

A religião no Brasil no contexto da modernidade líquida

Religion in Brazil in the context of net modernity

■ Maria Clara Ramos Nery

Resumo

O presente artigo busca abordar a religião no Brasil no âmbito da categoria analítica de Zygmunt Bauman de modernidade líquida. Nosso objetivo pautou-se por demonstrar que no contexto da realidade cultural brasileira, o universo religioso de representações simbólicas religiosas, por nossas características culturais, contribui para o recrudescimento de concepções conservadoras. Para tanto, metodologicamente buscamos demonstrar, primeiramente, a relação entre sociedade e religião; em segundo momento propomos elucidar os elementos constitutivos de um contexto moderno-líquido; e num terceiro momento, trabalhamos com a junção entre tal contexto e os traços característicos típicos da esfera sociocultural brasileira no âmbito do religioso. Por fim, pretendemos demonstrar que o Brasil possui uma matriz religiosa que se pauta por primitivismos alicerçados na demonização e no exorcismo no âmbito do universo religioso da contemporaneidade, onde proliferam as seitas e onde se desenvolvem drasticamente as religiões neopentecostais. Portanto, buscamos demonstrar a especificidade do campo religioso brasileiro.

Palavras-chave:

Modernidade Líquida; Religião; Sociedade; Tecnologias.

Abstract

This article tries to approach the religion in Brazil within the analytical category of Zygmunt Bauman of liquid modernity. Our goal was firstly to demonstrate that in the context of Brazilian cultural reality, the religious universe of religious symbolic representations, due to our cultural characteristics, contributes to the resurgence of conservative conceptions. For this, methodologically we seek to demonstrate first the relation between society and religion; secondly, we seek to demonstrate the constituent elements of a modern-liquid context and in a third moment we work with the junction of the second moment with the characteristic features typical of the Brazilian socio-cultural sphere in the religious sphere, trying to demonstrate that Brazil has a religious matrix that It is guided by primitivisms based on demonization and exorcism within the religious universe of the contemporaneity where the sects proliferate and where neo-Pentecostal religions are drastically developed. Therefore, we seek to demonstrate the specificity of the Brazilian religious field.

Key-words

Net Modernity; Religion; Society; Technologies.

Introdução

A realidade do mundo moderno-líquido, categoria analítica cunhada por Zygmunt Bauman (2001), nos permite compreender as transformações da realidade presente neste século XXI, a qual pode levar-nos a múltiplos questionamentos, principalmente nos outorgam repensar o universo religioso de representações simbólicas no contexto da contemporaneidade.

A existência contemporânea, alicerçada na potencialização das relações das redes sociais, na intensificação do uso das novas tecnologias, no desenvolvimento paulatino da inteligência artificial, na mídia como fator de endereçamento tem gerado uma série de indagações acerca de nosso estar no mundo, não somente em termos dos benefícios que o desenvolvimento científico-tecnológico pode trazer, mas também em termos dos danos colaterais que podem propiciar.

A categoria conceitual/analítica bauniana de modernidade líquida permite-nos assentir as transformações existentes e suas consequências, de meados do século XX ao presente século XXI. O desenvolvimento tecnológico da atualidade abarca a criação de novos artefatos culturais, a produção de novos conteúdos de sentido, no contexto amplo de um tempo em constante mutação, produzindo novas formas de sociabilidade, num tempo de interregnos, de incertezas, de estranhamentos e de ausência de paradigmas.

Não há mais como ter-se um norte para seguir, não há bússolas e todos os caminhos são caminhos a percorrer, desde que satisfaçam ao nosso imediatismo, característica típica de sociedades alicerçadas na intensificação do consumo. Diante do contemporâneo com suas transformações econômicas, sociais, políticas e culturais, não podem ser os mesmos e as novas gerações recebem por herança este mundo pleno de tecnologias, pleno de novos artefatos culturais a constituir subjetividades. Neste sentido, estamos todos sendo reflexo, reprodução e espelho deste tempo mutante, baseado na superficialidade da ordem (BAUMAN, 1998).

O universo de representações simbólicas religiosas não fica distante da realidade, deste contexto contemporâneo e também, de certa forma, ele o reflete, incorpora e o reproduz, porque é estruturante enquanto fenômeno social plural. Sendo assim, para além dos sincretismos religiosos presentes em nossa realidade cultural brasileira, podemos ter como acréscimo o advento de utilização das tecnologias da informação, dos aparatos midiáticos potencializados, estabelecendo formas específicas de plausibilidade do mundo alicerçadas na conjunção entre sagrado e profano.

De alguma maneira, este movimento no contexto da sociedade brasileira vinha se pronunciando com o advento das igrejas neopentecostais em finais do século XX, onde ainda não possuíamos a explosão tecnológica presente, mas as religiões neopentecostais estavam constituindo seu universo de representações simbólicas-religiosas, com base na mídia, transformando o contexto do campo religioso brasileiro de forma drástica e até mesmo pondo em xeque as religiões tradicionais e históricas. Encontravam-se estas Igrejas a denotar algo "novo" onde as fronteiras do sagrado e profano não se constituíam mais de feitiços devidamente claros, mas consubstanciadas, gerando um cabedal de artefatos culturais a constituir as subjetividades "crentes". Geram-se então, na contemporaneidade, novos arranjos de religiosidades.

Cabe salientar que a cultura e os artefatos culturais que criamos estabelecem uma ordem imaginada (HARARI, 2018), na qual se criam representativos códigos e repertórios de

comportamento pelos conteúdos de sentido reconfigurados na relação de interdependência entre indivíduo e sociedade, e mais precisamente entre indivíduo e contexto cultural.

A religião enquanto instituição social é criadora de artefatos culturais dinâmicos, plurais e de uma característica ordem imaginada a criar ações individuais e coletivas. O campo religioso brasileiro então incorpora um novo cenário constituído de interregnos, incertezas, estranhamentos e ausência de paradigmas, esculpindo novas formas de percepção do sagrado e profano. Talvez uma questão de fundo pudesse ser: há neste mundo permeado de tecnologias avançadas, de potencialização da mídia, de dispositivos de última geração que transformam sociabilidades, maneiras de pensar, de traduzir o mundo da vida, espaço para a vigência de um universo de representações simbólico-religiosas onde a presença do sagrado seja potencialmente constituída? Ou ainda, de forma mais radical: a realidade moderno-líquida (BAUMAN, 2001) no âmbito da religião abre espaço para o recrudescimento de fundamentalismos e conservadorismos diante de um tempo de interregnos?

‘Talvez sejam questões que exijam de nós formas de pensar mais acuradas ou até mesmo diferenciadas para refletirmos sobre o universo religioso e o campo religioso nos tempos presentes deste século XXI, ainda no âmbito de múltiplas indefinições.

Metodologicamente, enquanto recurso investigativo, utilizamos pesquisas bibliográficas, bem como recobramos elementos constitutivos de nossa tese de doutorado no âmbito da Sociologia da Religião, defendida no PPG-Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, na qual realizamos uma abordagem que particularizava o kardecismo como religião da modernidade e o neopentecostalismo enquanto religião da pós-modernidade, considerando seus artefatos culturais estruturantes de conteúdos de sentido que interpelavam aos kardecistas, alicerçados na racionalidade atinente à modernidade, e aos neopentecostais na constituição concepções de mundo atinentes às características típicas da denominada pós-modernidade.

Primeiramente, convém que deixemos clara a função social da religião como instituição. Para tanto, recobramos alguns aspectos das concepções durkheimiana e weberiana. Num segundo momento a análise recairá sobre os traços característicos típicos da contemporaneidade, com fundamento nas categorias analíticas de modernidade líquida e interregno de Zygmunt Bauman, constitutivos da nova estrutura cultural, desta nova ordem imaginada que propicia a constituição de novas subjetividades e, por fim a análise do recrudescimento do conservadorismo, através do universo religioso de representações simbólicas.

A função social da religião: a relação religião e sociedade

Toda religião, por ser religião, é plena de historicidade, é marcada pelo seu contexto social, político e cultural. Expressões de religiosidades são demarcadas pelas múltiplas determinações das conjunturas e cenários nas quais se encontram inseridas as existências de indivíduos e/ou grupos.

Tendo como referência a relação de interdependência presente entre sociedade e religião, há também que se considerar ser todo e qualquer fenômeno religioso, então, um fenômeno de caráter psicossociológico, uma vez que devemos, da mesma forma, reputar ser a religião portadora de uma dupla função: uma função social que é atinente à realidade objetiva na qual se encontram inseridos, incorporados indivíduos e grupos; e uma função psicológica, pois o religioso se constitui, com suas

narrativas e metanarrativas, com seus símbolos, ritos e mitos, com artefatos culturais desenvolvidos numa forma de expressão do humano, enquanto uma estrutura de plausibilidade do mundo, que acrescenta sentido à existência. Sendo assim, podemos verificar a complexidade que envolve uma análise sociológica do religioso, o qual não pode estar restrito a análises dicotômicas, mas sim relações de interdependência e imbricações.

Refletir-se acerca da sociedade e da religião na relação proposta envolve conceber que a sociedade estabelece formas e dimensões ao religioso e o religioso, pelos padrões comportamentais que origina e pela interpelação aos sujeitos, estabelece características típicas de tradução da sociedade. Ainda porque toda e qualquer experiência religiosa, que é de caráter subjetivo, se manifesta enquanto uma verdade que se traduz como verdade objetiva, oriunda da ordem imaginada que podemos denominar de cultura (HARARI, 2017), determinante de padrões comportamentais e repertórios específicos de ações individuais e coletivas. Ou seja, o universo religioso de representações simbólico-religiosas circunda a relação de interdependência entre estrutura e ação (GIDDENS, 2005).

A sociedade é fruto das relações que se estabelecem entre os grupos humanos, que objetivam sobreviver em seu sentido imediato e histórico, que geram formas de normatização do social, assegurando a coesão entre indivíduos e a sobrevivência da sociedade em sua totalidade, pois “o que une os indivíduos não é cimento”(ELIAS, 1994, p. 20).

A religião não é apenas sagrada, mas inaugura-se como fenômeno condicionado e condicionante da sociedade. Condicionado por ser originário das relações sociais e condicionante, pois as representações religiosas, entendidas como o conjunto de imagens, esquemas simbólicos e ideais veiculados, produtores de ações individuais e coletivas as quais determinam padrões comportamentais e ações sociais, que influirão no contexto abrangente, são sistemas de símbolos culturais os quais integram a sociedade, constituindo um “elo” que designa encadeamentos, nexos que permitem o existir no mundo objetiva e subjetivamente.

Podemos, portanto, conceber com Houtart (1982), ser o fenômeno social e cultural como uma “realidade em segundo nível que interpreta a realidade material”, permitindo-nos verificar a significação do religioso como um modelo, ou quadro de comportamento para a existência de indivíduos e grupos. Da mesma forma, é sempre necessário que todo indivíduo em sua vida possua um referencial no qual possa se apoiar e constituir a lógica de seus procedimentos e agir dentro dos espaços de interlocução que lhe são facultados no interior do contexto por ele vivenciado.

A prática discursiva presente no universo de representações simbólico religiosas internalizadas possibilita a construção de um referencial para que indivíduos e grupos possam situar-se dentro dos parâmetros aceitos pela sociedade em diferentes cenários. De outro lado, seguindo-se Pierucci (1996), a religião fornece a indivíduos e grupos o que uma sociedade capitalista, desigual, globalizada e excludente não lhes dá. Neste sentido, a religião insere-se também em campos de forças políticas, sociais e culturais. São lapidares as palavras de Hervieu-Léger e Willaime (2009, p. 40), quando apontam que: “[...] a verdade de cada religião é um jogo de lutas, tanto mais que toda expressão religiosa, como tradição viva sustentada por homens e mulheres ancorados socialmente, não para de se redefinir de modo conflituoso em contextos socioculturais mutantes”.

Revisitemos Durkheim, em sua obra “*As formas elementares da vida religiosa*” (1989), publicada inicialmente em 1912, que instaura a análise da significação de um sistema de crenças, não somente individual, mas coletivo, ao mesmo tempo em que demonstra o elo de ligação entre os indivíduos e a constituição de práticas idênticas, construindo uma sociedade, uma unidade, ou seja, uma igreja. Afirma Durkheim que:

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a determinada coletividade que faz profissão de aderir e de praticar os ritos ligados a elas. Elas são apenas admitidas a título individual, por todos os membros dessa coletividade; são coisas do grupo e constituem a sua unidade. Os indivíduos que a compõem se sentem ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Uma sociedade cujos membros são unidos pelo fato de conceber, da mesma maneira, o mundo sagrado e suas relações com o mundo profano, e de traduzir essa concepção comum em práticas idênticas é o que se chama de igreja (DURKHEIM, 1989, p. 75).

A igreja se consubstancia a partir das determinações da realidade social. Na parte final intitulada “*Origem das Crenças Totêmicas*”, constante da citada obra, Durkheim afirma ter sido a religião que permitiu ao homem estabelecer conexões, nexos internos entre a realidade, na essência mesma de sua concretude, a ciência e a filosofia. Constata que a religião somente pôde desempenhar esse papel uma vez que é “coisa social”. A apreensão do real está no pensamento coletivo, ou seja, na superexcitação das forças intelectuais que, sendo somente possível na e pela sociedade, demonstra o caráter social da religião. Considerando este aspecto, parece que estamos aqui diante da relação de interdependência entre estrutura e ação (GIDDENS, 2005)

A definição de religião construída por Durkheim estabelece seu caráter coletivo, social, ao afirmar que: “[...] uma religião é um sistema solidário de crenças seguintes de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem”(DURKHEIM, 1989, p. 79). Considerando este aspecto podemos dizer que o sistema solidário de crenças alusivo ao sagrado envolve artefatos culturais específicos que se inserem na sociedade e, sendo assim, as estruturas objetivas da realidade social configuram representações simbólico-religiosas na medida em que a religião e todas as suas manifestações acabam por expressar a própria sociedade e a cultura dela oriunda.

De outra parte, a abordagem durkheimiana em sua relação de interdependência entre religião e sociedade, aponta o seguinte:

Podemos dizer, portanto, em resumo, que quase todas as instituições sociais nasceram da religião. Ora, para que os principais aspectos da vida coletiva tenham começado por ser apenas aspectos variados da vida religiosa, é necessário evidentemente que a vida religiosa seja a forma eminente e como que uma expressão resumida da vida coletiva em seu todo. Se a religião gerou tudo o que existe de essencial na sociedade, é porque a ideia de sociedade é a alma da religião (DURKHEIM, 1989, p. 496).

A sociedade necessita de alguma forma ser interpretada, simbolizada, traduzida, através de uma ordem imaginada e artefatos culturais que forneçam sentido ao existir humano no mundo e restabeleçam conteúdos de sentido que permitam a plausibilidade do mundo da vida. Podemos dizer, em se considerando Durkheim, que o mundo real, onde está contido o universo profano está em relação de interdependência com o mundo ideal, o mundo onde está contido o sagrado, a ordem imaginada. Sanchis afirma o seguinte: “A religião, com o mundo sagrado que ela cria e administra, é sinal (símbolo, emblema) e sinal eficaz do próprio laço social”(SANCHIS, 2007, p. 50).

Portanto, não analisar as estruturas objetivas da realidade como fator determinante do desenvolvimento de uma ética e prática religiosa significa ignorar ser o fenômeno religioso fato social, o qual possui características de coesão, de coerção, de exterioridade e de generalidade, ao mesmo tempo em que significa ignorar ser a estrutura social fonte geradora de esquemas de pensamento, de repertório de ações individuais e coletivas; e também ignorar os nexos das forças motrizes presentes na sociedade, com seus determinantes culturais. Enfim, a religião é eterna, porque expressão do social. Sanchis (2007) apresenta traços característicos típicos da “eterna religião”.

Primeiramente, aponta para o caráter dinamogênico, ou seja, ela estabelece um sentido próprio de vida para os homens, sentido este que se inscreve na concretude do real. Sanchis (2007) considera que este caráter dinamogênico encontra-se inscrito em toda e qualquer religião, na medida em que a vida religiosa consubstancia-se na existência de forças que são de caráter muito particular, individual; outro traço característico típico significativo é que se trata de ação, prática social e, conseqüentemente, de vida coletiva. Já na abordagem durkheimiana seria a consciência coletiva que atua sobre a consciência individual, pois a consciência coletiva precede ao sujeito: ele a recebe por herança. Herança cultural é a herança de uma ordem imaginada que se impõe sobre o indivíduo coercitivamente.

A força da religião é, segundo Sanchis: “o sentimento que a coletividade inspira a seus membros, mas projetado para fora das consciências que o experimentam, é objetivado. Para objetivar-se ela fixa-se sobre um objeto que se torna sagrado”(SANCHIS, 2007, p. 43-44). Outro traço característico típico levantado por Sanchis é de que o próprio universo religioso de representações envolve condições de uma “termodinâmica religiosa”, ou seja, tem por base novas energias, pois, na medida em que os homens encontram-se reunidos em função do religioso, se encontram munidos de uma nova energia, energia mesma que os faz realizar o que individualmente não realizariam: um novo traço encontra-se manifesto pelo rito. O rito é expressão do homem e expressão do social; é o componente do reavivar o ato criador e coletivo na emergência do sagrado, quando indivíduos e grupos exaltam-se para além de si mesmos.

O rito, então, estabelece a permanência de um dado equilíbrio, pois ordena e normatiza os procedimentos individuais e coletivos. Por fim, o último traço estabelecido por Sanchis (2007), em sua análise de Durkheim, é que o rito sempre é uma forma de tradução da realidade social vivenciada por indivíduos e grupos e, neste sentido é que a fé pode se criar e recriar indefinidamente, para além de todos os tempos. Afirma nosso autor de referência, Sanchis:

À gênese societária da religião corresponde à gênese religiosa da sociedade. Pois é por esta criação e recriação constantemente renovada do seu “sagrado” que a sociedade não somente

expressa a si própria – tal é, sem dúvida, a lição da moderna antropologia: o rito é, de fato, um meio para a sociedade se dizer a si mesma – mas emerge à existência (“se faz e se refaz periodicamente”), precisamente enquanto sociedade (SANCHIS, 2007, p. 47-48).

Considerando o demonstrado por Sanchis (2007), a sociedade tem um impedimento à sua sobrevivência se ela não gestar uma religião, ou seja, uma ordem imaginada. Por isso convém conceber a religião enquanto eterna, pelo laço de união e de interdependência presente entre religião e sociedade.

A qualidade sagrada das crenças, dos ritos, mitos e símbolos religiosos, efetiva-se enquanto tal através da reação coletiva de um determinado grupo social. Em outras palavras, os homens adquirem suas ideias religiosas e constroem suas representações, numa sociedade já estruturada, em determinado contexto sócio-histórico. Durkheim é claro ao apontar para este aspecto quando menciona que:

[...] a religião, longe de ignorar a sociedade real e de abstraí-la, reflete a sua imagem; ela reflete todos os seus aspectos, também os mais vulgares e os mais repelentes. Tudo aí está e, se no mais das vezes, vemos o bem imperar sobre o mal, a vida sobre a morte, as potências da luz sobre as potências das trevas, é porque a coisa não se dá de maneira diversa na realidade. Porque se a relação entre essas forças contrárias fosse invertida, a vida seria impossível; ora de fato ela se mantém e tende até a se desenvolver (DURKHEIM, 1989, p. 498).

Durkheim está, portanto, em sua teoria sociológica do religioso, estabelecendo que a sociedade, bem como indivíduos e grupos que nela coexistem, não pode prescindir de algo ideal, da ordem imaginada enquanto cultura (HARARI, 2017), pois este movimento é que permite à sociedade se criar e recriar, na medida mesmo em que esta sociedade que pode estar no campo das idealizações, de universos de representações sociais, de uma ordem imaginada não estará fora da sociedade real, não estará fora da vida concreta dos homens. Afirmar Durkheim: “porque uma sociedade não é constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupa, pelas coisas de que se serve, pelos movimentos que realiza, mas antes de tudo, pela ideia que faz de si mesma” (DURKHEIM, 1989, p. 500). Os artefatos culturais oriundos do universo de representações simbólico religiosas interpelam e atravessam aos sujeitos, porque envolvem formas de simbolizar a concretude do mundo social envolvente, o mundo real.

Em Weber, não são puramente as determinações externas que movem as condutas de indivíduos e grupos, mas a forma como estes a recebem, compartilham e as reorganizam dentro de si, construindo um sentido lógico para o seu agir e estar no mundo. Afirmam Hervieu-Léger e Willaime, o seguinte:

Também a atividade econômica é mediatizada pelo sentido: para explicar o curso da história, é preciso compreender o sentido que os homens dão a sua ação, as molas fundamentais que os impelem a adotar tal ou tal conduta de vida. O modo como Weber concebe a análise

sociológica reúne, em certos aspectos, o procedimento do historiador das mentalidades e do antropólogo que atribui em sua análise um lugar eletivo ao estudo do mundo vivido pelos indivíduos (HERVIEU-LÉGER & WILLAIME, 2009, p. 80).

Weber tem, portanto, uma nova proposta em sua sociologia da religião. Sua perspectiva termina sendo multidimensional, onde a concretude do real, enquanto causa, e as normatizações existentes são integradas à teoria da ação social. O objeto da sociologia weberiana é, então, fundamentalmente, a conduta pessoal de vida dos atores sociais (FILIPPE, 2006).

Quando Weber dá significação ao papel do ator social, nega a presença de uma personalidade coletiva que se sobreporia à personalidade individual. Para Weber, o indivíduo é a única medida real, sendo, portanto, que as estruturas sociais somente possam existir enquanto estruturas mentais, ou seja, as estruturas sociais somente possuem existência a partir de homens reais (FILIPPE, 2006).

Segundo Weber (1992) as ações que se originam por motivações religiosas ou mesmo mágicas são, mesmo em sua forma elementar, ações racionais, porque possibilitam uma atuação segundo meios e fins, com base em regras e normas que se consolidam na experiência de uma vida cotidiana, predominantemente marcada pelas condições materiais de existência, ou seja, marcadas por sua natureza concreta. Weber (1992) alerta para o fato de que sobre o elemento mágico, considerado por muitos como fora do espaço da racionalidade, perpassa uma lógica, uma ação racional, com vistas a um fim determinado. Neste sentido, o aparentemente irracional carrega consigo em essência uma racionalidade que se expressa na ação social.

O pensamento weberiano, objetivando interpretar o sentido das ações, procura investigá-las, interpretá-las e analisá-las, uma vez que nenhuma ação humana pode ser compreendida sem a presença de um nexos causal para a sua existência. Este é um alerta significativo de Weber, quando se busca compreender o campo religioso da atualidade como um espaço da permanência da irracionalidade. Irracionalidade esta que é aparente. Os fenômenos religiosos da atualidade não estão determinados unicamente por ações irracionais, mas por uma lógica objetiva e subjetiva, uma vez que nenhuma ação humana se dá ao acaso dos gestos.

A ética religiosa atrai para si o que podemos denominar de elementos do espaço concernente ao não religioso. A ética religiosa pode ser vista como legitimadora das condutas e ações não sacrais que por sua vez, podem ou não estabelecer modificações na estrutura social. A racionalidade contida de forma sub-reptícia nas ações religiosas ou mágicas, segundo Weber (1992), funciona como força motivacional das condutas de indivíduos e grupos. O autor avalia o quanto a constituição de uma ética religiosa orienta o estilo e a conduta de vida. Chama a atenção para a relação de interdependência existente entre o sagrado e o profano, pois o sagrado pode promover benefícios e êxitos ao profano e vice-versa. É por estas razões que a religião terá centralidade na teoria sociológica weberiana, na medida em que tem a capacidade de também estabelecer e formar atitudes e disposições que levam indivíduos e grupos a aceitarem ou rejeitarem estilos de vida específicos ou até mesmo criarem novos (MARIZ, 2007).

Um elemento nodal na teoria weberiana da religião encontra-se contido, significativamente, no fato de que a opção por determinada religião e a aceitação de uma dada conduta de vida, através

do religioso, envolve considerar-se as camadas sociais que acabarão por estabelecer os representantes da religião em causa. Este é um aspecto essencial que nos permite perceber que há racionalidades, notadamente a racionalidade alicerçada em interesses, que serão forças motrizes para a adoção de uma dada religião e, conseqüentemente, da conduta de vida adotada. Afirma Filipe o seguinte:

[...] Nobreza guerreira, camponeses, artesãos e comerciantes, intelectuais letrados manifestam naturalmente, tendências diferentes, que bem entendido, estavam longe de só por si determinar de maneira unívoca as características psicológicas da religião, mas que mesmo assim, exerceram sobre estas uma influência duradoura (FILIPE, 2006, p. 11).

Há diferenciações dos atores religiosos, considerando os seus interesses específicos, pois a análise da religião weberiana envolve a compreensão dos comportamentos dos atores sociais e este comportamento social não se encontra livre de racionalizações e interesses, determinados pela posição social que ocupam em dada sociedade.

Weber ocupa-se, notadamente, em buscar a explicação e o nexos causal da racionalidade e dos interesses que envolvem uma dada opção religiosa (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009). Este aspecto, em sua racionalidade intrínseca, não significa que o “sentido das ações” não seja fundamentalmente considerado; ele se encontra presente sempre, mas esse mesmo “sentido” não está isento de racionalidades e interesses.

A gênese das religiões, ou mesmo na origem das religiões encontra-se a própria realidade cotidiana de indivíduos e grupos. O comportamento comunitário com as suas motivações e sentidos religiosos ou mágicos está essencialmente voltado para as “coisas” deste mundo e não de um mundo além do homem, e não de um mundo supra-humano.

Em essência, a constituição de toda e qualquer religião envolve respostas de caráter simbólico-religioso às coisas da realidade presente vivenciada por indivíduos e grupos. A base de toda e qualquer formação religiosa encontra-se na resposta que o homem, individual e comunitariamente, busca dar aos problemas vivenciados na realidade social que o envolve. E esta realidade envolvente traz consigo, considerando-se as sociedades complexas e desiguais, “religiosidade de virtuosos” e “religiosidade de massa”. Vejamos as palavras de Weber, quando aponta que:

[...] É para que passes bem e vivas por muito tempo na Terra que devem ser praticadas as ações prescritas por razões religiosas ou mágicas. Mesmo práticas extraordinárias, sobretudo por se tratar de um povo urbano, como os sacrifícios humanos nas cidades marítimas da Fenícia ainda eram cumpridas sem qualquer espécie de expectativa no Além. De resto, o procedimento motivado pela religião ou pela magia e, precisamente na sua forma primitiva, um comportamento pelo menos relativamente racional: mesmo que não seja uma maneira de agir consoante meios e fins, obedece, contudo, a regra ditada pela experiência. Tal como o girar do pau faz saltar a faísca da madeira, assim também a mímica “mágica” do entendido atrai a chuva do céu. E a faísca gerada pela rotação do pau é um produto exatamente tão mágico como a chuva originada pelas manipulações do fazedor de chuva. Não há pois, que apartar de maneira nenhuma nem o procedimento nem o pensamento religioso ou mágico

da esfera das ações úteis do dia-a-dia, tanto mais que até os seus próprios fins são predominantemente de ordem econômica. Só nós, do ponto de vista da nossa concepção atual de Natureza, é que poderíamos fazer aí uma distinção entre imputações causais objetivamente “corretas” e “incorretas”, e encarar estas últimas como irracionais, designando o correspondente procedimento como “feitiçaria” (WEBER, 2006, p. 41-42).

É então, da concretude do real que nascem as convicções, os símbolos, os ritos, os mitos que permeiam as religiões, sejam as mais primitivas ou as mais modernas, não havendo irracionalidades, no sentido do “não explicado” no fenômeno religioso, se consideramos esta concretude do real, em seu reflexo na consciência dos homens.

A Sociologia da Religião weberiana nos permite perceber, na análise do fenômeno religioso, o fato de que a religião pode influenciar outros aspectos da vida social. Pode influenciar a política, a economia, as relações sociais, a cultura, porque cria artefatos culturais. Fica então clarificada a estreita relação que existe entre sociedade e religião, entre indivíduo e sociedade, relações estas de interdependência.

A religião é força motriz para a existência de determinados padrões comportamentais e construção de repertórios específicos de ações individuais e coletivas, produzindo uma ordem imaginada (racional em Weber), moldando indivíduos e grupos, fazendo com que estes ajam no contexto social de conformidade com sua própria crença, de conformidade com os conteúdos de sentido e significado advindos da ascese religiosa. O Judaísmo e o Cristianismo são demonstrações deste aspecto, na medida em que são fundamentações religiosas monoteístas que influenciaram toda a cultura e prática do homem ocidental.

A atualidade moderno-líquida

A história presente é um universo de descentralizações, deslocamentos do sujeito, continuidades e descontinuidades, da modernidade sólida para a modernidade líquida (BAUMAN, 2001), atravessada por múltiplos referenciais culturais e seus artefatos, instituindo linguagens e práticas discursivas de recentes territórios de conteúdos de sentido, como característica da atual forma de compreensão da realidade.

A realidade presente é caracterizada por ser flexível, mutável e esta mutabilidade contribui para a tradução do real, gerando um original sujeito a partir da existência de múltiplos e cambiantes discursos, pois não podemos negar que somos em nossa subjetividade expressão das determinações sociais e históricas que nos são exteriores. Esperândio (2007) demonstra claramente este aspecto quando afirma que:

[...] a subjetividade não se trata de algo dado ou predeterminado, como se tivesse uma essência humana universal. A subjetividade (assim como o desejo) não é algo da ordem puramente individual ou genética. É uma construção que se dá a partir do social, mas não é simplesmente um produto deste. Ela se constrói na complexidade de relações de força e a partir de uma multiplicidade de processos em que o sujeito está imerso, sendo esse, ao mesmo

tempo, produto e produtor da sociedade. A subjetividade é, portanto, “modelada” na imbricação de várias instâncias, tais como a família, escola, trabalho, religião, meios de comunicação etc., as quais atravessam o indivíduo e este vai significando-as de modo singular. Podemos acrescentar ainda que cada formação sócio-histórica tem algumas formas singulares de “produção de subjetividade”, como por exemplo, a fabricação do indivíduo na modernidade, a produção de um “indivíduo disciplinado” no estabelecimento do capitalismo, e agora, no neoliberalismo, a produção de uma “subjetividade flexível” (ESPERANDIO, 2007, p. 12).

Vivemos numa realidade onde todos os paradigmas se esfacelaram e não há mais modelos a serem seguidos, pois estamos na gênese de um novo espírito do tempo com recentes subjetividades flexíveis, a partir de uma composição social, de um ambiente sociocultural, não mais de caráter universal, pois são as circunstâncias e contingências, bem como determinadas lógicas situacionais concretas (GADEA, 2007), que passam a fazer parte do lugar social e histórico vividos em transição e interregno, gerando recentes repertórios de ações individuais e coletivas, alicerçadas em novos artefatos culturais.

É o cotidiano e a prática de indivíduos e grupos neste cotidiano que nos permite a categorização da composição do social, pois há sempre uma relação de interdependência entre sujeito e contexto. O acontecimento contemporâneo envolve toda uma percepção da prática social dos sujeitos determinada pelos parâmetros da contingência, pela eventualidade. Assim, no processo de “impermanência” das coisas, as configurações dos contextos e das próprias subjetividades se manifestam e se formam pelos efeitos de vidas alicerçadas no campo do casual. Outro enfoque, do tempo presente, diz respeito ao fato de que o ato de pensar tende a se afirmar como uma expressão intelectual de uma nova ordem no campo societário, que se forma em oposição à modernidade sólida, como nos diz Bauman (2001), à ordem societária.

Há então uma nova lógica de conceber o mundo e o homem, determinada por uma nova modalidade de cultura, de artefatos culturais que estariam estabelecendo dissoluções no conjunto das transformações econômicas, políticas e sociais da modernidade sólida, caracterizada pela presença das determinações das contingências, onde presenciamos a tensão entre os determinantes institucionais e o império das vontades. Afirma Bauman que:

Uma vez que as crenças, valores e estilos foram “privatizados” –descontextualizados ou “desacomodados”, com lugares de acomodação e que mais lembram quartos de motel que um lar próprio e permanente –, as identidades não podem deixar de parecer frágeis e temporárias, e despidas de todas as defesas exceto a habilidade e determinação dos agentes que se aferram a elas e as protegem da erosão. A volatilidade das identidades, por assim dizer, encara os habitantes da modernidade líquida. E assim também faz a escolha que se segue logicamente: aprender a dificultarte de viver com a diferença ou produzir condições tais que façam desnecessário esse aprendizado. Como disse recentemente Alain Touraine, o presente estado da sociedade assinala “o fim da definição do ser humano como um ser social, definido por seu lugar na sociedade, que determina seu comportamento e ação”, e assim a defesa, pelos atores sociais, de sua “especificidade cultural e psicológica” só pode ser conduzida como “consciência de que o princípio de sua combinação pode ser encontrado

dentro do indivíduo, e não mais em instituições sociais ou princípios universais (BAUMAN, 2001, p. 204-205).

Estamos inseridos no mundo das reinterpretações de significados e símbolos antes presentes na tradição e no arcaico e estamos de forma seletiva e mediata, como quem não tem ilusões acerca da existência de atalhos míticos em direção a um paraíso perdido que se guia pela intenção de formar uma vida cotidiana mais dotada de sentido (MARTELLI, 1995).

A modernidade líquida encontra-se no eminentemente transitório (BAUMAN, 1998). Já, Gianni Vattimo (2007) conceberá a contemporaneidade como o que tende a nivelar-se na simultaneidade, o que para o referido autor envolve "des-historicização da experiência" e, neste processo, abrem-se novas condições de possibilidade para existências humanas diferentes. Este fato origina a sequência de dissolução das metanarrativas, porque se dá vazão ao simbólico, pela massificação e midiatização, propiciando uma marcha de desrealização do mundo, o que acentua o primado do simbólico (VATTIMO, 2007).

Considere-se o fato de que há, no âmbito das sociedades capitalistas contemporâneas, o império do individualismo como uma de suas justificativas ideológicas, concebendo-se ao indivíduo como se este estivesse fora de um dado contexto. O indivíduo em si mesmo, dotado de um poder transformador. Mas no âmbito do ser psicossocial que somos esta fundamentação constitui-se como falácia. O individualismo apenas incrementa uma ordem econômica aportada no consumo de massa de bens materiais e simbólicos.

Este individualismo orientado para o consumo de massa, como traço característico típico de uma "nova ordem" econômica, cultural, política e social, potencializada pelos progressos tecnológicos e nas relações redes sociais digitais, interpela e atravessa aos sujeitos e grupos os quais internalizam os determinantes desta ordem imaginada (HARARI, 2017), que é intersubjetiva e, portanto, estruturante a qual designam suas ações no contexto social. Neste processo constituem-se linguagens, narrativas, lugares, símbolos, ritos e mitos, etc., reconfigurando espaço-tempo, acarretando o surgimento de novos cenários, novos comportamentos e práticas discursivas internalizadas, as quais interferem no contexto social.

Estamos diante então, de um novo cenário sociocultural, estabelecendo novos códigos de comportamento, força motriz de ações e formas de pensar que interferem na sociedade, bem como novos conteúdos de sentido os quais formam uma nova ordem imaginada, pois esta é uma rede de instintos artificiais (HARARI, 2017) se constituindo como nossa segunda veste.

Não somos mais seres de um tempo consolidado em sua integralidade, mas metamorfoses, em continuidades e descontinuidades de tempos e espaços, de (des)territorializações e transformações na constituição de múltiplas identidades, novas formas de sociabilidades, novos artefatos culturais, alicerçado no desalojamento do sistema social, as quais nos interpelam e nos atravessam, desabrigando-nos das antigas seguranças e certezas, criando-se uma ordem imaginada a ditar sociabilidades, que se concretizam em função de conteúdos de sentido socialmente compartilhados, que se definem de acordo com lógicas situacionais concretas (GADEA, 2007).

Podemos utilizar o termo "desrazão", estabelecido por Vattimo (2007), o qual envolve uma nova forma de pensar o mundo, que não se rege pela lógica cartesiana, pela lógica que se instaura pelo

domínio da ciência e pela segurança, pois se vive agora uma nova forma de ser diante da realidade, pela diversificação dos contextos sociais e históricos, pela sociedade da informação e pelo próprio advento das relações sociais digitais, como determinante de padrões comportamentais, no contexto da cotidianidade do homem contemporâneo.

Deve-se compreender que o mundo moderno líquido (BAUMAN, 2001) constitui-se como situações diferenciadas em termos culturais, políticos e sociais, os quais envolvem tensões, relações, conflitos e formas de se posicionar diante uma diversidade de situações de vida (GADEA, 2007). Estamos então diante de um tempo mutante, de um tempo em interregno, de um tempo e espaço que resignifica conteúdos de sentidos anteriores e geram ações diferenciadas e concepções de homem e de mundo da mesma forma, bem como reconfiguram o universo religioso de representações simbólicas, associando sagrado e profano.

Religião e mundo moderno-líquido

Compreendendo-se a significação social da religião em sua dupla função social e psicológica, perceber-se a relação intrínseca entre religião e sociedade, bem como os traços característicos típicos da realidade contemporânea e, refletir sobre o universo religioso de representações simbólicas, envolve apreender o surgimento de novos arranjos de religiosidades, os quais incorporam as transformações contextuais ditadas pelo surgimento de uma nova ordem imaginada (HARARI, 2017), por parte de instituições religiosas, indivíduos e grupos.

Convém salientar que alguns estudos alertaram para o fato de que no contexto da sociedade brasileira, carente de espaços institucionais de manifestação e participação, os segmentos populares parecem somente ter o "canal religioso" como veículo de expressão individual e social. De outra parte, a anomia social produz uma resposta religiosa específica e instaura a inversão das relações sociais através da produção religiosa. Estes estudos buscam relacionar o pentecostalismo e o neopentecostalismo, notadamente com as transformações econômicas, políticas e sociais, ocorridas no final dos anos 60 e a partir das décadas de 70-80-90 na sociedade brasileira. Neste enfoque estão os trabalhos e pesquisas desenvolvidos por Muniz de Souza (1969), Bobsin (1984), Rolim (1985), Bittencourt Filho (1994), Freston (1994), Sanchis (1994), Pierucci e Prandi (1996).

Um segundo enfoque privilegia a dimensão cultural do processo de interiorização das práticas discursivas e não discursivas religiosas, ou seja, as representações simbólicas refletindo traços marcantes da cultura brasileira. Este é o enfoque adotado nos estudos de Rubim (1991), Oro (1992), Jungblut (1992), Gomes (1994), Antoniazzi (1994), Birman (1996), Aubrée (1996), Cesar (1996), Oro (1996), Mariano (1996).

Um terceiro enfoque relaciona a religião com a política, com as relações de poder presentes no contexto social. O pentecostalismo e neopentecostalismo, em seu vínculo com as classes populares, levando à perda de fiéis das igrejas tradicionais e históricas estariam a produzir a reafirmação da relação dominação/subordinação via universo simbólico de representações religiosas e o distanciamento da participação política efetiva. Tal enfoque também é adotado por Rolim (1985) e Pierucci e Prandi (1996).

Um quarto enfoque de caráter globalizante é o adotado por André Corten (1996), relacionando a Teologia da Libertação com o pentecostalismo e o neopentecostalismo, a paixão pela base, aos moldes do Partido dos Trabalhadores, por parte das igrejas evangélicas, bem como destacando a emoção religiosa como discurso. É constatado entre os cientistas sociais pesquisadores da religião que o pentecostalismo e neopentecostalismo têm como característica a intensificação da emoção no grupo de adeptos, no grupo de fiéis. Esta emocionalidade é também discurso que se internaliza e que se exterioriza em termos de padrões comportamentais e sociabilidades. A nova abordagem em Corten está no considerar a emoção enquanto discurso e, sendo assim, ela pode e deve ser pesquisada. Corten também estabelece relação entre a Teologia da Prosperidade e a formação de redes de ajuda e solidariedade como elemento facilitador da inclusão social de indivíduos e grupos.

Ao se ponderar os traços característicos típicos da modernidade líquida (BAUMAN, 2001) podemos nos utilizar dos enfoques mencionados para traçar os elementos que resultaram nos novos arranjos de religiosidades contemporâneos presentes em nossa realidade social, política e cultural brasileira diante do surgimento de novos traços culturais determinados pelas transformações de conteúdos de sentido que atravessam e interpelam o campo religioso, neste século XXI.

A presença de uma nova lógica situacional concreta (GADEA, 2007), existente pelas transformações culturais, baseada em subjetividades flexíveis, em tempos de interregnos, em continuidades e descontinuidades, império das vontades, do emocional, das ausências de territórios, como não lugares, das novas configurações de espaço-tempo, das carências de paradigmas, em desabrigo das antigas seguranças, cria sensações no indivíduo contemporâneo de não pertencimento, levando-o cada vez mais ao "canal religioso" para a afirmação de sensação de pertencimento e reconhecimento da existência, diante de uma vida em fragmentos (BAUMAN, 2016).

A religião, portanto, se confunde com a cultura e nesta se dilui. Sendo assim, o contexto da modernidade líquida instaura uma religiosidade flutuante (HERVIEU-LÉGER, 2005), sem compromissos doutrinários fortes, seguindo os rumos das necessidades de sentidos de caráter imediatista, atrelados às necessidades do aqui e do agora, traço característico típico desta nova ordem que se pauta pelos determinantes das necessidades mais prementes.

Neste sentido, a influência da mídia, notadamente os meios de comunicação de massa, funcionam como um modo de endereçamento para as respectivas insuficiências diante de uma realidade em interregno e ausente de paradigmas, das seguranças necessárias para a manutenção de um norte no ato de viver. Assim, o modo de endereçamento dos programas midiáticos religiosos abarca carências cotidianas potencializadas, no contexto de vidas em fragmento (BAUMAN, 2016).

De outra parte, não há o rompimento efetivo com elementos religiosos de um passado recente, mas inclusive reanima práticas primitivas vinculadas à demonização e ao exorcismo. Não há, portanto, espaço para um processo de ruptura total, mas continuidades retalhadas, sínteses rompidas, a partir de materiais antigos, em resposta a desafios históricos e concretos de uma nova ordem cultural sobre determinados grupos sociais em momentos específicos (CAMPOS, 1999). Assim, configuram-

se e se conformam novas formas de sociabilidade e de concepções do religioso nas quais se intercalam o sagrado e o profano, a partir dos artefatos culturais constituídos.

O mundo líquido-moderno, alicerçado no individualismo, no imediatismo, na acriticidade, origina a manifestação privatista da experiência religiosa (CAMPOS, 1999), num processo de ruptura e continuidade, caracterizando uma ordem complexa e paradoxal. Neste sentido, na ausência de referenciais, na atomização de conteúdos de sentido que propiciem a plausibilidade do mundo via religioso, manifesta-se no contexto da cultura brasileira diante do mundo moderno-líquido o recrudescimento de concepções e ações conservadoras com base no universo religioso de representações simbólicas, como forma de rearticulação e reconfiguração do religioso em sua expressão.

Oliva (1997), da mesma forma que Bonfatti (2000), guardando-se a especificidade de suas abordagens, percebe existir uma “mentalidade primitiva, arcaica, que ainda predomina na alma brasileira” (OLIVA, 1997, p. 66), traço característico típico de nossa cultura. A base do sentir e do pensar da maioria do povo encontra-se nos elementos religiosos e mágicos. Para a autora, predominam ainda: “dependência e submissão total a um poder transcendente e dispensador de todo o bem e de todo o mal; a manipulação ritual para atrair a proteção e esconjuram a desgraça; predominância da lógica do sentir sobre a lógica da razão (OLIVA, 1997, p. 66-67).”

Compreendendo-se os determinantes acima, podemos depreender que no contexto da sociedade e da cultura brasileira, mesmo com os artefatos culturais moderno-líquidos determinados pela potencialidade da tecnologia, possuímos uma matriz religiosa que se manifesta como um sintoma que em decorrência de nossa realidade sociocultural nacional gera o reanimar de práticas primitivas (OLIVA, 1997), conservadoras que se constituem enquanto paradoxos diante do desenvolvimento tecnológico presente neste século XXI.

De certa forma vivemos no contexto de uma realidade mascarada (OLIVA, 1997). Na medida em que a desigualdade social constitui a fonte geradora do retorno do pensamento religioso primitivo, caracterizado pelo demonismo e prática do exorcismo e da conseqüente proliferação das seitas. Nas palavras de Oliva: o fosso cada vez maior que separa largas parcelas da humanidade da pequena minoria que usufrui das conquistas do fazer humano evoca o caos das origens, a violência desenfreada. Descasca o verniz da civilização e traz à tona o pensamento religioso primitivo – cujo caldo de cultura é a violência – mantida viva sob as tintas da civilização cristã ocidental (OLIVA, 1997, p.21). O que nos coloca a autora, afigura nosso traço cultural marcante, que permite o recrudescimento de concepções conservadoras de homem e de mundo que interferem no campo social a partir do universo religioso de representações simbólicas.

As práticas discursivas religiosas na contemporaneidade brasileira incorporam o arcaico, o tradicional, o moderno e o moderno-líquido, criando-se elementos e artefatos culturais que venham a atender às necessidades dos segmentos subalternos da população brasileira, inseridos também no contexto da transitoriedade e na busca para a justificação e plausibilidade de seu próprio existir cotidiano. De alguma forma, torna-se necessário manterem-se sentidos e significações que possibilitem a manutenção do mundo, de uma ordem, pois o homem não pode viver ao acaso, uma

vez que é absolutamente impossível viver num mundo onde tudo é surpresa, onde há continuamente o inesperado e vivemos no contexto de um tempo mutante e de interregnos.

Considerações finais

A religião encontra-se em relação de interdependência com o todo social. Produz seus artefatos culturais específicos, como forma de traduzir a realidade social vivenciada. Considerando-se os fenômenos religiosos presentes em nossa contemporaneidade, é de fundamental importância perceber que as manifestações religiosas atuais, sobretudo as que assumem múltiplas inserções culturais, tendem a abrigar dentro de seu seio aspectos pré-modernos, modernos e moderno - líquidos.

O que constatamos é que as características presentes em nosso campo religioso brasileiro, em nossas expressões de religiosidade, se encontram relacionadas com a nossa cultura da mediação, onde não há como imperar uma visão dualista de homem e de mundo, como é presente principalmente na Europa. Nossa concepção de mundo e de homem é sempre um exercício de indefinição, nada nos fica claro, pois o branco nem sempre é essencialmente branco, pode ser sempre outra coisa, da mesma forma o preto, pode ser cinza, ou outra coisa. Há sempre uma condição de possibilidade cultural de tornar-se outro, o meio e não o definitivo fim. O pré-moderno, como a demonização e o exorcismo, num contexto de elevado desenvolvimento tecnológico, de uma sociedade em rede e do desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, convivem paradoxalmente.

O sincretismo presente em nossa cultura, e especialmente o sincretismo religioso, leva à magia, à tradição, consubstanciado pela influência do Catolicismo, religião transplantada no contexto da sociedade brasileira. Talvez, nossos interlocutores possam dizer que criamos o nosso próprio espírito de época, criamos nosso próprio espírito do tempo, alicerçado em nossa historicidade, onde há sempre um elemento que perpassa, que se encontra contido nas expressões de religiosidade, nas subjetividades e nas sociabilidades: o retorno da tradição.

A matriz religiosa brasileira é sincrética e assim sendo mescla e circula entre o pré-moderno, o moderno e o moderno - líquido com alicerces da tradição. Neste sentido, até mesmo assume contornos conservadores com relação a determinados avanços exigidos pela sociedade, onde podemos destacar a relação com a homossexualidade e com a questão da descriminalização do aborto, das relações de gênero, do respeito às diferenças.

De outra parte, se consideramos Droogers (1987), em sua proposta da “religiosidade mínima brasileira”, verificamos que esta é uma religiosidade que se rege por manifestar-se publicamente em contextos seculares, veiculada pelos meios de comunicação de massa e pela linguagem cotidiana. É integrante da cultura brasileira. Essa religiosidade não carece de mediadores entre o sagrado e o profano. Ela, por ser constituinte da linguagem cotidiana, realiza por si mesma essa intermediação, garantindo uma postura religiosa mínima, alicerçada principalmente no binômio Deus e fé. Sendo assim, diferentes visões de um mesmo mundo podem conviver lado a lado.

O passado convive com o presente, o presente convive com o futuro ou de uma forma geral, radicalmente considerando, não há o futuro, pois neste processo abre-se sempre o espaço para o retorno do tradicional, em termos religiosos ou do universo de representações simbólico religiosas.

Se observamos bem, há sempre uma prática narrativa de ser o Brasil o país do futuro, mas é sempre um futuro que não chega, que não se realiza, porque de uma forma ou de outra, culturalmente, exercemos um caminho de retorno em termos de nossas expressões, notadamente nossas expressões religiosas.

Consideramos estes como traços marcantes presentes no campo religioso brasileiro que obstaculizam o espírito do tempo, o espírito de época, marcando a religiosidade brasileira de traços que se coadunam com posturas e concepções mais atinentes a um período histórico já transcorrido que, em muitos pontos, não acompanham o processo evolutivo da sociedade, ficando sempre o traço da tradição a reger as sociabilidades e até mesmo as novas formas de perceber-se e agir no religioso.

O eminentemente “novo” no campo das religiosidades, no âmbito de nossa sociedade, por ser sincrética, essencialmente no campo religioso, não tende a ocorrer, pois se mescla e convive com diversas formas de perceber-se o religioso perpassado fortemente por elementos do passado cultural que tem na não ruptura com a tradição o seu fundamento essencial. Não se traduzem pelo desvencilhar-se da tradição, mas demonstram mesclas com essa mesma tradição. Não estamos aqui a defender a tese do “novo” puro no campo religioso brasileiro, enquanto novas formas de religiosidades. Isso concebemos não ser possível, porque o homem tem a sua historicidade, mas o que estamos buscando demarcar é que as novas formas de se perceber o mundo, como eventos de historicidade modernos e moderno-líquido, aqui em terras brasileiras, assumem uma configuração que não se liberta da tradição, melhor dizendo, que não remete à tradição a um segundo plano; pelo contrário, dá contornos tradicionais às práticas discursivas e ao material simbólico a ser consumido por crentes e adeptos. Como tentamos demonstrar neste artigo, esta nossa característica cultural de realizar retrocessos que quebram avanços a partir do universo religioso de representações simbólicas, como uma marca de retorno ao primitivo.

Referências

- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *A Mesa, o Livro e os Espíritos*. Gênese, Evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil. Maceió, Alagoas. Ed. UFAL. 2009.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores. 1998.
- _____. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores. 1999.
- _____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores. 2001.
- BITTENCOURT FILHO, José. Remédio Amargo. In: ANTONIAZI, Alberto. (Org.). *Nem Anjos Nem Demônios*. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 24-32.
- _____. *Matriz Religiosa Brasileira*. Petrópolis. Vozes. 2004.
- BOBSIN, Oneide. Produção Religiosa e Significação Social do Pentecostalismo a partir de sua prática e representação. PUC, 1984. *Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião*. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 1984. (254p.)
- BONFATTI, Paulo. *A expressão Popular do Sagrado: Uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus*. São Paulo: Edições Paulinas. 2000.

- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, Templo e Mercado*. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. 2a. Ed. São Paulo: Vozes. 1999.
- _____. As Hóstias de Edir Contém mais Deus. *Revista Reelight*, v. 3, n. 2, 6-25p., 1996.
- CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo*. O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes. 1996.
- DROOGERS, André. *A Religiosidade Mínima Brasileira*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: 14/2, p. 62-86, 1987.
- DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da vida religiosa*. São Paulo. Edições Paulinas. 1989.
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores. 1994.
- ESPERÂNDIO, Mary R.G. *Para entender pós-modernidade*. São Leopoldo, Sinodal. 2007.
- FILIFE, Rafael Gomes. Apresentação. *Sociologia das Religiões*. Lisboa, v. 2, n. 5, p. 63-84, 2006.
- FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.) *Nem Anjos Nem Demônios*. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes. 1994. p. 67-157.
- GADEA, Carlos A. *Paisagens da Pós-Modernidade*. Cultura, Política e Sociabilidade na América Latina. Itajaí. Univali Editora. 2007
- GOMES, Wilson. Nem Anjos Nem Demônios. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.) *Nem Anjos Nem Demônios*. Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis: Vozes. 1994. p.225-269.
- HARARI, Yuval N. *21 Lições do Século 21*. Cia. das Letras. São Paulo, 2017.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e Religião*. São Paulo: Editora Idéias e Letras. 2009.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido*. A religião em Movimento. Lisboa. Gradiva Publicações Ltda. 2005.
- HOUTART, François. *Religião e Modo de Produção Pré – Capitalista*. São Paulo. Paulinas. 1982.
- _____. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Editora Ática. 1994.
- MARIZ, Cecília Loreto. A Sociologia da Religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org). *Sociologia da Religião: Enfoques Teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2007, v. p.67-93.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo. Edições Paulinas. 1995.
- OLIVA, Margarida. *O Diabo no Reino de Deus*. Por que proliferam as seitas? São Paulo: Musa Editora. 1997.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec. 1996.
- PORTELLA, Rodrigo. *Expressões do sagrado*. São Paulo. Editora Santuário. 2008.
- SANCHIS, Pierre. A contribuição de Emile Durkheim. In: TEIXEIRA, Faustino (Org). *Sociologia da Religião: Enfoques Teóricos*, Petrópolis: Vozes, 2007, v. p. 48-72.
- SANTOS, Jair. F. dos. *O que é pós-moderno*. São Paulo. Editora Brasiliense. 2008

SEMERARO, Giovanni. *O Pensamento Moderno*. São Paulo/Aparecida. Ed. Idéias & Letras (Coleção Saber-Fazer Filosofia, 2). 2011.

TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da Religião*. Petrópolis: Vozes. 2007

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo. Martins Fontes. 2007.

WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.

_____. *Sociologia das Religiões*. Lisboa: Editora Relógio D'Água. 2006.

_____. *Conceitos Sociológicos Fundamentais*. Lisboa. Edições 70. 2009.

Maria Clara Ramos Nery é Professora Adjunta da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. E-mail: ramosnerymariaclara@gmail.com.