

O FRAGMENTADO SUJEITO PÓS-MODERNO E A RELIGIÃO MUDIÁTICA.

PATRIOTA, Karla Regina Macena Pereira (UNICAP)¹

Desde algum tempo, o homem vem experimentando a perda da esperança no paraíso divino, onde se oferece a felicidade certa e eterna. Essa perda de esperança remonta justamente o início do movimento iluminista, que buscava a ruptura com a fé através da prevalência da razão.

Com efeito, na Idade Média, a humanidade havia achado refúgio na fé, componente constitucional da civilização que ficou conhecida como Cristandade. Assim, percebeu-se que os medievais se conservaram durante séculos em condições arriscadas e não se transformaram em sujeitos. Era difícilimo estar no "domínio de si" tendo a fé – um princípio extrínseco – como elemento fundamental da vida humana. Não descobriram em si mesmos a abertura que lhes possibilitasse publicamente dizer "Eu sou".

Assim, a modernidade propriamente dita, deu-se com o advento do *Iluminismo*, movimento espiritual no século XVIII, que se revelou como o grande proclamador da soberania absoluta da Razão. Tal modernidade posiciona-se contra os vínculos cegos e absurdos da tradição, da ignorância, da superstição, do mito e da opressão. Dessa forma, os principais alvos da crítica iluminista são a Igreja e a monarquia, as duas instituições que sustentavam, na época, a ordem tradicional.

Tal crítica iluminista alimentou-se por um lado, do Renascimento que lutou contra tudo que limitava a autonomia do homem, de modo especial, contra o princípio da autoridade; de outro, da Reforma religiosa do século XVI que, por sua vez, dirigiu essa luta contra a autoridade no campo religioso.

O Iluminismo tinha sua base na imagem do homem racional, ligado à ciência. Sua figura de maior expressão foi o filósofo francês René Descartes, por vezes citado como o "pai da filosofia moderna". Figurou o homem pensante, racional e consciente. Sua palavra de ordem era: "Penso, logo existo", que ficou conhecido como o "sujeito cartesiano". Esse sujeito estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades da razão, de consciência e de ação. (Hall, 2004, p.10-11).

Em meio a esse período transformador, os limites e a coerência nos atos começaram a perturbar o homem cartesiano. Na metade do século XX, iniciam os

questionamentos sobre o indivíduo isolado e alienado nas grandes metrópoles e centros urbanos.

Segundo Stuart Hall (2004), cinco grandes avanços na teoria social e nas ciências humanas, contribuíram para desestabilizar o sujeito cartesiano. O primeiro refere-se às tradições do pensamento marxista, na sua afirmação de que “os homens fazem a história, mas apenas sob as condições que lhes são dadas”. Seus novos intérpretes leram como se os indivíduos não poderiam de forma alguma ser os “autores” da história. Esse raciocínio teve um impacto considerável sobre muitos ramos do pensamento.

O segundo vem da descoberta do inconsciente por Freud que diz que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com bases em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funciona de acordo com uma “lógica” muito diferente daquela da Razão. Acaba com o conceito do sujeito racional de Descartes.

O terceiro diz respeito ao trabalho de Ferdinand de Saussure (1916). O autor argumentava que nós não somos, em nenhum sentido, “autores” das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos na língua, pois a língua é um sistema social e não individual, ou seja, há uma troca ativa na construção entre nós e nossos sistemas culturais; O quarto provém do trabalho do filósofo e historiador francês Michel Foucault (1987) chamado de “poder disciplinar” que consiste em “manter as vidas, o trabalho e os prazeres dos indivíduos sob controle do Poder”. Na verdade, ele é o produto das novas instituições coletivas que policiam e disciplinam as populações modernas, tais como: hospitais, prisões, escolas, quartéis, etc.; O quinto e último, é o impacto do feminismo, parte de um dos “novos movimentos sociais” que surgiram durante os anos sessenta, juntamente com os movimentos estudantis pela paz.

Esses movimentos abriram um leque de novos questionamentos: a saúde, a família, a religião, dentre outros. O feminismo levantou algo novo, a questão da diferença sexual, onde homens e mulheres fazem parte de um mesmo contexto.

Instabilidades e anomalias, juntamente com o processo de transnacionalização econômica e de globalização, serviram para delimitar os limites da modernidade.

Nesse contexto, Berman (1982, p.15) descreve a modernidade que hoje nos é compreensível:

Há uma modalidade de experiência vital – experiência do espaço e do tempo, do eu e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é partilhada por homens e mulheres em todo o mundo atual. Denominarei esse corpo de

experiência “modernidade”. Ser moderno é encontrar-se num ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, transformação de si e do mundo – e, ao mesmo tempo, que ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos tudo o que somos. Os ambientes e experiências modernos cruzam todas as fronteiras da geografia e da etnicidade, da classe e da nacionalidade, da religião e da ideologia; nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une toda a humanidade. Mas trata-se de uma unidade paradoxal, uma unidade da desunidade; ela nos arroja num redemoinho de perpétua desintegração e renovação, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. Ser moderno é ser parte de um universo em que, como disse Marx, ‘tudo que é sólido desmancha no ar’.

Portanto, delimitar o conceito de modernidade é considerar que se trata de um “conceito de contraste”, que extrai seu significado tanto do que nega como do que afirma. (Kumar, 1996, p. 474).

O fato é que a modernidade foi exaustivamente analisada pelos mais notáveis teóricos sociais do século XIX, a saber: Hegel, Marx, Tocqueville, Simmel, Durkheim e Weber, e em tais análises encontramos, ainda nos dias de hoje, uma surpreendente relevância em muitos aspectos por eles abordados. Todavia, algumas particularidades do nosso tempo, como a globalização da economia, por exemplo, a decadência do estado-nação e as amplas migrações populacionais, conduziram outros teóricos a considerar o fim da modernidade nos moldes que ela anteriormente tinha sido concebida, chegando, inclusive a anunciarem a “era pós-moderna”.

Segundo Kumar (1996), entretanto, nenhuma das alegações acaba por transmitir convicção. Para o autor é possível demonstrar que quase todas as evoluções escolhidas têm suas raízes incrustadas na modernidade clássica:

Isso é particularmente válido para a renovada ênfase na transitoriedade, na fragmentação e na perda de um senso de significado do processo histórico. Pensadores como Baudelaire, Nietzsche e Burckhardt já haviam observado essas tendências em sua época. O “ultimo homem” de Nietzsche já vivenciava as dificuldades e os dilemas do homem “pós-moderno”. (Kumar, 1996, p. 474).

Os desafios decorrentes da aceleração da modernidade trouxeram novos problemas para o homem moderno, que abalou seu quadro referencial e o sistema de crenças, que são antigos geradores de sentido para a vida. Como consequência, o quadro de referência do indivíduo entrou em crise com as mudanças estruturais e institucionais impulsionadas pela modernidade, o que produziu o sujeito pós-moderno.

As mudanças estruturais fragmentaram as referências culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que no passado, nos tinham

fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais e religiosas, abalando a idéia que temos de nós próprios como sujeitos integrados.

Neste contexto, não podemos deixar de considerar as observações contemporâneas sobre a pós-modernidade, especificamente nos trabalhos de Lyotard (1986, 1988, 2002) e Baudrillard (1983, 1995). Paralelamente a discussão de algumas das idéias teóricas sobre as características do ser humano pós-moderno, explicadas pelas análises do individualismo-narcista, discutido muito bem por Lipovetsky (1990, 1991), Mafessoli (2002) e Christopher Lasch (1983, 1986) que abordam o materialismo, a cultura, a produção e o consumo de massa na pós-modernidade e nos fornecem pistas para entender esse novo “sujeito religioso”. Inclusive, com Lasch (1986) avançando na hipótese de que as novas estruturas, agora comunicacionais e não mais sociais, lançam as bases ontológicas do tipo de experiência social que define a diferenciação entre a “modernidade simples”² e “modernidade reflexiva”³.

Nesse sentido, as principais noções que consideramos são as questões que versam sobre o sujeito pós-moderno, ao mesmo tempo libertário, determinista e ávido pelo prazer, que sonha em ser livre de limitações, enquanto desliza de uma posição a outra como mero efeito do conjunto de forças que o constituem.

Lipovetsky, assim como Baudrillard, Mafessoli e Lyotard demonstram a clara preocupação em definir tal condição pós-moderna. Para Lipovetsky, por exemplo, a pós-modernidade configura-se como uma nova época marcada pelo predomínio do individual sobre o universal. Ela é apresentada pelo autor, como uma época de intensa diversificação de condutas e gostos, pautada no esgotamento do impulso modernista para o futuro com o desaparecimento da crença nos discursos totalizantes e da lógica do consumo.

Dessa forma, o sujeito, previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável (sujeito moderno), tornou-se fragmentado, plural; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas. Tal sujeito também é narcisista e preocupado com o seu *bem-estar*. Por isso, inserido numa sociedade que exalta o consumismo materialista como grande objetivo de vida, ele anseia por satisfação pessoal, e, semelhantemente aos seus antepassados, busca essa peculiar “re-ligação” com o divino.

De acordo com Montero (2006), o que ocorre, por um lado, é que a experiência religiosa parece ter sido expulsa dos “recônditos obscuros do eu”. Para a autora,

alicerçada pelos pensamentos de Geertz (1978), profundos sentimentos religiosos, antes descritos como presentes na base de sustentação da conversão e da crença na fé que consola, explica, reconcilia, abençoa e redime, parecem ter perdido o solo social que lhes dava sustentação e verossimilhança (Montero, 2006, p. 254).

Assim, a religiosidade se dá no âmbito particular do indivíduo, caracterizado por uma religiosidade fortemente emocional, que nasce da busca de respostas individuais, diante de um universo fragmentado no plano social, mas que é alimentado pelas manifestações religiosas de massa.

Dessa forma, o discurso religioso midiático, na maioria das vezes, serve para reforçar significações já estabelecidas, principalmente na sociedade de consumo em que estamos submersos. Basicamente, os princípios parecem ter permanecido, porém os invólucros mudaram consideravelmente. O ascetismo que era exaustivamente pregado no catolicismo e protestantismo tradicionais cedeu lugar ao hedonismo. Em vez de oporem-se ao mundo, que antes era considerado como um verdadeiro ninho de pecados, agora se propõe a integralização a ele. Os discursos religiosos pós-modernos, adaptaram-se e geraram o maior vetor de acomodação social da atualidade.

Com efeito, as buscas por soluções por parte dos sujeitos religiosos, são ancoradas, paradoxalmente, na própria incerteza que o homem pós-moderno se encontra: sem referência segura, apático socialmente e dando adeus às ilusões; passa a dar valor a tudo que se refere a sensações, como escapismo para algum tipo de sentido além da realidade. O indivíduo pós-moderno se preocupa com soluções para o tempo presente e com os prazeres:

O futuro deixa de ser fonte de inquietação na medida em que já está, como germe, no presente. O futuro desejado será alcançado pelo desenvolvimento das potencialidades já existentes na instituição vigente. O caminho para o futuro já está traçado e já é conhecido” (Sung, 1992, p.77).

Somadas a isto, a quantidade de informações e a crescente valorização dos meios de comunicação produzem cidadãos passivos, desmobilizados mediante a mídia que, adicionados à economia capitalista e globalizada dá a idéia de que o mundo está sem limites e que o paraíso é o passageiro prazer de cada novidade do consumo.

Nesse estilo de vida pós-moderna, objetos e informação são descartáveis. Há notadamente, uma sobreposição de valores que desfoca o indivíduo num curto espaço

de tempo e produz nas consciências a sensação eterna de confusão diante da realidade.

Para Geertz (1978), trata-se de uma “religião sem exterioridade”, que Montero (2006), afirma estar representada na realidade brasileira pelas exposições massivas dos *shows* pirotécnicos, peregrinação turística, cultos televisivos etc, estimuladas por maciços investimentos nos meios de comunicação de massa, em um claro e perceptível processo competitivo entre as inúmeras igrejas da atualidade. Inúmeros são os programas religiosos de rádio e TV, bem como os jornais e revistas produzidos, onde não há como negar que a utilização das mídias impressas e eletrônicas evidencia a associação dos meios de comunicação por parte dos religiosos com a crescente pluralização e competição no campo religioso brasileiro.

A leitura desse fenômeno tem colocado em campos opostos os que o saúdam como sinal do revigoramento espiritual da modernidade e/ou declínio do processo de secularização e os que o compreendem como um aprofundamento mesmo desse processo ao promover o pluralismo religioso – motor do desenraizamento e indício do declínio geral do compromisso religioso agora reduzido a item de consumo e oferta de serviços pessoais. (Montero, 2006, p.254).

O que não dá para negar, portanto, é que as atuais mudanças culturais tiveram um impacto relevante sobre a sensibilidade e o comportamento religiosos na pós-modernidade. O mais surpreendente, entretanto, é que o fenômeno da peculiar religiosidade contemporânea que assistimos nos últimos tempos, ao contrário do que se esperava, não é provocado pelo suposto poder dos conteúdos teológicos ou espirituais que vêm sendo atualmente pregados. Há, visivelmente um ressurgimento renovado da religiosidade, que pode ser mensurada aqui no Brasil pelo crescimento neopentecostal⁴ que também é ancorado no caráter individualista dos sujeitos religiosos e da Teologia da Prosperidade⁵, o que nos leva a uma releitura do paradigma weberiano da secularização.

Até mesmo porque, no século passado, Max Weber (1980) argumentava que a despeito das implicações do pensamento racional e da modernidade, era praticamente impossível viver-se num mundo despojado de crenças. E mesmo que as profecias do iluminismo apontassem para tal realidade, os “braços das velhas igrejas continuariam abertos para eles”. Na verdade, Weber referia-se àqueles que vislumbravam os horizontes da sociedade da razão:

Estes escritos reportavam-se à emergente secularização do mundo, mas muitos anos depois, a alusão weberiana se mantém

viva, na medida em que os braços das velhas igrejas continuam de pé, atualizando-se por meio de novos formatos que expressam a permanência das práticas de religiosidades: os “templos midiáticos”. (Fausto Neto, 2004, p. 140).

As “velhas igrejas” na pós-modernidade, em busca desse sujeito religioso fragmentado, plural e ávido por experimentação, migram assim do seu lugar convencional para espaços onde a cultura midiática serve como referencial para o aparelhamento e estruturação das novas estratégias e táticas das igrejas, hoje.

Sem muito esforço, podemos enxergar no discurso midiático, além dos bens simbólicos que toda religião acaba por oferecer, a oferta de bens materiais de consumo em ampla escala. Neste caso, o discurso religioso assume visivelmente os ares do discurso mercadológico, ambos se caracterizando na forma de discursos de poder, já que eles não ocorrem fora dos meios de comunicação, e, para isso, o discurso religioso começa a incorporar outros domínios discursivos que são peculiares aos anseios dos espectadores.

Prega-se o que os consumidores-alvo anseiam. Promete-se o que os clientes potenciais precisam. E, assim, cria-se uma relação contratual entre “anunciante” e *mass media*. Dessa forma, o pronto atendimento das carências mais latentes do homem, ancoradas pelo inegociável desejo de auto-realização e consumo desenfreado, faz com que as igrejas da pós-modernidade usem estrategicamente os meios de comunicação de massa, e através deles, convoquem e “arrebanhem” para as suas dependências, este novo sujeito religioso.

Trata-se, portanto, de peculiares configurações resultantes das atuais articulações dos campos sociais, a partir da realidade de que o campo religioso hoje apropria-se da cultura e dos processos midiáticos não só para atualizar a existência dos “velhos templos”, e das “novas crenças” mas também para construir sua presença em novos processos de disputas de sentidos. Tal apropriação visa a reconfiguração do mercado religioso; a prática de capturas dos fiéis e, especificamente, a apresentação da religião não como um fenômeno abstrato, e/ou doutrinário, mas como um serviço de atendimento às demandas físicas e mentais segundo o regime do “aqui e agora”. (Fausto Neto, 2004)

Portanto, refletir sobre esse sujeito religioso é considerar que as novas demandas da religiosidade contemporânea têm visado proporcionar as pistas, ou mesmo as respostas, para as questões existenciais do homem pós-moderno. Tais questões não são respondidas por meio da essência e natureza dos conteúdos

teológicos expostos na mídia, mas sim através da íntima dependência dos interesses de uma religião alicerçada pela ética do consumo e da prestação do serviço.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUDRILLARD, Jean. À sombra das maiorias silenciosas. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BAUDRILLARD, Jean. A sociedade de consumo. Lisboa: Edições 70, 1995.

CAMPOS, Leonildo. Teatro, Templo e Mercado: A Igreja Universal do Reino de Deus e as mutações no campo religioso protestante. São Paulo, UESP, 1998.

BERMAN, Marshall. Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade. SP, Companhia das Letras. Marshall, 1982.

FAUSTO NETO, Antonio. A religião do contato: estratégias discursivas dos novos “templos midiáticos”. Revista Contemporânea, vol. 2, número 2, Dez 2004.

FOUCAULT. Michel. Vigiar e Punir. História da violência nas prisões. 5ª edição. Petrópolis: Vozes, 1987.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: ID. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HALL, Stuart . A identidade cultural na pós-modernidade. 9ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

LASCH, Christopher. A cultura do Narcisismo, Imago, 1983

LASCH, Christopher. O mínimo eu. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LIPOVESTKY, Gilles. La era del vacío, Anagrama, 1990.

LIPOVESTKY, Gilles. O império do efêmero, Cia das Letras, 1991.

LYOTARD, J-F. Le postmoderne expliqué aux enfants: correspondance. Paris: Galilée, 1986.

LYOTARD, J-F. O pós-moderno. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

LYOTARD, J-F. A condição pós-moderna. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

KUMAR, Krishan. Modernidade. In: OUTHWAITE, William e BOTTOMORE, Tom (ed.). Dicionário do Pensamento Social do século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

MAFESSOLI, M. O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. RJ: Forense Universitária, 2002.

MONTERO, Paula. Religiões, modernidade e cultura: novas questões. In: As Religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas. TEIXEIRA, Fautino e MENEZES, Renata (orgs). Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

SAUSSURE, Ferdinand de. (1916). Curso de Lingüística Geral. Trad.: Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Editora Cultrix, 20ª ed. (1995).

SUNG, J. Deus numa economia sem coração, Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização. São Paulo: Paulus, 1992.

WEBER, Max. Textos selecionados. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1980.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1992.

¹ Doutoranda em Sociologia e Mestre em Comunicação pela UFPE, professora de Publicidade e Propaganda da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP e da Universidade Salgado de Oliveira – UNIVERSO, onde também coordena o Curso de Comunicação Social. e-mail: k.patriota@gmail.com

² Que rompeu as amarras tradicionais (grupo familiar, grupo religioso, comunidade de aldeia), permitindo uma certa individualização. (Lash, 1995).

³ Momento em que a modernidade começa a refletir sobre si mesma. (Lash, 1995).

⁴ Estes novos crentes não mais se preocupam com as limitações que possam ser impostas ao tipo de vestuário ou de costumes, e muito embora ainda creiam no dualismo do mundo espiritual, falam de Deus de forma extremamente diferente de seus antecessores. Os neopentecostais pregam principalmente a prosperidade como meio verdadeiro de vida para os crentes. Acreditam também que o mundo está completamente tomado por demônios que lutam para destruir a abundância de Deus, e tentam, de forma sistemática e resignada, a expulsão destes demônios de suas vidas. Para eles, doenças, pobreza e sofrimento são coisas que têm sua origem em Satanás. Por isso, os cultos neopentecostais são em sua grande maioria carregados de forte emoção e costumemente objetivam uma libertação deste mundo satânico. Hoje, no Brasil, as igrejas classificadas como neopentecostais consideradas de maior expressão são: Universal do Reino de Deus, Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção, Nova Vida, Internacional da Graça de Deus e Renascer em Cristo. Segundo Campos (1998), os pesquisadores que estudam o campo religioso brasileiro sugerem também outros nomes para designar esse novo ramo do pentecostalismo, por exemplo: “agência de cura divina”, (Monteiro, 1979); “sindicato de mágicos” (Mendonça, 1992); “pentecostalismo autônomo” (Bittencourt, 1994); “pentecostalismo de terceira onda”, (Freston, 1993)”, entre outros. O fato é que milhares de igrejas neopentecostais têm despontado no cenário brasileiro. Chegam a fundar (conforme o ISER – Instituto de Estudos da Religião) apenas em um estado como o Rio de Janeiro, 5 igrejas por semana.

⁵ Com o neopentecostalismo, surge uma nova mentalidade religiosa. Não é mais necessária a morte dos desejos do corpo para se desfrutar da glória e da felicidade celestial. Deixa-se de lado o exclusivo desenvolvimento de um evangelho ascético que optava e defendia a mortificação da carne, o isolamento social de um mundo perdido e o confinamento espiritual como um tipo imprescindível de disciplina pessoal para o crente. As bênçãos divinas tornaram-se disponíveis através da prosperidade financeira, da saúde física e do sucesso nos empreendimentos terrenos. Os novos crentes já não se importam tanto com mudança de vida, moralmente falando. A preocupação básica agora é com prosperidade, saúde e felicidade neste mundo.