da religião, ela reflete algo de básico e de íntimo dos indivíduos: seus desejos, angústias, criatividade, inteligência e propósito. “Os deuses, de certa forma, são um projeto do homem” (CRUZ, 2004, p. 36), tal como veremos mais adiante, pois, trata-se de uma construção simbólica como discutiremos a partir da concepção de “pai simbólico” da psicanálise e, posteriormente, trataremos da resignificação

da transcendência a partir das experiências religiosas dos sujeitos pós-modernos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na pós-modernidade, todas as esferas da vida social passam a ser marcadas, em especial as experiências religiosas, pelos processos de subjetivação, os quais tem como marca sujeitos ávidos por experiências que possibilitem e garantam resposta as suas demandas mais subjetivas. Logo, parte dos sujeitos na pós-modernidade, transformam-se numa clientela religiosa em meio à diversidade de ofertas religiosas, essas por sua vez, competem entre si e fazem planos personalizados, a partir do perfil de cada cliente. Surgem, assim, planos personalizados a partir do perfil de cada fiel, ou seja, experiências religiosas que correspondam as suas demandas mais subjetivas e desejos pessoais.

Trata-se de sujeitos que se lançam em uma procura pessoal, profundamente individualista, por experiências e vivências que respondam aos seus mais subjetivos interesses e demandas pessoais, sobretudo, a busca por identidade, pois, defendemos que estamos vivenciando uma crise de identidade e o aparecimento de novas subjetividades; sendo, neste cenário, que se vivencia novas experiências religiosas, o que caracterizamos por uma religiosidade pós-moderna. Pois, uma parcela dos sujeitos pós-modernos, na busca por experiências que correspondam as suas necessidades individuais, vão arquitetando a construção de uma transcendência, de um Deus ressignificando e personalizado aos padrões de suas individualidades. Sustentamos, inclusive, que mesmo os indivíduos de tradições religiosas institucionais e ortodoxas ou novas religiosidade mais ortodoxas e conservadoras, ou mesmo os fundamentalismos

religiosos na atualidade, também, sofrem e são expressão desta condição pós-moderna, de formação de novas subjetividades.

Dito de outro modo, as certezas de outrora não mais emanam do fundamento teológico, que serviu de fundamento para o mundo ocidental. Haja vista que na pós-modernidade há uma progressiva privatização da experiência religiosa, o próprio indivíduo produz, de uma maneira autônoma, o dispositivo do sentido que lhe permite orientar sua vida. Logo, o modelo teológico, fundamento do mundo ocidental, vai se deteriorando, impactando no processo de subjetividades que já não têm mais o que pensavam ter, uma identidade única, permanente, simples e segura, ao contrário, são impelidos a enfrentarem um mundo de uma infinita diversidade de identidades e constroem suas próprias identidades, concretizando seu processo de subjetivação que é marcado, neste novo cenário, por incertezas e acentuado individualismo. Caracterizando-se pelo que aqui denominamos de religiosidade pós-moderna.

Essa nova geração consumidora mostra-se pouco inclinada a retomar uma tradição religiosa específica. Um hábito religioso, sim; mas, uma tradição confessional, não. Contudo, ainda que haja um retorno a uma religião tradicional institucionalizada, por exemplo, o que é cada vez menos, mas representa, ainda, uma boa parcela da humanidade, como o atual crescimento dos fundamentalismos religiosos; isso se dá a partir de uma lógica de consumo e, sobretudo, por conta de uma escolha individual e personalizada, não mais herdada como o foi no passado.

Provavelmente, corresponda a um retorno a tradição religiosa mais ortodoxa por conta de um novo serviço que foi

ofertado pela instituição religiosa em questão, que corresponda aos anseios subjetivos do sujeito pós-moderno e de significação para sua realidade, mas, sempre a partir de um prisma subjetivo, bem como, uma procura por identificação em meio a uma crise de identidades e uma demasiada oferta de respostas e experiências para sua busca subjetiva. Há uma procura pessoal de preenchimento de vazio existencial de uma busca de desejo insaciável, cuja qual não temos mecanismos de defesa simples por estarmos imersos nesta condição pós-moderna, marcada pelo sentimento de onipotência e desprezo aos limites, então, também, busca-se nas religiões tradicionais a segurança perdida, contudo, vale ratificar: sempre a partir de uma escolha subjetiva, norteadas pela necessidade de “gozo pleno” e capitulada por uma perspectiva eminentemente individualista.

Busca-se nas experiências religiosas, mesmo nas religiões tradicionais, prazer imediato e resposta aos seus desejos pessoais e não uma figura paterna (Deus; pai simbólico) que obstaculize a concretização de seus desejos, a plenitude de seu gozo. Ao contrário, em sua maioria, não enxergam ou tentam se desvencilhar de limites e tampouco estão preparados para a alteridade. Optam pelo que querem e vão ou não seguir de uma determinada doutrina, rito ou experiência religiosa. O importante é notarmos que, nestes casos dos sujeitos pós-modernos, sempre se parte de um processo visceralmente subjetivo de demandas pessoais, em um sistema de bricolagem e escolhas de uma religiosidade *à la carte*, seja no seio de uma religião institucional tradicional ou religiosidade popular.

REFERÊNCIAS

ADELMAN, M. Visões da Pós-modernidade: discursos e perspectivas teóricas. In: **Revista Sociologia**, Porto Alegre, n. 21, s/p, 2009. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222009000100009>. Acesso em 27/05/2018.

AMARAL, L. Cultura religiosa errante – o que o censo pode nos dizer além dos dados. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). In: **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013.

AMATUZZI, M. Experiência: um termo chave para a Psicologia. In: **Revista Memorandum**, 2007. Disponível em:

<<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/01Amatuzzi.pdf>>. Acesso em 12/12/2019.

BALANDIER, G. **O Contorno** - poder e modernidade. São Paulo: Bertrand Brasil, 1997.

BAUDRILLARD, J. **Las estrategias fatales**. Barcelona: Anagrama, 1984.

BARRETT, M. **Imagination in Theory: Culture, Writing, Words and Things**. New York: New York University Press, 1999.

BARTH, W. L. O homem pós-moderno, religião e ética. In: **Teocomunicação**, Porto Alegre, v.37, n.155, 2007, p. 89-108. Disponível em:

<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1775/130>>. Acesso em 12/09/2017.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2013.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2014.

BAUMAN, Z. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1999.

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2005.

BECK, U; GIDDENS A; LASH, S. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1997.

BERGER, P. **Dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 2009.

BERGER, P. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, P. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. In: **Revista religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2000, p. 9-23. Disponível em: <http://www.iser.org.br/religioesociedade/pdf/berger21.1_2000.pdf>. Acesso em 22/08/2017.

BERGER, P. **Para una teoría sociológica de la religión**. Barcelona: Kairós, 1981.

BERGER, P; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade:** tratado de sociologia do conhecimento. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004.

BERGER, P; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentidos:** a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2012.

BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BIRMAN, J. **Mal estar na atualidade:** a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BRUNI, J. C. **O sujeito em Foucault:** São Paulo: Tempo Social, 1989.

CARVALHO, M. C; BARBOSA, C. M. Subjetividade pós-moderna e relações sociais: implicações para a efetividade do sistema de justiça. In: **Revista psicologia argumento.** Curitiba, v. 33, n. 82, 2015, p. 411- 431. Disponível em:<<https://periodicos.pucpr.br/index.php/psicologiaargumento/article/view/19875>>. Acesso em: 17/04/2019.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

COSTA, A. A Passagem Interna da Modernidade para a Pós-modernidade. In: **Revista psicologia ciência e profissão,** v. 24 (1), 2004, p. 82-93. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pcp/v24n1/v24n1a10.pdf>>. Acesso em: 24/05/2018.

CRESPI, F. **A experiência religiosa na pós-modernidade.** São Paulo: Edusc, 1999.

CROATTO, J. S. **As linguagens da experiência religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2001.

CRUZ, E. R. **A persistência dos deuses**. São Paulo: Unesp, 2004.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Lisboa: Presença, 1992.

DIAS, M. O Sintoma: de Freud a Lacan. In: **Psicologia em estudo**, Maringá, v. 11, n. 2, p. 399-405, mai./ago. 2006. Disponível em:
<<https://www.scielo.br/pdf/pe/v11n2/v11n2a18.pdf>>.
Acesso em: 22/05/2020.

DUFOUR, D.R. **O divino mercado**: a revolução cultural liberal. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

DUQUE, E. A Identidade na pós-modernidade: um conceito histórico-hipotético. In: **Cadernos do Noroeste**, v.21, 2003, p. 39-51. Disponível em:
<https://www.researchgate.net/publication/280574215_A_IDENTIDADE_NA_POSMODERNIDADE_UM_CONCEITO_HISTORICO-HIPOTETICO>. Acesso em:
29/05/2018.

EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1996.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

FERRATER, M. J. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2004.

FERREIRA, F; SANTOS, G. A condição do indivíduo na pós-modernidade: leituras de Bauman e Lipovetsky. In: **Revista sinais**, v. 22, n. 1, 2018, p. 80-89. Disponível em: <file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/15981-59510-1-PB.pdf>. Acesso em: 22/04/2019.

FIGUEIRA, E. A. Experiência Religiosa e Experiência Humana no séc. XXI: construção de chaves de leitura para estudo do fato religioso. São Paulo: In: **Revista nures**, 2007. Disponível em: <https://www.pucsp.br/revistanures/revista7/nures7_eulalio.pdf>. Acesso em: 14/09/2019.

FLECHA, R. Modernidade, Contemporaneidade e Subjetividade. In: **SAPERE AUDE**. Belo Horizonte.v. 2, n. 3, 2011, p. 28-43. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/2264/3379>>. Acesso em: 03/04/2019.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, A. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades Modernas**. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2002.

GIDDENS, A. Nine theses on the future of sociology. **Social theory and modern sociology**. Cambridge, Polity Press, pp. 22-51, 1987.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. Campinas: Papirus, 1990.

GUATTARI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. **Modernidade – um projeto inacabado**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1989.

HOUAISS, A; VILLAR, M. S. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERVIEU-LÉGER, D. "Secularización y modernidad religiosa". In: **Selecciones de Teología**, 26 (103), pp. 217-227, 1987.

JAMESON, F. **Espaço e Imagem**: teorias do pós-modernos e outros ensaios. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1994.

JAMESON, F. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 1991.

LASCH, C. **Cultura do narcisismo**: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LEBRUN, J. P. **Um mundo sem limite**: ensaio para uma clínica psicanalítica do social. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

LIMA, W. M. A questão da metafísica e da subjetividade e sua crise na Modernidade. Recife. In: **Revista symposium**. Ano 3, p. 34-46, Número Especial, dezembro 1999. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/3074/3074.PDF>>. Acesso em: 22/05/2018.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**. Lisboa: Relógio D'Água, 1989.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**: ensaio sobre o individualismo contemporâneo. São Paulo: Monole, 2005.

LIPOVETSKY, G. **A felicidade paradoxal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

LYOTARD, J. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: Olympio, 1986.

LYOTARD, J. **A Condição Pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

LYOTARD, J. **O Inumano. Considerações sobre o tempo.** Lisboa: Estampa, 1990.

LUCKMANN, T. **A religião invisível.** São Paulo: Loyola, 2014.

LUCKMANN, T. The old and the new in religion. In: BOURDIEU, P.; COLEMAN, J. S. (eds.), **Social theory for a changing society.** Nova Iorque: Westview Press, 1991.

KEHL, M. R. **O tempo e o cão.** São Paulo: Boitempo, 2009.

KNOBLAUCH, H. In: LUCKMANN, T. **A religião invisível.** São Paulo: Loyola, 2014.

MACHADO, R. **Zaratustra, tragédia nietzschiana.** Rio de Janeiro: ZAHAR, 1999.

MARDONES, J. **Sintomas de um retorno: a religión en el pensamiento actual.** Santander: Sal Terrae, 1999.

MARDONES, J. **Para comprender las nuevas formas de la religión.** Estella, Verbo Divino, 1994.

MARIN, I. Sofrimento e violência na contemporaneidade: destinos subjetivos. In: SANDLER, P. **Leituras psicanalíticas da violência.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

MATA, S. O escândalo da religião à luz da protosociologia de Thomas Luckmann. **Revista de história.** V.30, João Pessoa, jan./jun. 2014. Disponível em: <<https://br.123dok.com/document/yj73kd2y-o-escandalo-da-religiao-a-luz-da-protosociologia-de-thomas-luckmann.html>> Acesso em: 10/08/19.

MESLIN, M. **A Experiência humana do divino - fundamentos de uma antropologia religiosa.** Petrópolis, Vozes, 1992.

MEYROWITZ, J. Global permeabilities. In Larreta, E.R. (org.). **Mediaand social perception.** Rio de Janeiro: UNESCO, ISSC, EDUCAM,1999.

MONIZ, J. Os desafios da religiosidade contemporânea: Análise das teorias da individualização religiosa e espiritual. In: **Revista lusófona de ciência das religiões**, n. 20 2017a. Disponível em:<file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/6140-85-18907-1-10-20171220%20(4).pdf> Acesso em: 09/08/2019.

MONIZ, J. As teorias da secularização e da individualização em análise comparada. In: **Estudos de religião**, v. 31, n. 2 • 3-33 • maio-ago. 2017b.

MOREIRA, A; JESUS, M. A subjetividade fragmentada. In: **CES Revista.** v. 24. Juiz de Fora, 2010.

NIETZSCHE, F. **A genealogia da moral.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998a.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, A. Secularização e mercado religioso em Peter Berger. In: **Revista brasileira de história & ciências sociais.** v. 4, n. 7, Julho de 2012. Disponível em: <file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/118-236-1-SM%20(2).pdf> Acesso em: 14/07/2019.

PEZ, T. D. **Pequena análise sobre o sujeito em Foucault:** A construção de uma ética possível. Disponível em:

<www.uel.br/eventos/sepech/arqtxt/resumos/anais/TiarajuDPPEz.pdf> Acesso em: 01/03/2019.

PICELLI, P. C. Raça, Identidade e Pós-modernidade em Stuart Hall: contrapontos com o debate de Paul Gilroy. In: **Intratextos**, Rio de Janeiro, vol. 9, n.1, 2018, p. 169-187.

Disponível em:

<[file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/33825-121074-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/33825-121074-1-PB%20(2).pdf)>. Acesso em: 11/04/2019.

PIERUCCI, A. F. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo de 2010. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013.

PINHO, A. **Cultura da modernidade e nova evangelização**. Porto: Perpétuo Socorro 1991.

POLETTI, J. KREUTZ, L. HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. In: **Revista Conjectura: Filos. Educ.**, Caxias do Sul, v. 19, n. 2, 2014, p. 199-203. Disponível em: <[file:///C:/Users/Presid%C3%A2ncia/Downloads/2515-9508-1-PB%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/Presid%C3%A2ncia/Downloads/2515-9508-1-PB%20(2).pdf)> Acesso em: 02/05/19.

PIRES, A. M.; VASCONCELLOS, M. L. **Cultura, conhecimento, subjetividade**. Belo Horizonte: FAPEMIG, 2007.

PORTELA, M. A. A crise da psicologia clínica no mundo contemporâneo. In: **Estud. psicol.** Campinas, v. 25, n. 1, p.131-140, jan./mar. 2008. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0103166X2008000100013&lng=en&nrm=iso&tlng=pt.>

Acesso em: 02/08/ 2018.

POSTIG, V. M. C. **Admirável mundo novo**: singularidade e diferença: identidade, subjetividade e pós-modernidade. Niterói: Bene, 2005.

RIBEIRO, J. C. Os Universitários e a Transcendência - Visão geral, visão local. In: **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, 2004. Disponível em:
<https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/t_ribeiro.htm#footnote1nota> Acesso em: 14/12/19.

RICOEUR, P. **Da Interpretação**: ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

RIOS, I. O amor nos tempos de Narciso. In: **Interface**, Botucatu, v.12, n. 25, abr./jun. 2008. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S141432832008000200016&script=sci_arttext&tlng=pt.> Acesso em: 2/09/2018.

ROGERS, C; KINGET, M. **Psicoterapia e relações humanas**. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

RUBIO, J. M. "Resurgimiento religioso' versus secularización?". In: **Gaceta de Antropología**, 14, pp. 1-19, 1998.

SANTOS, M. **A aceleração contemporânea**. São Paulo: Hucitec, 1993.

SENNETT, R. **A Corrosão do caráter**: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 1998.

SODRÉ, M. **Reinventando a cultura**: a comunicação e seus produtos. Petrópolis: Vozes, 1996.

TAVARES, F. O consumo na pós-modernidade: uma perspectiva psicossociológica. In: **Comum**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 22, p. 122 a 143, jan./ jun. 2004. Disponível em: <http://www.facha.edu.br/publicacoes/comum/comum22/Artigo5.pdf>. Acesso em: 26 julho de 2018.

TEIXEIRA, F; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013.

TENZER, N. **La sociedad despolitizada**. Ensayo sobre los Fundamentos de la política. Buenos Aires: Paidós, 1991.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VATTIMO, G. La traccia della traccia. In: VATTIMO, G.; DERRIDA, J. **Annuario filosofico europeo: la religione**. Roma-Bari: Laterza, 1995.

VATTIMO, G. A Religião é inimiga da civilização. In: **Revista IHU On-Line**, São Leopoldo, 02 mar. 2009. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/20309-a-religiao-e-inimiga-da-civilizacao-artigo-de-gianni-vattimo>>. Acesso em: 17/09/2017.

VATTIMO, G. O Cristianismo e a ultraModernidade. In: **Revista IHU On-Line**, São Leopoldo, v. 4, n. 128, dez. 2004. Disponível em: www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1158266406.15word.doc>. Acesso em: 20/01/2017.

VATTIMO, G. Pós-modernidade e Fim a História. A falência das grandes metanarrativas. In: **Revista Argumento**, n.º 1, p. 43-49, 1991. Disponível em:

<<https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/24206/1/Identidade%20na%20p%C3%B3s-Modernidade%20Uminho.pdf>>. Acesso em: 06/06/2018.

VIRILIO, P. **O espaço crítico**. São Paulo: Editora 34, 1993.

VOYÉ, L. "Secularization in a context of advanced modernity". In: **Sociology of Religion**, 60 (3): 275-288, 1999.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: companhia das Letras, 2004.

ZEPEDA, J. J. L. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v.25 n.73 São Paulo: June, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092010000200008>. Acesso em 08/08/2019.

EDITORA
phillos.
ACADEMY

www.phillosacademy.com