



Religião pós-moderna no Brasil?

Postmodern religion in Brazil?

Lenny Francis Campos Alvarenga*

Claudio Herbert Nina e Silva**

Resumo

A presente Comunicação pretende analisar comparativamente alguns aspectos da definição de modernidade e pós-modernidade e sua aplicabilidade na análise do contexto religioso brasileiro. Partindo de autores como Giddens e Bauman, desenvolvemos a contextualização de suas teorias para uma realidade eminentemente européia. Depois, com autores como Canclini, Mariano e Prandi, dentre outros, que analisaram o contexto latino americano e, principalmente, brasileiro, procurou-se delinear o erro em se considerar que os conceitos de modernidade e pós-modernidade cabem à análise do cenário religioso brasileiro irrestritamente, como se este cenário fosse equivalente ao europeu, lugar no qual esses conceitos surgiram e foram delineados.

Palavras-chave: Modernidade. Pós-modernidade. Cenário Religioso Brasileiro. Cenário Religioso Europeu.

Introdução

Bauman (1997) discorre a respeito da religião na pós-modernidade no capítulo XIII do livro *Mal-estar na pós-modernidade*, e o faz dentro de um contexto socioeconômico de pós-modernidade no Velho Mundo. A crítica desse autor a essa mesma pós-modernidade define os padrões de ação e alcance dela como instrumento de análise e objeto a ser analisado. Em um contexto pós-moderno, segundo Bauman (1997), a própria crítica à pós-modernidade passa pela pós-modernidade, o que torna sua retórica até certo ponto pessimista e de outra forma madura em suas concepções.

Comunicação submetida em 31 de outubro de 2011 e aprovada em 01 de dezembro de 2011.

* Mestre em Ciências da Religião (PUC GOIÁS). País de origem Brasil. E-mail: partido_alto1@yahoo.com.br

** Mestre em Psicologia, professor da Universidade de Rio Verde. País de origem: Brasil. E-mail: claudio_herbert@yahoo.com.br

Porém, na concepção de Bauman (1997), uma das características da pós-modernidade é justamente a de ser mais elástica do que a modernidade; não se importando com a categorização e nem com a definição de todas as coisas que existem. E, nesse contexto pós-moderno, se algo foge dos limites estáticos das definições das ciências naturais, isso não leva necessariamente a um mal-estar científico. Por outro lado, na modernidade, vive-se o mal estar justamente pela tentativa frenética de enquadrar e de estar enquadrado em um padrão onde tudo pode ser categorizado, reificado e, utilitariamente, resolvido.

Mas não podemos dizer que esse seja o padrão epistemológico de todas as ciências dentro do modelo chamado por Bauman (1997) de pós-moderno. Afinal de contas, modelos científicos de ciências humanas e sociais têm buscado, ainda – e talvez o façam sempre por se enquadrarem no sistema que considera o controle e a previsibilidade características a serem seguidas por uma ciência (MARX; HILLIX, 2008) –, o modelo de identificação e controle de variáveis que permite, numa perspectiva pragmática, resultados que a comunidade científica dessas abordagens consideram mais eficientes.

Ainda considerando Bauman (1997), a pós-modernidade permite ao homem, no sentido lato, o relativo conforto de que *saber* e *fazer* nem sempre têm de ser seguido ou antecipado por uma verbalização que a explique. Mas essa análise não corrobora a perspectiva de Boff (2000, p. 18), de que “a pós-modernidade implica em sensação de insegurança generalizada”.

E mesmo que o *sentir* passe a ser valorizado e conseqüentemente buscado pelos homens e ofertado em um mercado cada vez mais competitivo de religiões, cultos, *workshops*, e congressos de Nova Era (BAUMAN, 1997; FRANCISCO, 2011), isso não implica que fazer parte de uma instituição religiosa ou ter uma prática religiosa vá fazer necessariamente com que se encontre conforto.

Exemplo disso é que no Brasil, a filiação às religiões e instituições religiosas tem se tornado um exercício de pragmatismo do tipo “se resolver meus problemas é aqui que fico” (DOMINICK, 2002). Temos assistido, ao longo dos anos, ao chamado televangelismo de Igrejas Evangélicas Pentecostais e Neopentecostais e anotado o teor dos discursos que giram em torno dos milagres e muitos dos fiéis que dão seu testemunho fazem menção a terem pertencido a outras igrejas evangélicas neopentecostais (chamadas por eles de

ministério). Por outro lado, algumas vertentes do catolicismo também parecem ter assumido feições cada vez próximas desse pragmatismo religioso, como é o caso do Movimento Carismático.

Desse modo, o objetivo do presente artigo foi analisar se há religião que se enquadre dentro das características pós-modernas no Brasil.

1 A modernidade e a pós-modernidade

Giddens (1991) localizou o início da modernidade em um espaço-tempo que remonta a Europa do século XVII, e a estende em sua dimensão espaço-temporal para o ocidente nos séculos posteriores. Mesmo que ao se espalhar sua influência não tenha sido linear, reflexos dela são nítidos na contemporaneidade, não apenas nas sociedades ocidentais como também nas orientais.

Uma vez localizada em sua dimensão espaço-temporal histórica, a definição de Giddens (1991) se refere a um estilo de vida e de organização da sociedade que marcou uma ruptura com o passado representado pela tradição ritual, mítica e mística e que mantinha a dependência do homem para com a instituição religiosa. A partir dessa ruptura, buscou-se na razão humana a potência instrumental para a realização plena do homem, onde a racionalização política e social que permitiria a concretização desse projeto estaria ancorada na ciência, conforme o ideal iluminista.

Naturalmente, essa ruptura com o passado ritualístico e místico não deve ser entendida como algo abrupto, mas, sim, como um processo progressivo e lento (BECK; GIDDENS; LASH, 1997). Mesmo sociedades ditas modernas, tais como as da Europa ocidental, ainda apresentam, em seu escopo de atitudes, valores e práticas baseados nas tradições das comunidades que as precederam. A própria prática religiosa pode ser entendida nesse contexto como uma tradição que se mantém em meio ao ajuste social rumo à modernidade.

Nesse sentido, Giddens (2002, p. 38) afirma que:

A modernidade, pode-se dizer, rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais. O indivíduo se sente privado e só num mundo em que lhe falta o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecidos em ambientes mais tradicionais.

E aqui nos parece que a definição de Giddens (1991, p. 29) de *desencaixe* se “encaixa” bem nesse contexto. “[...]‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espço”. Ora, então podemos afirmar que transformações nas tradições religiosas podem ser resultado desses “desencaixes”; e se assim o for, faz sentido apenas dentro do contexto analisado por Giddens: o contexto europeu.

Uma vez conceituada a modernidade na perspectiva apresentada anteriormente por Giddens, torna-se importante o contexto de sua definição de pós-moderno:

Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes. Além da modernidade, devo argumentar, podemos perceber os contornos de uma ordem nova e diferente, que é “pós-moderna”; mas isto é bem diferente do que é atualmente chamado por muitos de “pós-modernidade” (GIDDENS, 1991, p. 12-13).

A pós-modernidade, chama Giddens preferencialmente de “alta modernidade”, em si seria para ns (1997, p. 20) reflexiva, que consiste, nas palavras do autor:

A reflexividade social diz respeito a uma sociedade em que as condições em que vivemos são cada vez mais o resultado de nossas próprias ações, e, inversamente, nossas ações vivem cada vez mais a administrar ou enfrentar os riscos e oportunidades que nós mesmos criamos.

Esta possibilidade reflexiva coloca a religião no foco de análise de autores (Zigmund Bauman, no capítulo citado na introdução deste artigo, por exemplo) que partem da pós-modernidade para avaliar seus processos de *desencaixe* e *reencaixe* dentro do contexto contemporâneo.

2 Religião: o problema da definição

No âmbito da religiosidade, defini-la em si, se torna uma tarefa desgastante em meio a tanto vaivém de teóricos das ciências humanas e sociais. As definições de autores como Jeffrey Alexander, Bernard Barber e Alan Segal, em uma conferência apresentada em 1993 na Itália, foram assim por Bauman (1997, p. 207) resumidas:

[...] dissolvendo a questão da religião há alguns traços eternos e incontestavelmente universais da situação existencial humana; a outra, ao contrário, estreita de tal modo à definição que a religiosidade se torna como que precisamente mensurável.

A primeira definição, atribuída a Alexander, mais ampla e menos histórica, apresenta a religião como intrinsecamente ligada à condição humana; e a outra, atribuída a Barber e Segal, apresenta a definição de maneira reducionista e mecanicista, como que passível de uma quantificação dos elementos da religião. A crítica de Bauman (1997) às definições apresentadas por eles podem ser entendidas dentro do contexto lógico das argumentações, pois essas definições reduzem a problemática à falácia da bifurcação, onde duas definições contrárias se excluem mutuamente, apresentando uma falsa bifurcação e excluindo a possibilidade de convergência, ou mesmo de novas sínteses oriundas desse contraste. Nesse sentido, tanto uma definição quanto a outra são simplórias em suas análises e em conformidade com a análise de Bauman (1997), comprometem as pesquisas na área da religião.

Tomando o cuidado de não ser demasiadamente abrangente, nem restritivo ao extremo, a definição de Bauman (1997, p. 206) aponta para uma conceituação que deve, em qualquer circunstância de análise, levar em conta a subjetividade humana: “a religiosidade não é afinal, nada mais do que a intuição dos limites até os quais os seres humanos, sendo humanos, podem agir e compreender”.

Nesse ponto, é importante esclarecermos que, do ponto de vista formal e operacional, essa definição de Bauman apresenta apenas a dimensão que deve ser levada em consideração, sendo, nesse sentido, abrangente, por não apontar uma metodologia que possa solucionar o problema apontado por ele. Como um dos objetos de estudo apresentado

por Alexander e citado por Bauman (1997) seria uma descrição do transcendental, um problema é apontado quanto a isso: a explicação seria circular e não levaria a lugar algum. E no caso de Barber e Segal, pesquisar com os representantes das instituições religiosas apresenta outro problema: eles já apresentam uma história pré-moldada que os levam as explicações circulares a respeito da religião.

A definição escolhida por Bauman (1997) em seu texto e que parece ser considerada por ele como a mais coerente é a de Kolakowski (1982), que diz: “A religião, na verdade, é a consciência da insuficiência humana, é vivida na admissão da fraqueza...” (citado em BAUMAN, 1997, p. 209). Bauman (1997) não vê como urgente uma definição clara, tão amplamente defendida pela sociologia da religião, mas pretende observar o funcionamento dos mecanismos sociais envolvidos nos processos religiosos, o que se caracteriza como uma posição fenomenológica. Mas, mesmo essa definição não foge de uma característica incômoda: muito ampla. A pergunta seria: será que sua definição abarca tão somente os fenômenos da religiosidade?

E sendo essa insuficiência do homem, natural, implicaria um processo também natural na qual o homem procuraria as explicações para o que não sabe e/ou não têm recursos disponíveis naquele momento para compreender. E para Bauman (1997), essa busca resultaria na religião; mas o problema da definição de Bauman, baseada em Kolakowski, é que ele, apesar de considerá-la fruto da insuficiência do homem (algo natural), rejeita completamente as definições de autores que trabalham com uma perspectiva inata. Talvez elas devam ser rejeitadas em parte, e não em seu todo. Mas o problema principal com relação a esta definição é que ela pode resultar em outras buscas por sentido que não religiosas, como por exemplo, a ciência e parte da filosofia.

3 O homem, a modernidade e a religião na análise de Bauman

O homem vive no que Giddens (1991) citando em Bauman (1997) chamou de segurança ontológica, mas se levarmos em conta a teoria junguiana dos contrários como impulsores dos comportamentos e atitudes humanas encontraremos o seu oposto: a ansiedade existencial. Não é verdade que o homem, segundo Bauman, mesmo dentro dos limites da ansiedade existencial, se mantém ocupado o suficiente para não “ruminar”

(segundo expressão do próprio autor), (BAUMAN, 1997, p. 209) sobre questões filosóficas e metafísicas. Até porque, mesmo se estivermos ocupados por longos períodos de tempo em nossas próprias ocupações e preocupações, ainda assim, a busca pela solução delas nos leva muitas vezes a especulações maiores, principalmente no que concerne à busca por explicações dos motivos de tais acontecimentos.

A religião surgiria, desse modo, como uma alternativa para o cotidiano, talvez uma espécie de fuga, uma forma de ilusão de conforto diante de um mundo incognoscível (FREUD, 2001). Todavia, acreditamos que “alternativa” seja o termo mais correto para o fenômeno. Segundo Bauman (1997), ao nos voltarmos para a religião, estamos buscando uma espécie de morte nesse mundo para recebermos a recompensa em uma vida futura. Após a morte? Talvez, mas temos que considerar que muitos grupos messiânicos esperam os *tempos* de Deus para este mundo (CAMPOS, 2000).

Mesmo a própria insuficiência humana pode ser, não inventada, pois os mecanismos são outros, estimulada pela religião, que coloca uma série de barreiras ao *viver plenamente* tão característico do final da modernidade e na pós-modernidade.

A modernidade, então, pode ser entendida, em parte, como um processo onde há uma diminuição do interesse pela escatologia, bem como uma secularização crescente no ocidente. Nesse processo, os homens se voltam mais para as questões humanas e mundanas (do mundo), além de terem de se ajustar a um processo, geralmente brusco, de uma profunda revolução no sistema de pensamento tradicional ou pré-moderno. Essa revolução moderna, Carrol (1993) citado em Bauman (1997, p. 213) chama de humanismo:

Sua ambição era erigir a ordem humana na terra, em que a liberdade e a felicidade prevalecem, sem quaisquer apoios transcendentais ou sobrenaturais – uma ordem inteiramente humana... Colocar o homem no centro significava que ele devia tornar-se o ponto arquimediano em torno do qual tudo girasse. (CARROL, 1993. *Apud* BAUMAN, 1997).

O homem seria então aut-suficiente, caminhando sempre em frente para uma racionalidade e não necessitaria da religião e de seus dogmas e tratados sobre a escatologia. Aliás, esta, profundamente atacada no processo de modernização, começando pela arte, chamada de arte moderna, que contrapôs os clássicos religiosos que ajudaram durante tantos séculos a espalharem e perpetuarem as ideias religiosas, através da retração da morte,

da vida após a morte, do paraíso, do inferno, entre outros temas religiosos, principalmente católicos, às vezes exagerados e em outras ininteligíveis.

A arte deixou de ser inspiradora de sentimentos religiosos, que muitas vezes tentava evangelizar pelo medo, e passou a dificultar a renúncia cada vez mais difícil diante das necessidades da vida moderna e seus “fáceis” prazeres retratados na nova arte. A vida mundana passou a disputar e vencer espaços contra os sentimentos e as expectativas de *post mortem* reinantes até então, desligando-se a morte de seu significado religioso e assumindo os problemas físicos e sociais. Problemas menores passaram a abarcar a atenção das pessoas em detrimento do problema que a morte representava antes; pois a preocupação verdadeira era a de se evitar a morte e de prolongar a vida, uma promessa moderna da medicina baseada em seus avanços. De certa forma a morte foi banalizada; basta ver as imagens veiculadas nos meios de comunicação ao longo do século XX e, principalmente, nos atuais.

O que antes, para os pré-modernos, não abalava sua fé, havendo poucas incertezas, sendo a única referente à incerteza da existência (estabelecida pela religião). A modernidade realizou a quebra do paradigma escatológico trazendo uma preocupação pragmática com o aqui e o agora reduzindo-se a especulações metafísicas para a condição humana. Nasce à *individualidade* juntamente com o que Carrol (1993) citado em Bauman (1997) chamou de humanismo e morre a *polis* comunitária baseada nos princípios da religião.

A pós-modernidade com suas características menos dogmáticas comparado à modernidade, apresenta um complexo em expansão e com poucos mecanismos de controle realmente eficientes. Bauman (1997, p. 221) diz:

A pós-modernidade é a era dos especialistas em “identificar problemas”, dos restauradores de personalidade, dos guias de casamento, dos autores dos livros de “autoafirmação”; é a era do “surto de aconselhamento”. Os homens e mulheres pós-modernos, quer por preferência, quer por necessidade, são *selecionadores*.

Maslow (1964 citado por BAUMAN, 1997), em sua busca pelas respostas naturais presentes e inerentes ao ser humano considera o êxtase como uma “experiência máxima perfeitamente natural” e apresenta a religião como um esforço de comunicar experiências

máximas a quem não tem acesso a elas. Sua análise é completamente moderna ao tender para o psicologismo que explodiu com o estabelecimento da psicanálise e novas formas de interpretação de eventos que pertencem, segundo a psicologia, ao ser humano. A psicologia e a psicanálise passaram então a apresentar explicações para tudo quanto há de fenômenos que englobasse o homem, e outras escolas das ciências humanas e sociais passaram a buscar nessas abordagens “explicações” ou mesmo “pseudoexplicações” precipitadas para os fenômenos (POPPER, 1972). É a era das explicações técnicas e a fuga, segundo Bauman (1997), das explicações de cunho metafísico.

No mundo globalizado pós-moderno que passa pela expansão tecnológica acelerada, não é raro vermos até mesmo máquinas que estimulam o transe e o êxtase; e são as mais diversas formas e opções de alcançar algo além das fronteiras do trivial é o que tanto atrai o homem ao centro do grande comércio em expansão: a comercialização das *sensações máximas* em um *mix* de oferta que ficou conhecido por Nova Era. Um dos fatores que contribuíram para a expansão da Nova Era talvez seja o fato de que ela se baseia muitas vezes em enfatizar as potencialidades latentes em *todos* os seres humanos, independentemente de credo e muitas vezes atribuindo ao homem a origem dessas potencialidades, ao contrário do que fazem as religiões.

Ainda de acordo com Bauman (1997), sua análise mostra que uma das características da religião nesse contexto pós-moderno é a volta a um fundamentalismo baseado em sistemas tradicionais de pensamento, tese também defendida por Mardones (1998). Sua definição diz:

O fundamentalismo é um fenômeno inteiramente contemporâneo e pós-moderno, que adota totalmente as “reformas racionalizadoras” e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, tentando não tanto “fazer recuar” os desvios modernos quanto “os ter e devorar ao mesmo tempo” – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem (BAUMAN, 1997, p. 226).

Essa definição se apresenta dentro das perspectivas pós-modernas tão criticadas pelo próprio Bauman (1997). Em virtude dos exemplos históricos brasileiros de “fanatismo” no final do século XIX e início do século XX, tais como os fenômenos de Canudos, Contestado, Caldeirão e Muckers (FACÓ, 1978), não acreditamos que o

fundamentalismo seja um fenômeno contemporâneo. Talvez seu rótulo o seja, mas não os elementos que o caracterizam. Será que realmente adota as “reformas racionalizadoras” e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade? Um dos marcantes “partidos” ou tendência muçumana que ficou mundialmente conhecida sob o nome de Taliban utilizava apenas parte da tecnologia moderna, principalmente no que concerne ao uso de materiais bélicos ou belicosos. Ao que se refere a “reformas racionalizadoras”, não apreendemos integralmente o contexto na qual é dito, mesmo porque a racionalidade muçumana difere em muitos aspectos da cristã ocidental. Todavia, acreditamos que, no que se refere ao fundamentalismo, Bauman (1997) está trabalhando principalmente dentro de um contexto europeu, e mesmo de fundamentalismo cristão.

4 Contexto religioso brasileiro: pós-modernidade ou nem sequer modernidade ainda?

Ainda há controvérsia quanto ao fato de o Brasil ter atingido um estado de pós-modernidade ou permanecer na chamada modernidade periférica. Apesar da intensa industrialização, urbanização e criação de uma sociedade de consumo, o Brasil ainda deveria ser considerado em um estado de hibridação. De acordo com Canclini (1998), a hibridação se refere à situação típica da América Latina contemporânea na qual o moderno e o tradicional ainda se misturam. Do ponto de vista religioso, os pressupostos da modernidade foram se impondo muito lentamente a partir do século XIX, mas ainda não estão totalmente consolidados (BASTIAN, 1997).

Bastian (1997) questiona o uso recorrente da secularização da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, como paradigma do estabelecimento da pós-modernidade no resto do mundo. Pelo contrário, Bastian (1997) demonstra em seu trabalho de análise comparada que a evolução da religião na Europa mediterrânea e, em especial, na América do Sul, tem ocorrida de forma bem diferente do norte da Europa. De acordo com esse autor, a modernidade nos países predominantemente católicos da América Latina foi de ruptura, resultado das disputas de poder entre a Igreja, avessa à secularização, e o Estado laico a partir de meados do século XIX.

Por outro lado, a modernidade nos países de tradição protestante da Europa Ocidental e dos Estados Unidos foi de continuidade, caracterizada por uma secularização progressiva estimulada pelo protestantismo que atenuou as disputas entre as igrejas e o Estado nesses países. Por conta disso, o catolicismo ainda seria marcante em boa parte das atitudes e dos valores populares de países como o Brasil (BASTIAN, 1997). Isso ocorreria porque, de acordo com Bastian (1997, p. 9):

[...] la resistencia de los actores religiosos a la laicización se há manifestado en un lapso de tiempo mayor em America Latina, probablemente debido a la fuerza de los comunitarismo y a las condiciones socioeconómicas (pobreza endémica) y socioculturales (analfabetismo) que hacen de lo religioso un factor revelador que es possible movilizar contra culaquier política de modernización promovida desde arriba.

Com relação à questão específica do impacto da pós-modernidade sobre a expressão do catolicismo, seria relevante comparar a Bélgica ao Brasil, visto que ambos têm populações com relações historicamente arraigadas ao catolicismo. Além disso, a secularização do catolicismo na Bélgica tem sido considerada um modelo paradigmático de confirmação do estabelecimento da pós-modernidade no contexto religioso europeu (DOBBELAERE; VOYÉ, 1990). De acordo com esse autor, a Igreja Católica deixou de ser um dos “pilares” da estrutura social belga, ocorrendo mudanças no sistema de crenças e nas práticas religiosas individuais que se refletiram em alterações estruturais significativas no catolicismo belga. Um dos aspectos mais relevantes apontados tem sido a diminuição da frequência dos belgas às missas e a aceitação cada vez mais frequente de uma identidade genérica “cristã” em detrimento da identidade específica “católica”.

No entanto, ao contrário do que ocorreu na Bélgica, o catolicismo brasileiro sempre foi mais caracterizado pela Pequena Tradição do que pela Grande Tradição na religião. Isso significa dizer que o catolicismo no Brasil sempre se expressou de modo mais popular e menos dogmático do que na Bélgica. Desse modo, a secularização da religiosidade católica no Brasil não seria um fenômeno tão recente quanto na Bélgica, em virtude do próprio caráter sincrético e popular do catolicismo brasileiro. Em virtude disso, podemos considerar que a crise pós-moderna do catolicismo se apresenta como fenômeno relevante no cenário belga, mas não no contexto brasileiro.

No que diz respeito ao protestantismo no cenário brasileiro, Mariano (1999) realizou análises a respeito da possibilidade do Brasil se tornar um país predominantemente protestante em um futuro eminentemente pós-moderno. Esse autor concluiu que essa possibilidade é pequena, pois a constituição do movimento protestante evangélico atual tem premissas que não se ancoram na ética protestante histórica e que foi descrita por Max Weber em seu clássico “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, publicado originalmente em forma de livro em 1920. Desse modo, se o protestantismo no Brasil nunca chegou a ser integralmente moderno, como ele poderia estar numa condição pós-moderna?

Do ponto de vista do cenário religioso no Brasil o importante não é responder se o Brasil será um país protestante nos moldes europeus e que estão na base da formação do Ethos e Visão de Mundo dos Estados Unidos, por exemplo,¹ mas responder se o Brasil será um país evangélico *pentecostal*² e *neopentecostal*, e como isto refletiria em nossa formação social moderna e pós-moderna nos cenários econômico, político, cultural e religioso.

Do ponto de vista econômico, se considerarmos que o movimento evangélico pentecostal e neopentecostal assumiu, em grande parte, a Teologia da Prosperidade (também iniciada nos Estados Unidos do início do século XX) como diretriz básica de suas pregações, a modernidade tardia e a pós-modernidade no Brasil estariam garantidas do ponto de vista da manutenção do modelo econômico altamente direcionado ao consumo.

No político, os mesmos veem alcançando espaço, eleição após eleição, configurando-se como uma das bancadas mais fortes e influentes do cenário político nacional (MARIANO, 2005, ORO; MARIANO, 2010), barrando projetos considerados ofensivos à prática da moral cristã como foi o caso da “lei do aborto” e da “lei que criminaliza a homofobia”.

Na perspectiva cultural, Prandi (2007) afirma que a contribuição dos evangélicos para a cultura brasileira até então vêm se mantendo restrita à questão da música gospel, e, portanto, mesmo se eles se tornassem maioria, isso não implicaria o fim das festas

¹ Para os Estados Unidos uma análise como esta seria de uma relevância extraordinária, pois implicaria responder se aquele país manterá sua ética e identidade protestante que tanto auxiliaram na construção de suas relações com o capital ou se tornará um país eminentemente pentecostal, baseado em um avivamento com características fundamentalistas e por vezes até de pensamento totalitário.

² Movimento que surgiu nos Estados Unidos e que chegou ainda no início do século XX a terras brasileiras, chegando a ser a maior expressão religiosa do movimento protestante no Brasil atualmente (CAMPOS, 2005).

populares (religiosas ou seculares) que tiveram origem no catolicismo e nas tradições oriundas dos escravos e do sincretismo dessas duas tradições. Nem mesmo nas artes, na arquitetura, no nome de cidades, ruas e estados constituídos da nação, na linguagem popular, na MPB, bem como na instrumentalidade musical, os evangélicos contribuíram de forma significativa para o caldeirão cultural tupiniquim e, portanto, não representariam uma ameaça a estas tradições culturais já estabelecidas.

No que se refere ao cenário religioso brasileiro da atualidade, a liberdade religiosa vem sendo utilizada de forma abusiva, configurando uma confusão proposital que envolve a demonização das religiões de matriz afro brasileira, bem como, em menor escala, o espiritismo, com a ideia de que essa pregação está de acordo com os ditames da Constituição Federal³. Configura-se, então, o mercado religioso que muitas vezes não poupa sequer os ministérios de outras igrejas evangélicas (como dito em outro trecho desse trabalho), e que são lideradas por pastores que no passado eram aliados, e hoje são francamente concorrentes.

De acordo com Latour (1994, p. 38), “ninguém é realmente moderno se não aceitar afastar Deus tanto do jogo das leis da natureza quanto das leis da República”. Portanto, o povo brasileiro ainda prossegue sendo, em sua esmagadora maioria, ligado a instituições religiosas que lhe garantem parte de sua identidade, de seu *ethos* e visão de mundo. Em virtude disso, o brasileiro está longe de assumir a modernidade como uma reação ou ruptura a esse mundo da pequena tradição.

E se considerarmos que Latour (1994), ao proclamar que “jamais fomos modernos”, estava se referindo ao fato de que também na Europa não foi alcançado o projeto de modernidade e que, portanto, discutir uma pós-modernidade seria um equívoco conceitual e epistemológico; que dirá no Brasil, que nos grandes centros pode até alardear o estilo de vida “moderno”, mas que nas pequenas cidades, bem como no campo, há apenas elementos deste estilo de vida, sem, contudo, afetar de forma significativa suas crenças religiosas.

³ Ataques da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) se tornaram os mais comuns ao longo das últimas décadas.

Conclusão

A discussão em torno do tema da modernidade e da pós-modernidade em relação à religião vem sendo o foco de muitos trabalhos realizados no Brasil e na América Latina. Mas o uso irrestrito destes termos como equivalentes no Brasil e o restante da América Latina, bem como na Europa, Estados Unidos e parte da Ásia, não representa sequer a equivalência da realidade social e tecnológica destes lugares. Mesmo ao analisarmos Bauman (1997) no capítulo intitulado “Religião Pós-Moderna?” do livro *Mal-estar na pós-modernidade*, fica evidente que este não é um tema central em suas outras obras analisadas em livros (que pretendem atingir o maior número de pessoas).

Nas obras de Giddens, o tema religião também não vigora como recorrente em seus livros e isso nos faz crer que essa ausência dos estudos sobre religião nos dois principais autores que referenciam trabalhos feitos na América Latina, particularmente no Brasil, reflete o fato de esta não ser uma preocupação geral da comunidade europeia como um todo, nem sequer em sua maioria dentro do contexto da pós-modernidade. Todavia, tal questão é legitimamente brasileira, por conta do crescente cenário religioso nacional cada vez mais midiático e detentor de poder político e econômico.

Parte das teorias de Bauman (1997) nesse sentido se resume, pois, a esse livro, no referido capítulo. E esse é um forte indício de que essas teorias sobre a religião, bem como os conceitos de modernidade e suas variações devem ser usados com prudência dentro do contexto de análise das religiões no Brasil.

REFERÊNCIAS

- BASTIAN, Jean Pierre. **La modernidad religiosa**: Europa Latina y America Latina en perspectiva comparada. Cidade do México: LCE, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. Religião pós-moderna? In: BAUMAN, Zigmund. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997. Cap. XIII, p. 205-230.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernidade reflexiva**: trabalho e estética na ordem social moderna. São Paulo: Unesp, 1997.
- BOFF, Leonardo. **A voz do arco-íris**. Brasília: Letraviva, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. **A produção da Crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. Porto Alegre: Zouk, 2006.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo, n.67, p. 100-115, set./nov. 2005.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. O milenarismo intramundano dos novos pentecostais brasileiros. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, Ano XIV, n. 18, p. 99-120, 2000.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 1998.
- DOBBELAERE, Karel; VOYÉ, Liliane. From Pillar to postmodernity: the changing situation of religion in Belgium. **Sociology of Religion**, Oxford, v. 51, n. especial, p. 01-13, 1990.
- DOMINICK, Mac. **Pragmatismo**: uma igreja orientada para resultados. Disponível em: <<http://www.espada.eti.br/pragmatismo.htm>>. Acesso em: 11 out. 2011.
- FRANCISCO, Adilson José. "Pare de Sofrer": trânsitos religiosos e televangelismo na fronteira. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.446-465, jul./set. 2011.
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- GUERRIERO, Silas. Os Jogos Divinatórios na Virada do Milênio: o caso da Feira Mística de São Paulo. **Religião e Cultura**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 129-150, 2002.
- FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- FREUD, Sigmund. **O Futuro de uma ilusão**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2001.
- KOLAKOWSKI, Leslek. **Philosophie de la religion**. Paris: Fayard, 1982.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34. 1994.

MARDONES, José María. Geopolítica y Religión: el protagonismo de las religiones en la época de la globalización. In: MARDONES, José María. **Neoliberalismo y religión**: La religión em la época de la globalización. Navarra: Verbo Divino, 1998. Cap. 5, p. 119-146.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 89-114, 1999.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil. **ComCiência**. 2005. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/13.shtml>>. Acesso em: 15 out. 2011.

MARX, Melvin H.; HILLIX, Willian A. **Sistemas e Teorias em Psicologia**, São Paulo: Cultrix, 2008.

ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: Religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 11, p. 11-38, 2010.

POPPER, Karl. **A Lógica da Pesquisa Científica**. São Paulo: Cultrix, 1972.

PRANDI, Reginaldo. **As Religiões e as Culturas**: Dinâmica Religiosa na América Latina. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/>>. Conferência Inaugural das XIV Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Buenos Aires 25 a 28 de setembro de 2007. Acesso em 14 out. 2011.