



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

PEDRO VINICIUS NERY MOREIRA FIGUEIREDO ROSSI

**SECULARIZAÇÃO E DESSECULARIZAÇÃO NA PÓS-
MODERNIDADE:
RELAÇÕES ENTRE CULTURA E IDENTIDADE**

Londrina
2018

PEDRO VINICIUS NERY MOREIRA FIGUEIREDO ROSSI

**SECULARIZAÇÃO E DESSECULARIZAÇÃO NA PÓS-
MODERNIDADE:
RELAÇÕES ENTRE CULTURA E IDENTIDADE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Celso Vianna Bezerra de Menezes.

Londrina
2018

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

R833s Rossi, Pedro Vinicius Nery Moreira Figueiredo.
Secularização e dessecularização na pós-modernidade : relações entre cultura e identidade / Pedro Vinicius Nery Moreira Figueiredo Rossi. - Londrina, 2018.
83 f.

Orientador: Celso Vianna Bezerra de Menezes.
Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2018.

Inclui bibliografia.

1. Pós-modernidade - Teses. 2 Religiosidade - Teses. 3. Cultura - Teses. 4. Cultura - Teses. I. Menezes, Celso Vianna Bezerra de. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

CDU 316.42

PEDRO VINICIUS NERY MOREIRA FIGUEIREDO ROSSI

**SECULARIZAÇÃO E DESSECULARIZAÇÃO NA PÓS-
MODERNIDADE:
RELAÇÕES ENTRE CULTURA E IDENTIDADE**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Celso Vianna Bezerra
de Menezes
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Flávio Braune Wiik
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Marco Antônio Neves Soares
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 20 de fevereiro de 2018.

Dedico este trabalho a todos aqueles que,
nesses trinta anos, sempre me ajudaram a
entender do mundo um pouco mais.

AGRADECIMENTOS

(prefácio)

Começarei agradecendo, primeiramente, a todos aqueles que estiveram comigo, ligados direta ou indiretamente com a elaboração deste trabalho. Agradeço àqueles que colaboraram para a construção, revisão e finalização deste trabalho. Que caminharam comigo em todos os meus tropeços. Agradeço todo apoio, toda atenção, toda paciência. Nas dificuldades, nas trajetórias confusas, e nas madrugadas de desespero insone, como se tudo fosse um caminho longe do fim.

...toda seção de agradecimento começa sempre com a mesma monotonia quase vazia. Toda ela é uma monotonia quase vazia. Um padrão sem padrão, sem restrição. Não desacredito na sinceridade daqueles nomes, pessoas ou instituições ou seres sobrenaturais quaisquer. Há quem agradecer, há aqueles sem os quais jamais teria se chegado à algum lugar. Mas não é tão somente num punhado de nomes, mui cordialmente dispostos, que eu encontraria uma forma de agradecer, de ser sincero e verdadeiro com a realidade que enfrentei nessa particular jornada, cheia de inúmeros desafios falsamente toscos.

Óbvio que eu tenho muito a quem agradecer. Não me engano, não se enganem. Ninguém chega a lugar nenhum sozinho. Todos precisam aprender algo de alguém em algum momento. Clichê? Sanidade mental se perde aos montes, e eu perdi boa parte da minha cota. Disso não tenho dúvidas. Em tudo aquilo que enfrentei nos últimos anos, o mais singelo e sincero sentimento foi em pensar que eu poderia ser feliz e/ou completo nesse meio tempo. Aquilo de se sentir contemplado com as próprias escolhas. Essa linha de pesquisa, esse trabalho, esse mestrado.

Não nego aquele sentimento de satisfação por finalmente estar terminando esse trabalho. Mas é tão mais um sentimento de alívio que, ao invés de agradecer sumariamente as pessoas que me trouxeram até aqui, prefiro fazer esse semi-desabafo. Não para gerar desafetos, ou coisa parecida. Não há regras que me coíbam de fazê-lo. Apenas prefiro ser menos comedido ao retirar todo esse peso do meu peito, da minha mente. Quase como um prefácio dos percalços enfrentados dia-a-dia.

O presente trabalho, a pesquisa contida nas próximas páginas, não se encerra ou se cria apenas por si. Não fora *inventado* longe de um quê maior que ele próprio, por uma máquina sem sentimentos, de forma ímpar aquém de todos os males e o mundo. Das poucas certezas que se encarregam a vida, uma fundamental é saber que algumas pessoas irão te abandonar. Porque o tempo é uma verdade inexorável, porque as falhas são verdades inexoráveis. Sei que sentirei ser para sempre aquele pouco, e que tropeçarei nos meus próprios pés quase constantemente.

Agradecerei aqui, com toda a sinceridade e afeto e respeito que me cabe, ao meu estimado orientador, Celso Vianna Bezerra de Menezes. Apesar de todos os contratempos, batalhas e dificuldades, apesar de tantos outros compromissos, percalços e problemas, tenho aquela certeza de que nunca deixou de tentar me compreender, de trabalhar comigo, de revisar e corrigir e orientar um único parágrafo que parecesse mais confuso e abstrato do que deveria. Que soube quando me orientar, quando me corrigir, quando me apoiar.

Acredite quando digo que alguns amigos sempre irão abandonar aquilo que não lhes convém. Coisas que encontramos pelo caminho, pessoas que se vão, outras pessoas querendo ficar, todos trilhando seus próprios caminhos. Outro clichê, eu acho. E não há nada de errado nisso. Por que haveria? Para outros tantos a quem eu agradeceria, eu sei que me afastei quando julgavam o óbvio de meus erros, quando eu apontei outros tantos erros. Quisera eu acreditar naquilo que era recíproco e verdadeiro. Acreditei. Alguns dizem que toda essa profundidade e incompletude daquilo que se sente é alguma besteira, futilidade, frescura qualquer. Isso pode ser falta de empatia, ou mesmo falha de caráter. Mas não importa. Estiveram comigo nessa trajetória, pelo sim ou pelo não, de uma forma ou de outra.

Nessa trajetória, encontrei pessoas que me fizeram bem, outras que nem tanto, que semearam rancor onde eu não os guardaria, mas que vieram a guarda-lo de mim. A academia é um *pot-pourri* de sujeitos e egos quase inacreditável. Muitos dos que encontrei ao meu lado nas salas de aula se encontravam em suas horas mais escuras, perdendo seu chão, leiloando lágrimas por incertezas de um presente ou futuro, se perdendo da realidade. E mesmo não conseguindo sustentar todo esse peso, jamais seria eu quem

os deixaria cair, mas quem seria eu em dizer que os ajudaria a levantar. Alguns sofreram por erros que nem eram seus. Algo que as salas de aula não comportariam, ou apenas contribuíram ou semeariam ou ampliariam em efeitos e problemas.

Tenho que agradecer aqueles velhos amigos, que sempre estiveram prontos a ajudar quando eu mais precisei, que sempre detiveram aquele pouco de carinho e atenção que toda amizade verdadeira deixa transparecer. Seja por todo apoio, dedicação e paciência. Ou pelas demonstrações de afeto e companheirismo, mesmo nos momentos mais difíceis. Aos novos amigos, que sempre incentivaram, que sempre se mostraram presentes, respondendo na necessidade, na dúvida, ou para compartilhar da alegria de alguma conquista.

Tive um pouco disso tudo nesses anos de mestrado. Perdi um grande amor que nunca me abandonou, me apaixonei novamente, me deixei levar entre alegrias e lágrimas. Me deixei cair em toda a incerteza da minha própria fraqueza, de um medo de perder e me perder. Pagando com o desapontar e com as lágrimas de quem essência e fundamento me ajudaram a construir algo. Também semeei lágrimas onde eu quisera cultivar sorrisos e liberdades. Embora eu nunca estivesse sozinho, sem alguém que ora ou outra procurasse ou quisesse me estender as mãos, ouvir sobre os meus erros, me fazer sorrir.

Agradeço a todos aqueles que estiveram presentes e nunca me desampararam, mesmo nos momentos mais incertos e obscuros. Agradeço a minha ex-noiva, Renata Canevaroli, por todo aquele seu amor, por todo aquele carinho, por toda a sua dedicação e companheirismo que nunca me faltou mesmo na amizade. Me recordando sempre dos trabalhos feitos nas madrugadas, das lutas em que nunca me desamparou, daquelas inúmeras revisões de meus textos, pela paixão com que sempre se dedicou em estar ao meu lado nas lutas e batalhas mais tensas e confusas. Se houve vitórias, tenho a certeza de que lutava ao meu lado.

Aos meus pais eu tenho muito o que agradecer, por todo apoio recebido nas horas difíceis, mesmo no impedimento da distância. Por estarem comigo em todos os momentos de entendimento, e até mesmo nas horas de desentendimento, que me permitiram amadurecer todo dia mais.

Quando me vi perdido e desempregado, ou quando fui diagnosticado tardiamente com TEA. Esse algo que me permitiu entender ou explicar porque o caminho até aqui sempre fora confuso. Num mínimo: confuso. Onde eles me ajudaram a compreender por que aquele simples *não olhar nos olhos* foi sempre para mim um primeiro limite de incapacidade.

Nesses anos de pós-graduando eu cai e me senti despedaçar. Despenquei no vazio da raiva contida, daquele sofrimento premeditado, na confusão entre ser e querer voltar ao que era, ou naquela lembrança de um sorriso perdido que me matava em desespero. Como um romântico purgatório de todos os meus pecados, de todos os meus fantasmas, de todos os meus erros. Isso me ajudou a ver e compreender muitas coisas. Sobre mim, sobre a fatídica falência de um sistema que condena aqueles que já começam sabendo que parte daquilo não está lá para ser seu. Que tanto gera quanto gerência mais impedimentos do que satisfações.

Em tempos de desespero, consegui entender por que a academia não comporta aqueles que precisam suar por seu sustento, que vendem seu tempo e sua vida pelo almoço e pelo teto de cada dia. Mesmo entre os graduandos. Disciplinas em períodos integrais, pela manhã e durante a tarde, mesmo em cursos cuja carga horária obrigatória se faz durante a noite, possuem suas disciplinas e estágios e eventos durante os dias e horas comuns do expediente de trabalho. Aquelas disciplinas optativas, feitas por escolhas, são nada mais que obrigatórias à formação.

Na pós-graduação, as ofertas seguem essa mesma tendência. Todas as obrigаторiedades curriculares se colocam em concorrência com os horários de trabalho, nas manhãs e nas tardes, na cobrança da participação de eventos etc. A academia não foi feita para comportar trabalhadores, que precisam se sustentar por seus próprios meios, penhorando seu tempo e seu cansaço, e que entre esses muros encontram impedimentos quase sistêmicos à sua permanência. Um expurgo entre certas elites intelectuais e seus discursos empolados, e aqueles que caçam seu almoço com salários pífios, separados por um abismo de distância entre si.

Para aqueles que tem a chance, e conseguem ou possuem ou constroem meios por onde aproveitá-la: os desafios são imensos, as cobranças são desesperadoras. Tudo muito fundamentalmente difundido e

reproduzido por uma lógica de discursos que desagregam e retiram a universidade para um universo paralelo, como se existisse aquém ou além do mundo real e seus sujeitos. Acessos de pânico, depressão constante, relatos de desespero e de casos de suicídio. Tudo respaldado pela mais íntegra proposição dessa pseudo-realidade, em retirar dos sujeitos sua humanidade (*pós-/graduando nem é gente*), e condicionar tudo daquilo que se sugere como normalidade à uma recorrente falta de empatia.

Eu deveria agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGSOC) dessa universidade. É o mínimo que se espera, ou que eu diga que essa pesquisa só foi possível com seu apoio. Mais do que apontar o evidente, de que somente foi possível tal por esse curso existir e estar vinculado a esse programa. Isso não é uma relação de afeto ao qual eu deva curvar elogios, quaisquer que sejam, mas de óbvia lógica sistêmica. Um decurso da realidade. Se este trabalho foi realizado, se aqui estou e esse curso empreendi, é porque o mesmo existe da forma como existe. Num mínimo, sou dependente ou cúmplice desta realidade.

Mas agradeço, parcialmente e com ressalvas, aos desafios e as oportunidades que recebi durante toda minha vida de universitário. Agradeço também aos problemas e aos contrastes, algumas desavenças e outras lutas. Não me esqueço de agradecer aquela bolsa de pesquisa, vinculada a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que me foi ofertada, e que vigorará para sempre vinculada sob a memória de uma sequência de erros dos mais crassos, nas pessoas que a gestão desse recurso auxiliou e/ou prejudicou, e afins.

Gostaria de agradecer, e não poderia deixar de ser um mínimo sincero em bem querer, a todos os aqueles colegas e professores que estiveram comigo nesses anos todos. As pessoas que conheci e que levarei sempre comigo, e mesmo àqueles que ficaram pelo caminho e deixaram saudades, cada um à sua maneira. Aqueles momentos de angústia e tristeza, de felicidade e alegria, fazem de mim tudo o que sou hoje. Ajudaram a construir esse trabalho em mim, cada qual à sua parte, em tudo o que me tornei com o passar dos anos. Nessa quase uma década de estudos, em todo dedicado trabalho e tolerância com meus erros.

Esse trabalho jamais seria possível se não fosse o empenho em existir e a persistência por continuar. Não foram esses esforços tão somente meus, mas uma combinação de uma série de fatores e situações, de pessoas e desafios. Em todo esse desabafo aqui empreendido, a todos a quem eu de coração busquei agradecer, e todos os problemas que tentei evidenciar. Nada disso teria sido possível, da forma como fora realizado, nas palavras com que fora escrito, se a realidade fosse outra que não essa.

...

Conformar-se é submeter-se e vencer é conformar-se, ser vencido. Por isso toda a vitória é uma grosseria. Os vencedores perdem sempre todas as qualidades de desalento com o presente que os levaram à luta que lhes deu a vitória. Ficam satisfeitos, e satisfeito só pode estar aquele que se conforma, que não tem a mentalidade do vencedor. Vence só quem nunca consegue.

Fernando Pessoa.

ROSSI, Pedro Vinicius Nery Moreira Figueiredo. **Secularização e dessecularização na pós-modernidade**: relações entre cultura e identidade. 2018. 83 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 2018.

RESUMO

O presente trabalho apresenta uma análise que visa compreender a relação entre a pós-modernidade e as teorias da secularização, desenvolvendo um estudo acerca da relação desta a partir da perspectiva da dessecularização e dos possíveis elementos de contrassecularização. Tal perspectiva proposta procurou investigar tanto as principais ideias desenvolvidas sobre a temática da pós-modernidade, quanto aquelas que vinculam os conceitos e as teorias sobre os processos de secularização e dessecularização. Sendo possível verificar a existência de uma relação de retomada, ou permanência desta, a partir de determinados aspectos religiosos presentes na sociedade e/ou em seus sujeitos, compreendendo os elementos que disporiam e objetivariam esse *ressurgimento* do sentimento religioso, dado [portanto] a partir de um processo cultural e identitário.

Palavras-chave: Pós-modernidade. Religiosidade. Cultura. Identidade.

ROSSI, Pedro Vinicius Nery Moreira Figueiredo. **Secularization and desecularization in postmodernity: relations between culture and identity.** 83 p. Dissertation (Master's Degree in Social Sciences) – Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 2018.

ABSTRACT

This paper presents an analysis which aims to understand the relationship between the postmodern society context and the theories of secularization, developing a study of this relationship from the perspective of desecularization and possible contrassecularização elements. This proposed perspective sought to investigate both main ideas developed on the thematic of postmodernity, and those that link the concepts and theories in processes of secularization and desecularization. It is possible to verify the existence of a recovery ratio, or permanence of, from certain religious aspects in society and / or individuals, in comprising the disposition of elements and this resurgence of religious feeling, well as cultural process and identity.

Keywords: Postmodernity. Religiosity. Culture. Identity.

SUMÁRIO

| | | |
|----------|---|----|
| 1 | INTRODUÇÃO | 14 |
| 2 | SOBRE ALGUNS CONCEITOS E OUTRAS TEORIAS | 22 |
| 2.1 | CARACTERIZANDO UMA (PÓS-) MODERNIDADE..... | 22 |
| 2.2 | DELIMITANDO PERSPECTIVAS SOBRE RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE | 26 |
| 2.3 | ELEMENTOS CULTURAIS DE CONTEXTO E CONJUNTURA..... | 35 |
| 3 | ELEMENTOS REFERENCIAIS E DADOS EMPÍRICOS | 42 |
| 3.1 | AQUELA ABORDAGEM REFERENCIAL SOBRE A PESQUISA | 42 |
| 3.2 | PESQUISAS ANTERIORES À DISSERTAÇÃO..... | 48 |
| 3.3 | PESQUISAS PARALELAS E OUTRAS ANÁLISES RECENTES | 55 |
| 4 | CONSTRUINDO UM ARGUMENTO | 58 |
| 4.1 | SOBRE O CARÁTER IDENTITÁRIO DA CULTURA | 58 |
| 4.2 | UMA REDE DE SIGNOS E SIGNIFICADOS | 62 |
| 4.3 | ALGUMAS REFLEXÕES NECESSÁRIAS | 66 |
| 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 75 |
| | REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 81 |

1 INTRODUÇÃO

Neste trabalho, pretende-se empreender uma análise que possibilite compreender a relação entre a pós-modernidade, suas características e problemáticas, com as teorias da secularização, tal como desenvolver o estudo acerca das características determinantes da relação desta com a ideia de dessecularização e os elementos de contrassecularização.

Para desenvolver a análise do objeto proposto para esse estudo, foi necessário vincular certas proposições analíticas de várias correntes teóricas das ciências humanas (sociologia, antropologia; história, filosofia). O trabalho de análise se compõe, quanto aos questionamentos vinculados à temática, na necessidade de uma maior amplitude teórico metodológica que abarque, compreendido seus limites epistemológicos, todas as possíveis características do processo a ser analisado.

A partir dos resultados obtidos na interpretação dos dados quantitativos e qualitativos de pesquisas já realizadas sobre a temática, cogitou-se fomentar e desenvolver uma investigação referente aos processos de secularização, dessecularização e contrassecularização, no âmbito conjuntural da pós-modernidade, ampliando a base de dados empírico-analíticos conjuntamente às pesquisas vinculadas. Não obstante, buscou-se compreender as diferentes correntes teóricas que se estruturaram em decorrência da temática selecionada, de forma a relacionar o arcabouço teórico com o processo de pesquisa realizado.

A análise teórico-conceitual proposta para este trabalho procurou [também] investigar tanto as principais ideias desenvolvidas sobre a temática da pós-modernidade, quanto aquelas que vinculam os conceitos e as teorias sobre os processos de secularização e dessecularização. Buscando vincular tais às inerentes características de uma perspectiva social pós-moderna. Assim, tornou-se necessário identificar os elementos, ou mesmo os agentes, contrasseculares presentes nos recortes propostos da sociedade atual.

Haveria, conseqüentemente, a necessidade de se explorar a existência de uma relação de retomada ou permanência de aspectos religiosos, ou referentes a uma religiosidade de aspecto (não-)

denominacional, no ambiente social pós-moderno. Sejam estes intrínsecos às comunidades ou grupamentos específicos, ou mesmo possuindo determinadas características que persistam como um padrão tal para toda uma sociedade, ou para um certo segmento social presente em seu contexto.

Procurando vincular tais processos, e identificando os elementos de contrassecularização, em referência as características objetivas e/ou subjetivas do contexto da modernidade e da pós-modernidade, buscou-se compreender a relação entre a retomada desses aspectos religiosos em comunidades e grupamentos específicos, a fim de elucidar os elementos que disporiam e objetivariam o ressurgimento do sentimento religioso.

Para tanto, procurou-se explorar a existência de um vínculo teórico entre os diferentes conceitos, seja a partir das análises sobre os elementos correlacionados que, elucidados no contexto da pesquisa, possibilitassem desenvolver e também fomentar as discussões acerca das temáticas religião/religiosidade e modernidade. Empreendendo, dessa forma, um debate teórico que possibilitaria ampliar a compreensão das configurações e também das possíveis características pertinentes dos processos de secularização e dessecularização.

Com a necessidade da utilização e revisão de fontes teóricas e/ou conceituais, tais como discussões publicadas ou trabalhos que tracem referências sobre o tema – sejam esses baseados em análises empíricas ou em processos analíticos trabalhados sobre a bibliografia existente – a revisão dos textos selecionados, dos livros e artigos publicados em revistas científicas, que debatam ou conceitualizem a temática, constitui um ponto de partida fundamental na elaboração da pesquisa.

Porém, não há pretensões em basear as análises somente numa revisão bibliográfica dos trabalhos previamente selecionados acerca da temática. Buscou-se trabalhar os dados e ideias apresentados pelos diferentes autores e suas correntes teóricas, contextualizando os elementos e as características elucidadas pelas pesquisas realizadas, vinculando tais ideias e conceitos àquilo que se busca explorar e esclarecer, possibilitando uma apreensão da realidade.

Optou-se, portanto, pela técnica da análise do tipo qualitativa pela possibilidade de se enfatizar os modelos socialmente constituídos, numa relação estabelecida de forma interpretativa entre o investigador, os sujeitos, e as bases de dados selecionadas. Estabelecendo-se, assim, uma relação interpretativa dos processos e significados, limites e capacidades, daquilo que se pretende constituir [aqui] como objeto de estudo.

Visando dispor de uma metodologia que melhor viabilizasse esse processo analítico, foi utilizado neste trabalho um método de codificação teórica do objeto (FLICK, 2009). Na perspectiva de integrar uma certa linearidade nas formas de análises dos dados, Uwe Flick propõe esse processo de codificação como uma forma de ponderar os dados com o objetivo de elaborar uma teoria baseada na interpretação.

Esse processo de codificação compreende em uma comparação contínua dos fenômenos analisados. Na formulação das questões, o próprio processo de codificação viria a partir dos dados – teóricos, conceituais, empíricos ou interpretativos – orientando, portanto, à própria delimitação e elaboração das teorias formuladas a partir de um processo de abstração, sendo esse conduzido pelo pesquisador.

A partir desse modelo de abordagem qualitativa é possível elaborar uma relação entre a interpretação dos fenômenos na construção da análise. Caracterizando, assim, na compreensão de como, de que forma, e porque dos fenômenos, os sentidos e os significados são representados – ou são determinados pelos sujeitos – da forma como ocorrem [daquela forma]. Esse método estabelece e possibilita a utilização de uma prática de constante comparação entre os elementos analisados. É na interpretação dos dados que ocorre o desenvolvimento de teorias, ideias e modelos explicativos para os fenômenos analisados.

No presente trabalho, escolheu-se a utilização de uma codificação axial, onde o modelo de trabalho segue uma ordem hierárquica de análise dos dados. Esse processo de hierarquização pode apresentar-se de forma constante ou variável, de acordo com as atribuições e ligações estabelecidas e/ou apresentadas pelo fenômeno analisado, pelo contexto em que o mesmo

encontra-se inserido, ou por sua relação causal e as consequências ocasionadas a partir dessas relações.

Num primeiro momento, a utilização de uma codificação aberta possibilita a verificação de cada elemento e/ou característica analisada a partir da sua própria dimensão, importância ou propriedade em relação ao fenômeno analisado. Posteriormente, a codificação axial possibilita organizar os dados e categorias mais relevantes ao estudo, estabelecendo e diferenciando qual o fator possibilita que os elementos gravitem em torno do fenômeno analisado.

Diversas publicações sincrônicas acerca da temática tornam o processo de seleção e composição das informações e dos dados uma ação contínua. As atualizações decorrentes das pesquisas recentes tendem a aumentar a abordagem conceitual, a denotar novos e constantes elementos a serem categorizados e devidamente elucidados, somando e atualizando constantemente os diversos elementos e exemplos que agregam uma quase permanente interlocução entre as pesquisas.

Portanto, objetivou-se trabalhar determinadas proposições acerca da modernidade, como plano de fundo e como problemática derivativa do próprio contexto social, cogitando dispor das análises de correntes teóricas que se habilitaram ao estudo mais contundente das relações objetivas e subjetivas da modernidade. Tal arcabouço teórico faz-se necessário para que se possibilite a análise e percepção de um objeto, que se faz e se desfaz, sincronicamente ao seu próprio momento.

Faz-se necessário, ainda, compreender as disposições dialógicas e fenomenológicas, teleológicas e paradoxais, desenvolvidas nas observações e análises das diferentes correntes de pensamento selecionadas. Dado a partir da locução daquele que produz um discurso, perene ou não de significantes ou significados, e aquele que compreende o processo a partir de uma base de interlocução e interpretação – sejam esses tais baseados em fenômenos experienciados individual e/ou coletivamente. Dado a partir da perspectiva de compreensão de uma finalidade específica, seja essa objetivada em discursos ou ações ou reinterpretações de signos e símbolos –

mesmo que de forma aparentemente incoerente, ressignificando contraditoriamente a sua exegese.

Compreende-se como dialógico um processo de interação entre sentidos, em práticas textuais ou discursos simbólicos, onde a característica básica dos mesmos não se encontra isolada unicamente em seu contexto e/ou conjuntura, significados e/ou objetivos. Um movimento dialógico depende sempre de uma relação entre interlocutores, não existindo como um fator isolado/individual.

O presente trabalho pretende focar a fenomenologia como o estudo da consciência, onde compreender-se como a essência (*Wesensschau*) daquilo que é possível de ser interpretado/compreendido, em relação aos objetivos ideais presentes no significado atribuído as ações – e/ou objetivo destas pelos sujeitos, naquilo que gera ou dá sentido ao mundo. Transcendente, há de ser considerado na interpretação cada verdade relativa ao interlocutor que a detém como significante de algo, ou a partir de um significado interpretativo próprio (adaptado, sincrético etc.) numa forma de compreender como a interpretação do mundo se dá para o sujeito (-s).

Àquilo que é teleológico deverá ser compreendido neste trabalho como o estudo da finalidade (tendência a um ou mais fins), seja do propósito ou objetivo das ações, estes de origem concreta ou abstrata. Na intenção de se estabelecer um vetor que determine certo tipo de conduta, discurso ou ação, definido a partir de um propósito (explicativo/significante) específico – seja este seletivo (aleatoriamente aquém dos sujeitos/sistema) ou proposital (quando os sujeitos/sistema possuem consciência dos propósitos, ou de parte deles).

Entende-se [também] que o termo paradoxo seja definido como uma – simples ou complexa – contradição lógica. Seja dado pelo fim, observado os meios explicativos, ou na própria fundamentação do pensamento, problema, ou concepção de objetivo. Seja de ordem moral ou concreta, determina não apenas uma contradição à existência do próprio sujeito, quando referente ao *outro*, mas torna o próprio *outro* um sujeito quando contrastado ao primeiro. O sujeito possuiria, como determinante da compreensão de sua existência à percepção do *outro*, e vice-versa.

Pôde-se aferir que algumas questões e outros apontamentos puderam ser levantados, a partir de uma análise teórica primária, como problemas a serem pormenorizados. Primeiramente, é possível verificar nas pesquisas relacionadas que a busca por respostas às questões suscitadas, no limite das capacidades da modernidade, posiciona-se numa contraposição entre o secular e o religioso. Porém, é necessário salientar que essa observação seja presumível, justificando-se pelo fato de tais pesquisas serem realizadas a partir de uma relatividade recente do próprio objeto em análise, onde as nuances e situações derivadas – relativas às bases de estudo empíricas e o próprio objeto – estão em constantes transformações.

As possíveis hipóteses que surgem a partir da observação, pesquisa e [também] análise dos fatores relacionados aos processos de secularização, dessecularização e contrassecularização permitem a averiguação de como a modernidade fomentaria os meios que possibilitariam uma retomada da amplitude de uma retórica religiosa. A religião e a religiosidade se destacariam na capacidade de, a partir de uma moralidade apaziguadora, desenvolver-se sob meios e argumentos – próprios ou derivados – na intenção de saciar todo o dissabor das derrotas, dos questionamentos, e dos desafios impostos e criados pela própria modernidade?

Portanto, cabe ressaltar, a partir das premissas levantadas nas recentes pesquisas e análises temáticas, determinadas hipóteses a serem verificadas. Onde: (1) os sujeitos não encontrariam na pós-modernidade a autonomia necessária para obter às respostas para questões mais íntimas, complexas; (2) esse desencantamento reconstrói, de fato, os passos da tradição religiosa, antes amparada apenas pela aparente memória secular de um pretérito persistente e ainda presente.

Ademais, é necessário que haja certos questionamentos pelo fato de: (a) a retomada da religiosidade se fazer realmente no momento oportuno de falência dos meios seculares dispostos e objetivados pelo advento da própria modernidade; (b) a busca da redenção pela ordem divina do mundo ser recuperada e realinhada às novas perspectivas criadas pelo moderno, seguindo modelos de adaptação próprios, de características seculares distintas etc.

O primeiro capítulo deste trabalho apresentará o recorte dos conceitos e das teorias que serão utilizados para delimitar, tanto aquilo que tomar-se-á pela designação de pós-modernidade – em um certo contraste com sua qualificação anterior (modernidade) –, quanto àquilo que se propôs delimitar entre as perspectivas de religião e religiosidade, sendo a explanação daquilo que seria o próprio objeto temático definido para esse estudo – secularização, dessecularização e contrassecularização – e que será desenvolvido na sua relação com os elementos culturais, de contexto e conjuntura.

Para o segundo capítulo, será delimitado o método analítico que pretendeu-se utilizar, tal como uma explanação sobre a ação e o empenho do pesquisador em referenciar-se perante o objeto, assim com a ambientação do mesmo, e sua correlação com elementos culturais e sociais que os distinguem e caracterizam. Para tanto e a fim de demonstrar as considerações relativas às perspectivas e aos dados empíricos, também buscou-se evidenciar pesquisas anteriores realizadas acerca do objeto e da temática apresentadas.

No terceiro capítulo estarão vinculadas as relações propostas a partir das hipóteses, conjuntamente às análises desenvolvidas e apresentadas ao longo do trabalho. Busca-se aqui apresentar não apenas respostas aos questionamentos levantados, ou mesmo validar as hipóteses suscitadas, mas contribuir e balizar a discussão que envolve a temática proposta, assim como propiciar ao objeto possíveis apontamentos explicativos que consubstanciam a relação entre os elementos contextuais e conjunturais.

Empreendendo um debate teórico a partir de análises desenvolvidas acerca desta temática, correlacionou-se as discussões sobre religião e religiosidade, modernidade e pós-modernidade, dentro das diferentes matrizes teóricas passíveis de serem estudadas. Espera-se contribuir, desta forma, para o fomento e o desenvolvimento de pesquisas relacionadas ao tema, como material teórico de análise e discussão, com o intuito de fornecer e ampliar os meios de pesquisa.

Não obstante, não se pretende [aqui] desenvolver qualquer tentativa de encerrar as pesquisas acerca dessa temática, ou mesmo tão somente

delimitar os resultados das análises elaboradas ao recorte dessa pesquisa. Muito pragmaticamente, pretende-se somar essa às pesquisas em andamento. Para tanto, os resultados aqui dispostos acompanharam um modelo de análise que acreditasse possibilitar e abranger uma relação – reiterando: tanto objetiva quanto subjetiva – referente aos recortes das bases de dados (teóricos e/ou empíricos) utilizados para pesquisa.

É necessário destacar que tantos os elementos, quanto o contexto e a conjuntura, sobre o qual versou o desenvolvimento e a análise desse estudo, forma e se transforma a todo o momento numa constante e cíclica variação de modelos, ideias, ações etc. A constante atualização, a reformulação quase contínua das perspectivas de análise, torna esse trabalho tão contemporâneo quanto necessário para se compreender as reminiscências culturais que existem, determinam e condicionam certos aspectos e elementos encontrados na atual sociedade.

2 SOBRE ALGUNS CONCEITOS E OUTRAS TEORIAS

Vários são os conceitos e as teorias que trabalham, tanto certos aspectos de religião e da religiosidade, quanto determinadas características da modernidade e da pós-modernidade. Na perspectiva de se estabelecer um recorte conceitual que possibilitasse o desenvolvimento deste trabalho, mais do que traçar uma linha que direcionasse as análises, foi necessário desenvolver o estudo sobre algumas das diferentes correntes teóricas que constituem as bases e delimitam os conceitos empregados.

O que está proposto neste primeiro capítulo versará sobre os recortes acerca dos conceitos e das teorias ao qual se pretendeu à temática. Trabalhando ambos à vista da modernidade e da pós-modernidade, bem como pretendendo estabelecer uma conexão de sentido entre as diferentes matrizes teóricas deste estudo. A discussão aqui apresentada, assim como os autores selecionados, compõe parte do embasamento introdutório às análises que se sucederão ao longo do presente trabalho.

2.1 CARACTERIZANDO UMA (PÓS-) MODERNIDADE

É possível afirmar que, independente do recorte conceitual ou abordagem de perspectiva autoral, o conceito de pós-modernidade trata não apenas de uma terminologia sufixal, mas de uma condição determinante de características e significados socioculturais – seja pela relativização dos elementos mínimos ou dispare, ou pela negação da prática totalizante típica de elementos ideológicos pertinentes do século passado.

Independente de se determinar como um processo de esgotamento ou continuidade, o ambiente pós-moderno abrange uma relação própria com os elementos que o definem e o negam numa escala tanto micro quanto macro, tão racional quanto a própria relativa negação de uma razão totalizante ou generalista, que baste para defini-lo – como algo pronto ou próprio ou acabado, por uma definição que conjugue todos os seus possíveis espectros.

Pós-modernidade tende a ser não apenas uma relação de um processo ou projeto de sociedade superado e definição de uma nova

conjuntura, numa relação de tempo-espaço, com definição local e/ou começo-meio-fim, de algo (pré-) determinado. A ideia de pós-modernidade trata-se de uma condição cultural, que marca o fim de uma relação com a ideia e o conceito de modernidade, mas não tão somente num processo de negação de esgotamento da mesma (LYOTARD, 2000).

Numa análise crítica e racionalizada, ainda cativa da experiência da modernidade, as formas de atuação e disposição dos sistemas e subsistemas de sociabilidade – talvez a partir de uma falsa negação habermasiana sobre o *Zeitgeist* (espírito da época) que findaria a modernidade – entrelaçam-se com as formas de relação e inter-relação entre os sujeitos e a sociedade. Muito mais do que o debate cadente sobre o fim das energias utópicas, vivencia-se na pós-modernidade um período de condicionalidades ímpares e díspares.

A ideia daquilo que lhe é permanentemente novo e refeito está na própria fundamentação do pensamento, da relação à condicionalidade histórica do processo recorrente da pós-modernidade. Na crítica a ideia de pós-modernidade, concebe-se tal recorrentemente como uma passagem para o novo; ela vive numa eterna consciência da transitoriedade dos acontecimentos históricos e na expectativa de uma outra possível configuração de futuro (HABERMAS, 2000).

Mesmo considerando pensamentos contrapostos, a composição dos elementos [num contexto pós-moderno] coloca-se numa justaposição paradoxal entre a própria ação e negação de algo, ou daquilo que se é. O que escapa ao pensamento supracitado é a perspectiva mutável do próprio presente, nas perspectivas dos sujeitos que compõe a sociedade. Tal, não se encerra apenas em esforços que contemplem tão somente a ação social individual, como possível perspectiva total que estrutura as relações sociais (como o mesmo seria/era para o conceito de modernidade), mas cabe lembrar que a reprodução sistêmica não se encontra aquém dos atores sociais que compõe a sociedade.

A disposição das perspectivas históricas e/ou utópicas, como proposto por aquele autor para a modernidade (ou transitoriedade para o que seria uma sociedade pós-moderna), se complementa apesar das suas distintas

disposições antagônicas. O mesmo não permite limitar-se em proposições pré-fixadas, para tanto descreve que o próprio espírito da época media esse possível movimento complementar de mutabilidade constante.

São, portanto, complementares as duas formas de pensamento naquela mesma perspectiva em que as formas de (des-) controle aparentemente sistêmicos se tornam um todo complexo, denotando suas disfunções no planejamento e na ação social. Os próprios *projetos utópicos* se tornam uma sobrevalorização daquilo que já se encontra historicamente saturado, numa constante perspectiva de consolidar-se em conquistas em meio a uma crise paradigmática. Aquelas tais utopias modernas perderam o seu ponto de referência [de fato], naquilo que se convalidavam sobre o trabalho material, mas numa perspectiva da eterna transformação daquilo que é abstrato.

A não linearidade das condicionalidades históricas, nas incertezas relativas tanto ao presente como ao futuro, encurralaram as perspectivas num sentido de esgotamento inconsciente de suas energias. O que se perdeu foi aquela temática de fantasia nas certezas oriundas do progresso, da racionalização – numa sociedade em que a pretensa emancipação utópica era regida pelo trabalho concreto –, dando lugar ao próprio afinco desestabilizador, onde as forças tendem a se transformar cotidianamente em seus próprios algozes destrutivos.

Faz-se necessário considerar determinados elementos e certas características que formam – e transformam – o contexto e o cotidiano num ambiente pós-moderno. Este se trata, de fato, de uma fase de (dis-) ruptura histórica construída cotidianamente sobre períodos precedentes; uma descontinuidade, repleta de miscelâneas de modelos explicativos para contextos diversos. Fato característico e intrínseco a essa condição é a possibilidade de se obter diversas interpretações, sob diversos contextos, que não possuem caracteres generalizáveis ou totalizantes em suas preeminentes redes de significação.

Novos significados são criados e/ou alterados a partir de uma proposição de identidade (resposta ou condicionalidade) que tal elemento proporciona, dentro de um contexto específico. Signos abstratos tornam-se,

portanto, elementos verdadeiramente concretos a partir dos significados outorgados, relativizados, ou adaptados a novas condicionalidades. Elementos atribuídos a matrizes tradicionais, tidos anteriormente como imutáveis, veem-se transformados em referenciais mutáveis, atribuídos de velhos e novos sentidos, em acordo com novas situações de contexto e conjuntura. Os signos não se limitam mais à coisa em si, pela coisa em si, numa identificação única substancialmente circunscrita (múltiplos significados).

Mesmo a relação de uma identidade cultural centralizada sobre elementos concretos, que a definiam numa proposição padrão [estável] de possível reconhecimento de características (de comportamento, contexto, conjunturas etc.), tem sua percepção relativizada e alterada como atributo da própria pós-modernidade. O deslocamento das estruturas tradicionais e a relativização e desgaste das referências anteriormente consolidadas, tanto culturais ou sociais quanto identitárias, fora de um quadro tempo-espacial definido, é uma proposição dessa perspectiva (HALL, 2000).

Para tanto, baseando-se nas características atribuídas ao atual conceito de modernidade proposto por Zygmunt Bauman, é possível estabelecer relações, tanto semelhantes quanto díspares, com o conceito de pós-modernidade proposto pelo autor. Esta não ocorreria diretamente contrária à proposta, negando as características relacionais e as motivações teórico-conceituais dispostas na ideia de modernidade liquefeita. A análise contextual denota, portanto, uma proposta às sinuosidades relacionais e as disposições características do próprio conceito evidenciado pelo mesmo.

Analogicamente, portanto, uma modernidade sólida seria aquela em que se encontram ainda presentes certos conjuntos estáveis de valores. Na modernidade líquida há a volatilidade dessas mesmas conjunturas. As relações sociais não se encontram mais definidas, perdem a consistência e a estabilidade das relações antes tidas como imutáveis certezas. Para esse autor, a sociedade

líquido-moderna é uma sociedade em que as condições sob as quais as ações de seus membros mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir. (...) numa sociedade líquido-moderna, as realizações individuais não podem solidificar-se em posses permanentes porque,

em um piscar de olhos, os ativos se transformam em passivos, e as capacidades, em incapacidades (BAUMAN, 2009, p. 7).

A partir de uma perspectiva weberiana da cultura ocidental, no desenvolvimento das sociedades modernas, o problema em razão da normatividade desta seria inerente à sua própria negação autodenominada quanto a qualquer possibilidade de interdependência – em relação a algo anterior ou justaposto (morfema/prefixo: pós-).

Por conseguinte, a pós-modernidade consome-se em uma tentativa de autoafirmação, sem a possibilidade de apelar a subterfúgios que definam a si mesma, na tentativa de delimitar dinamicamente sua própria posição histórica e independente. Seguindo a premissa de autores como Zygmunt Bauman, há uma constante necessidade de reinvenção e autoafirmação de elementos antes dispostos em certezas e verdades incontestáveis. Na atual circunstância do estado das coisas, em elementos mutáveis de possível relativização, em processos adaptativos e constantemente ressignificados.

Tanto numa perspectiva contextual, quanto no aspecto conjuntural, é possível constatar o ressurgimento de teorias explicativas para determinados fenômenos sociais – dentre outras relações fenomênicas, e desta à consciência moral e/ou ação concreta individual e/ou coletiva – que atribuiriam algum sentido para categorias interpretativas das quais a pós-modernidade encontra certas dificuldades em responder.

Seriam os sujeitos que criariam as bases e os sentidos, tanto das suas instituições, como de suas ações, projetando relações de moralidade – com determinado significado atribuído – onde buscam outorgar uma legitimidade de pensamentos e ações que venham a demonstrar/explicar seu mundo e suas definições sobre coisas e sentidos (mesmo que essa seja proveniente de uma entidade ou poder determinante tido como racionalmente incognoscível).

2.2 DELIMITANDO PERSPECTIVAS SOBRE RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE

Retomar os clássicos das ciências sociais faz-se na necessidade de se estabelecer os limites dos termos utilizados nessa pesquisa. Caminhando, referencialmente, junto às próprias discussões que vieram a refletir e redefinir

as bases analíticas desenvolvidas acerca de uma sociologia da religião. Certos nomes expoentes, que se debruçaram sobre as teorias da secularização, passaram a não somente rever seus trabalhos, como a fomentar pesquisas sobre elementos que redefiniriam as bases dessas próprias análises. Tem-se que determinados elementos transformam-se cotidianamente, remetendo a uma contínua referência na busca de sentido à realidade.

Se tomarmos um aspecto mais intrínseco de uma perspectiva sobre a religiosidade presente nos sujeitos, tem-se a característica de não enfatizar-se (ou ater-se) a relações institucionais e/ou rituais unicamente *per se*. Indivíduos ou grupos que possuem certa tendência à caracteres ou aspetos de determinada religiosidade aparente, não necessariamente estariam dispostos sob dogmas e restrições fundamentais dados a partir de determinadas ênfases rituais e afins. Porém, tendo certos aspectos da doutrina inerente a valores de ordem moral-valorativa, tal passaria a atrelar uma relação entre perspectivas, projetos, discursos, ações etc.

Para Émile Durkheim, seria a religião quem auxiliaria na possível manutenção de uma coesão social, dada a partir de uma identidade coletiva gerada por um ambiente comum em símbolos, signos e ideias. A religião teria, portanto, a relação funcional que possibilitaria o fortalecimento dos laços de coesão social. Correlacionando as condições práticas e os aspectos intrínsecos da sociedade, certos aspectos da religião e da religiosidade possibilitaram, em determinados momentos circunstanciáveis, a apreensão de soluções racionais e inteligíveis à condições adversas e proposições do contexto tanto de seu surgimento quanto em seu desenvolvimento (DURKHEIM, 1989).

Para Max Weber, a análise comparativa de diferentes grupos religiosos presentes em sociedade distintas possibilitou compreender como a religião direciona e determina uma série de ações, definindo o comportamento e a conduta social relacionada às escolhas a partir das orientações religiosas professadas. Certas relações comportamentais, assim como determinados vínculos morais identitários, mantiveram-se fundamentados em práticas e costumes tradicionais, muitas vezes dogmáticos, advindos e originados em relações criadas por estruturas

derivadas de estamentos religiosos, indutoras de condutas ético-morais de inspiração religiosa (WEBER, 1967).

Para Karl Marx, a religião atuaria como um processo de conformidade em relação às problemáticas da realidade social, a partir da lógica dos processos de alienação. Na incompreensão dos processos relativos a sua própria história, os homens criam forças divinas, atribuindo às ações de seus deuses certos valores e normas outorgados que, na realidade, são criações sociais moldadas e transformadas no interior da própria sociedade, numa tentativa de explicação da própria realidade. A análise do fenômeno religioso não se esgota apenas nas figuras dos rituais e da historicidade imbricada, nos participantes e doutrinamentos religiosos, mas expande-se para capacidades de gerenciamento do contexto social e temporal ao qual tais figuras e condicionamentos encontram-se inseridos, denotando um determinado conformismo societário, tanto referente as relações sociais quanto a partir das interpretações religiosas (MARX, 1968).

Para Georg Simmel, a religião estaria relacionada a um estado de consciência intencional dos sujeitos, sendo constituída com base à transcendência perante aquilo que é sobrenatural, sagrado, divino. Ou seja, a religião pode ser compreendida como um fenômeno intencional criado, tanto pela consciência, quanto para a consciência, sendo essa um estado mental que transcende as matrizes cognitivas de razão lógico-explicativas. A religiosidade pode ser compreendida, portanto, como a expressão/ação do sujeito religioso frente ao mundo, numa totalidade explicativa, caracterizando a realidade como uma construção de elementos simbólicos dotados de significados que lhe atribuem certo sentido (SIMMEL, 2010).

A inserção dessa ênfase religiosa valorativa, ou mesmo de signo e significado, pode estar – ou não – atrelado a laços religiosos mais copiosos. No entanto, o vínculo dos valores ou dogmas, ou modelos de ação e pensamento, encontram-se enraizados sob práticas ora conservadoras e relutantes, ora relativas e adaptativas, em determinado contexto e conjuntura. Não necessariamente a prática religiosa, de rituais específicos ou denominações específicas etc., dispõe-se devidamente identificados e/ou devidamente limitados. Exemplos de transitoriedade, religiosidade não-

denominacional, são exemplos atribuídos a esse possível modelo de religiosidade multidimensional característico e presente na pós-modernidade.

Naquilo que condiz à religião e à religiosidade presente na pós-modernidade, será adotado como premissa para este trabalho a percepção de que a modernidade em si concentrou muito das teorias secularizantes, em muitos aspectos de suas características conceituais e práticas. Porém, também se pode abstrair o fato de que os próprios vínculos e as relações modernas geram problemáticas passíveis de serem esclarecidas por expropriações dogmáticas – de uma religiosidade avessa às características tidas como inerentes nas teorias seculares da própria modernidade (BERGER, 2000).

O processo de secularização se definiria a partir da perda da influência religiosa na vida social, seja derivada a partir da referência em uma instituição religiosa específica, ou na perda do sentido próprio da religiosidade para o indivíduo. Nessa perda de sentido derivaria a relação da própria diminuição de uma condição de influências que determinados valores estabeleceriam para a sociedade, ou grupamentos coletivos, na ordem de condução moral das ações, ou sentidos unificadores, bem como o de relações políticas que influiriam direta/indiretamente a partir de representações de agentes religiosos.

A relação diversificada de *motivos* para o declínio da influência religiosa fora explorada a partir de uma condução quase linear do aumento dessa nas vias da modernidade. A tendência para a sociedade moderna, ou da característica modernizadora da sociedade, seria o gradual declínio da religiosidade como sistema de sentido, explicação, vivência etc. Porém, a relação entre religião/religiosidade mostrou-se ser mais complexa no contexto pós-moderno do que as propostas analíticas procuravam conceber – como a relação do declínio da religião frente ao desenvolvimento/crescimento da ciência como modelo de explicação do mundo.

Notadamente, as observações realizadas por Max Weber mostravam-se assertivas. Os sociólogos da religião que se debruçaram sobre o tema da secularização pareciam ter encontrado um caminho fértil donde afirmar e reafirmar as teorias da secularização. A escalada de um modelo de

sociedade moderno, de Estados nomeadamente laicos, e de um profundo desenvolvimento científico, parecia casar com as relações de declínio da influência religiosa e relação da religiosidade para com a sociedade, grupos ou indivíduos. Ou ao menos pareciam justificar e assegurar as ideias propostas em um quase uníssono consensual.

A teoria da secularização, seria expressão referente a trabalhos extensamente publicados sobre a temática da sociologia das religiões, tratando singularmente da dicotomia existente entre modernidade e religião. É na autonomia relativa com que a modernidade incide sobre o indivíduo que possibilitaria que a religião se descaracterizasse em seus preceitos morais e, como resultante, determinaria à essa a incapacidade de produzir respostas que contemplassem todas as suas categorias dogmáticas – como bases explicativas quanto ao domínio da realidade.

Ou seja, a religião seria suplantada por novos modelos explicativos de mundo. Sua falência em gerar e gerenciar as respostas às novas questões e novos desafios criados e proporcionados pela modernidade, auditar o seu proeminente fim. Essa ideia dava não tão somente ensejo, como verbalizava a expectativa criada entorno dos próprios caminhos do desenvolvimento da ideia de progresso advinda, criada e difundida pela modernidade. Essas ideias acabaram por ganhar não somente repertório, mas também semearam perspectivas e certas *esperanças* sobre os pesquisadores que buscavam justificar ou demonstrar onde essas premissas e afirmações demonstravam-se estar corretas ou, ao menos, se fazendo presente como um efeito duradouro.

A ideia é simples: a modernização leva necessariamente a um declínio da religião, tanto na sociedade como na mentalidade das pessoas. E é justamente essa ideia central que se mostrou estar errada. Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros. Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contrassecularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso. Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando muito poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam. Para dizer o

mínimo, a relação entre religião e modernidade é bastante complicada (BERGER, 2000, p. 10).

Na perspectiva das análises dialéticas que se propuseram nos estudos entre a modernidade e a individualização – como características intrínsecas deste mesmo *Zeitgeist*, as formas paradoxais em que se encontram as conjunturas e experiências do cotidiano possibilitam a interpretação do ambiente pós-moderno de formas análogas, entre as relações identitárias (sejam individuais e/ou coletivas) e o próprio processo de secularização e dessecularização. As premissas contidas na relação entre a modernidade e a religiosidade encontram-se em uma analogia indissociável, num paradoxo estabelecido pelas lógicas que direcionam as próprias relações.

Dessa mesma dialética poderá resultar, precisamente, o que se costuma denominar “pós-modernidade”. Neste caso, até, poderemos admitir que a própria existência paradoxal será uma das suas características – no abandono de um pensamento unitário, sujeito a uma implacável lógica da identidade, a diferença irreconciliável das suas perspectivas parece ser o seu sintoma mais saliente. Por isso, a pós-modernidade não faz mais do que colocar a claro a profunda ambiguidade da modernidade e, nesse sentido, transformar o próprio paradoxo em forma de vida e de pensamento – como Kierkegaard já tinha feito, em reação ao sistema identitário hegeliano (DUQUE, 2013, p. 207).

A busca por respostas referentes as questões geradas dentro do limiar das possibilidades impostas no cerne da própria – e pela própria – modernidade, viria a possibilitar um ressurgimento das perspectivas religiosas, no contexto da expressão mais insurgente de uma possível reação contrassecular: são nas próprias relações intrínsecas da modernidade em que se fomentam as capacidades e as características do contragolpe do ideário religioso.

De fato, a relação entre a modernidade e a religião se estrutura em um patamar distinto, nem sempre desenhado sobre mútua aceitação e conformidade entre as partes; uma negação e oposição subjacente, que aparenta adaptar-se às características imanentes das relações sociais, onde exploram as lacunas de maneira individual ou coletiva, política ou institucional.

As observações acerca da teoria da secularização basearam-se em demonstrar onde os aspectos modernos subjugavam as proeminências e características religiosas. Desgastadas pelo tempo e por novos preceitos éticos-morais, nos quais a modernidade fazia-se consolidar, permitia-se que as teorias buscassem demonstrar, afirmar e reafirmar, o até então previsível declínio da religião no embate com a modernidade.

Peter Berger descreve a ação de agregar elementos seculares como um ato de adaptação, que compreenderia a capacidade de refutar ou compreender determinados elementos fundamentais, estes derivados da exegese tradicional, em virtude dos aspectos intrínsecos provenientes de uma sociedade secularizada. As análises teriam como base aquelas sociedades onde o desencantamento e a racionalização seguiram o caminho da suposta perda de influência cultural, ocasionando primariamente um certo declínio da representação religiosa.

Os meios de ação, no entanto, revelaram como as ações religiosas influem tanto nos aspectos mínimos, quanto nos mais totalizantes e difusos da modernidade, na perspectiva propositiva de uma dessecularização. Ou seja, as ações estão relacionadas justamente em resposta às relações culturais e perspectivas da modernidade – uma resposta às problemáticas atuais, sem deixar de ser e transparecer aquilo que se entende tradicionalmente como certo e/ou verdadeiro, podendo estabelecer-se sob uma relação ético-moral.

É possível averiguar, como consequência relutante desse constante conflito, o surgimento de poderosos movimentos de contrassecularização; uma imbricada relação que se consubstancia em ação à pertinência e obstinação da religião em existir numa sociedade não totalmente secularizada, aderindo ou refutando certos processos de imersão e adaptação – tal como mutação e transformação – dos preceitos dogmáticos, éticos e morais, que conceituam tradicionalmente alguns aspectos da tradição religiosa.

É interessante observar que a teoria da secularização também foi refutada pelos resultados de estratégias de adaptação utilizadas por instituições religiosas. Se vivêssemos realmente num mundo altamente secularizado, poderíamos esperar que as instituições religiosas sobrevivessem na medida em que se adaptassem à

secularização; essa tem sido a suposição empírica das estratégias de adaptação. Mas o que ocorreu, de modo geral, é que as comunidades religiosas sobreviveram e até floresceram na medida em que não tentaram se adaptar às supostas exigências de um mundo secularizado. Simplificando: experimentos com religião secularizada geralmente fracassaram; e movimentos religiosos com crenças e práticas saturadas de sobrenaturalismo reacionário (...) foram amplamente bem sucedidos (BERGER, 2000, p. 11-12).

Ao refutar-se a ideia de que a (pós-) modernidade se encaminharia à uma total possibilidade de secularização e desencantamento do mundo (*Entzauberung*), a partir dos processos de intelectualização e racionalização (*Intellektualisierung und Rationalisierung*), as condições de incertezas – criadas na essência da própria modernidade – afetam as ações e as formas como as respostas se apresentam, quando visionadas a partir das tradições (respostas e dogmas) das vertentes religiosas de aspecto conservador. Exemplos factuais e observáveis possibilitam perceber como

o impulso conservador na Igreja Católica sob João Paulo II produziu frutos tanto em número de conversões como no entusiasmo renovado entre católicos de origem, especialmente em países não ocidentais. Após o desmembramento da União Soviética, ocorreu um notável renascimento da Igreja Ortodoxa na Rússia. Os grupos judeus que mais crescem, tanto em Israel como na diáspora, são ortodoxos. Houve surtos igualmente vigorosos de religião conservadora em todas as outras grandes comunidades religiosas – islamismo, hinduísmo, budismo – assim como movimentos de renascimento em comunidades menores (como o xintoísmo no Japão e o sikhismo na Índia). Esses desenvolvimentos diferem muito quanto a suas consequências sociais e políticas, mas têm em comum a inspiração inequivocamente religiosa. Logo, vistos em conjunto, mostram a falsidade da ideia de que modernização e secularização são fenômenos aparentados. No mínimo, demonstram que a contrassecularização é um fenômeno ao menos tão importante no mundo contemporâneo quanto a secularização (BERGER, 2000, p. 13).

Um fato característico é a pretensa afirmação de que a modernidade se abasteceu unicamente de elementos seculares durante todo o processo de criação, transformação e autoafirmação de seu próprio contexto de ações. Os elementos intelectuais e racionais encontraram na modernidade meios de viabilizar aquele desencantamento do mundo prognosticado por Max Weber no limiar do Século XX. E seriam por esses mesmos caminhos desenhados pelo contexto moderno, que o reecantamento do mundo gerenciaria sua existência e se confirmaria nos aspectos mais cotidianos da modernidade: a partir da ótica e dos vislumbres religiosos tradicionais, nos limites e nas

próprias imposições criadas, facultadas e fomentadas pela modernidade; em suas incertezas, especulações, inverdades e constantes reverberações e contrastes de uma amplitude moral.

Observando um processo histórico onde as verdades religiosas eram questionadas cada vez mais, Weber tinha clareza de que a modernidade não colocava apenas em suspeita as verdades religiosas, mas toda e qualquer pretensão de verdade. O pensamento racional moderno seria por natureza crítico e cético, desprovido de certeza e de um porto seguro para o espírito. Reconhecia assim como destino de nosso tempo viver com a dúvida e a insegurança, sem certezas. Sabia que muitos não tinham condições de enfrentar esse destino. Julgava que no nível psicossocial apenas uma minoria teria condição de contemplar a vida sem nenhuma verdade segura ou consolo profético (MARIZ, 2001, p. 32-33).

Tanto as teorias acerca da secularização, quanto as denominadas ações e agentes contrasseculares, e o próprio processo de dessecularização, podem ser interpretados a partir do vínculo temático a que se dispõe cada autor supracitado em suas considerações e análises acerca daquele mesmo tema (religião/religiosidade). Ademais, é imprescindível denotar a necessidade de uma análise a partir das considerações pautadas pelas contradições existentes nos limites dispostos pela própria (pós-) modernidade.

A partir dessa relação de limites e capacidades, pode-se inferir que essa relação limítrofe entre religiosidade e modernidade é resultado de movimentos seculares, motivados nas próprias considerações e reverberações, nos questionamentos e nas inconstâncias tão inerentes às condicionalidades do moderno no contexto social. As formas dispostas nessas condições criadas determinam as capacidades pelas quais as ações secularizantes da atual modernidade habilitam-se em gerar o seu oposto num movimento de contrassecularização.

Entretanto, é possível que essa falsa anomia criada nas perspectivas e características do moderno – seja na ação social ou percepção dos vínculos individuais – possibilite o reencontro com o sagrado numa busca por respostas e certezas perdidas no advento da modernidade e suas pressupostas consequências secularizantes. Esses processos, ocorridos na modernidade, criariam seus próprios paradigmas, nos limites de suas

próprias capacidades de respostas às vicissitudes elaboradas por meio de sua própria ação.

2.3 ELEMENTOS CULTURAIS DE CONTEXTO E CONJUNTURA

A relação pela qual pretende-se analisar os fenômenos apresentados remete direta e indiretamente às possíveis analogias entre a interação, dialógica e/ou simbólica, e a interpretação da mesma pelo pesquisador. Essa perspectiva de análise interpretativa possibilita à aplicação do método aqui utilizado, uma vez identificados o ambiente em que ocorrem, como uma forma de contexto e conjuntura que comportam as próprias redes de interação.

Tanto a identificação de padrões e o recorte das teorias, quanto os conceitos a serem aplicados na utilização do método analítico, submetem-se ao contexto social e a conjuntura ao qual se encontram os sujeitos – dada às ações dos mesmos, às reminiscências culturais etc. – no panorama mais geral da perspectiva possível daquilo que se faz real/concreto, mesmo quando encontram-se inseridos numa perspectiva de algo fundamentalmente abstrato.

Ou seja, a aplicabilidade da análise interpretativa sobre o contexto social necessita estar referenciada a partir da sociedade em que os sujeitos encontram-se inseridos. Considerando não apenas os elementos isolados, mas todo o espectro em que estes ocorrem como um fenômeno, pertencente a um todo lógico-estrutural (sociedade) que gera sentido à coisa em si (quando não uma reação ativa/passiva, ou indiferença sob determinadas condições).

Estamos diante de uma ideia abstrata, de um objeto do pensamento. É claro que não podemos discordar das abstrações em si. Todos nós abstraímos a fim de ampliar o nosso pensamento. Porém, a maneira como ampliamos nossos pensamentos é muito afetada por quais abstrações fazemos. E o principal problema em abstrair a sociedade como conceito reside nos outros conceitos que ela engendra (STRATHERN, 2014, p. 231).

A sociedade pode ser considerada aqui como uma entidade de concepção abstrata, instituída sob suas qualidades e demais processos de formação e constituição (*laços/bonds*), atuando sobre os sujeitos em formas

diretas e/ou indiretas, agindo nos aspectos micro e macro da vida social e individual, dispendo e agindo sob os elementos que carregam em si certos processos culturais de formação identitária.

Cabe mencionar [ainda] a relação entre as não fronteiras que transpõem-se a partir da diferenciação entre determinados aspectos e os elementos culturais, que definem não apenas os fenômenos como pertencentes a determinados grupos – diferenciando-os entre si –, mas que também tendem a identificar a sociedade ao sujeito, e vice-versa.

A questão da identidade cultural só é possível quando a ideia de limite se institui na presença do *outro*; é este *outro* que delimita as fronteiras culturais, que define os processos identitários e dá sentido à relação de certo pertencimento social a partir dos elementos e dos fenômenos semelhantes compartilhados por determinados sujeitos; é este *outro* que dá sentido e determina os limites da cultura.

Como afirmado, a relação que pode ser atribuída entre o contexto e o conceito aqui evidenciado acerca de uma possível identidade cultural – no sentido não somente estrito de pertença a um ambiente ou grupamento – dá-se por meio interpretativo da conjuntura/ambiente pós-moderno. Faz-se quase condicionalmente aos limites das ações entre os indivíduos, mas também apresenta-se como um todo complexo de relações, precisamente em seus limites factíveis e interpretativos.

Sendo essa a tendência e um modelo de análise descritivo da pós-modernidade, condicionado à própria existência daquilo que faz-se como atual e contemporâneo, as formas e características interpretativas entre o ser e o *outro*, entre o posto e aquilo que poderia ser expectado, entrelaçam-se sob novas condições estruturantes e elementos significativos diversos. Como contribuição à temática, e relacionando pesquisas referentes à vertente da religião/religiosidade, como um aspecto inerente a essa mesma discussão, tem-se a ideia de que a pós-modernidade

nega as utopias e nada fundamenta globalmente a existência humana. O indivíduo passa a evitar compromissos permanentes e propostas de projetos históricos, promovendo o imediatismo. Com isso, há uma desvalorização das normas: vale mais o convencimento que a regra. Isso provoca o advento de uma ética do relativo, ou seja, ocorre a relativização das convicções éticas produzidas pela pós-modernidade (SOFIATTI, 2012, p. 104).

O autor supracitado busca evidenciar em suas pesquisas com grupos da juventude católica certos elementos característicos de uma relação de conduta ético-moral, estabelecida e vivenciada no contemporâneo, que afetam e afetaram historicamente a composição do grupo (ações, motivações etc.). Seja a partir da identificação destas mesmas condutas ou de comprometimento num processo de identificação entre o indivíduo com a cultura e contexto no qual se encontra inserido.

Atente-se, pois, que não há um intento em apenas estabelecer ou determinar uma possível condicionalidade definidora de um modelo de ação hierarquicamente constituído. Esse está relacionado à cultura, ao contexto, como bases determinantes – talvez intrínsecas – mas subordinado aos próprios limites, na necessidade de se estabelecer em sua constante mutabilidade de condições e sistemas interpretativos e de seus elementos estruturantes (características próprias da pós-modernidade).

Nos recortes definidos no início deste primeiro capítulo, buscou-se apresentar o embasamento sobre o qual predomina a ideia de que a atual relação entre as características inerentes de uma sociedade pós-moderna, mais do que agregaria elementos que são não apenas determinantes de uma atual condição, mas que afetam e viabilizam as próprias redes de interação e interpretação entre sujeitos. Sejam em seus modelos de ação, ou na relação de uma conduta ético-moral de origem valorativa.

Como já demonstrado, são essas próprias condições, esses mesmos elementos, que viriam a designar os vetores que afetam diretamente aos sujeitos uma relação de inconstância permanente entre aquilo que é, ou que era, e aquilo que se espera que seja. Essa obtusa relação de volatilidade existente, presente no contexto – essência dessa sociedade pós-moderna – relativiza e subtrai o indivíduo a uma miscelânea constante de incertezas criadas, recriadas e desfeitas continua e rotineiramente.

Zygmunt Bauman emprega o termo liquidez, traçando uma referência direta ao significado próprio da volatilidade. Seja aqui empregado de modo a descrever a instabilidade das condições contextuais, ou a capacidade de mutabilidade dos elementos e das ações dos indivíduos em sociedade. As formas e as condicionalidades, os modelos de ação e de respostas pré-

formatadas, ou estão sujeitos a gradual perda de sentido, ou não satisfazem as demandas imediatas desse novo modelo societário – numa espécie de moto-contínuo de interação, mudanças e adaptações.

Nesse aspecto, as mudanças nas condições e nos termos socialmente estabelecidos, apresentam-se sob aspectos de uma transformação e adaptação constante, num tempo mais curto do que as questões suscitadas, empregadas nas diversas situações societárias, necessitariam para estar de acordo com um modelo estático. Impossibilitando, assim, o desenvolvimento de uma base pragmática de moldes ou padrões de comportamento, de ação ou de respostas.

Esse ambiente de incertezas, de rápidas mudanças, de constantes necessidades de adaptação, é o que determina essa característica de volatilidade constante das novas – e sempre atualizáveis – formas de ação e interação; de necessidades e condicionalidades, ou na formação de inúmeras formas explicativas, de novos modelos experimentais de comportamento e/ou resposta a infindáveis problemas.

Essa relação de volatilidade, de incerteza e de adaptação constante às diversas conjunturas e problemáticas, que surgem no espectro social pós-moderno, apresentam-se condizentes com a capacidade de sua eterna mutabilidade em gerar (ambiguamente) seu próprio oposto. É na constante busca por respostas às novas formas de interação e às novas condições, que a motivação por aquilo que antes se apresentava como modelo de verdade imutável, ressurgem como um processo determinante de respostas e certezas – aplicáveis a um n número de situações conforme a possibilidade de interpretação ou adaptação contextuais.

Como descrito anteriormente nesse trabalho, a essa rede interativa de certezas, oriundas de uma sociedade onde figurava proeminente certas determinações constantes e imutáveis, caracteriza-se analogamente como um processo de solidez – àquilo que se refere à certa estabilidade das relações, das respostas, e das características de um conjunto estável de valores e condições. Trata-se, portanto, de uma contraposição relativa entre aquilo que se caracteriza por uma liquidez e/ou volatilidade das condições

societárias de ação e interação, e seu oposto, de característica sólida e estável, em acordo com o contexto e a conjuntura apresentados.

Tem-se, dessa forma, que alguns determinantes característicos dos quais se utilizam para definir a sociedade como um período de pós-modernidade, a partir de um modelo de volatilidade quase sistemática, não definem-se unicamente por si mesmo – como algo próprio e independente de algum outro modelo explicativo. Esse modelo societário contemporâneo apresenta-se constituído de características imanentes a condições pré-existentes, de solidez valorativa, construídos sobre um processo de racionalização, fundamentados de forma oposta à sua própria definição.

Nesse ambiente da pós-modernidade, a relação entre tempo e espaço é racionalizada e dinamizada. Por vezes subtrai-se de sua condição imanente, excluindo assim o elo intrínseco que definiria sua existência mútua, numa necessária correlação. Para Anthony Giddens, a separação entre o tempo e o espaço é crucial para o dinamismo dos sistemas modernos. A seguir, destaca-se um dos elementos característico desta em que

a separação entre tempo e espaço e sua formação em dimensões padronizadas, vazias, penetram as conexões entre a atividade social e seus encaixes nas particularidades dos contextos de presença. As instituições desencaixadas dilatam amplamente o escopo do distanciamento tempo-espaço e, para ter este efeito, dependem da coordenação através do tempo e do espaço. Este fenômeno serve para abrir múltiplas possibilidades de mudança liberando das restrições dos hábitos e das práticas locais (GIDDENS, 1991, p. 23-24).

Em outros termos, essa racionalidade do tempo e do espaço na sociedade pós-moderna possibilita um desencaixe dos sistemas sociais. Sendo que, por desencaixe, tal autor se refere ao *deslocamento* das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço. Isso ocorre num sistema em que as variáveis se permitem apropriar de uma diversidade de explicações e interpretações (de símbolos e ações) a partir de contextos específicos, ou diversos, que podem ou não estar baseados em elementos de confiança – naquilo que se acredita ser, na perspectiva de que será de tal forma expectada, mas não contínua (que pode variar ou modificar-se em seu trajeto).

Esse falso modelo de confiança, que determina o espectro das ações, está baseado na passibilidade da existência [concomitante] de múltiplas escolhas e múltiplas possíveis ações em um mesmo ambiente. Sendo este, portanto, um dos aspectos da racionalização do contexto e da conjuntura da pós-modernidade em processos simbólicos – que podem se modificar a partir da interação dos elementos interpretativos disponíveis para determinados contextos, sejam esses derivados de elementos tradicionais/históricos – garantindo um sentido de confiança do precedente nos modelos interpretativos.

Ainda nessa mesma linha de pensamento, Anthony Giddens determina a confiança como uma forma de *fé* na qual a segurança adquirida em resultados prováveis expressa mais um compromisso com algo do que apenas uma compreensão cognitiva. Mesmo que seguindo modelos tradicionais, estes não se apresentariam intrinsecamente estáticos.

Tais modelos são derivados de construções sociais e culturais que são criados e recriados, interpretados e reinterpretados, adaptados e ressignificados conforme as interações se consubstanciam nas necessidades de compreensão, de racionalização, de ação.

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa (GIDDENS, 1991, p. 38).

Dentro daquela mesma relação estrutural de reinvenção e descontinuidade, relativa aos fatores trazidos pela pós-modernidade, a (re-) invenção de elementos significativos é uma das características mais determinantes deste ambiente que enfatiza a diversidade de modelos interpretativos que se transformam continuamente.

Fato é que, a pós-modernidade apresenta-se repleta de determinadas impossibilidades de totalização e generalização de fatores, elementos e ações. Mesmo algumas reminiscências de modelos tradicionais tendem a adaptar-se – e/ou ressignificar-se – a partir de elementos constitutivos em certos contextos. Ou seja, aspectos tradicionais/conservadores e a ideia de pós-modernidade não são necessariamente opostos, podendo se estabelecer como processos de ressignificação, reinterpretação etc.

3 ELEMENTOS REFERENCIAIS E DADOS EMPÍRICOS

Para dar seguimento à análise proposta nesse trabalho, de acordo com o método a ser utilizado para tal, tornou-se necessário desenvolver um conjunto de referências que determinasse não somente a posição do pesquisador frente ao objeto, como também possibilitasse atentar-se a ênfase pretendida quanto à ambientação do mesmo. A partir de uma perspectiva de se correlacionar os elementos culturais e sociais, que viriam tanto a caracterizar e distinguir os processos relatados, parte da discussão realizada nesse capítulo versará sobre o conceito de cultura e a relação entre o pesquisador e o objeto, quanto as *fronteiras invisíveis*, e a relação entre processos interpretativos.

Não obstante, sob a necessidade de apresentação de dados e elementos circunstanciais empíricos, foi necessário a utilização e a descrição daquilo que pode ser observado em pesquisas anteriores, em publicações de pesquisas paralelas as empreendidas pelo pesquisador, nas interpretações mais recentes de pesquisas realizadas no decorrer dessa investigação. Mais do que simplesmente relatar tais dados e considerações a respeito do objeto, buscou-se evidenciar os processos analisados, delimitando mais do que exemplos factíveis em detrimento do mesmo, seja da forma como é abordado, ou na perspectiva de sua compreensão.

3.1 AQUELA ABORDAGEM REFERENCIAL SOBRE A PESQUISA

Esse trabalho abordará o conceito de *cultura* como sendo um termo compreendido como um fenômeno humano, característico das relações humanas materiais ou imateriais, lógicas ou abstratas, de significado e significância, não possuindo em si mesma uma forma limitante e liminar, que venha a delimitar seu início e seu fim. A fim de dominar a compreensão de elementos, fenômenos e estruturas, a terminologia se concentrou em caracterizar toda a conjuntura formativa de determinados grupamentos, de forma a organizá-los e explicá-los racionalmente; delimitando pseudo *fronteiras invisíveis*, entre o que pertence a determinada cultura ou a outra;

caracterizando e padronizando significados não liminares aos sujeitos, atores e objetos envolvidos nos fenômenos analisados.

Eis o que Lionel Trilling escreveu em *Sincerity and Authenticity* (Sinceridade e Autenticidade) ao definir a “ideia de cultura”: ...um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade, e que, por não aflorarem à consciência, não encontram resistência à sua influência sobre as mentes dos homens (CUNHA, 2009, p. 357).

A ideia de padronização dos elementos provém de uma disposição criada da necessidade de se compreender o *outro*. Em compreender os significados de suas ações, de seus objetos, e de entender como diversos elementos possuem a capacidade de inferir significância a determinados grupamentos mais do que a outros. Definindo e delimitando aquelas *fronteiras invisíveis* de costumes ímpares, a partir de uma relação criada pelo próprio contexto das ações e interpretações humanas (de ferramentas e usos materiais específicos, a elementos explicativos universais etc.).

De fato, não somente o objeto de estudo – seja de grupos específicos ou de determinados segmentos sociais – não possui essa cultura definida para si como algo substancial, bem delineado e liminar, com seus significados atrelados à ações determinadas para além dos significados dados pelos sujeitos que a executam. Não há um aspecto analítico generalista e total que estabeleça os significados de elementos e ações, a partir da sua posição estruturante, ou estipulada em determinar sentidos ou significados [quaisquer que sejam] para além daquilo que lhes é subjetivo.

O pesquisador *evidencia* as fronteiras não apenas daquilo que ele denomina como cultura, ou processos culturais, de determinados povos, grupos ou segmentos sociais. O pesquisador tende a definir, sob uma base analítica, os padrões de ação, os significados atribuídos a ações, e demais características estruturantes que, por aqueles que perfazem seu objeto de estudo, possuem elementos e sentidos que passam despercebidos para si e são [dessa forma] definidos no cotidiano, na ritualidade tradicional, nos afazeres diários etc.

Ademais, o pesquisador define não somente essa base analítica utilizada para constatar e definir padrões, mas quais os pressupostos ele se

utiliza para a compreensão do *outro*: traduzindo os significados das coisas para uma linguagem familiar. Há de se atentar sempre à premissa de que o pesquisador, por mais objetivo que tencione elaborar seu corpo analítico, advém de um determinado contexto cultural específico; com seus próprios símbolos, características, objetos e objetificações, signos e significados. Seu trabalho parte, portanto, da tentativa de compreender algo que lhe é estranho e, ao mesmo tempo, traduzi-lo para uma forma *racionalizada* de compreensão – uma forma na qual consiga, assim, estabelecer um padrão entre as informações coletadas e as ações que, por sua vez, definam os significados subscritos nos mesmos, tal que mesmo os atores não o compreendam da forma como agora é *revelado* sob o olhar do pesquisador.

Nessa suposta objetividade, há a necessidade de se estabelecer e de se considerar uma analogia relativa entre as duas culturas: a do pesquisador e a de seu objeto. Não apenas pelos estranhamentos de modos e características, mas tendo em mente que as explicações de determinados fenômenos apresentam também uma racionalidade explicativa a partir de elementos presentes na visão deste *outro*. Não há, portanto, como obter objetividade *absoluta* a partir de uma posição e de considerações hierárquicas entre diferentes culturas. O pesquisador, no intento de objetivar sua análise, deve ter em mente a equidade relativa dos valores culturais e do contexto explicativo-causal que se encontra agora sob sua análise.

A combinação dessas duas implicações da ideia de cultura – o fato de que nós mesmos pertencemos a uma cultura (objetividade relativa), e o de que devemos supor que todas as culturas são equivalentes (relatividade cultural) – leva a uma proposição geral concernente ao estudo da cultura. Como sugere a repetição da raiz “relativo”, a compreensão de uma outra cultura envolve a relação entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas. A ideia de “relação” é importante aqui, pois é mais apropriada à conciliação de duas entidades ou pontos de vista equivalentes do que noções como “análise” ou “exame”, com suas pretensões de objetividade absoluta (WAGNER, 2010, p. 29).

As *fronteiras* entre as diferentes culturas aqui justapostas tornam-se visíveis a partir do contraste existente entre o pesquisador e seu objeto de estudo. Os elementos são dispostos de forma a chocarem-se, seja em métodos ou formas ou sentidos. A experiência do trabalho de campo, por exemplo, colocaria o pesquisador no centro dos possíveis choques entre

aquilo em que se vê [de certa forma] acostumado em ter como racional, explicativo e certo, com o modo de vida nativo, com a explicação de determinados fenômenos a partir de uma ótica diferenciada, na percepção de que ações costumeiras tomam outra forma e sentido nesse contexto.

Aqui, nesse ponto a partir do choque entre essas duas culturas (do pesquisador e do nativo) é que se desenha a delimitação entre as duas distintas culturas. Cabe, na tentativa de relativizar para compreender, pretender eliminar as discrepâncias e as relações valorativas trazidas pelo pesquisador, e contidas também na comunidade, pelo grupo, ou pelos sujeitos. Atente-se que esse *choque* não acontecerá a partir de um único viés. Para os sujeitos pertencentes ao objeto de estudo (grupamento, povo, tribo etc.) é também perceptível essa estranha forma de interação forçada com o *outro* (neste caso, o pesquisador), que *domina* o conhecimento sobre os significados, as interpretações e os sentidos das ações, desenvolvidos pelos *nativos* em seu dia-a-dia.

Mas a antropologia nos ensina a objetificar aquilo a que estamos nos ajustando como “cultura”, mais ou menos como o psicanalista ou o xamã exorcizam as ansiedades do paciente ao objetificar sua fonte. Uma vez que a nova situação tenha sido objetificada como “cultura”, é possível dizer que o pesquisador está “aprendendo” aquela cultura, assim como uma pessoa aprende a jogar cartas. Por outro lado, visto que a objetificação ocorre ao mesmo tempo que o aprendizado, poder-se-ia igualmente dizer que o pesquisador de campo está “inventando” a cultura. (...) A relação que o antropólogo constrói entre duas culturas – a qual, por sua vez, objetifica essas culturas e em consequência as “cria” para ele – emerge precisamente desse seu ato de “invenção”, do uso que faz de significados por ele conhecidos ao construir uma representação compreensível de seu objeto de estudo. O resultado é uma analogia, ou um conjunto de analogias, que “traduz” um grupo de significados básicos em um outro, e pode-se dizer que essas analogias participam ao mesmo tempo de ambos os sistemas de significados, da mesma maneira que seu criador (WAGNER, 2010, p. 35-37).

Relacionando a objetificação necessária, com a compreensão dos fatos e das coisas, os processos de analogia implicam em explicar aquilo que é externo a partir de semelhanças e referências àquilo que é conhecido. Ou seja, o pesquisador tende a *inventar* algo a partir daquilo que já possui conhecimento prévio. Utiliza exemplos de sistemas, análise de condições e significados etc., racionalizando o *outro* a partir de elementos conhecidos que existem em seu meio de origem. Buscando semelhanças e explicações

racionalizadas na forma em que os sistemas e significados preexistem para si na tentativa de contornar e delimitar as formas possíveis de se compreender as duas culturas.

Não obstante, ao tentar objetificar e compreender analogamente a cultura e os processos culturais de seu objeto de estudo, o pesquisador acaba por evidenciar sua própria cultura, repleta de significâncias e significados racionalizados em sua própria maneira, com suas próprias explicações sistêmico-conceituais. O ato de estabelecer essa relação de analogia é um passo para a compreensão daquilo que lhe é exterior e estranho. Compreender como elementos preexistentes na origem cultural do próprio pesquisador atuam em buscar formas e categorias de análise, a partir de elementos compreensivos próprios, é tomar de sua própria condição exterior como um dos elementos pertinentes à análise no auxílio à compreensão do seu objeto.

O estudo ou representação de uma outra cultura não consiste numa mera “descrição” do objeto, do mesmo modo que uma pintura não meramente “descreve” aquilo que figura. Em ambos os casos há uma simbolização que está conectada com a intenção inicial do antropólogo ou do artista de representar o seu objeto. Mas o criador não pode estar consciente dessa intenção simbólica ao perfazer os detalhes de sua invenção, pois isso anularia o efeito norteador de seu “controle” e tornaria sua invenção autoconsciente. Um estudo antropológico ou uma obra de arte autoconsciente é aquele que é manipulado por seu autor até o ponto em que ele diz exatamente o que queria dizer, e exclui aquele tipo de extensão ou autotransformação que chamamos de “aprendizado” ou “expressão” (WAGNER, 2010, p. 40).

Os processos de analogia, que levam à compreensão do objeto, apresentam-se não simplesmente como meros artifícios na tentativa de balizar ou *controlar* os elementos existentes na cultura estudada. Baseiam-se, ademais, em modelos explicativos que possibilitam ao pesquisador compreender e distinguir as informações, os significados dos elementos, que compõe essa cultura. O objeto é simbolicamente representado a partir de elementos racionais dispostos pelo viés cultural do próprio pesquisador.

Trata-se de uma característica da tentativa de transmitir a si mesmo tais elementos numa linguagem explicativa que lhe seja compreensível. Seria um equívoco falsamente naturalizado à tentativa de impor um significado previamente estabelecido a situações exteriores – transmitir significados de

uma determinada cultura, de uma determinada situação e contexto específicos, a outra de forma a estabelecer uma significância que lhe é inexistente, controlando assim a figuração de seus próprios quês, meios, objetivos e significâncias previamente determinados.

A relação entre o pesquisador e o relato descritivo, e a subsequente análise das características dos elementos observados em determinado grupamento, estão forçosamente interligadas às redes de estruturais e interpretativas que este cria, na tentativa de estabelecer para si uma linguagem que explique os fenômenos culturais observados.

Entre o relato literal dos acontecimentos, numa maneira descritiva dos fatos, das coisas e ações etc., e o intento em buscar o significado dos fatos (sob aspecto macro ou micro), das coisas (objetos ou símbolos) e ações (diretas ou indiretas) etc., o pesquisador possui um limite imposto àquilo que busca compreender ou explicar sobre o fato. Esse limite se dá a partir de sua relação com sua própria cultura, com os meios limitados da linguagem ao qual está habituado – da qual dispõe para relatar os fenômenos –, com os meios limitados que possui para criar ou delimitar analogias que o possibilitem trazer aquilo que lhe é exterior para um plano mais familiar de fatos e coisas e ações.

Trata-se de um problema técnico: como criar uma consciência dos diversos mundos sociais quando tudo que se tem à disposição são os termos que pertencem a nosso próprio mundo. Refiro-me a mais do que simplesmente superar o clima de uma atmosfera particular – tanto Frazer como Malinowski criaram descrições evocadoras, coloridas por um sentido de localidade. Refiro-me também a mais do que a facilidade de traduzir de uma visão de mundo para outra. Ao deparar com ideias e conceitos de uma cultura concebida como outra, o antropólogo enfrenta a tarefa de descrevê-los no interior do universo conceitual em que eles têm espaço e, assim, de criar esse universo (STRATHERN, 2014, p. 173).

As terminologias disponíveis e utilizadas pelo pesquisador, para relatar ou descrever os fatos que observa, pode não representar o que [de fato] o significado da coisa em si possui para o observado. O que o pesquisador faz é utilizar-se das ferramentas – dos elementos descritivos que lhe são familiares – na tentativa de estabelecer uma lógica ou um significado que possibilite a compreensão dos elementos a partir daquilo com o qual está habituado. Sendo que, a própria palavra (ou termo) utilizada para descrever

ou dar sentido a algo, pode estar em desacordo com o contexto ou o significado atribuído a tal pelos sujeitos (objeto de estudo).

A relação dada pelo pesquisador, no entanto, mesmo que limitada na sua tentativa descritiva e compreensiva, permite tecer junto aos elementos uma teia de relações significativas contextuais. Essa base dialógica está intimamente arraigada à relação da conjuntura contextual do *nativo* (relativo ao *outro*) e seu meio (assim como a seus aspectos e elementos culturais). A relação entre o observador e o observado necessita estar sempre vinculada ao contexto ao qual o *objeto* está inserido. Caso contrário, a autoconsciência deste sobre si mesmo e os atributos de seus elementos culturais e/ou simbólicos seriam tão-somente um aspecto da manipulação interpretativa do pesquisador na tentativa de dar sentido àquilo que observa a partir de uma base determinante própria.

3.2 PESQUISAS ANTERIORES À DISSERTAÇÃO

A partir da análise de pesquisas relacionadas ao tema, foi possível elaborar determinadas perspectivas sobre as relações entre a religiosidade persistente e o contexto (pós-) moderno. Por meio dos dados quantitativos e das pesquisas qualitativas desenvolvidas anteriormente, verificou-se o posicionamento de certas retóricas análogas, que demonstraram relações concomitantes entre as proposições presentes nas análises aqui trabalhadas.

Tais pesquisas recentes buscaram demonstrar como os conhecimentos e perspectivas da tradição religiosa, os meios e as ações dos sujeitos, pensamentos ético-idealizados e morais, possibilitam a concepção de respostas às questões subjacentes outorgadas pela atual condição da modernidade. Os recortes e os dados coletados possibilitaram verificar as proposições, e orientar as hipóteses que substanciam esse presente trabalho.

O recorte das pesquisas realizadas conjuntamente com graduandos da Universidade Estadual de Londrina – entre os anos de 2011 e 2013 – compuseram um acervo plausível de fontes teórico-empíricas que possibilitaram a ampliação da análise e discussão sobre o tema, envolvendo

pós-modernidade e religiosidade. Não apenas possibilitaram demonstrar que os processos de atuação religiosa estavam presentes na universidade, como compuseram um material de estudo que demonstrava os meios de atuação de uma vertente proselitista no interior da mesma.

A perspectiva de que havia, de fato, uma presença religiosa no *campus* dessa universidade não se fez apenas a partir de observações. A pesquisa documental fora composta com o material desenvolvido a partir de uma objetivação proselitista, coletado durante o processo investigativo realizado na própria universidade. Fora possível, portanto, a identificação de grupos e de estratégias de atuação a que se dispunham os mesmos dentro desta universidade, atuando principalmente sobre os graduandos.

A partir da perspectiva da composição de um ambiente pós-moderno em que, referenciando-se aos jovens graduandos ao qual se objetivava o material de origem proselitista distribuído, seria justamente a

miscelânea de ideais contrastantes dos quais são bombardeados diariamente em seu cotidiano permitindo-lhes escolhas confusas e análises superficiais de suas perspectivas, semeadas e germinadas na esperança da vivência acadêmica no momento presente e para o futuro. Confusão esta que insere o jovem na perspectiva de um vórtice repleto de coalisões idealizadas, rotuladas, e de rituais devidamente exigidos por todas as partes envolvidas neste processo social. Das perspectivas de aceitação e ascensão em um grupo X, as interações e relacionamentos por determinados grupos Y; os modos de agir, pensar, se relacionar, e interagir na vida social acadêmica são determinados por uma série de fatores tão sensíveis como discrepantes entre si (ROSSI, 2013, p. 173-174).

Um fator importante para o desempenho das ações proselitistas e dos grupos religiosos fora encontrado juntamente aos jovens. Os meios de ação buscaram se concentrar precisamente nos aspectos em que o contexto e a realidade se mostraram difusos. As interações, novas responsabilidades, e mesmo o vazio de respostas certas e/ou imediatas e assertivas abriam à uma possibilidade presumível por onde a religiosidade poderia, ou tenderia, a se desenvolver e prosperar a partir de seus discursos consideravelmente conservadores e dogmáticos.

A cobrança por uma seriedade ordeira e burocrática, de uma personalidade competitiva, criada e preparada na velocidade ímpar de sua adolescência no ávido mundo moderno, se faz confusa à vida contemplada. A demanda da produtividade desenhada à prestação, e das responsabilidades exigidas a cada escusa esquiva, é um fardo

deveras pesado para uma vida de imediatismos socialmente amparados na ideia de uma liberdade recém-adquirida e outorgada pelos meios orbitantes da vida social do estudante de graduação (ROSSI, 2013, p. 176).

O material coletado à época, portanto, dispunha não apenas de um rico acervo que tratava potencialmente dessa conjuntura, contrastando os ideais de religiosidade ao contexto de (pós-) modernidade apresentado. Os discursos demonstravam-se objetivados, direcionados a suprir essa aparente necessidade de *respostas*. Tal perspectiva estava diretamente ligada a uma prática proselitista (de propaganda religiosa) quanto à prática catequizadora (de conversão religiosa).

O material coletado fora qualificado como de características objetivadas, porque não ocultavam as intenções em abastecer e prover um *n* número de repostas balizadas. Ao contrário, expunha e demonstrava de forma sistemática o fato de que a religião dispunha/possuía as respostas aos determinados *vazios de valores* e a perda de certa *solidez societária* antes disposta em instituições, valores ou condutas morais diversas, numa sociedade tida como moderna.

Tanto quanto sugeriam os objetivos devidamente delineados em tais práticas de cunho proselitista, posteriormente tornou-se possível averiguar as matrizes a que se dispunha o perfil da religiosidade expressa no interior *campus*. Seja nos indivíduos que compunham os grupamentos ou a quais disposições e propostas se colocavam os processos e doutrinas da propaganda religiosa – vinculados tanto a esses indivíduos/sujeitos religiosos quanto aos possíveis grupamentos aos quais pertenciam.

A partir da determinação de bases da atuação, sentido e significado de um ideário ou moral religiosa em uma ou determinada sociedade, torna-se possível estabelecer um *link* entre as práticas proselitistas e o advento de sua atuação no espaço acadêmico junto aos jovens. Assim como balizado sob a análise dos discursos, e a própria relação entre este no contexto de uma miscelânea de relações sociais – como descrita nas pesquisas – e a necessidade de respostas assertivas e imediatas encontradas e desenvolvidas na origem de uma perspectiva religiosa/dogmática.

A presença religiosa na sociedade é uma característica que apresenta, em dados, uma estabilidade um tanto relativa. Diferenciando-se

principalmente no que condiz às matrizes e denominações destas. Porém, ainda assim, pouco alternando – ou mesmo influenciando – os próprios aspectos condicionantes de uma possível proposta de secularização *ipsum est*.

As características estruturais que se apresentam na sociedade ~~moderna~~ contêm, em sua essência, nuances de miscelâneas das diversas relações justapostas entre si. Concorrendo em um mesmo ritmo, simultaneamente, diversas variáveis interagem sobre os aspectos mais distintos, interferindo e/ou objetivando, uma série de relações socialmente adquiridas ou idealizadas, que interatuam desordenadamente entre si. Essa tumultuada afinidade de cores possibilita, no entanto, encontrar padrões que seguem tangenciando a realidade a partir das inferências relacionais dentre os fatores possíveis de serem analisados (ROSSI, 2014, p. 17).

Posto tal, portanto, tornou-se então possível inferir [também] que as

religiões e as religiosidades apresentam-se como um fator característico desse modelo, podendo compor uma análise tanto estrutural e objetiva, como performática e subjetiva. Para tanto, faz-se necessário considerar a base analítica a partir de um ponto onde a modernidade consubstancie uma intersecção, relativizada ou não, com os aspectos intrínsecos da religião/religiosidade nas situações em que há a atuação desta sobre o indivíduo e/ou sobre a sociedade (ROSSI, 2014, p. 17).

Institucionalmente, cabe ressaltar ainda que, em virtude da legislação atual, o aspecto secular encontraria um maior fomento na legislada laicidade do Estado. Fato é que a laicidade prevista (ou proposta) esbarra nas relações sociais e nas próprias instituições formadoras (em gênese) do país. Poder-se-ia representar o mesmo numa forma de processo: um processo de laicização, que encontra entraves que se fundamentaram na formação social das instituições, dos indivíduos e sujeitos, e mesmo do próprio estado nacional.

Aquilo que viria a balizar, em aspectos formais, portanto, o dito processo de secularização da atual sociedade, esbarra justamente na sua forma como *processo de* em relação a um projeto futuro em andamento, e não um fato consumado de *estado laico* na forma imposta pela respectiva letra da lei (*littera legis*). Uma possível (re-) interpretação e consubstanciação implícita do que se propõe pela própria ideia contradita de dessecularização. Esse ressurgimento religioso, contraposto às teorias que se apoiavam na

ideia de secularização, é fundamentalmente um dos compostos inerentes que fundamentam as instituições e as características dessa sociedade.

Em toda aquela dita conjectura inerente da pós-modernidade, os interpostos esvaziados de sentido e/ou valores se colocam ao favor dessa característica contrassecular. É dessa forma que as possíveis inserções e ações de determinadas religiões veem a ocorrer entre os indivíduos e grupamentos no interior do *campus*. Assim, também, pode-se determinar que se encontram abastecidas, pelos dissabores e volatilidades pós-modernas, aqueles mesmos alinhamentos dogmáticos que possibilitam a apreensão de *repostas* as lacunas existentes e geridas nesse contexto e cotidiano de uma sociedade pós-moderna.

Embora essas pesquisas tenham buscado trabalhar e elucidar parte dos aspectos identitários, parte do acervo foi constituído pelas relações entre a objetificação do discurso proselitista e da ação de indivíduos ou grupamentos. A proposta de vincular à identidade fora buscada num aspecto micro, dentro daquilo que se propôs a observação e análise de um precedente trabalho de coleta de dados. O que se buscou, de fato, foi observar, localizar e identificar neste – nas práticas religiosas (proselitistas e/ou de relação passiva dos indivíduos ou grupos) – as matrizes de uma religiosidade intrínseca. Ou ainda: a relação de origem entre uma matriz de religiosidade predisposta nos sujeitos.

Interessante ressaltar que, a partir dos dados dessa referenciada pesquisa, verificou-se que cerca de 29% dos 577 estudantes abordados à época (pouco mais de 4% de toda a comunidade estudantil dos cursos de graduação), declararam não possuir nenhum vínculo religioso. Sendo, portanto, um montante considerável o total numérico e percentual dos estudantes entrevistados que possuíam algum vínculo religioso. O que se mostrou, ainda no intento da pesquisa, pertencer primariamente a um vínculo de tradição familiar. Fato que também pode ser observado em pesquisas posteriores realizadas com estudantes do ensino médio de escolas públicas da região metropolitana de Londrina (LERR/OBEDUC, 2015-2016).

No desenvolvimento do trabalho, tal como o intento em validar as possíveis hipóteses, buscava-se conectar os dados advindos do material

proselitista coletado conjuntamente com os dados quantitativos obtidos. O que encaminhou o processo de investigação para a possibilidade da elaboração de um trabalho de campo, na perspectiva de uma pesquisa participativa. Naquilo que foi desenvolvido e descrito nos trabalhos da seguinte forma:

A pesquisa participativa, munida da observação participante, possibilitou a inserção do pesquisador ao grupo analisado sob um viés de compreensão e abstração, percepção e coerência. A utilização de elementos da etnografia, de técnicas de notação, descrição e interpretação, se alinham a determinações dinâmicas desenvolvidas processualmente pelo objeto em seu ambiente e suas singularidades, podendo ser categorizadas, catalogadas e analisadas as liminaridades perceptíveis e descritivas, assim como as subliminaridades significantes dos ritos sob o qual se estruturam as reuniões escolhidas para compor a pesquisa (ROSSI, 2014, p. 36).

A possibilidade de se observar as disposições dessa religiosidade elucidou as formas ativas da ação e interpretação dos contextos e conjunturas. No cotidiano tanto da pós-modernidade quanto da vida acadêmica, constituída em ritos de origem católica que incorporavam elementos de teatralidade compostos de situações mundanas/corriqueiras presentes – e de perspectivas quase exclusivas – na vida dos jovens graduandos. Tal como a apreensão das fontes documentais revelou, a atuação dos elementos religiosos se dispunha, na sua vertente objetivada, em suprir as lacunas e vazios proporcionados pela suposição explícita quanto aquilo descrito como possível escassez de respostas, proporcionados – geridos e gerenciados – pelo contexto e pela conjuntura relativa ao ambiente pós-moderno. A pesquisa de campo possibilitou verificar que as premissas desses discursos desenvolviam-se empiricamente.

A relação imagética dada a esse processo de teatralidade denota a associação necessária entre os aspectos sociais evidenciados como uma problemática fundamental, presente no roteiro previamente estruturado, em contraste à solidez de relações – de certezas no processo social cotidiano –, evidenciando tal como a busca de determinados elementos de confiança presentes no cerne dogmático existente nos matizes religiosos tradicionais. A temática desenvolvida a cada etapa da performance apresentada recobrava elementos e aspectos encontrados pelos indivíduos no convívio do meio acadêmico, assim como os desprendimentos das relações societárias cotidianas presentes na modernidade (ROSSI, 2014, p. 40).

Faz-se necessário destacar que as relações da interatividade entre os temas propostos, tanto para a discussão e debate como os dispostos a partir da performance vinculada aos elementos cotidianos, possibilitavam apreender a existência de um sentimento de pertencimento dos indivíduos em relação ao grupo. Mesmo que as temáticas por si possibilitassem validar as hipóteses apresentadas na pesquisa, nos vínculos com a religiosidade de origem tradicional e dogmática e na forma de representação e pertença ali desenvolvida, as mesmas demonstravam-se assertivas quanto a determinadas características daquilo proposto.

É importante ressaltar que este grupo observado nessa pesquisa de campo, em termos quantitativos, apresentava somente 0,1% da comunidade do *campus* universitário. Porém, na possível comparação com os dados gerais apresentados anteriormente, a relação da influência religiosa a partir de uma matriz tradicional (dispondo de um vínculo familiar) estava presente em 65% das respostas para aqueles que possuíam algum vínculo religioso. Ora tendo apenas 5,7% deste relatando possuírem o interesse religioso aumentado pelo seu convívio na universidade. Parte daqueles que relataram não possuir o interesse religioso influenciado pela convivência na universidade – somado aos mesmos que relataram terem o interesse diminuído nessa interação – perfizeram um total de 64% do total analisado (577 indivíduos).

Nesse processo de investigação, algumas considerações preliminares puderam ser evidenciadas. Sendo essas tais subscritas:

- (1) A gravidade que distorce as relações sociais e a busca por certezas dentro de uma modernidade repleta de dúvidas e inseguranças, propõe ao indivíduo, cansado e perdido no vórtice da cadência social supostamente secularizada, uma gama de verdades que dão sentido ao mais completo absurdo que a atual modernidade impõe de todas as formas em todos os meios atuantes. Os antigos modelos morais ditados no ideal religioso iluminam os mares seguros na busca da verdade nos tortuosos meios e (des-) caminhos modernos. É nessa confusão que a potencializada teoria do desencantamento e da secularização encontrará seu maior obstáculo: o apego a redenção mundana na necessidade do indivíduo em localizar-se com aquilo que apresenta-se como certo, ordeiro, verdadeiro, sólido (ROSSI, 2014, p. 46).
- (2) A existência dos processos seculares encontra seu entrave mais promissor dentro dos aspectos ímpares da própria modernidade.

O caos gerado pela liquidez do moderno alimenta as correntes que caminham contra aquilo que parecia inevitável. O proselitismo encontra seus meios de atuação onde as instituições e os ideais modernos encontram sua falência. Os obstáculos da vida moderna entregam a uma busca por solidez e uma cadência moral apaziguadora o confuso jovem graduando, que encontra-se perdido num rodameio de constantes transformações. As lembranças atuantes das ênfases tradicionais e conservadoras atuam, liminar ou subliminarmente, sobre a formação identitária e sobre a ação cotidiana dos atores envolvidos no processo de sociabilidade moderno (ROSSI, 2014, p. 48).

3.3 PESQUISAS PARALELAS E OUTRAS ANÁLISES RECENTES

Estudos sobre essa temática também auxiliaram em demonstrar que as relações entre a religiosidade e as características imanentes dos meios de ação modernos, possibilitariam compreender como as matrizes religiosas buscam realinhar os inconstantes reveses cotidianos, com as perspectivas estabelecidas pelos seus moldes de configuração, pensamento e atuação.

Tal relação supracitada se mostrou eficaz no trabalho com jovens vinculados a determinadas matrizes religiosas, a exemplo de sua adesão a grupamentos específicos e suas características básicas pela escolha da vivência e convivência religiosa – além dos meios de interação e dinâmicas específicos dos grupamentos estudados – estabelecendo um limiar para pesquisas já elaboradas que abordaram tais características afins, a partir de uma abordagem correlativa entre juventude e modernidade.

Utilizando-se de uma análise sócio-histórica do processo de formação das Pastorais da Juventude do Brasil, Flávio Munhoz Sofiati (2011) destaca no contexto histórico de formação das pastorais voltadas diretamente para o público jovem da Igreja Católica, formado por componentes desse mesmo grupamento, que se utilizam de processos que se enquadrem tanto nos objetivos políticos da mesma, quanto na conjuntura e contexto vivenciados pelos indivíduos e grupos que veem a compor a juventude católica analisada.

Como a realidade da juventude é diversificada, em todos os seus aspectos a PJB deve organizar, desde a nucleação, um processo de formação integral na fé, com passos pedagógicos apropriados, partindo da realidade e da experiência concreta de cada pessoa e grupo, despertando-a para o seguimento de Jesus Cristo e o

compromisso com a causa da libertação dos oprimidos e marginalizados (SOFIATTI, 2011, p. 145 apud CNBB, 1998).

Sofiati trabalhará em sua análise com a descrição de juventude (-s) como uma categoria social, no seu modelo representativo tanto sociocultural como em sua composição como uma situação social específica. Para tanto, o autor se utilizará das definições elaboradas por Luís Antônio Groppo (GROPPO, 2000, p.8) onde, segundo a concepção desse autor, a juventude “é uma concepção, representação ou criação simbólica, fabricada pelos grupos sociais ou pelos próprios indivíduos tidos como jovens, para significar uma série de componentes e atitudes a ela atribuídos”. Tal definição de termo e composição descritiva faz-se necessário afim de se compreender aquilo que está culturalmente estabelecido, tanto para a formação dos sujeitos, como nos recortes trabalhados também pela pesquisa.

Para tanto, há a necessidade de se compreender que tais agentes, mesmo que logrados específica e objetivamente como atores nos contextos e conjunturas analisados, são elementos de transformação que se alinham com o presente *Zeitgeist*, quase que necessariamente tomando e estabelecendo em seus meios de atuação vieses [do processo de transformação social] ora conservador ora progressista. Utilizando-se daquilo que fora proposto pelas ideias Karl Mannheim, para o autor supracitado, tem-se que:

O significado da juventude na sociedade moderna muda conforme o contexto histórico, pois sua formação é definida e concretizada a partir daquilo que se espera dessa categoria social. “*A juventude pertence aos recursos latentes de que toda sociedade dispõe e de cuja mobilização depende de sua vitalidade*” (MANNHEIM, 1967, p. 49). Dessa forma as sociedades dinâmicas utilizam as potencialidades da juventude para produzir transformações. No entanto, essa potencialidade só se transforma em função social quando há um processo de integração desses agentes revitalizadores. Para Mannheim, essa situação de agente estranho é apenas uma potencialidade que pode ser suprimida ou mobilizada conforme “influências orientadoras e diretoras vindas de fora”, isto é, o contexto histórico e processo de formação pelo qual passa a juventude são fatores decisivos na definição de sua postura diante da sociedade (SOFIATI, 2012, p. 29-30).

No decurso das pesquisas aqui citadas e apresentadas, verificou-se conjuntamente que – na adesão de jovens para com meios religiosos – há relação entre a religiosidade e os aspectos inerentes às perspectivas

seculares modernas. Esse é o contexto, e está relacionado diretamente à conjuntura disposta pela pós-modernidade.

A consciência dos fracassos e limites da modernidade levou ao desencantamento do mundo. A racionalidade técnico-científica não conseguiu construir um mundo igualitário, livre e fraterno. Dessa forma, há uma crise no interior da modernidade, na qual o conjunto de suas características passa a ser chamado de pós-modernismo. Essa nova cultura insere a lógica da vida privada no cotidiano das pessoas: a proposta agora é satisfazer os próprios desejos e viver o presente sem preocupação com o futuro. O importante é sobreviver da melhor forma possível no presente. Enquanto a modernidade deu ênfase especial ao valor da vida e ao bem-estar coletivo, a pós-modernidade converte a vida privada na medida de todas as coisas. Nega-se a existência de uma lei universal e busca-se o estilo individual (SOFIATI, 2012, p. 102-103).

Para tanto, utilizando-se das análises, a partir das interpretações de Jorge Boran (BORAN, 1994), tal autor argumentará e reafirmará a proposta de que a cultura pós-moderna

(...) não favorece uma fé católica comprometida com a transformação do meio juvenil. Ela possibilita uma crença agnóstica, que colhe de diferentes perspectivas religiosas apenas os elementos que interessem ao seu universo pessoal. Para ele, se antes a IC era criticada pela juventude, hoje a maioria dos jovens são indiferentes à sua mensagem. Nesse contexto, os jovens não se encantam mais pelas ideologias radicais e nem pela proposta de uma evangelização missionária. A busca pela religiosidade vem no sentido de resolver seus próprios problemas e crises (SOFIATTI, 2012, p. 104-105).

Atuantes no condicionamento e estabelecimento de respostas para com tais características presentes nessa sociedade pós-moderna, e nos aspectos *secularizantes* da mesma, pôde-se perceber e analisar como a religiosidade está imbricada às afinidades contrasseculares, subservientes às relações de ação e influência mútua dos meios em relação aos indivíduos.

Seriam, portanto, as incapacidades, geradas pela própria vertente de uma ação secular da atual modernidade, possibilitaram o ressurgimento e a maior abrangência das relações do ideário religioso, em aspectos ideais e práticos, como resposta ao próprio esvaziamento de respostas de uma certa ordem moral. Esteja essa relacionada às características de uma coerção societária a partir de um fato social durkheimiano, ou à própria ação social weberiana, ou nas relações de elucidação por respostas conformativas do processo histórico-social marxiano.

4 CONSTRUINDO UM ARGUMENTO

Buscando decifrar o objeto, seja pelas formas como os processos se encaixam sob as perspectivas abordadas, há uma determinada necessidade de se explorar conceitualmente as relações culturais que possibilitariam uma referência identitária entre os sujeitos. Numa perspectiva analítica, de fatores correlativos aos sujeitos, suas interpretações – de modelos explicativos a partir de elementos simbólicos – e sua relação entre os elementos na perspectiva do *outro*, pretendeu-se compreender como a relação com a religião/religiosidade afeta e delimita a concepção de modelos explicativos.

Diversos estudos tendem a explorar linearmente suas análises acerca da secularização, definindo o processo como um fator inerente às sociedades, ou caracterizando as mesmas sob uma perspectiva pós-secular, apagando-se os sujeitos e sua rede de significados e interações – mesmo numa possível perspectiva racional da sociedade e das coisas. Todavia, retificando parte dessa perspectiva limitada, e relacionando as perspectivas de cultura e identidade com as formas e modelos de interpretações e signos/significados atribuídos a religião e/ou a religiosidade, buscou-se tecer a análise entre os *links* que referenciam os atributos contidos no contexto/conjuntura pós-moderna com o sentido de dessecularização e contrassecularização.

4.1 SOBRE O CARÁTER IDENTITÁRIO DA CULTURA

Trabalhar as denominações de *identidade* e *cultura* torna-se um esforço de conjunturas sincrônicas, onde os conceitos de ambos os termos se desenvolvem de forma contextual e conjunta. No campo de ações da pós-modernidade, os processos se imbricam em uma relação de codependência, quase numa impossibilidade em determinar uma autonomia específica entre ambos; numa necessidade quase ímpar que se relaciona tanto com o processo identitário em referência a uma perspectiva cultural, quanto à determinação de cultura relacionada a um processo de autonomia e identidade – em relação ao lugar de *si* e do *outro* na sociedade.

Uma relação identitária não existe de forma isolada, sem contexto que se atente em determiná-la, ou sem a presença – direta ou indireta – de um *outro* em situação relativamente próxima. Assim como a necessidade virtual de se determinar fronteiras entre o que é igual e semelhante, em detrimento daquilo que é diferente e estranho, a identidade se apropria das formas culturais que a delimita e a constitui como um processo híbrido: uma relação de *identidade cultural*, propriamente dita. Não existe uma relação de identidade autônoma, que se sustente isoladamente por si mesma, numa forma de absolutismo conceitual autossuficiente. Portanto

não existe definição de identidade em si mesma. Os processos identitários não existem fora de contexto, são sempre relativos a algo específico que está em jogo. A coisa em jogo pode ser, por exemplo, o acesso à terra (caso em que a identidade é produzida como fundamento das territorialidades), ao mercado de trabalho (quando as identificações têm um papel de exclusão, de integração ou de privilégio hierárquico) ou às regalias externas, públicas ou privadas, turísticas ou humanitárias (e as identidades podem ser os fundamentos do reconhecimento das redes ou facções que tomam para si essas regalias) (AGIER, 2001, p. 9).

Essa relação contextual entre identidade e cultura aparece como um híbrido de difícil dissociação nas sociedades modernas. Uma cultura é delimitada conforme a possibilidade de acesso ao *outro* que, atualmente, está definido em escala global e semi-imediata. As fronteiras da cultura encontram-se na constante necessidade de se integrar e se definir de acordo com o contraste criado pela ideia de diferenciação a partir do *outro*. E o que se define como limite específico das determinações culturais, agrega-se à relação de identidade – coletiva e/ou individual – subsidiada e gerenciada nesse processo de limites e espelhamentos virtuais dos espaços e delimitações culturais.

Essa problemática dialogia existente entre identidade e cultura encontra-se na própria determinação das fronteiras invisíveis presentes no relacionamento entre as diferentes culturas. Não é possível definir cultura a partir de termos isolados e/ou relações estáticas. Determinado processo cultural tão somente poderá ser definido a partir do viés, ou da ideia, de que existam demais processos culturais que se distanciem ou se diferenciem de outros iguais, correlativos, ou diferentes deste mesmo e de outros. Uma determinada cultura, em contato com outras formas e outros processos

culturais, se modifica e altera simultaneamente a si e aos demais que, sob sua influência ou sob a influência de seus pertencentes ou de outros, alteram-se constantemente também em suas relações de identidade.

(...) esses relacionamentos “trabalham”, alterando ou modificando, os referentes dos pertencimentos originais (étnicos, regionais, faccionais etc.). Essa transformação atinge os códigos de conduta, as regras da vida social, os valores morais, até mesmo as línguas, a educação e outras formas culturais que orientam a existência de cada um no mundo. Dito de outra forma, o processo identitário, enquanto dependente da relação com os outros (sob a forma de encontros, conflitos, alianças etc.), é o que torna problemática a cultura e, no final das contas, a transforma (AGIER, 2001, p. 9-10).

Descritivamente, apresentam-se três características básicas em que é possível delimitar o aspecto contextual na relação entre cultura e identidade: (1) cultura e identidade são processos contextuais correlacionados entre si; (2) cultura é um fenômeno humano, delimitado sob aspectos sociais identitários, gerados a partir do contato com o *outro*; (3) identidade é um processo conjuntural que delimita as fronteiras entre o *mesmo* e o *outro*, fundamentados a partir de uma circunstância e de uma delimitação cultural específica.

Todavia, é importante ressaltar que, nas sociedades modernas, as relações culturais e identitárias apresentam-se em constante transformação. Seja pela possibilidade de contato entre diversas culturas globalmente difusas, seja pelos próprios processos transformadores gerados pelo atrito e contato entre essas mesmas tais culturas. Tem-se que, tanto as microrrelações quanto as macroestruturas dispõem-se em um processo de construção cultural permanente, onde o pré-existente possui a capacidade de ser criado e recriado quase instantaneamente, como se permanecesse num fluxo contínuo de interação e transformação.

Os atores e agentes sociais que se identificam como proeminentes autores dos processos de identificação cultural encontram-se despidos de relações autônomas, de uma suposta autocriação e suficiência de valores e características culturais próprias. A rede de interações, que coloca em contraste uma série de relações de valores, que possibilita o contato quase permanente com o *outro*, delimita para muito além das fronteiras da identidade cultural atomizada, em uma esfera de ação dirigida

especificamente a um local prefixado de ações e interações, alcances e inter-relações.

Imagens e noções circulam assim de maneira mais rápida e maciça do que nunca, graças a suportes (jornais, telecomunicações, cartazes, painéis, telas de todos os tipos) acessíveis por toda parte, mesmo se, obviamente, com graus de penetração diversos. Desse modo, difundida ao infinito, uma imagem extremamente simplificada e rasa do mundo tende a substituir a experiência pessoal e social das realidades dos outros. Em virtude de sua extensão e eficácia, esses meios incitam os atores/autores locais a utilizar as mesmas simplificações, que lhes abrirão o acesso aos meios intelectuais, políticos e econômicos da rede global, e lhes permitirão comunicar-se de maneira mais eficaz com parceiros e patrocinadores (AGIER, 2001, p. 18-19).

Essa figura, que antes seria um processo de hibridismos e demais sincretismos distintos, possui na sociedade contemporânea a forma de uma constante em movimento, balizada pelo contato e pela própria necessidade delimitante, criativa e transformadora, da identidade cultural – baseada e estabelecida no contato direto/indireto e no contraste com o *outro*. Uma preexistência entre a relação identitária e cultural, arraigada apenas em aspectos inter-relacionais entre os indivíduos de pertença, que se torna uma impossibilidade tanto estrutural quanto da própria definição conceitual dos termos de *identidade e cultura*.

Nesse contexto, em que várias escalas se misturam, a própria criação cultural é tomada por uma tensão do mesmo tipo: ela consiste em colocar em relação, por um lado, imaginários locais que devem sempre acomodar a densidade dos lugares, de suas sociabilidades, de suas memórias, e, por outro, as técnicas, os conjuntos de imagens e os discursos da rede global que, por sua vez, circulam praticamente sem obstáculo, despojados de todo enraizamento histórico (AGIER, 2001, p. 19).

Essa capacidade que o contexto contemporâneo possui em transformar-se e reinventar-se, a partir do contato com o *outro*, das formas culturais que possibilitam a delimitação de fronteiras de características identitárias, faz das relações entre o *ser* e o *outro* um conjunto de frações pactuadas, que possibilita a própria invenção da ideia daquilo que é culturalmente próprio a *si* e ao processo de formação de uma identidade própria. Como se a articulação entre os processos se desenvolvesse, em um

âmbito próprio, uma relação quase ancestral ligada a um número determinante de processos que, afinal, possibilita uma delimitação e assimilação identitária.

Derivado das diversas ações, e interligadas por diversos e dispostos atores sociais na delimitação de determinado processo cultural – na possibilidade da criação de um viés identitário – as referências e os fragmentos de demais culturas são realocadas na lógica contextual mais propriamente oportuna e/ou performática a que se destina o processo identitário. Esse fenômeno requer pelo menos um direcionamento específico na intencionalidade atribuída ao caráter identitário da cultura.

Nesse contexto, os atores negam, por interesse ou convicção pessoal profunda, o trabalho que eles próprios operam sobre fragmentos de cultura, heterogêneos e diversamente acessíveis, para permitir que “a” cultura seja identitária. Ao exibi-la, eles produzem uma concepção museográfica da cultura material, intocável e “pura”. No entanto, sua ação favorece a dinâmica cultural. Esse é o paradoxo permanente da relação entre identidade e cultura — uma relação problemática, conflituosa, ou seja, o contrário absoluto da transparência suposta pelo qualificativo de “identidade cultural” (AGIER, 2001, p. 22).

O viés não linear das capacidades da ação da cultura sobre a identidade reflete em um modelo de interação virtual desencadeado entre os dois conceitos. Imbricado em uma relação contextual intrínseca aos seus processos delimitantes, no contexto da pós-modernidade [contemporâneo] as características das interações sociais, culturais e identitárias perdem um predomínio suposto e pretensamente estático. A concepção da identidade só é possível na presença e na existência do *outro*, assim como o *outro* se define a si mesmo e aos demais a partir da concepção cultural que o qualifica e o identifica. Porém, a própria formação de uma identidade cultural é um processo não autônomo, formado por frações e traços característicos da própria rede de interações entre as diferentes culturas e identidades próprias.

4.2 UMA REDE DE SIGNOS E SIGNIFICADOS

Para Manuel Castells, a identidade pode ser compreendida como um processo de construção de significados, possuindo como base certos atributos que vinculam os sujeitos com os predicados, aos quais busca-se

estabelecer uma conexão de sentido (cognitivo, condicional ou causal etc.). Condicionado à relação tempo/espacial, a base do estabelecimento de uma relação de significado (para um sujeito ou um coletivo), parte-se daquele que dota de determinadas características a propriedade de um signo (aquele que fala), a partir de uma posição que justifique ou possua em si atributos determinantes (como este *fala*; a partir de que *fala*), e/ou que venha a possibilitar uma resposta coerente a situações ou ações sob determinadas condicionalidades (para que fala; para quem fala).

No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o (-s) qual (-ais) prevalece (-m) sobre outras fontes de significado. (...) Não é difícil concordar com o fato de que, do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem, e para quê isso acontece. A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espço. Avento aqui a hipótese de que, em linhas gerais, quem constrói a identidade coletiva, e para quê essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem (CASTELLS, 1999, p. 23-24).

A identidade é constituída em contraposição ao *outro*, em oposição ao *outro*, enquanto existir um *outro* que delimite uma linha entre o ser e o não ser, aquilo em que se acredita e as contraposições a essa condição. Na existência do *outro* é possível a definição dos caracteres individuais ou coletivos que passam a determinar, em determinados símbolos e seus significados, valores correlativos a denominação e constituição de uma identidade – sob algo comum que determina o elo afetivo, racional, simbólico – baseada em laços compartilhados de significados comuns.

Por conseguinte, é possível encontrar nos sujeitos religiosos – como atores sociais coletivos construídos a partir da experiência da fé – determinadas características desenvolvidas a partir de signos gerais ou específicos, cada qual repleto de significados explicativos formais ou

interpretativos, posicionamentos fundamentalmente tradicionais. Tal processo se baseia na formação de identidades religiosas como respostas (que podem estar relacionadas às rupturas das sociedades tradicionais) quando contrapostas aos elementos seculares da sociedade moderna. Tal fato pode ser encarado como uma reação, embora em determinadas comunidades apresentem elementos de adaptação a certas características e determinadas condicionalidades.

Ainda utilizando-se das considerações de Manuel Castells, onde o mesmo descreve os elementos determinantes que caracterizam certos traços distintivos de comunidades culturais (de identidade coletiva), tem-se que

[para os] atores sociais excluídos ou que tenham oferecido resistência a individualização da identidade relacionada à vida nas redes globais de riqueza e poder, as comunas culturais de cunho religioso, nacional ou territorial parecem ser a principal alternativa para a construção de significados em nossa sociedade. Essas comunas culturais são caracterizadas por três principais traços distintivos. Aparecem como reação a tendências sociais predominantes, às quais opõem resistência em defesa de fontes autônomas de significado. Desde o princípio, constituem identidades defensivas que servem de refúgio são fontes de solidariedade, como forma de proteção contra um mundo externo hostil. São construídas culturalmente, isto é, organizadas em torno de um conjunto específico de valores cujo significado e uso compartilhado são marcados por códigos específicos de auto-identificação: a comunidade de fiéis, os ícones do nacionalismo, a geografia do local (CASTELLS, 1999, p. 84).

O que é possível verificar no aspecto religioso dá-se a partir do reconhecimento na identificação com as *verdades eternas/indiscutíveis* (dogmas), repletas de valores tradicionais, e no que a segurança nestes se traduz em solidez, reencontrada e reafirmada como um processo inerente à formação identitária. Seja de sua afirmação como sujeito, condicionalidade material ou imaterial de existência, seja nas ações desenvolvidas por um *bem maior*, sob o aspecto de um *plano maior*, baseado em aspectos da salvação própria e/ou da conversão, a partir da revelação divina dos aspectos norteadores da fé no mágico e no sagrado, que tais valores religiosos tradicionais – baseados na figura de uma entidade total e absoluta, portanto, infalível – subsiste na figura daqueles que acreditam em sua existência (dos sujeitos que atribuem a determinadas características, qualidades ou

condicionalidades, significados para si, em ações ou valores representativos de tais características).

A ideia da construção de uma identidade, vinculada a uma premissa religiosa, pode estar integrada com as perspectivas que o indivíduo possui para si. Tal advém da capacidade de constituição da sua personalidade, a partir de um viés religioso, ou de alguma provável característica de um processo de religiosidade antecedente, com o qual possui ou possuiu contato prévio. Neste vínculo, a imagem e a interpretação dos símbolos ou discursos religiosos integram sentido a personalidade individual, onde

a própria autobiografia brota de uma necessidade religiosa imediata do ser humano, a saber, a necessidade de justificação: o tema da autobiografia é a busca de identidade, o desenvolvimento da estrutura pessoal do ser humano até chegar à personalidade individual (ser-pessoa significa o fundamento físico-psíquico integral do ser humano como base do processo de desenvolvimento e desdobramento individual, enquanto que a personalidade representa o desenvolvimento individual do ser-pessoa em inter-relação com o ambiente dentro de uma história de vida). A unidade da história de vida e, por conseguinte, a identidade do ser humano encontram-se no fato de se evidenciar nas diversas sucessões de vivências, um significado como seu nexos interior. A compreensão de *histórias de vida* como uma *totalidade de interpretação* propõe a pergunta pelos *símbolos por meio dos quais* essa totalidade, que vai além da experiência individual, pode ser percebida e entendida (FRASS, 1997, p. 14).

A interpretação destes símbolos ou discursos religiosos possibilitariam, a partir de uma ação intencional – objetiva e/ou subjetiva –, determinar modelos explicativos para determinadas ações a partir dos significados gerados. As ações desempenhadas, tanto no âmbito religioso, como a atos intencionais presentes num cotidiano contextual, estariam vinculados à referência determinada por esses modelos explicativos. Esses modelos estão de acordo com a interpretação da própria realidade e contexto que infere, direta ou indiretamente, na construção da identidade.

Essa construção de modelos, a partir dos símbolos religiosos e seus significados, pode ser representada a partir da prerrogativa de um ato intencional, ação em desempenhar ou adquirir determinadas características e atributos presentes em seus significados. Identificar-se, ou desenvolver uma identidade, a partir da interpretação de símbolos religiosos e seus significados – presentes em discurso, rituais, e/ou conceitos teológicos – está

vinculado com as perspectivas ou expectativas que o indivíduo possui para si e para seu ambiente social.

Os significados conferidos a essas interpretações geram sentidos individuais e coletivos, referente a ações a serem desenvolvidas em determinados contextos. Possibilitando, dessa forma, um sentimento de pertencimento a determinados grupamentos, num processo de formação identitária, que se consubstancia num processo dinâmico de sociabilidade. Entre aquilo que possui determinado sentido para o indivíduo, e aquilo que possui um mesmo valor simbólico para determinado grupo, orientados por determinados modelos de referência religiosos.

Pode-se dispor que, na realidade interpretada pelo viés religioso, não há uma relação de hierarquias contendo maiores ou menores verdades, comparado àquilo que o aspecto secular queira tingir nas relações sociais modernas. Os recursos que utilizam a religião e a religiosidade delimitam e formam uma concepção do real, carente de incertezas e repleta de verdades, quais sejam explicadas na eminência dos sujeitos e indivíduos em acreditar em tais proposições, em dar-lhes e com eles gerar sentidos simples ou complexos para seus contextos e relações para com o *outro* e o social.

Essa forma de conhecimento possibilita aos indivíduos transportarem mimeticamente as determinações ético-morais do saber religioso, da esfera de conhecimento e da vivência religiosa, para diversas situações e determinados contextos cotidianos. Fundamenta-se, nesse aparato transcendente, aquilo que determina a potencialidade das religiões em gerar sentido, em permanecer existindo e recobrando seu espaço no mundo moderno. As interpretações e reinterpretações dessas certezas religiosas determinam aos sujeitos modos de pensar, compreender e agir.

4.3 ALGUMAS REFLEXÕES NECESSÁRIAS

Percebe-se com muita frequência o esforço desenvolvido por determinados autores na defesa de uma secularização bem-sucedida aos moldes weberianos de desencantamento do mundo (PIERUCCI, 1997). A veemência com que se buscou por onde trabalhar e demonstrar a eficácia

do discurso, no prognóstico mais certo de que esse seria o caminho ao qual a modernidade se enquadraria, poderia muito facilmente serem contestados. Bastando-se olhar pela janela do condomínio secular dessa modernidade na qual residem tais defensores da ideia irrestrita de que um processo secular obteve êxito, e a paisagem cultural se mostraria muito provavelmente outra.

Um conjunto de elementos seculares desenhou-se por toda uma modernidade. Mas uma diversidade de movimentos de dessecularização – acompanhando variáveis culturais que viriam a desencadear certos processos de contrassecularização, trazidos à seara social por agentes religiosos devidamente viesados – atuaram tanto sobre aquela ideia de modernidade em si, como também frente ao próprio sistema num espectro político de atuação, e também quanto a sociedade na forma de ações em detrimento e na defesa de uma suposta moralidade de matriz religiosa culturalmente instituída.

Alguns debates recentes esforçam-se em categorizar o mundo como presente em uma era pós-secular. Seguindo esse raciocínio, portanto, o desencantamento do mundo teria surtido seu efeito sobre aquilo que se definia em relação a um certo sentido transcendente de contemplar e compreender o mundo, cedendo seu lugar àquilo que é imanente. Isso tornaria a religião apenas mais uma das inúmeras *opções de vida* (sic). Contudo, isso se bastaria apenas em supor que o processo de secularização não somente alcançou seus *objetivos*, em retirar do mundo a religião como um conjunto de sentidos e respostas, signos e significados. Histórica e presentemente, não é somente dessa forma linear que, tanto a religião como a religiosidade, escreveram e trilharam sua presença também pela modernidade [e para a pós-modernidade].

Pode-se constatar, mesmo que com ressalvas, que a ideia da transição entre o transcendente e o imanente – em referência a certas imagens de mundo – na modernidade é algo próprio que se desenvolveu sob a perspectiva também do próprio período. Porém, como já destacado nesse trabalho, a relação entre a pós-modernidade e a religião é um tanto mais complexa. Assim como permite aos sujeitos compreenderem certos aspectos e questões suscitadas pelo próprio contexto, a esfera de sentidos e

significados não se encerra apenas nos rituais e/ou *opções* determinadas apenas na esfera individual, mas age e interage com o coletivo, em sociedade, atuando sobre a mesma na compreensão de coisas, modos e situações e afins – assim como num complexo de sentidos e ações de condutas ético-morais, de aspectos culturais e formações identitárias, etc.

Seria impensável desqualificar as análises e as afirmações retiradas a partir das observações realizadas por Max Weber sobre o desencantamento do mundo (PIERUCCI, 2005). Afinal, neste trabalho fora afirmado e reafirmado que determinados elementos sofreram influência de um possível e atuante processo secular. Atributo de certos critérios da própria modernidade, onde a religião perderia aquele entusiasmo de vetor principal, que direcionava e dava sentido ao mundo, prostrando-se como mera fábula irracional.

Até certo ponto, tem-se que considerar que a imaginação mais clara da visão de *progresso* – amplamente desenvolvida e difundida pela modernidade – nada mais poderia produzir do que perspectivas como essa. E mesmo tal tendeu a estar, em parte, coerentemente correta em ser assertiva. Porém, não para uma totalidade, a se supor referente a um mínimo generalista, onde outras variáveis logo se dispõem ao contraste daquelas tais imutáveis certezas oriundas da modernidade.

No estudo empreendido por Carlos Eduardo Sell, foi possível verificar a diferenciação com a qual os teóricos trabalhariam e determinariam essa trajetória. Apesar de distintos, os critérios vigoram fundamentalmente sob três formas em suas respectivas análises. Destaca-se que determinados estudos trabalham suas perspectivas sobre um eixo de *caráter funcional*, enquanto outras análises enquadram certo *adjetivo social* (sic).

No primeiro caso, a perda de centralidade da esfera religiosa se deve exclusivamente à sua transformação em esfera autônoma da vida social e, de forma correlata, ao fato de que as esferas autonomizadas passem a operar com lógicas intrínsecas que são indiferentes ou mesmo opostas ao aspecto religioso. No segundo caso, tal processo não pode ser pensado de forma desarticulada de variáveis políticas, em especial a laicização do Estado, ou seja, o sistema político é considerado o agente promotor desse processo. (...) Para uma terceira posição, por sua vez, a secularização não é o efeito produzido pela transformação da religião em esfera específica da vida social, mas a própria separação em si mesma (SELL, 2017, p. 54).

Enquanto os autores da teoria da secularização se debruçavam sobre essa tendência generalista de um mundo esteticamente bem ordenado, a religião e/ou a religiosidade vigorou nos aspectos mais intrínsecos aos sujeitos. Thomas Luckmann (2010) já havia defendido nesse mesmo período que esse aspecto religioso estaria vinculado às esferas além das institucionais, sob características para além daquelas generalizáveis, ou ainda ditas como totalizantes, prescrevendo certa transformação/adaptação dos elementos religiosos – inerentes aos sujeitos que os professam e que buscam na religião uma forma de explicação e ordenamento do mundo.

Não é possível, na atual conjuntura dos fatos e das coisas, remeter-se a ideia de secularização unicamente a conceitos e práticas oficializadas, que se eximem em rememorar todo um complexo de culturas e subjetividade relativa aos sujeitos. Sob um viés conceitual-político, por exemplo, a própria ideia de laicidade é complementar a uma fase onde a religião e/ou a religiosidade não mais teria espaço nos debates políticos, via instituição ou agentes políticos enviesados.

Aquilo que é de ordem oficial, ou está presente nos escritos políticos – teóricos, conceituais ou mesmo *littera legis* – não circunscreve nem a teoria, muito menos à prática, daquilo que é exortado pela suposta laicidade oficial do Estado. Seja na condução da coisa pública, ou partindo-se da ideia de um superado período secular da modernidade. Se possível, sumariamente, há a necessidade de se afirmar que nunca houve [de fato] mais do que certos elementos de secularização. Também é possível analisar que nunca houve [de fato] mais do que elementos seculares que atuassem sobre os conceitos políticos e sobre as leis do Estado.

Ainda que o presente trabalho venha a discordar de certas posições (pós-) seculares, e outras linearidades conceituais propostas por alguns autores que trabalham nesse sentido, referindo-se a Charles Taylor e Hans Blumenberg, há de se acordar em parte que

o ponto decisivo na transição para a era secular não está no declínio da religião, mas no fato de que ela se tornou opcional. Não é que na era secular a religião simplesmente desaparece. A questão é que ela vai se tornando, paulatinamente, objeto de escolha, permitindo-nos não apenas optar entre religiões distintas (ou mesmo entre as confissões de uma mesma religião), mas também decidir entre ser religioso ou não religioso. Esse aspecto não foi inteiramente captado

pelo clássico conceito de secularização. Por isso Taylor, com toda razão, prefere remeter-se ao conceito weberiano de desencantamento do mundo (SCHLUCHTER, 2017, p. 33).

Essa visão *positivada* de que a sociedade descreveu todo um percurso em que se perdeu a ênfase religiosa no sentido das coisas e do mundo, como modelos explicativos ou esfera de influência no meio cotidiano, seja mesmo a partir da ação e conduta ético-moral, parece deveras romântico. Mas o autor contempla, ao menos, o fato de que essa *opção* está relacionada com a possibilidade de adaptação do religioso em determinados contextos e certas conjunturas. Ou assim é possível analisar, distanciando-se de uma perspectiva linear, e somando-se ao fato já especulado onde a mesma não se exime de permanecer, existir e revigorar-se nas ações enviesadas de seus sujeitos.

É necessário reiterar, portanto, que as relações entre a sociedade contemporânea e a religiosidade assumem propriedades dinâmicas que se contrapõem às teorias secularizantes, das mais distintas às mais clássicas, que vigoraram como epicentro daquela modernidade com um certo vigor racionalizado. É um fato corrente e observável que as religiões, sejam nas suas características mais conservadoras, ou mesmo quando adaptadas a um novo contexto modernizante, adquiriram determinados aspectos de retomada de uma fé quase intrínseca no contexto pós-moderno. Todavia, as teorias sobre a secularização não estavam totalmente equivocadas, o que ocorre nesse contexto é uma etapa de reconstrução num processo de reencantamento, numa contrassecularização do mundo (BERGER, 2000).

Aquele prenúncio de desencantamento, alavancado pelas teorias secularizadoras no cartel sociológico do século XX, encontrou um entrave epistemológico criado e gerado pela própria relação das racionalidades modernas, que lhe davam sustentação e lhe substanciavam a lógica. Factual, a lógica dessas relações racionalizadas prostrou as religiões de uma forma desgastada frente à individualidade, dos meios e fins, às quais as regras de moral individual regravam e regulavam o cotidiano das pessoas.

A religião passou a não mais ditar o ordenamento ou a coesão entre as ações e a moral no contexto social – outras categorias racionalizadas dariam conta de fazê-lo. Porém, foi nessa autonomia de escolhas e

características vazias, do valor outorgado às relações racionalizadas, que garantiriam o retorno de uma religiosidade avessa às proposições quase cartesianas da modernidade pretensamente racionalizada.

Objetiva e historicamente, as religiões institucionalizadas que regulamentavam a vida de seus fiéis, absorvendo todos esses domínios e aspectos da vida cotidiana, perderam certo poder em regradar e dar sentido às coisas. A relação empreendida entre modernidade e o contexto de laicização do Estado, permitiu que esferas corriqueiras da vida cotidiana se desbaratassem do contexto institucional dogmático daquelas tais religiões tradicionalmente estabelecidas. Outras formas de interação, racionalizadas e obtusas, tomaram as formas reguladoras das relações sociais cotidianas, dos vínculos e relações entre os indivíduos, num processo de secularização outorgado por aspectos intrínsecos da própria modernidade.

Categoricamente, as teorias da secularização foram assertivas quanto às possibilidades originadas da racionalidade do contexto moderno. Ainda que esta não tenha se dado de forma totalizante, como o pressuposto dava como correto, elas ocorreram nas formas reguladoras da interatividade e ação social entre os indivíduos, objetiva e subjetivamente, nos pontuais e característicos vácuos gerados pela racionalização moderna.

Enfim, a religião, entendida aqui principalmente como instituição religiosa reguladora tradicional, já não tem o poder de regular o universo cultural, social e pessoal, perdendo sua marca de definidora da totalidade social e individual, do mundo, enfim. Os indivíduos, contudo, continuam a viver dimensões religiosas, agora bem particulares, a partir da própria lógica da modernidade: a autonomia racional (e também emocional) em compor o seu mundo, a sua totalização e sentidos a partir – tantas vezes – dos fragmentos, uma vez que na sociedade secularizada a religião não mais consegue estabelecer esta totalização (PORTELLA, 2006, p. 73).

A perda dessa totalidade conjuntural não permitiu, no entanto, que a religiosidade se desbaratasse por completo, ou de forma permanente, dos indivíduos, seus grupamentos, e da própria sociedade. Foi a religião, em sua forma institucionalizada, de vertente totalizante e dogmática, quem perdeu as características de normatividade que regulavam e geravam sentido às ações contextuais dos indivíduos e sociedades tradicionais como um todo. O que permaneceu nessa pretensa secularizada sociedade moderna foram os

aspectos religiosos, nas formas de uma religiosidade individual racionalizada, aquém das ortodoxias institucionais de moral centralizadora.

Aquele macrocosmo social, de dominação das instituições religiosas, encontra-se subjugado por uma qualidade particular dos indivíduos em realinhar suas perspectivas religiosas a partir de uma subjetividade própria, certas vezes elencando características em um cíclico trânsito religioso. Resultado do processo de secularização das instituições religiosas tradicionais – nas vias de uma modernidade secularizante e racional – a ideia de escolha, gerida por essa racionalidade modernizadora, possibilita o trânsito de interpretações das qualidades fortuitas de uma possível religiosidade de caráter plural e subjetivo.

Nesse sentido, nenhuma instituição religiosa possui a capacidade de estabelecer e atribuir incondicionais características definidoras do mundo. No microcosmo das relações individuais, os indivíduos são levados a reavivar certos caracteres religiosos em acordo com as necessidades, contextuais e/ou subjetivas, de que necessitam para gerir e fundamentar determinados problemas criados nas próprias redes de racionalidade e interação modernas. É resultado das próprias características outorgadas pela modernidade – às próprias conjunturas relacionais correspondentes à secularização – que o processo de contrassecularização encontra sua fundamentação e sentido em transpor e fazer-se existir.

As amarras culturais religiosas, dantes firmes, que congregavam as pessoas e sociedades numa visão coesa da vida, numa plausibilidade consagrada e bem conservada se desgastam, e as instituições perdem as lealdades a elas dirigidas em antanho. As pessoas se sentem livres para buscar, de forma autônoma, o seu próprio universo de significações diante do mundo fragmentado. Mundo de mosaicos. Assim, a própria multiplicidade de movimentos religiosos atuais e adesões livres e trânsitos em meio deles mostra essa secularização. A fragmentariedade religiosa e seu *mercado aberto e herético*, assim como sincrético, é espelho da falta de totalização de sentido que a decadência da hegemonia religiosa, a falta de caução religiosa institucional reguladora, leva à sociedade (PORTELLA, 2006, p. 80).

Nas atribuições de sentidos a determinadas subjetividades individuais, em formas características da interatividade social moderna, alguns caracteres religiosos e, propriamente, certos aspectos da religiosidade individual, atribuem a si as perspectivas e expectativas em determinar significados e/ou

explicações a elementos disruptivos da vida social moderna. Há um ressurgimento, constituído subjetivamente de aspectos religiosos explicativos e ressignificados, a partir das próprias lacunas operacionalizadas pela fragmentação dos sentidos no contexto racional moderno.

O processo secular da modernidade fez com que se perdessem os critérios explicativos e totalizantes das instituições religiosas. Contudo, fez com que os vácuos de sentido das relações modernas possibilitassem que os valores religiosos permanecessem enquadrados sobre as expectativas individuais, subjetivas e valorativas, dando certo sentido a determinadas ações, alguns contextos, e outros tantos processos constitutivos, distintos e simbólicos, da pós-modernidade.

Essa pós-modernidade possui todo um caráter contextual e conjuntural tão paradoxal quanto ambíguo, tão secularizante e racional quanto dessecularizante e religioso. No passo em que encaminha a uma lógica racional dos meios, possibilita vácuos contextuais que alteram o significado dos fins, relegando a aparente coerência secularizante a seu oposto. É justamente nesse processo de intercâmbio dialético que a secularização possibilita a ressignificação do religioso (PORTELLA, 2006).

O aspecto fenomenológico da religiosidade apresenta-se justamente em conduzir uma ressignificação dos pormenores esvaziados de sentido, instituídos nos aspectos intrínsecos da própria modernidade. Fator que determina, na apropriação dos valores religiosos, a propriedade de definir sentidos e significados onde a modernidade criou o seu oposto, na perda de sentido das coisas, na própria lógica de racionalização e secularização do mundo. É desse fator resultante que se abastece o processo de contrassecularização presente na sociedade moderna.

A secularização, portanto, implica na perda da substância totalizante das instituições religiosas, e não da religião ou da religiosidade. Essa religiosidade se mantém, em um contraponto modernizante, (1) alimentada e abastecida pelas próprias condicionalidades impostas pelas contradições dialéticas e vazias de sentido e significado presentes na modernidade; (2) pelas relações de subjetividade individual presente nas ações e interações do sujeito no contexto das relações sociais modernas.

A contrassecularização se apoia e se constrói pelas próprias contradições e incoerências presentes na modernidade, pelas características subjetivas e intersubjetivas individuais, em conformidade com as próprias qualidades do contexto moderno. O processo de dessecularização se apoia na ideia de *ressurgimento* religioso, não mais naquela ideia de religião institucionalizada e normatizada, e não mais naquela carente de totalizações e moralizações ortodoxamente regidas e dignificadas, numa ética preconizada por quadros estamentais religiosos e burocratizados.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até o presente momento, foi possível verificar que houve uma vertical escalada dos meios de articulação religiosos, na figura de persistentes vínculos individuais, coletivos, ou mesmo públicos que, de uma forma ou outra, direta ou indiretamente, rotineira ou esporadicamente, influenciam as ações individuais ou sociais, pessoais ou até mesmo de caráter público, na contramão das correntes seculares. Dúvidas surgiram a partir do vislumbre do posicionamento dessas reminiscências religiosas de outrora, que permanecem influentes sobre os aspectos mais diretos e dissonantes, lisonjeiros ou subliminares, das ações que, em certos grupamentos, tendem a demonstrarem-se latentes e evidentes.

Este trabalho se propôs em não apenas estabelecer um processo de continuidade das pesquisas já suscitadas, ou tão somente estabelecer um link entre as análises realizadas pelos trabalhos já elaborados sobre o tema. A problemática contextual e a atualidade conjuntural da própria temática estabelecem um ponto fundamental de estudos – categóricos e/ou dinâmicos – que possibilitariam compreender e analisar os elementos estruturais, objetivos e subjetivos, que viriam a compor tanto os processos de secularização, dessecularização e contrassecularização, no âmbito paradoxal da modernidade – seja esta fenomênica, instrumental ou moral – que a possui como respostas (ou justificativas) às suas próprias incapacidades.

Com efeito, pode-se perguntar se esta relação essencialmente crítica entre razão e religião, entre conhecimento do mundo e aspiração religiosa, entre abordagem racional e abordagem de fé acima evocada não está desaparecendo, ou ao menos se apagando. Tudo leva a pensar que a crise não atinge somente a esfera religiosa, mas que a razão e as racionalidades a ela vinculadas (nas técnicas e nas ciências ditas naturais ou humanas) entraram, elas próprias, em uma crise profunda, mesmo intransponível. Ainda mais: pergunta-se em alguns lugares se não seria a religião (institucional) ou a fé (como caminho pessoal) o recurso necessário ou possível ao desmoronamento da razão. Assim, assistir-se-ia a uma reversão da situação em relação à época triunfante do racionalismo, ao ponto que seria a fé – ou a religião – que incitaria a razão a não desesperar de si mesma. (...) Daí a questão: a razão não teria se tornado vítima de suas próprias crises e não seria atingida em suas pretensões e, sem dúvida, mesmo em seu projeto de conhecimento do real? (VALADIER, 2013, p. 285).

A atualidade das discussões acerca da temática encontra-se continuamente menos carente tanto de abordagens sistemáticas teóricas, quanto de dados empíricos, que consolidem as posições já existentes nas pesquisas. Tanto o trabalho conjunto, como a abordagem do tema e a coleta e análise de dados – sejam esses objetivos e/ou subjetivos –, possibilitam ampliar os conhecimentos já existentes sobre a própria temática. Sejam os dados analíticos meros elementos especulativos, ou mesmo os dados críticos meras exegeses pragmáticas, buscou-se estabelecer nesta pesquisa um viés que proporcionaria a elucidação das problemáticas persistentes nos estudos elaborados sobre o tema.

Estaria realmente o mundo desencantado, ou em processo de desencantamento? Afirimo que nunca fomos uma sociedade – de fato – secularizada, ou que se encontrou em vias de secularizar-se (ao menos por completo). O pensamento religioso encontra-se presente nas explicações que possibilitavam dar sentido ao mundo, ao lugar do sujeito no mundo. Numa explicação para a existência, imbricado ao sentimento individual ou coletivo, na busca por um sentido em ser e estar.

O desencantamento do mundo, previsto a partir do processo de racionalização advinda da modernidade, encontrou em si mesmo os meios por onde a religiosidade pudesse garantir sua existência, na forma de manter as explicações e o dar sentido ao mundo. O que não foi possível, a esse processo de racionalização, é o fato de não possuir em si um controle completo dos sentimentos e do próprio processo de consciência – cultural e/ou identitária – referente aos sujeitos.

E, ao se buscar uma explicação do mundo e da sociedade pela via única da racionalidade, esbarrou-se num fato objetivo: as pessoas continuavam a contemplar o *extraordinário*, preservavam a crença naquilo que estava fora do cotidiano e das coisas comuns nas quais se expressava uma ordem sagrada que dava sentido às suas vidas, aos lugares e à sua concepção de mundo. Elas continuavam a mitificar o tempo e o espaço do sagrado (MARCHI, 2005, p. 35-36).

Apesar da racionalização a que se propôs a modernidade, as pessoas continuam buscando, no religioso e na religiosidade, aspectos e proposições que gerem sentido para certas condicionalidades e ações, inferências e determinações. O sentimento advindo da experiência religiosa espelha, nas

expectativas e características do contexto social, uma forma de explicar, compreender o mundo.

Nesse universo de desafios e dúvidas, novas perguntas afloravam tanto em relação ao conhecimento científico e à tecnologia, quanto ao lugar do sagrado na contemporaneidade. As ciências *exatas* mostraram-se impotentes e incapazes de elaborar explicações objetivas e definitivas que substituíssem as complexas teias de relacionamentos e *infinitudes* que ocupavam as mentes humanas (MARCHI, 2005, p. 36).

As explicações religiosas abrangem certos aspectos inerentes da vida social, dentro daquilo que é expectado ao entendimento do próprio indivíduo em seu contexto. Os atributos para a explicação de determinados elementos, tal como os símbolos e ritos religiosos e seus significados, agregam meios interpretativos característicos daquilo que é socialmente valorizado – como uma determinada forma de compreensão do mundo – para o indivíduo ou para algum grupamento específico.

Essa consciência subjetiva, que busca estruturar-se nessa mesma compreensão do mundo a partir da experiência religiosa, determina o enraizamento de uma imagem daquilo que se entende como um processo de solidez, que transcende as concepções mutáveis e voláteis de certas condicionalidades de existência e do contexto social da modernidade. Seja tal possibilitado por meio da religião ou da religiosidade, esses processos interpretativos/explicativos solidificam o esvaziamento gerado pelas consequências da pretensa racionalização do mundo.

Os significados dos elementos, mesmo dos símbolos e ritos religiosos, são gerados a partir das perspectivas daqueles que participam da experiência religiosa e buscam, na religião e/ou na religiosidade, as explicações nas formas de dar sentido ao mundo, de compreender o contexto social em que se encontram inseridos. A religião e a religiosidade possibilitam a constituição de uma consciência da realidade, uma característica imanente à forma de ver e ser no mundo. Essas interpretações e reinterpretações formam-se a partir de um viés da vivência e convivência religiosa.

O Brasil apresenta uma pluralidade religiosa característica própria, tanto referente às religiões as quais praticam a sua população, quanto as

religiosidades e sentidos religiosos pertencentes aos ritos e a formação de sua história como país. Desde o processo histórico de colonização, a religião e a religiosidade estiveram presentes no cenário social e no âmbito político, seja por parte dos sujeitos que compunham tal sociedade plural, seja pela religião como parte integrante do Estado.

Neste processo histórico de formação da sociedade brasileira, elementos como as festas populares, ou os muitos sincretismos e o catolicismo familiar, vieram a constituir elementos simbólicos que geraram sentido, dando viés para determinados laços de coesão social, que transcendem a sociedade para além de suas estruturas político-sociais religiosas. Os elementos históricos de uma origem religiosa pretensamente determinada estiveram presentes desde a origem do Estado brasileiro.

Elemento de importância indiscutível no empreendimento colonial português – não é sem razão que as terras conquistadas foram colocadas sob o patronato da Ordem de Cristo –, o catolicismo foi a ferramenta mais poderosa de organização e de controle da vida brasileira por longo período. Ele cimentou a união entre o Estado e a Igreja, que só seria rompida quando da proclamação da República. Os preceitos católicos, suas festas e sua ética deram o ritmo e o tom da vida quotidiana no Brasil colonial e imperial. Não havia engenho sem capela própria e capelão particular. A educação foi durante longo tempo monopólio dos jesuítas. Até mesmo o nascimento de uma cidade, em geral, fazia-se a partir da construção de uma capela e da adoção de um santo padroeiro, de quem geralmente a cidade recebia o nome. Todavia, o que é mais fundamental para o argumento que aqui se desenvolve diz respeito ao lugar central da religião na vida social brasileira que, durante os períodos colonial e imperial, desenrolava-se no espaço da igreja. À sombra da cruz, criava-se a solidariedade comunal. O Brasil se construía (PEREZ, 2000, p. 10).

Certas intencionalidades propostas para um processo modernizante de secularização, principiados no período republicano de nossa história, na tentativa de se apagar o vestígio da religião como aspecto presente e preponderante da vida social – e consubstanciado obstáculo intelectual da *ordem* e do *progresso* – encontrou entraves no fervor religioso da população. As formas íntimas e populares da religiosidade formaram entraves que barraram a pretensa e objetivada relação do desencantamento das esferas geradoras de sentido, nos sentidos da religião e religiosidade.

Os elementos religiosos encontram-se presentes desde as relações sociais mais discretas, às formulações e decisões políticas mais

determinadas. A limitação do pretense processo secular encontrou aqui o entrave cultural, de elementos religiosos enraizados no cerne da composição e ação social da complexa e plural sociedade. Numa forma geradora de sentido a elementos e contextos sociais, assim como determinado por modelos de ação (ético-morais) religiosamente enviesados.

A ambiência geral de secularização e de modernização – que assolou o Brasil a partir da proclamação da República e que ganhou ímpeto acelerado a partir de 1930 – assim como não impediu a expansão e solidificação do candomblé, também não impediu um vigoroso movimento de reconfiguração de nosso quadro religioso, com o aparecimento em cena de novas religiões: no domínio mediúnico, o kardecismo e a umbanda; no domínio evangélico, o pentecostalismo (ramo revivalista do protestantismo) e, mais recentemente, o neopentecostalismo. Ou seja, é em pleno período de florescimento e desconsolidação da ordem moderna em nosso país, que a nossa já complexa diversidade religiosa torna-se ainda mais complexa (PEREZ, 2000, p. 19).

Atualmente, o que se pode verificar são novas formas de encarar o religioso, novas formas de viver a religiosidade. Desde que fora erguida a primeira cruz, e consumado o primeiro culto de uma religião organizada, ritualizado pelos portugueses que aportaram nas praias de uma nova terra a ser conquistada e colonizada, o Brasil desenvolveu-se em acordo com a religião e a religiosidade. Ora mais, ora menos, porém nunca deixando tais elementos de estarem presentes, seja de forma direta ou de forma indireta, seja oficial ou extraoficialmente; no pressuposto de uma laicização determinada pela letra da lei, ou na composição de seus sujeitos religiosos.

Notoriamente, a relação entre um modelo de possíveis opções refere-se [também] a característica de que bem se pode escolher por não utilizar-se, ou mesmo pertencer ou referenciar-se, a qualquer matriz religiosa ou utilizar-se do religioso de uma forma ou meio, qualquer que seja o contexto, ao qual estejam os sujeitos inseridos. Historicamente, a religião não é mais (como fora em determinadas época) uma referência imprescindível que se ramifica e/ou conduz a sociedade, numa relação de obrigatoriedade coercitiva.

Mesmo que se encontrem inúmeros exemplos de uma oficializada laicidade, faz-se necessário sempre rememorar a máxima de que o Estado – ou naquilo que condiz à atualidade do Estado brasileiro – não é [de fato] laico, mas talvez encontre-se em possível processo de laicização; e também que, mesmo na iminência de um laicidade dada como confirmada e certa, o

Estado é formado – e muitas vezes conduzido – por pessoas que venham a possuir uma conduta, ou referência cultural, ou mesmo alguma orientação, de certa origem religiosa.

Os sujeitos possuem a liberdade e as garantias de ser ou não religiosos, assim como de buscar – ou não buscar, a seu critério – sentido nas premissas religiosas. Mas isso não condiz a qualquer atributo secular ou pós-secular, como remetem tais autores que defendem essa ideia, mas a uma própria condição da modernidade, que podem vir a possuir em determinados elementos uma ênfase secular, mas que não se concretizou por completo ou como totalidade. Seja na forma de sua constituição objetivada ou na subjetividade inerente aos sujeitos que compõem a sociedade, numa perspectiva contextual e conjuntural, de forma cultural e identitária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGIER, Michel. "Distúrbios identitários em tempos de globalização". In: *Mana*. Rio de Janeiro: vol. 7(2), p.7-33, 2001.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Editora HUCITEC, 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- BERGER, Peter. "The desecularization of the world: a global overview". In: *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington, DC: p. 1-18, 1999.
- BERGER, Peter. "A dessecularização do mundo: uma visão global". In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: n. 21(1), p. 9-24, 2000.
- BORAN, Jorge. *O futuro tem nome: juventude*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo: Cosac-Naify, 2009.
- DUQUE, João Manuel. "Transmissão da fé em contexto pós-moderno". In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: n. 126, p. 205-217, 2013.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa*. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- FRAAS, Hans-Jürgen. *A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GROPPO, Luís Antonio. *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas*. Rio de Janeiro: Difel, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. "A nova intransparência: a crise do Estado de Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas". In: *Novos Estudos (CEBRAP)*, São Paulo: n.18, set. 1987, p. 103-114.

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

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2000.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1996.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1990.

LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. São Paulo: Loyola, 2010.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

MANNHEIM, Karl. *Diagnóstico de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARCHI, Euclides. "O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades". In: *História: Questões & Debates*. Editora UFPR: Curitiba, n. 43, p 33-53, 2005.

MARIZ, Cecília. "Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger". In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, RJ, p. 25-39, 2000.

MARX, Karl. *Critica de la filosofia del estado de Hegel*. Mexico: Grijalbo, 1968.

PEREZ, Léa Freitas. "Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira". In: *Edição Especial: Brasil 500 anos*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial dos Poderes do Estado, jun. 2000, p. 40-58.

PIERUCCI, Antônio Flávio. "Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião". In: *Novos Estudos (CEBRAP)*, n. 49, nov., 1997. p. 99-117.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo, SP: Editora 34, 2005.

PORTELLA, Rodrigo. "Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade: da ciranda entre religião e secularização". In: *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, n. 2, 2006, p. 71-87.

ROSSI, P. Vinicius. "Religião e modernidade: uma análise da presença religiosa no meio estudantil da Universidade Estadual de Londrina (2011-2012)". In: *Cultura e Religiões na Contemporaneidade* [Livro eletrônico]. Londrina: UEL, p. 168-188, 2013.

ROSSI, P. Vinicius. *Religiosidade: perspectivas analíticas sob os aspectos da modernidade*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Ciências Sociais apresentado a Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 2014.

SCHLUCHTER, Wolfgang. “A modernidade: uma nova (era) cultura axial?”. *Política & Sociedade*. Florianópolis, vol. 16, n. 36, maio/ago. 2017, p. 20-43.

SELL, Carlos Eduardo. “A multiplicidade da secularização: a sociologia da religião na era da globalização”. *Política & Sociedade*. Florianópolis, vol. 16, n. 36, maio/ago. 2017, p. 44-73.

SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios*, vol. 1/2. São Paulo: Olho d’Água, 2010.

SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios*, vol. 2/2. São Paulo: Olho d’Água, 2011.

SOFIATI, Flávio Munhoz. “Jovens católicos carismáticos nas universidades: a fé que pauta a ciência”. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: n. 126, p. 179-204, 2013.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Juventude católica: o novo discurso da Teologia da Libertação*. São Carlos: EdUFSCAR, 2012.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Religião e juventude: os novos carismáticos*. São Paulo: Idéias & Letras (FAPESP), 2011.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VALADIER, Paul. “Crise da racionalidade, crise da religião”. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte: n. 126, p. 283-300, 2013.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.