

**FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA – FUV
CURSO DE MESTRADO PROFISSIONAL EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

ALOISIO SAID BACELAR

**A RELIGIÃO E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO SOCIAL:
TRÊS PERSPECTIVAS**

**VITÓRIA – ES
2013**

ALOISIO SAID BACELAR

**A RELIGIÃO E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO SOCIAL:
TRÊS PERSPECTIVAS**

Dissertação de Mestrado para a obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória no programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Área de Concentração: Religião e Sociedade.

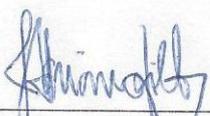
Orientador: Prof. Dr. José Adriano Filho

VITÓRIA – ES
2013

ALOISIO SAID BACELAR

**A RELIGIÃO E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO SOCIAL: TRÊS
PERSPECTIVAS**

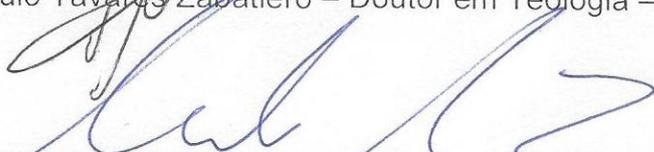
Dissertação de Mestrado para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões na Faculdade Unida de Vitória no programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Área de Concentração: Religião e Sociedade.



José Adriano Filho – Doutor em Ciências da Religião – UNIDA (presidente)



Julio Paulo Tavares Zabatiero – Doutor em Teologia – UNIDA



Marcelo Martins Barreira – Doutor Filosofia – UFES-ES

Bacelar, Aloisio Said

A religião e a constituição do sujeito / Três perspectivas / Aloisio Said Bacelar. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2013. viii, 86 f. ; 31 cm.

Orientador: José Adriano Filho

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2013.

Referências bibliográficas: f. 83-86

1. Ciência da religião. 2. Discurso religioso. 3. Ideologia. 4. Personalização. 5. Sentido. 6. Pluralidade e liquidez - Tese. I. Bacelar, Aloisio Said. II. Faculdade Unida de Vitória, 2013 . III. Título.

DEDICATÓRIA

*À Elda, minha esposa amada,
companheira e inspiração para
seguir adiante confiante na
provisão da graça.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, autor e sustentador da vida.

Ao *Prof. Dr. Marcos Azevedo* pela enorme ajuda no desenvolvimento do projeto de pesquisa.

Ao *Prof. Dr. José Adriano Filho*, amigo, orientador, mestre e incentivador, pela relação de amizade e companheirismo.

Ao *Prof. Dr. Júlio Paulo Tavares Zabatiero* pelos esclarecimentos das dúvidas, concernentes ao curso, que surgiram ao longo dessa jornada.

Ao *Prof. Doutorando. Wanderley Pereira da Rosa* pela generosidade e incentivo.

Aos professores do Mestrado em Ciências da religião da Faculdade Unida pela competência ao ensinar e pelo apoio.

À *FAPES – Fundação de Amparo a Pesquisa do Espírito Santo*, pela bolsa concedida nos últimos sete meses, sem a qual não teria sido possível a minha dedicação total ao presente trabalho.

Aos colegas mestrandos e a todos que conheci nesta caminhada, meu agradecimento por dividir comigo momentos de alegria, de troca e de ajuda mútua. Em especial, *Eliane, Alexandre, Irisomar e Ierson*.

Agradeço à minha mãe, *Zilva*, pelo exemplo de vida e pela constante motivação em todas as minhas escolhas.

Agradeço à *Lilia* pelo trabalho de revisão do texto.

RESUMO

Nos dias atuais, verifica-se uma grande proliferação de instituições religiosas ávidas por novos adeptos. De fato, tem crescido vertiginosamente o número de alternativas, crenças, santos, igrejas, cultos e missas. A vida religiosa mudou, muitas religiões surgiram. No âmbito desta pesquisa, o discurso religioso é analisado enquanto materialidade ideológica cujo fito é capturar o indivíduo livre e assujeitá-lo a um poder supremo. Neste panorama, os indivíduos são interpelados e influenciados por um grande número de enunciados religiosos. Desta forma, ao buscar na religião um instrumento de construção de sentido, os indivíduos encontram uma realidade plural repleta de ofertas que tendem a subjugar-lo. Portanto, o discurso religioso é aquele onde o efeito desejado é a total submissão do sujeito a forças que lhe são superiores. Na vida humana está presente essa realidade. Assim como outras construções sociais, a religião, com seu discurso de estabelecimento de sentido, segue promovendo e formando uma ideologia sobre o mundo no qual se inscrevem os membros das comunidades humanas. Trata-se de um instrumento de legitimação. A religião faz parte do mundo criado pelo homem, como também da cultura criada pela sociedade. Uma questão emerge desse cenário, a saber: em que medida a religião e suas propostas discursivas influem no processo de individuação, num contexto plural e líquido? O objetivo dessa pesquisa é analisar as especificidades do discurso religioso e a sua influência no processo de personalização a partir dos pressupostos das ciências da religião, da psicologia do inconsciente, da sociologia e linguística.

Palavras-chave: Discurso religioso, ideologia, personalização, sentido, pluralidade e liquidez.

ABSTRACT

In the current days, it is possible to check a proliferation of religious institutions, longing for new adepts. In fact, the number of alternatives, beliefs, saints, churches, services and masses had dramatically grown. Religious life has changed, many religions have aroused. In this research we will take the religious speech as ideological materiality, which aim is to capture the individual and submit it to a supreme power. In this panorama, individuals are questioned and influenced by a great amount of religious statements. In searching for a sense to be built in religion, individuals find a plural reality, filled with offers that tend to subdue him. Therefore, the religious speech is the one in which the desired effect is the plain submission of the subject to powers that are higher than himself. This reality is present in human life. As other social realities, religion keeps promoting and forming an ideology over the world in which human beings are, by using its speech of establishment of sense. Its an instrument of legitimation. Religion is part of the world created by man, as well as of the culture created by society. An issue is raised from this scenario: In which way religion and its purposes influence the process of individuation, in a plural and liquid context? The aim of this research is to analyse the specificities of the religious speech, and its influence on the process of personalization through the presuppositions of the science of religion, of the psychology of the unconscious, of sociology and of linguistic.

Keywords: Religious speech, ideology, personalization, sense, plurality and liquidity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	
ANÁLISE DO DISCURSO E O DISCURSO RELIGIOSO	13
1.1. Análise do discurso, uma descrição	14
1.2. A questão da análise do discurso: especificidades	21
1.2.1. Rigidez discursiva: O conceito de reversibilidade	24
1.2.2. Intertextualidade, a justaposição de diversos textos.....	28
CAPÍTULO 2	
A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO SOCIAL	32
2.1. A constituição do sujeito em Peter Berger	33
2.1.1. A relação do homem com o mundo e o processo de legitimação.....	34
2.1.2. A elaboração do processo dialético	39
2.2. A constituição do sujeito social: subjetividade	40
2.2.1. O processo de personalização em Freud	41
2.2.2. O processo de personalização em Jacques Lacan.....	49
CAPÍTULO 3	
O SURGIMENTO DO SUJEITO RELIGIOSO	54
3.1. A construção da identidade religiosa em Peter Berger	55
3.1.1. Plausibilidade.....	57
3.2. A construção da identidade religiosa em Zygmunt Bauman	60
3.2.1. A cultura de mercado.....	61
3.2.2. A emergência do sujeito religioso	71
CONCLUSÃO	77
REFERÊNCIAS.....	83

INTRODUÇÃO

A escolha do objeto de estudo tem sua base nas intensas e atuais discussões sobre a ingerência dos novos modelos e discursos eclesiais, com as interdições que os atingem na vida da sociedade. Ademais, notam-se, na atualidade, discursos religiosos marcados por dualismos e inconsistências. Na cena contemporânea, em razão da grande expansão das instituições eclesiais através de seus métodos de divulgação, a sociedade tem sido exposta, de forma maciça, ao discurso religioso. Nesse contexto sociológico, repleto de várias religiões e, por conseguinte, de inúmeros discursos religiosos, o indivíduo é interpelado por um número vertiginoso de ideologias. Tal fenômeno sugere uma inquietação relativa à influência desse conteúdo discursivo na constituição do sujeito social.

A questão que se coloca poderia ser formulada nos seguintes termos: qual a importância do discurso religioso para a constituição do sujeito social? Tal discurso é realmente um fator decisivo no processo de personalização? Essas são as questões que nortearão este trabalho. O estudo desse processo pelo qual se constitui o sujeito social, com ênfase na influência do discurso religioso, contará com enunciados das ciências da religião, da psicanálise e linguística.

Nesta pesquisa, está estabelecido o pressuposto de que o discurso religioso influiria no processo de individualização, dado que no discurso religioso quem fala é Deus, ou seja, aquele que possui todo poder e que, ao interpelar os indivíduos, espera ser ouvido. Ou por outra, como afirma Orlandi¹: “O locutor é Deus, logo, de acordo com a crença, imortal, eterno, infalível, infinito e todo-poderoso; os ouvintes são humanos, logo, mortais, efêmeros [...] na desigualdade, Deus domina os homens”. Com base no exposto, fica demonstrada a influência desse discurso na constituição do sujeito.

A proposta deste trabalho se fixa na análise desse processo, dando ênfase ao fenômeno discursivo religioso como um de seus elementos constitutivos. Por consequência, da própria religião como elemento formador do sujeito social, mormente no cenário da pós-modernidade. Ou por outra, no contexto da modernidade líquida². Isto é, num mundo acelerado.

¹ ORLANDI, E. P. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 2009. p. 243.

² Conceito usado por Zygmunt Bauman, sociólogo polonês, para descrever um mundo instável.

A estruturação do trabalho obedece à seguinte distribuição textual: no capítulo 1, será apresentada uma tipologia do discurso religioso, destacando algumas de suas características principais, ressaltando a influência dessas marcas sobre o sujeito. Em outras palavras, sobre sua formação e comportamento na dinâmica social. Cabe esclarecer que, a compreensão da formação do sujeito, será norteadada pela noção de sujeição ideológica desenvolvida pela análise do discurso; dado que o sujeito retratado por essa abordagem hermenêutica de linha francesa, vertente da qual este trabalho se ocupa, é aquele interpelado pela ideologia, submetido à língua e afetado pelo simbólico. Nesse panorama, o lugar do sujeito pertence a uma formação discursiva construída a partir da influência ideológica. O sujeito, objeto de estudo da análise do discurso, é interpelado pela ideologia no seu contexto social e histórico. Assim sendo, é afetado pela formação discursiva de onde se inscreve.

No capítulo 2, o enfoque recai sobre postulados de Berger, dentre outros, e nas reflexões da compreensão da psicanálise no tocante à constituição do sujeito social, dando ênfase ao lugar ocupado pela religião e seus enunciados nessa construção. A reflexão acompanhará a perspectiva de que o homem ao nascer é inserido no mundo onde começará a se desenvolver biológica e culturalmente. Nesse ambiente existencial, de acordo com a suposição da sociologia do conhecimento, a produção da sociedade e do indivíduo ocorre pela própria atividade física e mental do homem. A socialização constitui-se num processo de construção do sujeito. Nesse processo de construção de si mesmo, o homem produz a sociedade e a sociedade produz o homem. O sujeito emerge como produto de um espaço social que se estabelece dialeticamente, construído pela ação de seus atores. Nesse quadro, a cultura aparece como a totalidade das construções humanas.

Há, ainda, à luz da psicologia do inconsciente³, uma reflexão sobre o processo de personalização, dando ênfase à questão religiosa e conseqüentemente à sua influência na situação de desamparo da qual emerge o sujeito. Com efeito, para a psicanálise, a religiosidade está associada ao sentimento de vazio e de impermanência dos seres humanos. Desse ponto de vista, a religião surge como um fenômeno social cujo objetivo seria aplacar o sofrimento provindo da compreensão

³ Termo referente às hipóteses formuladas pela psicanálise acerca do psiquismo humano.

das fragilidades e angústias que constituem os indivíduos. Consoante essa perspectiva, cabe destacar que, quando se fala sobre esse lugar no qual a religião se inscreve, estamos nos referindo a um lugar simbólico, dessa forma, aludindo a um caminho para pensar o lugar da mensagem religiosa nos tempos atuais e sua força simbólica. No capítulo 3, a proposta se fixa sobre a retomada da abordagem da sociologia do conhecimento acerca da emergência do sujeito social. Na linha do texto, será descrito o lugar da religião e de seus pronunciamentos na constituição do sujeito social em um mundo em que as relações sociais são mediadas pelo consumo em um contexto social no qual o indivíduo é forjado dentro desse tempo Líquido⁴. Na linha da pesquisa, faz-se presente o diálogo com alguns líderes da chamada sociologia humanista⁵, visto que, nas obras desses autores, encontram-se abordagens elaboradas com o propósito de esclarecer a dualidade e a complexidade da vida humana e, ainda, elementos teóricos que lançam luz sobre a compreensão do papel das construções discursivas religiosas na formação do sujeito social.

⁴ Mais uma expressão da lavra de Bauman. Alude à realidade atual caracterizada pela transitoriedade.

⁵ Bauman, Berger e Luckmann, são três expoentes dessa área. Estes autores compõem o quadro teórico de nossa pesquisa. Dessa forma, serão devidamente apresentados e citados ao longo deste trabalho.

CAPÍTULO I

ANÁLISE DO DISCURSO E O DISCURSO RELIGIOSO

Na atualidade, observa-se que o estudo da língua, sob a ótica discursiva, está bastante difundido. A análise do discurso que, segundo Orlandi, “se pretende uma teoria crítica que trata da determinação histórica dos processos de significação”⁶. Deve, por conta disso, ser estudada não como uma teoria descritiva ou explicativa e sim enquanto abordagem crítica dos ditos e suas enunciações. Também é notória a grande quantidade de discursos religiosos marcados por dualismos e inconsistências. Verificam-se, ainda, contingentes de receptores desprovidos de senso crítico para avaliar essas manifestações linguísticas próprias do universo religioso e classificá-las. Dessa forma, torna-se evidente a importância da análise do discurso e de uma de suas manifestações mais presentes no campo social, a saber, o discurso religioso cuja natureza influencia na constituição do sujeito social e, por conseguinte, sobre a visão de mundo deste sujeito e seus cometimentos no cenário da cotidianidade.

Cabe lembrar que, na cena contemporânea, as pessoas parecem estar procurando não apenas ouvir algo acerca Deus, mas também buscando uma experiência mística, o que sugere uma maior vulnerabilidade à ação desse discurso. O estudo das características desse tipo de produção da linguagem propicia, a nosso ver, a verificação de que na construção da manifestação linguística sempre há elementos de persuasão, o que nos remete à qualidade da recepção e ao horizonte da expectativa do receptor. Assim sendo, fica demonstrada a importância de se refletir sobre esse assunto como uma contribuição para que o sujeito pragmático⁷, exposto ao discurso religioso, beneficie-se dele, ao invés de perder-se nele. Dito de outra forma, utilize-se dele sem ser encarcerado por ele. Neste primeiro capítulo, a proposta é refletir sobre esta temática dialogando com a escola francesa. Para tanto, os principais teóricos destacados são Michel Pêcheux⁸, Dominique Maingueneau e Foucault, todos representantes desta escola. No campo específico do discurso religioso, o enfoque da pesquisa abrange as reflexões de Enni Puccinelli Orlandi, catedrática aposentada da Unicamp e autora de diversos livros na área do discurso

⁶ ORLANDI, 2009, p. 12.

⁷ PÊCHEUX, M. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Trad. de Enni Pulcinelli Orlandi. Campinas: Pontes, 1990. p. 33.

⁸ Michel Pêcheux é tido com um dos fundadores da análise do discurso.

religioso. Orlandi foi introdutora no Brasil, no final dos anos 70, da análise do discurso no Brasil. Suas pesquisas percorrem todo um conjunto de questões que envolvem a linguagem, o sujeito e a produção de sentido.

1.1. Análise do discurso, uma descrição

A análise do discurso francesa nasceu na década de 60, comprometida com o entendimento do movimento político. O pano de fundo era o movimento estudantil ocorrido em 68, no qual estudantes universitários deflagraram diversas manifestações pedindo reformas no sistema educacional. Os analistas do discurso procuraram, num primeiro momento, refletir sobre os dispositivos da comunicação, a articulação entre o espaço público e a maneira como o discurso se articulava com os interesses daqueles que o produzira. A análise do discurso germinou sobre um solo marcado pela insegurança gerada pela guerra fria e, no campo das ciências humanas, por intensos debates filosóficos em torno da epistemologia. Na Década de 1960, podia-se encontrar na França as mais brilhantes mentes do século XX. A cidade de Paris mais parecia a capital intelectual da Europa. Nela estavam figuras como Sartre, Foucault, Pêcheux, Derrida e Benveniste, para citar apenas alguns.

A análise do discurso, na abordagem crítica⁹, objetiva demonstrar que qualquer manifestação linguística pode ter diferentes sentidos e, desse modo, interferir na construção da cosmovisão do receptor. Segue-se, daí, o entendimento de que o discurso influi na constituição do sujeito social, dentre outras formas, atingindo ilusões, por meio de sua natureza crítica. Maingueneau esclarece:

Esta atitude crítica é uma dimensão da análise do discurso, mas, é claro, depende de quem a promove, não podendo ser estendida à totalidade da análise do discurso, que pode igualmente estudar lugares e modos de enunciação independentemente de projetos de militância. Mas mesmo quando não está abertamente interessada em ideologia crítica, a análise do discurso é, radicalmente, uma atividade crítica: ela atinge algumas ilusões fundamentais dos falantes – a ilusão de estar dizendo o que eles têm intenção de dizer, a ilusão de que o lugar de onde eles falam não é constitutiva da significação.¹⁰

⁹ Pêcheux propõe a análise do discurso como uma abordagem crítica, sobretudo à linguística como ciência piloto.

¹⁰ MAINGUENEAU, D. **Analisando Discursos Constituintes**. Revista do Gelne, Fortaleza, v. 2, n. 2, 2000. p. 4.

Esta prática denominada análise do discurso, que pertence ao campo da linguística, dentre outros, tem o discurso como seu próprio objeto, levando sempre em consideração o contexto histórico de sua produção, segundo Brandão, “o modo de funcionamento lingüístico-textual dos discursos, as diferentes modalidades do exercício da língua num determinado contexto social de produção”¹¹. Pode-se dizer, portanto, que a análise do discurso nasceu como uma prática inserida em seu momento histórico e construída a partir desse. Ou por outra, surgiu marcada pelo compromisso de tratar dos discursos em sua conexão indissociável com seu contexto. Com base no exposto, pode-se dizer que a análise do discurso visa desvendar o sentido decorrente do discurso, de modo que é um estudo caracterizado pela complexidade. Trata-se de uma abordagem que se propõe a refletir sobre enunciados com o propósito de desvelar enunciações, possibilitando buscar os processos de produção de sentido no contexto de suas determinações histórico-sociais.

A análise de discurso, enquanto prática de desvendamentos, é a análise da fala em seu contexto, sua abordagem hermenêutica nos ajuda a compreender como as pessoas pensam e agem no mundo concreto. Corrobora essa compreensão o fato de Michel Pêcheux ter definido o discurso como sendo efeito de sentidos entre locutores. Para ele, a linguagem é um sistema capaz de ambiguidades. Segundo seu entendimento, discursividade é a inserção dos efeitos da língua na história, incluindo sua análise. Outra observação de Pêcheux *reforça* o caráter desconcertante e desafiador da análise do discurso na medida em que ressalta o caráter polissêmico dos discursos. Dito de outra forma, as palavras não têm obrigatoriamente um sentido ligado a sua literalidade, em vista disto toda descrição segundo ele: “Está exposta ao equívoco da língua: todo enunciado é intrinsecamente susceptível de tornar-se outro diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para outro”¹².

Orlandi faz uma afirmação que vai ao encontro do pensamento de Pêcheux. Diz ela: “compreender, eu diria, é saber que o sentido pode ser outro”¹³.

Ambos os conceitos assumem que é nesse espaço que trabalha a análise do discurso. Num espaço que expõe o olhar à opacidade do texto.

¹¹ BRANDÃO, H. M. **Subjetividade, argumentação e polifonia**. São Paulo: Fundação editora da Unesp, 1998. p. 19.

¹² PÉCHEUX, 1990, p. 53.

¹³ ORLANDI, E. P. **Discurso e Leitura**. São Paulo: Cortes, 2006. p. 116.

Tal afirmação corresponde a dizer que o texto dentro da análise do discurso não é de forma alguma tido por transparente. Ao contrário, é entendido como obscuro, não iluminado, envolto em brumas.

A análise do discurso de tradição francesa, que é praticada nesse campo de natureza polissêmica, tem, conforme verificamos acima, como objeto de investigação não a língua, nem a linguagem em si, mas sim o próprio discurso, compreendido em seu funcionamento. *Ipsa facto* para a análise do discurso, a relação da língua com a exterioridade é entendida como constitutiva, dado que a análise do discurso reflete sobre a influência da ideologia, por meio da língua, na construção da realidade social. De acordo com Orlandi:

Em nossa expectativa, qualquer modificação na materialidade do texto corresponde a diferentes gestos de interpretação, compromissos com diferentes posições do sujeito, com diferentes formações discursivas, distintos recortes de memória, distintas relações com a exterioridade este é um aspecto crucial: a ligação do texto e sua exterioridade.¹⁴

A intenção da presente pesquisa é marcar que as formações ideológicas sustentam as formações discursivas. De acordo com as formulações apresentadas, cabe sugerir que não se deve negligenciar o fato de que o discurso é determinado pelas ideologias e que estas pretendem retratar como natural o sujeito produzir um determinado discurso “daquela maneira e não de outra”. Assim sendo, no discurso encontra-se uma coloração ideológica que o constitui e que, na dinâmica do interdiscurso, dialoga com as ideologias. Os ditos estão sempre repletos de ideologias. Sob essa ótica, pode-se dizer, portanto, com segurança, que nos ditos sempre encontramos outros ditos. A esse respeito Pêcheux faz esclarecedora afirmação:

A memória discursiva seria aquilo que, em face de um texto que surge como acontecimento a ser lido, vem restabelecer os implícitos (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível.¹⁵

Essa é uma experiência discursiva que pode ocorrer sem que o enunciador

¹⁴ ORLANDI, E. P. *Interpretação*: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Petrópolis: Cortes, 1996. p. 14.

¹⁵ PÊCHEUX, M. **Papel da memória**. in: ARCHARD, p et al.(org). *Papel da memória*. Tradução e introdução de José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999. p. 52.

se de conta disso. Por óbvio, esse entendimento estabelece uma interface com os postulados fundamentais da psicanálise, dado que ambas as áreas parecem procurar o não dito na materialidade do dito. Esse é o conceito de memória discursiva¹⁶ e poderíamos dizer, também, que esse é o conceito que preside a práxis psicanalítica. A esta altura, cabe frisar que Pêcheux não dissocia memória da história e da política. Ainda uma vez, a análise do discurso não é tão somente uma forma de leitura de uma perícope, seu objetivo é decodificar, desvendar ou atribuir sentidos e valores cognitivos em sua relação com a história. Foucault¹⁷, por sua vez, ao descrevê-la, em seu livro a *análise do discurso*, apresenta sua hipótese de que:

Em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada, temível materialidade.¹⁸

É possível perceber que Foucault concebe a prática discursiva como um fenômeno social que é submetido a um processo de ordenação. Esse processo, de natureza coercitiva, limita, domina o discurso e seleciona os sujeitos que falam. Para Foucault, essa mecânica das discursividades está associada à noção de poder. Trata-se de gerar saberes e controlá-los. Também alude ao entendimento de que quem controla o processo de ordenação detém o poder. Foucault ressalta ainda que existem vários procedimentos de interdição do discurso, o que significa dizer que os discursos sofrem influência de regras sociais, institucionais e detentoras de saber que garantem aos discursos o poder de serem aceitos como verdadeiros. A princípio, Foucault destaca que existem três tipos de interdição¹⁹, a saber: O tabu do objeto, na medida em que não se tem o direito de dizer tudo; o ritual das circunstâncias, haja vista que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância; e por fim, contudo não menos importante, o direito privilegiado ou exclusão do sujeito que fala, posto que qualquer um não pode falar de qualquer coisa. Em síntese, conforme ficou demonstrado: nem tudo pode ser dito por qualquer pessoa, em qualquer lugar ou circunstância.

O discurso, na perspectiva foucaultiana, é resultado, portanto, de diversos

¹⁶ Definição de Pêcheux, Segundo a qual, trata-se de um conjunto de já-ditos que sustentam o dito.

¹⁷ Michel Foucault e Pêcheux contribuíram decisivamente para os estudos sobre o discurso, sendo atribuído ao segundo, o mérito de iniciar a escola francesa de análise do discurso.

¹⁸ FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: edições Loyola, 1996. p. 9.

¹⁹ FOUCAULT, 1996, p. 39.

sistemas de controles da palavra, resultante de diversas práticas restritivas, tanto daquelas que limitam o que pode ser dito, quanto daqueles mecanismos que delimitam as dinâmicas produtivas e, por conseguinte, interditam os sujeitos falantes. Logo, deve-se ter claro que um dos objetivos da análise do discurso é procurar entender as regras que norteiam a construção dos acontecimentos discursivos, dando ênfase à natureza tridimensional do discurso, que abarca a linguagem, a história e a ideologia. O conceito de formação discursiva sugerido por Pêcheux lança luz sobre essa questão. Para ele:

O sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma preposição, etc, “não existe em si mesmo” [...] mas, ao contrario é determinado pelas posições ideológicas que estão colocadas em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas. Poderíamos resumir essa tese dizendo: que as palavras, expressões, preposições, etc. Mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que a produzem, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas. [...] nas quais essas posições se inscrevem. Chamaremos, então, formações discursivas aquilo que, em uma formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada em uma conjuntura dada, determinada pelo estado de luta de classes, determina o que pode e deve ser dito.²⁰

De tudo o que foi dito até aqui, depreende-se que uma das principais razões para a construção e consolidação de um estudo voltado para a análise do discurso, pautado pelo contexto histórico em que ocorre essa produção, se deve ao fato da linguagem ser um inequívoco instrumento na construção de laços sociais, um canal incontornável pelo qual a sociedade constrói significados para a realidade na dinâmica da vida. Trata-se de uma prática do sujeito sobre seu mundo, seu “modus operandi”, sua maneira de agir. Portanto, pode-dizer que, a análise do discurso reflete sobre o ser que fala. Posto que, conforme esclarece Orlandi: “o discurso é a palavra em movimento, prática de linguagem: Com o estudo do discurso observa-se o homem falando”²¹.

Como se observa, o estudo da língua na perspectiva da análise do discurso privilegia a noção de sujeito e das condições de produção desse dizer. Assim, o sujeito falante e fundante²² com suas produções discursivas está no centro da reflexão dos analistas do discurso. Importa ressaltar que Foucault assume uma

²⁰ PÊCHEUX, M. **Semântica e discurso**: uma crítica à observação do óbvio. Campinas: Editora Unicamp, 1988. p. 160.

²¹ ORLANDI, E. P. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2005. p. 15.

²² Termo utilizado por Foucault em sua crítica a concepção unificante do sujeito.

compreensão oposta a uma concepção idealista do sujeito, que postula ser o sujeito fundador do pensamento e do objeto pensado. Sob essa ótica, a história era vista como um processo sem ruptura, marcadamente previsível.

A reflexão foucaultiana vai de encontro a essa ordem clássica, uma vez que, segundo ele, duas das grandes marcas que caracterizam a história são: a ruptura e a descontinuidade. Conforme explica Brandão, repercutindo o conceito de dispersão em Foucault:

O discurso não é atravessado pela unidade do sujeito e sim pela sua dispersão; dispersão decorrente das várias posições possíveis de serem assumidas por ele no discurso [...] dispersão que reflete a descontinuidade dos planos de onde fala o sujeito que pode, no interior do discurso, assumir diferentes estatutos.²³

Pêcheux, por sua vez, enfatiza uma teoria não subjetiva da enunciação, asseverando que a constituição do sujeito ocorre por meio de interpelações ideológicas. Em vista disso, pode-se afirmar “que o sujeito da linguagem não é o sujeito em si, mas tal como existe socialmente interpelado pela ideologia”²⁴.

O compromisso de Pêcheux consiste em construir uma teoria, por assim dizer, materialista do discurso a partir de duas premissas: quanto à semântica, afirmando que esta não é tão somente uma parte da lingüística; e, ainda no que diz respeito à linguística, vinculando-a, na sua perspectiva, ao materialismo histórico. A análise de Michel Pêcheux marca a exterioridade como um dos elementos do discurso. Esse aspecto de sua formação, isto é, a exterioridade, inclui a história da e na língua, como fato de discurso.

A reflexão sobre o estudo das relações entre as formulações de Foucault e Pêcheux, acerca do sujeito em sua relação com o discurso, aponta para o fato de que ambos criam um campo de reflexão em que sujeito e história ocupam lugar de destaque. Em Foucault, ressalta-se o discurso-sentido-sujeito na sua relação com a história. Em Pêcheux, na sua relação com o discurso e o interdiscurso em suas condições de processo. Nessa perspectiva, pode-se dizer que seu objetivo é promover a compreensão do que o sujeito diz em relação a outros dizeres. Cabe ressaltar que o sujeito, na perspectiva da análise do discurso, emerge caracterizado por ambiguidades e contradições, sua marca é a incompletude, é o assujeitamento

²³ BRANDÃO, H. M. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Editora Unicamp, 2011. p. 35.

²⁴ BRANDÃO, 2011, p. 110.

do indivíduo. Enfim, é o sujeito à mercê de suas próprias idiossincrasias, como demonstra Brandão:

Um balanço dessas reflexões sobre a constituição da subjetividade revela as contradições que marcam o sujeito na AD: nem totalmente livre, nem totalmente assujeitado, movendo-se entre o espaço discursivo *do* Um e *do* Outro; entre a “incompletude” e o “desejo de ser”; entre a “dispersão do sujeito” e a “vocalização totalizante” do locutor.²⁵

De tudo o que foi dito, pode-se ter claro que a análise do discurso desenvolveu sua reflexão “articulando o linguístico com o social”²⁶, inscrevendo-se em um quadro caracterizado pela interdisciplinaridade na medida em que surgiu como uma preocupação de representantes de várias áreas do saber, tais como linguística, história, psicologia, psicanálise, para citar apenas algumas. Pode-se supor que, nesse contexto, marcado por tantas áreas do conhecimento, torna-se necessária uma definição, tanto quanto possível, do campo da análise do discurso com o fito de chegar à sua especificidade. De maneira geral, pode-se dizer que, na sua essência, a análise do discurso pretende “explicitar e descrever montagens, arranjos sócio-históricos de constelações de enunciados”²⁷. Maingueneau contribui para a delimitação desse campo postulando algumas de suas dimensões:

O quadro das instituições em que o discurso é produzido, as quais delimitam fortemente a enunciação; Os embates históricos, sociais etc. Que se cristalizam no discurso. O espaço próprio que cada discurso configura para si no interior de um interdiscurso.²⁸

Acerca dessas dimensões, propostas pelo eminente professor da universidade de Paris XII – Créteil Val de Marne, Brandão esclarece que:

A linguagem passa a ser um fenômeno que deve ser estudado não só em sua relação ao sistema interno, enquanto formação linguística a exigir de seus usuários uma competência específica, mas também enquanto formação ideológica, que se manifesta através de uma competência socioideológica. [...] preconizando, assim, um quadro teórico que alie o linguístico ao sócio-histórico.²⁹

Cabe notar as presenças dos conceitos, ideologia e discurso, influenciando sobre

²⁵ BRANDÃO, 2011, p. 85.

²⁶ BRANDÃO, 2011, p. 16.

²⁷ PÉCHEUX, 2008, p. 60.

²⁸ MAINGUENEAU, 1987 apud BRANDÃO, 2011, p. 16.

²⁹ BRANDÃO, 2011, p.17-18.

a composição do pensamento da corrente francesa da análise do discurso. Há de se verificar a forma recorrente com que esses termos aparecem no aparato teórico dessa escola. Por conseguinte, nota-se a influência do pensamento de Althusser, do lado da ideologia, e Foucault representando o discurso. A perspectiva teórica francesa questiona a idéia da linguagem como produto acabado, preservado da influência de suas condições de produção. Em vista disso, as bases do estruturalismo³⁰ são revisitadas e questionadas. Sob essa ótica, há um deslocamento do ponto de partida do produto pronto, para as condições de produção do discurso. Houve uma mudança de paradigmas. O sujeito, em seu contexto histórico, conforme já explicitado, torna-se o objeto de análise. Entretanto, seria oportuna, nesse passo, uma última observação a respeito desse sujeito, objeto primordial de estudo dessa linha teórica. Esse “não é o sujeito em si, abstrato e ideal, mas o sujeito mergulhado no social que o envolve, e preso, pois, da contradição que o constitui”³¹. Como se vê, tendo como base os pressupostos dessa escola do pensamento, ocorre sempre uma ênfase sobre certa sujeição ideológica, existe sempre uma indagação acerca de um sujeito atravessado e interpelado pela formação discursiva. O sujeito do qual fala a análise do discurso é aquele submetido à língua³².

1.2. A questão da análise do discurso: especificidades

No contexto do presente trabalho, cabe uma reflexão acerca da natureza do discurso religioso e algumas de suas especificidades. Importa ressaltar, de fato, que essa área do saber em nosso país tem sido difundida e consolidada pela Dra. Eni Orlandi³³, que em seu trabalho como professora, orientadora, pesquisadora e escritora, fez da análise do discurso um lugar de referência no quadro acadêmico institucional.

Nos dias atuais, em razão da grande expansão das instituições

³⁰ O estruturalismo propunha estudar a estrutura do texto excluindo qualquer reflexão sobre sua exterioridade.

³¹ ORLANDI, 2009, p. 33.

³² ORLANDI, E. P. **Língua e conhecimento**: para uma história das idéias no Brasil. São Paulo: Cortez, 2002. p. 66.

³³ A Dra. Eni Orlandi busca, em sua vasta obra, analisar os vários tipos de discurso. Nesta pesquisa, vamos nos ater ao religioso.

eclesiásticas, com seus métodos eloquentes e massivos de divulgação, a sociedade tem sido exposta de forma, por assim dizer, avassaladora, ao discurso religioso. Assumimos o pressuposto de que esse tipo de discurso interfere no processo de individualização; dessa forma, fica caracterizada a relação saber/poder na constituição do sujeito. Quem fala é Deus, ou seja, aquele que possui todo poder, e que, ao interpelar os indivíduos, espera ser ouvido. Nesse discurso, está colocado um poder superior ao qual o ouvinte deve se submeter. O sujeito a quem esse discurso é dirigido, é interpelado, supõe-se, pela voz diante da qual todas as outras vozes são relativizadas. Nessa perspectiva, o discurso religioso é classificado como gerador de indivíduos despersonalizados³⁴, como promotor de sujeitos submissos àquele ao qual todo enunciado se refere. Esse sujeito é interpelado por um sujeito absoluto que o apequena, na medida em que o submete a um dito que não pode ser questionado, a um enunciado que se pretende axiomático, por conseguinte irrefutável. O discurso religioso é dotado de características específicas que o distinguem dos demais discursos e manifestações, como veremos mais adiante. O pressuposto assumido nos dá conta de que todo discurso religioso tradicional tende ao discurso da verdade ou para a verdade, e que essa verdade inquebrantável é de natureza permanente, nessa perspectiva podemos dizer, com certeza, que há no discurso religioso uma marca de inesgotabilidade. Distinguindo-o assim, do discurso laico, caracterizado pela obsolência e transitoriedade.

No decurso dos anos, as instituições eclesiásticas têm tentado legitimar seu discurso reafirmando ser a depositária de uma mensagem que provém de Deus. Em vista disso, seu enunciado cria as condições necessárias para emitir juízos sobre outros discursos provindos dos mais variados campos do saber. A manifestação linguística da igreja tende a absolutizar sua fala que deita suas raízes sobre uma tradição sedimentada, inflexível e, portanto, relativizadora de todas as outras. Este é o conceito de memória discursiva, que na definição de *Pêcheux* é:

Aquilo que, em face de um texto surge como acontecimento a ser lido, vem restabelecer os “implícitos” (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos – transversos, etc) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível.³⁵

³⁴ Não no sentido clínico, isto é, de desenvolver certo sentimento de estranhamento de si próprio, mas, sim, no sentido filosófico, que consiste na perda da perspectiva dialética.

³⁵ PÊCHEUX, M. **O Discurso**: estrutura ou acontecimento. Trad. por Eni Pulcinelli Orlandi: Campinas: Pontes, 1990, p. 52.

Segundo Patriota e Turton: “Tal conceito remete à recorrência de enunciados, separando e elegendo aquilo que, dentro de uma contingência histórica específica, pode surgir sendo atualizado no discurso ou rejeitado num novo conceito discursivo”³⁶. De acordo com isso, torna-se clara a presença de um dito que faz emergir outros ditos, de uma fala que remete a outras falas que lhe legitimam. Como se observa, a tradição promove a manutenção de conceitos inculcados.

É a tradição preservando a si mesma numa dimensão quase subliminar. O discurso religioso, imbuído desse desejo de atuar como aquele que discerne de forma precisa realidades e manifestações linguísticas, imiscui-se em outros campos, mormente os da ciência e filosofia. Orlandi, ao descrever esse tipo de discurso, sustenta que ele contém algumas características que o distinguem do discurso teológico. Ela nos diz que:

Se considerarmos o teológico, como o discurso em que a mediação entre a alma religiosa e o sagrado se faz por uma sistematização dogmáticas das verdades religiosas, e onde o teólogo, ele mesmo, aparece como aquele que faz a relação entre dois mundos: o mundo hebraico e o mundo cristão. Em oposição a este, o discurso religioso seria aquele em que há uma relação espontânea com o sagrado. Em geral, distingue-se o discurso teológico do religioso por ser aquele mais formal e este mais informal.³⁷

Como se vê, essa autora distingue o discurso religioso do discurso teológico em termos de relação e forma. Em outras palavras, no discurso religioso, há marcadamente uma relação espontânea ou natural com o sagrado, sendo, desse modo, mais informal, enquanto o teológico se expressa através de um sistema de verdades que é controlado por um especialista, teólogo, sendo, em vista disso, mais formal e menos instintivo. O Discurso religioso, conforme ficou demonstrado, possui características próprias que o diferenciam de outros tipos de discurso. Todavia, podemos supor que sua característica principal consista no fato de que este é aquele em que se manifesta a voz do divino. Dito de outro modo, “o discurso religioso é aquele que faz ouvir a voz de Deus” preconiza Orlandi³⁸. Essa tipologia que caracteriza o discurso religioso revela a construção de um falar que assume o lugar daquele que, sendo fruto de uma revelação e esta de caráter dogmático,

³⁶ PATRIOTA, K. R.; TURTON, A. N. **Memória discursiva**: sentidos e significações nos discursos religiosos da TV. Ciências e Cognição, v 1, 2004. p 1.

³⁷ ORLANDI, E. O. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 2009. p. 246-247.

³⁸ ORLANDI, 2009, p. 243.

entende poder avaliar e emitir juízo sobre outros discursos sem sinais de timidez. Portanto, conclui-se que aqueles que repercutem a mensagem de Deus ocupam uma posição simbólica, por assim dizer, normativa, dado que se confundem com aquele que se tem como o “Eu sou”. Segundo Athusser:

Deus defini-se, portanto a si mesmo como sujeito por excelência, aquele que é por si e para si (sou aquele que é) e aquele que interpela seu sujeito [...] eis quem és: Tu és Pedro [...]. O indivíduo não nomeia nem a si próprio e nem a Deus; por outro lado, Deus nomeia, Não é nomeado.³⁹

Fica evidente, desse modo, que a voz do padre, do pastor ou pregador é a voz daquele que interpela, contudo jamais é interpelado.

Daí aparecem os representantes interpelados⁴⁰ de Deus na terra. O representante de Deus é aprisionado pela voz de Deus e, assim, torna-se refém desse enunciado. Para Orlandi, essa questão pode ser colocada nos seguintes termos:

O discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-lo de forma alguma [...] há regras estritas no procedimento com que o representante se apropria da voz de Deus: a relação do representante com a voz de Deus, é regulada pelo texto sagrado, pela igreja e pelas cerimônias.⁴¹

Extingue-se, portanto, qualquer possibilidade de um sujeito leitor, em se tratando da leitura do texto sagrado ou de um sujeito ouvinte, no caso das prédicas. Trata-se do assujeitamento⁴² de sujeitos livres em sujeitos cristãos. Desse ponto de vista, o discurso religioso pode ser tomado como materialidade ideológica cujo fito é assujeitar o indivíduo a um poder superior.

1.2.1. Rigidez discursiva: O conceito de reversibilidade

A partir dessas reflexões, o conceito que se coloca é o de reversibilidade

³⁹ ALTHUSSER, 1974 apud ORLANDI, 2009, p. 241.

⁴⁰ Termo usado por Althusser para descrever o sujeito religioso em sua relação com o sujeito absoluto.

⁴¹ ORLANDI, 2009, p. 245.

⁴² A escola do discurso francesa defende o conceito de que o sujeito, em sua trajetória histórica, assume os discursos institucionais de acordo com seu trânsito. Esse processo de assimilação discursiva é chamado de assujeitamento.

que, segundo Orlandi, consiste na “troca de papéis na interação que constitui o discurso e que o discurso constitui”⁴³. Para melhor entendimento, convém esclarecer que a tipologia do discurso de Orlandi distingue três tipos de discurso: o lúdico, o polêmico e o autoritário⁴⁴. O primeiro caracteriza-se pela polissemia aberta⁴⁵, pois pode mudar durante o percurso. Nesse, os interlocutores ficam à mercê do objeto sem forçar o domínio de um sobre o outro. O Segundo, dotado de uma polissemia controlada, é marcado, dentre outras características, pela tentativa de seus participantes em dominar seu referente, o que resulta na polissemia controlada. Por fim, há o discurso autoritário, esse é marcado por uma polissemia contida, nessa categoria discursiva o sujeito é encoberto pelo dizer. Para Orlandi, o religioso é do tipo autoritário vez que se referencia em si mesmo baseado na sacralização do dito. Assim sendo, o ouvinte e o locutor são de tal forma capturados pela palavra, que a reversibilidade é estancada. Por consequência, na ausência de reversibilidade, como elemento sustentador do discurso, essa manifestação discursiva sustenta-se pela ilusão de reversibilidade. Orlandi esclarece:

Em se tratando do discurso autoritário, gostaríamos de observar que, embora não haja reversibilidade de fato é a ilusão da reversibilidade que sustenta esse discurso. Isso porque, embora o discurso autoritário seja um discurso em que a reversibilidade tende a zero, quando é zero o discurso se rompe, desfaz-se a relação [...] todo discurso fica comprometido. Daí a ilusão, e essa ilusão têm várias formas nas diferentes manifestações do discurso autoritário.⁴⁶

Como se vê, a ilusão de reversibilidade sustentada por Orlandi preconiza que, enquanto em alguns discursos se abre a possibilidade para que haja a troca no processo comunicativo, no discurso religioso essa reversão é muito restrita, pois quem fala é sempre a voz de Deus através de suas representações devidamente autorizadas. Nessa perspectiva, haveria, portanto, um desnivelamento entre Deus e o fiel, que se traduziria por uma relação de subordinação inflexível. É sob essa ótica que o discurso religioso seria exemplo de uma manifestação discursiva autoritária. Um dito ao qual todos os outros se submetem, inclusive aquele que o proclama, Segundo Citelli:

⁴³ ORLANDI, 2009, p. 239.

⁴⁴ ORLANDI, 2009, p. 15.

⁴⁵ Categorização de Orlandi, assim, como as que se seguem, a saber: polissemia controlada e polissemia contida.

⁴⁶ ORLANDI, 2009, p. 240.

O paroxismo autoritário chega a tal grau de requinte que o eu enunciador não pode ser questionado, visto ou analisado; é ao mesmo tempo o tudo e o nada. A voz de Deus plasmará todas as outras vozes, inclusive daquele que fala em seu nome: o pastor.⁴⁷

Não parece haver solução para isso, salvo engano, sempre haverá no discurso religioso, sobretudo de matriz cristã, um corte de impermeabilidade. Segue-se, daí, o caráter não inclusivo desse discurso e sua incontornável tendência para a monossemia. Pode-se dizer, por conseguinte, que o discurso religioso, em razão de sua natureza autoritária, distingue-se dos demais discursos na medida em que não se caracteriza pela polissemia. Como afirma Orlandi:

A questão da reversibilidade traz como conseqüência necessária a consideração do outro critério que temos utilizado para a distinção de tipos de discurso: trata-se da polissemia. Podemos então afirmar que o discurso autoritário tende à monossemia, uma vez que esse discurso se caracteriza pela polissemia contida, estancada. [...] em relação à monossemia, não podemos afirmar que o discurso autoritário é um discurso monossêmico, mas sim que ele tende para o monossemia. Poderíamos então, dizer que todo discurso, é polissêmico, sendo que o discurso autoritário tende a estancar a polissemia.⁴⁸

Pelo que foi dito, abordar a noção de reversibilidade é tocar no conceito de polissemia conforme descrito por Orlandi. O discurso religioso, dado suas características, tende a estancar a polissemia, obstaculizando, assim, a reversibilidade, o que implica congelar o locutor e ouvinte em seus devidos lugares nesse processo de discussão. Nessa perspectiva, há um desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte⁴⁹. Deus, o locutor, ocupa o plano espiritual e o homem, o sujeito interpelado, ocupa o plano temporal. O primeiro ocupa o lugar daquele que é onipotente, onisciente e onipresente. Daquele que é. O segundo, por sua vez, ocupa o lugar do humano, do efêmero, do finito. Nesse cenário caracterizado pela desigualdade, Deus domina os homens⁵⁰. Os indivíduos perdem a liberdade. Desse ponto de vista, o discurso religioso pode ser tomado como materialidade ideológica cujo fito é assujeitar o indivíduo a um poder superior. Pode-se dizer, por conseguinte, que o indivíduo livre é interpelado por Deus para que se submeta candidamente a um poder que, oferecendo liberdade, de fato o

⁴⁷ CITELLI, A. **Linguagem e persuasão**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1997. p. 48.

⁴⁸ ORLANDI, 2009, p. 240.

⁴⁹ ORLANDI, 2009, p. 243.

⁵⁰ ORLANDI, 2009, p. 243.

aprisiona. Resta destacar que o “processo polissêmico é o responsável pelo fato de que são sempre possíveis sentidos diferentes, múltiplos”⁵¹. Em termos de definição, pode-se ressaltar que “polissemia é o conceito que permite a tematização do deslocamento daquilo que na linguagem representa o garantido, o sedimentado”⁵². Essa via de reflexão nos permite dizer que o processo polissêmico é da ordem da multiplicidade de sentidos. Evidentemente, essa observação frisa que a variedade de sentidos é algo inerente à linguagem. Dessa forma, a aparente monossemia de uma palavra ou enunciado é, tão somente, fruto de um processo que pretende obnubilar a heterogeneidade reinante.

Como acima indicado, na perspectiva da análise do discurso, qualquer tentativa de se atribuir um único sentido ao dito representa o desejo de fazer prevalecer sistemas de controle. Segundo Pêcheux “o sentido não existe em si mesmo. Ele é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo histórico no qual as palavras são produzidas”⁵³.

Outro aspecto importante a se considerar em relação à polissemia é sua incompletude que, dentro de várias interpretações possíveis, alude ao fato de que em todo discurso há sempre, conforme já mencionado, uma multiplicidade de sentidos. Sob essa ótica, o sentido do discurso é criado pelos interlocutores, isto é, surge no espaço discursivo, no espaço de conversação em que a constituição do sentido é socialmente construída. Cumpre assinalar que a polissemia desestabiliza conceitos ideológicos que se pretendem consagrados, afrontando, assim, sentidos oficiais na medida em que rejeita a idéia de um sentido imanente puro e último inerente à palavra. O que deve ser dito, a bem da verdade, é que o oposto é o que de fato ocorre, vez que “a multiplicidade de sentido é inerente a linguagem”⁵⁴.

Retomando, cabe ressaltar que a ilusão da reversibilidade, no campo específico do discurso religioso, alude à possibilidade de passarmos do plano temporal para o espiritual ou vice e versa. No dizer de *Orlandi* “a ilusão é a passagem de um plano a outro, de um mundo a outro”⁵⁵. Convém esclarecer como se manifesta essa ilusão, como se estabelece essa perspectiva. Nas palavras de *Orlandi*, “de modo geral, dadas as dualidades e a intransponibilidade das diferenças,

⁵¹ ORLANDI, 2008, p. 20.

⁵² ORLANDI, 2008, p. 20.

⁵³ PÊCHEUX apud BRANDÃO, 2001, p. 77.

⁵⁴ ORLANDI, 2008, p. 20.

⁵⁵ ORLANDI, 2009, p. 251.

a ilusão da reversibilidade, que anunciamos no início desse trabalho, se dá pela visão, pela profecia, pela performatividade das fórmulas religiosas, pela revelação”⁵⁶.

Na dinâmica proposta pela autora, que ora é nosso referencial teórico, a ilusão pode ir em duas direções: de cima para baixo e de baixo para cima. Na primeira, Deus desce ao encontro do homem e partilha seus atributos. Na segunda, o homem vai até Deus e, assim, alcança suas qualidades. O profeta, o vidente e o místico estão nesse movimento de baixo para cima. Conforme observado, em ambos os movimentos, o objetivo é superar certo desnivelamento. Dito de outro modo é criar uma sensação de reversibilidade. Essa dinâmica discursiva pretende ser uma passagem entre planos. Uma ponte entre lugares sociais. Como afirma *Orlandi*, “A ilusão da reversibilidade cria o sentimento de identidade com Deus, através de mecanismos próprios [...], apresentando-se assim como uma forma legítima de ultrapassagem”⁵⁷.

Pelo exposto, ficou demonstrado que a não-reversibilidade é a propriedade que caracteriza o discurso religioso. Segue-se daí que também devemos ter claro que este é sustentado pela ilusão de reversibilidade, expressa de diversas formas. Nesse ponto, consideramos importante destacar o esclarecimento de *Orlandi* ao descrever a ilusão de reversibilidade. De acordo com sua compreensão, “a ilusão” deve ser entendida como sentimento e não como engano⁵⁸. Segundo esse ponto de vista, a ilusão da reversibilidade surge, e é sustentada, pelo desejo de evitar uma ruptura do discurso. Donde se conclui que o termo “sentimento” usado pela autora reflete uma vontade subjetiva mantenedora desse discurso. Do contrário, a relação discursiva sofreria uma interdição. O Discurso seria interrompido ou ficaria comprometido.

1.2.2. Intertextualidade, a justaposição de diversos textos

Uma segunda característica do discurso religioso, que este trabalho aborda, vez que “tem a ver com a relação entre o texto e suas condições de produção”⁵⁹, é a intertextualidade. Este conceito, segundo *Brandão*:

⁵⁶ ORLANDI, 2009, p. 251.

⁵⁷ ORLANDI, 2009, p. 253.

⁵⁸ ORLANDI, 2009, p. 240.

⁵⁹ ORLANDI, 2009, p. 259.

Abrange os tipos de relações que uma formação discursiva mantém com outras formações discursivas. Pode ser interna quando um discurso se define por sua relação com discurso(s) do mesmo campo (por exemplo, os diferentes discursos do campo religioso ou externa quando um discurso se define por sua relação com discursos de campos diferentes (por exemplo, um discurso religioso citando elementos do discurso naturalista)).⁶⁰

Conforme exposto acima, a intertextualidade representa a maneira pela qual instâncias textuais se relacionam, se encontram e se constituem. Dessa forma, tudo o que se diz e se fala alude a outro dito. Ou por outra, remonta a elementos de outros textos. A intertextualidade aponta para a dependência textual. Todo texto consiste em uma combinação de outros textos. Todo discurso está conectado a outros dizeres, produzidos anteriormente. Como se vê, na perspectiva da intertextualidade, há no discurso, de forma explícita ou implícita, a presença de outros discursos, a presença de outros dizeres. Assim sendo, o discurso é sempre um espaço que comporta outros conteúdos, que estão para além daquele que se pretendia apresentar. Pode-se dizer que no diálogo interdiscursivo há um coro de vozes. Segundo Odete pereira:

A definição de conceito de intertextualidade, finalmente, leva à compreensão do modo pelo qual os textos influem uns sobre os outros, de tal forma que se evidencia que a textualidade não se relaciona com o enunciado mais ou menos explícito de um texto dentro de outro, uma vez que a relação informa o texto no seu conjunto.⁶¹

É importante destacar que o conhecimento textual é de suma importância para a compreensão de um texto, dado que um texto representa um lugar histórico e uma ideologia. Nessa perspectiva, o contexto em que o texto é apresentado é de grande importância para sua elucidação. “Pelo exposto, temos de concluir que essa forma de discurso é um discurso sobre outro discurso”⁶².

Cabe ressaltar o fato de que a intertextualidade, no discurso religioso⁶³, tem um caráter legitimador. Isto é, os ditos repetem aquelas manifestações discursivas que, no decurso dos anos, foram aceitas como canônicas ou sacras, logo, o discurso religioso procura sua sustentação a partir de outros dizeres considerados divinos

⁶⁰ BRANDÃO, 2011, p. 108.

⁶¹ PEREIRA, O. A. **A intertextualidade e o dialogismo**: Encontros comunicacionais. Revista de educação, vol. XII, n. 13, 2009. p.20.

⁶² ORLANDI, 2009, p. 259.

⁶³ Cabe dizer que a reversibilidade também está presente em outros discursos. Tais como, o político, o filosófico, etc.

que lhe revestem de significado e credibilidade. Desnecessário é dizer que é a memória discursiva que torna possível, a toda formação discursiva, fazer circular formulações anteriores já anunciadas⁶⁴.

Sobre a intertextualidade também se pode afirmar que representa a forma pela qual os discursos se movem em direção a outros. Desse ponto de vista, podemos dizer que todo discurso está sempre acompanhado por outras formações discursivas que o antecederam. Há nos ditos um permanente deslocamento em direção a outros ditos. Dessa forma, conforme já esclarecido, o discurso constitui-se em um campo eivado de outros discursos que nele se alojam. Pode-se dizer, por conseguinte, que todo discurso é permeável, isto é, passível de ser atravessado por outros.

De tudo o que foi dito acima, deve ficar claro que não existem enunciados dotados de originalidade, no sentido de não serem imaculados e fixos. Todo discurso surge povoado por outros discursos que emergem em sua fala. Trata-se de um discurso em relação ao dito do outro. Um discurso costurado por outros, por outros enunciados que lhe colorem.

Conforme constatado, a análise do discurso que, cabe observar, consiste em um método de interpretação, não postula “uma filosofia idealista da linguagem atravessada pela evidência da existência espontânea do sujeito (como origem ou causa em si) e pela evidência do sentido”⁶⁵. A noção de intertextualidade aborda a identidade do discurso. A análise do discurso, enquanto escola de interpretação propõe-se a fazer emergir os conflitos, convergências e divergências que estão subjacentes nos discursos. Segundo Brandão:

Reconhecer a coexistência de várias linguagens em uma única e não ao contrário, como pensavam inadequadamente alguns, a existência de uma única linguagem para todos. Assim, uma formação discursiva não deve ser entendida como um bloco compacto e coeso que se opõe a outras.⁶⁶

Desse ponto de vista, parece razoável dizer que o discurso é um lugar fora do portador da fala, fora da língua na qual o sujeito se inscreve. Trata-se de algo exterior à fala, que está para além daquele que a profere. Não é somente uma mensagem, é, de fato, um conjunto de elementos que atravessa o sujeito da fala, o

⁶⁴ BRANDÃO, 2011, p. 95.

⁶⁵ BRANDÃO, 2011, p. 76-77.

⁶⁶ BRANDÃO, 2011, p. 88.

interpela e transcende. Em suma, é um lugar historicamente situado e marcado ideologicamente. A língua, sob essa perspectiva, é fundamental na medida em que é a via de materialidade do discurso. Dito de outra forma, o discurso precisa da língua para ter uma experiência material. Para Brandão:

A língua constitui a condição de possibilidade do “discurso”, pois é uma espécie de invariante pressuposta por todas as condições de produção possíveis em um momento histórico determinado; os processos discursivos constituem a fonte da produção dos efeitos de sentido no discurso e a língua é o lugar material em que se realizam os efeitos de sentido.⁶⁷

Por óbvio, ficou esclarecida a questão quanto à importância da língua para a expressão dos enunciados. A análise do discurso defende a idéia de que a língua é mais do que um instrumento de comunicação entre indivíduos, uma vez que por meio dela também se expressam as condições controladoras do pensamento. Diante dessa posição, afirmamos que na materialidade da língua podemos verificar a teia de sentidos de outros discursos e suas influências.

Talvez falte chamar a atenção para o fato de que, no âmbito da intertextualidade, Pêcheux⁶⁸ sublinha a heterogeneidade dos textos, que são constituídos por diversos gêneros e discursos. Segundo Brandão, a “heterogeneidade que liga de maneira constitutiva o mesmo do discurso com o seu Outro ou, em outros termos, que permite a inscrição no discurso daquilo que se costuma chamar seu exterior”⁶⁹.

Em conclusão, tratar da intertextualidade é tocar no intercâmbio permanente e incontornável que ocorre entre textos. Com efeito, essa colocação, somada às demais evocadas, evidencia que as produções discursivas, isto é, tanto o que se fala como o que se escreve, possuem um caráter intertextual, na medida em que se constituem de elementos de outros textos.

⁶⁷ BRANDÃO, 2011, p. 42.

⁶⁸ PÊCHEUX, 2008, p. 23.

⁶⁹ BRANDÃO, 2011, p. 87.

CAPÍTULO 2

A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO SOCIAL

Desde seu nascimento, o indivíduo é influenciado pelos diálogos que trava e pelas suas interações. Portanto, torna-se imprescindível pensar o sujeito em sua interação no campo social a fim de compreender esse processo de conversão para ser pessoa. A essa altura deste trabalho, essa reflexão se fixa na análise desse processo, dando ênfase ao pensamento de Peter Ludwig Berger, ex-professor de sociologia na faculdade de Boston. Berger, autor contemporâneo, possui diversos livros publicados no Brasil, obras de grande importância dentro dessa área do estudo do fenômeno religioso. Com o fito de delimitar a utilização desse aparato teórico, o enfoque, nesse ponto da pesquisa, recairá sobre os textos *Dossel sagrado*⁷⁰ e *Construção Social da Realidade*⁷¹.

No campo psicanalítico, o diálogo será com Freud e Lacan. A discussão sobre o processo de personalização com suas implicações é recorrente na literatura psicanalítica. Freud, o médico vienense, sustenta em *o mal estar na civilização*⁷², que a interdição da pulsão interfere decisivamente na formação da civilização. Quanto à religião, o fundador da psicanálise, em seu livro *o futuro de uma ilusão*⁷³, a descreveu como uma necessidade humana associada a um desejo infantil de sentir-se seguro. Dito de outra maneira, como uma demanda psicológica de se sentir protegido por uma figura paternal. Freud entendia que o avanço da ciência libertaria o homem dessa necessidade. Dois outros textos de Freud, *Moisés e o monoteísmo*⁷⁴ e *Totem e tabu*⁷⁵, também comporão nosso campo de referências teóricas. Lacan, ao refletir sobre o processo pelo qual o sujeito se constitui, asseverou que o sujeito deve ser pensado a partir do inconsciente. O indivíduo se desenvolve num contexto interacional com o outro. Lacan ressalta que a religião, pode dar sentido a tudo. Segue-se daí sua compreensão de que a religião triunfará⁷⁶.

⁷⁰ BERGER, P. L. **O dossel sagrado**, elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo; Ed. Paulinas, 1985.

⁷¹ BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2004.

⁷² FREUD, S. **O mal estar na civilização**. in:Obras completas.Rio de Janeiro: imago, 1996.

⁷³ FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. in: Obras completas. Rio de Janeiro: imago, 1996.

⁷⁴ FREUD, S. **Moisés e o Monoteísmo**. In: obras completas. Rio de Janeiro: imago, 1996.

⁷⁵ FREUD, S. **Totem e tabu**. In: obras completas. Rio de Janeiro: imago, 1996.

⁷⁶ LACAN, J. **O triunfo da religião, precedido de discurso aos católicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1985. p. 65.

2.1. A constituição do sujeito em Peter Berger

Berger, autor cuja obra é caracterizada por um estilo claro e penetrante, parece partilhar com Marx⁷⁷ a compreensão de que a sociedade é um construto do homem, afirmando, no entanto, que o homem também é produto da sociedade. Sua hipótese é a seguinte:

A sociedade é um fenômeno dialético por ser um produto humano, e nada mais que um produto humano, que no entanto retroage continuamente sobre o seu produtor. A sociedade é um produto do homem. Não tem outro exceto aquele que lhe é conferido pela atividade e consciência humanas. Não pode haver realidade social sem homem. Pode-se também afirmar, no entanto, que o homem é produto da sociedade. [...] as duas asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade, não se contradizem.⁷⁸

Pelo exposto, pode-se dizer que, para Berger, a sociedade é um fenômeno da ordem da interação, dessa forma, um fenômeno dialético, isto é, há uma interconexão entre ambos, homem e sociedade, que indica uma relação de interdependência. O homem não pode existir independentemente da sociedade. A sociedade é produto do homem e o homem é produto da sociedade. O homem e a sociedade são produtos um do outro. Para Berger, esta compreensão reflete o caráter dialético do fenômeno social. Ele entende que o processo dialético fundamental da sociedade consiste em três movimentos. A exteriorização, que diz respeito à ação contínua do homem sobre o mundo. Segundo ele, é por meio desse movimento que podemos afirmar que a sociedade é um produto do homem. Cabe dizer que esta compreensão do autor destaca o homem como sujeito de sua história. A objetivação, que é o produto dessa contínua efusão do homem sobre o mundo. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, que se transforma de estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. Como se vê, Peter Berger, sociólogo e teólogo luterano, sustenta que o mundo dos homens é aberto. Isto é, consiste em um espaço de intercâmbio modelador, de influência mútua, espaço que deve ser modelado pela própria atividade do homem. O homem precisa fazer um mundo para si⁷⁹. Enquanto produz

⁷⁷ Karl Heinrich Marx, fundador da doutrina comunista moderna, defendia a tese de que a sociedade é um construto de uma ação de indivíduos, Berger partilha dessa posição.

⁷⁸ BERGER, 1985, p. 15-16.

⁷⁹ BERGER, 1985, p. 18.

o mundo, o homem também se produz a si mesmo. A análise de Berger revela um mundo que é fruto de uma comunicação constante entre aqueles que o constituem.

Nessa perspectiva está sublinhado que a cultura, esse mundo construído pelos homens, é algo da ordem do diálogo. Isto é, de uma relação dialética permanente da qual surgem o mundo e o homem. Nesse processo de construção de si, o homem cria, por consequência, sua própria identidade e um arcabouço de significados da cultura. É nessa dimensão dialogal que o indivíduo se inscreve no mundo. Segundo Berger: “pode-se acrescentar que o indivíduo se apropria do mundo em conversação com os outros e, além disso, que tanto a identidade como o mundo permanecem reais para ele enquanto ele continua a conversação”⁸⁰.

Quanto à cultura, Berger defende, ainda, que esta é formada por elementos materiais e não materiais, ele sugere que a sociedade é parte dessa cultura não material. No campo dos aspectos não materiais estão os símbolos. As reflexões de Berger lançam luz sobre a relação entre as realidades subjetiva e objetiva e destacam a importância da conversação como instrumento de construção de mundo. As formulações teóricas de Berger nos auxiliam na compreensão da força da conversação para a construção de todos os aspectos que constituem o mundo social. Segundo seus enunciados, o mundo é um construto dos diálogos que são travados na esfera da família humana. Infere-se, portanto, que sem diálogo o mundo perde seu registro de realidade.

2.1.1. A relação do homem com o mundo e o processo de legitimação

Do ponto de vista de Berger, o Homem, nesse processo de construção de si, precisa lidar com a precariedade da sociedade. Por consequência, surge a necessidade de um processo que ampare a ordem social. Este processo, definido pelo autor como Legitimação, alude a um saber socialmente objetivado⁸¹. Em sua análise, Berger enfatiza que a religião é uma forma de legitimação. A partir desse ponto, nota-se um discurso marcado pela ideologia.

A abordagem de Berger sobre a presença indisfarçável da religião, enquanto influência decisiva na constituição dos tecidos sociais é de grande pertinência uma

⁸⁰ BERGER, 1985, p. 29.

⁸¹ BERGER, 1985, p. 42.

vez que há uma crescente preocupação com a dimensão religiosa e sua repercussão nos diversos ambientes. Os próprios meios de comunicação dão destaque a este cenário atravessado por inúmeras manifestações religiosas. Entretanto, deve-se relativizar essa exposição na mídia em razão de determinados interesses de mercado. Uma segunda razão da importância da reflexão de Berger acerca da religião está entrelaçada com a angústia de uma sociedade atravessada pelo secularismo. Conforme afirmou Miranda:

A forte irrupção do religioso na moderna sociedade pode estar querendo nos dizer que o ser humano não consegue suportar uma sociedade totalmente secularizada, que nenhuma orientação lhe ofereça sobre as questões fundamentais da existência.⁸²

As reflexões de Berger vão ao encontro dessa demanda na medida em que esclarecem a dinâmica da presença religiosa na sociedade. Isto se deve ao fato de ser sua cosmovisão religiosa. Segundo ele, a religião contribui para a estabilidade do mundo socialmente estabelecido dado que o reveste de significado. Segundo sua análise, uma das funções da religião é de tornar compreensíveis as situações que constituem a trajetória humana e alagar a cotidianidade de sentido, tirando das sombras as realidades obscuras e conciliando-as com a vida. Com este discurso, a religião é entendida também como uma forma de leitura do mundo, uma hermenêutica, por assim dizer. Uma ferramenta de interpretação da história que nos auxilia a lidar com as questões que se colocam ao longo da vida. Uma ferramenta comprometida com a manutenção do mundo, por conseguinte, com a preservação de uma realidade plausível. Berger afirma que:

A religião serve, assim, para manter a realidade daquele mundo construído socialmente no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas. Seu poder legitimamente tem, contudo, outra importante dimensão-a integração em um nomos compreensivo precisamente daquelas situações marginais em que a realidade da vida cotidiana é posta em dúvida.⁸³

Ao longo de sua análise, por diversas vezes, Berger sustenta que a mesma atividade humana que produz a sociedade humana também produz a religião. Dessa forma, o autor sublinha o processo dialético entre essas duas instituições. Processo

⁸² MIRANDA, M. F. de. **Um catolicismo desafiado**: Igreja e pluralismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1996. p. 12.

⁸³ BERGER, 1985, p. 55.

este fundamental tanto para a criação da sociedade quanto para sua manutenção. Por óbvio, fica demonstrado desde o início da reflexão de Berger, o destaque dado por ele ao processo de discussão. A seu ver, a dialética é uma arte Criadora.

Movido pelo objetivo de abordar as formas de legitimação, Berger também se atém a discutir a questão da teodiceia, isto é, a uma tentativa de explicar aos diversos públicos e classes sociais o porquê das condições concretas de sua existência. O que, a bem da verdade, constitui-se em um grande desafio, para dizer o mínimo. Berger conceitua teodiceia como uma explicação dos fenômenos anômicos⁸⁴, como uma maneira de explicar as experiências marcadas pelo infortúnio e pela decepção que todos os seres humanos vivenciam.

As formulações de Berger auxiliam na compreensão do lugar das teodiceias no campo dos sentidos e significados. Por conseguinte, enfocam a importância das tentativas de se explicar os fenômenos anômicos em termos de legitimação religiosa. De acordo com Berger, isto é teodiceia. Sua análise sobre os benefícios de uma teodiceia plausível é eloquente e muito eficiente. Para Berger, as teodiceias estão comprometidas com o oferecimento de significado, vez que pretende responder as indagações de sentido. Dar sentido é o objetivo das teodiceias. Donde se conclui que é possível uma teodiceia desprovida de qualquer projeto de redenção⁸⁵. A intenção das teodiceias não é, em última análise, prover um caminho para a salvação espiritual, e sim, para o livramento de uma vida avassalada pela falta de significado. Desnecessário é dizer que isso é absolutamente imprescindível para a promoção de equilíbrio pessoal, dado que o homem não consegue relacionar-se bem com a ausência de significado⁸⁶.

Diante das crises e turbulências experimentadas no decurso da vida, as teodiceias são usadas como legitimações que explicam as diferenças que dão contornos ao cenário social. Ao tratar desse assunto, Berger esclarece que a teodiceia é uma necessidade incontornável para a ordem humana que se constitui em uma comunidade cuja condição é de provisoriedade. Berger assevera que o homem produz a alteridade dentro e fora de si a partir de suas interações sociais e, ainda, que a alienação é um processo marcado pela perda da dialética entre o

⁸⁴ BERGER, 1985, p. 65.

⁸⁵ BERGER, 1985, p. 70.

⁸⁶ BERGER, 1985, p. 68.

indivíduo e seu mundo. O autor ressalta três pontos sobre a alienação⁸⁷, a saber, é um fenômeno falso da consciência, isto é, um produto do homem que vive num mundo alienado e que o produz por meio de uma atividade alienante, no entanto. Em segundo, é um processo que se estende até a compreensão de que a sociedade é um empreendimento humano. Em terceiro, de acordo com Berger, é um fenômeno completamente diferente da anomia. As explicações do autor contribuem para a percepção de que a alienação tem aspectos bem particulares e constitui-se em algo dinâmico do qual o indivíduo social é o principal produtor.

Por óbvio, segundo esse autor, a religião tem sido um dos mais eficientes baluartes contra a anomia, isto é, contra esse estado de falta de objetivo e perda de identidade, que segundo a reflexão de Berger, seria a desintegração causada pelo rompimento da conversação. Ao expor suas reflexões sobre a sociologia da religião, Berger conclui que esta é dotada de um caráter dual da religião. Trata-se, portanto, de uma força que sustenta o mundo e o abala. Cabe dizer que a religião mostra de forma contundente a busca incessante do homem por significado e relevância. Uma busca legítima e irrefreável praticada por todos os que desejam revestir de significado os acontecimentos que constituem a jornada humana.

Berger, ao descrever os elementos sistemáticos históricos que constituem sua teoria sociológica da religião, defende, ainda, que as legitimações religiosas, originárias da atividade humana, uma vez cristalizadas em complexos de significados que se tornam parte de uma tradição religiosa, podem atingir um certo grau de autonomia. Berger não tem como fito ser reducionista. Ao contrário, aponta para um processo dialético entre essas duas instâncias e afirma que, “num determinado desenvolvimento histórico, um processo social seja o efeito da ideação religiosa, enquanto em outro desenvolvimento pode dar-se o contrário”⁸⁸. Para esclarecer o surgimento do secularismo, Berger fala da diferença do conteúdo religioso católico e protestante. Para ele, claramente baseado em Weber⁸⁹, o protestantismo é pobre em seu conteúdo, pois reduziu elementos religiosos do catolicismo privilegiando apenas a relação com o que é chamado de palavra de Deus. Neste processo de redução protestante, Berger vê o principiar da

⁸⁷ BERGER, 1985, p. 98.

⁸⁸ BERGER, 1985, p. 61.

⁸⁹ Maximilian Carl Emil Weber, considerado um dos fundadores do estudo moderno da sociologia. Sua obra mais conhecida é a ética protestante e o espírito do capitalismo, com a qual começou suas reflexões sobre a sociologia da religião.

secularização. Na verdade, uma espécie de teoria apresentada por ele é a de que o protestantismo traz em seu bojo uma semente geradora do secularismo e isso pode ser observado quando os olhares voltam-se para a religião israelita⁹⁰. Ele não respalda que este desencantamento possui raízes na Reforma Protestante e nem no Renascimento, como acreditam alguns, mas sim em momentos antigos, já plantados no percurso histórico da religiosidade de Israel, sendo culminante no processo industrial e capitalista da história moderna. Assim, Berger propõe-se a fazer uma análise deste fato e ele o faz a partir da relação dialética entre religião e a sociedade⁹¹ bem como a influência mútua entre elas. Na verdade, o religioso é apresentado como fator causal do mundo moderno, contudo, depois de formado, este mundo impede a força formativa da religião.

A grande influência para a secularização, no olhar de Berger, é a questão econômica ativa nos processos capitalistas e industriais. O grau de secularização se dá à medida da distância que cada grupo social tem deste processo econômico. Quanto mais próximo, mais secularizado. Quanto mais longe, menos secularizado. Mas a tendência é que o processo de secularização alcance todas as instâncias e a principal delas é a política – Estado. Nesse caso, o quadro apresentado é a separação entre Igreja e Estado.

O processo de secularização, para Berger, é irreversível, pois inclui transformações de racionalização adequadas à modernidade. Reverter significa dismantelar e retroceder. No entanto, em uma instância micro, no caso da esfera familiar, a religião ainda exerce poder preponderante para tomadas de decisões sociais. Berger ainda descreve demais consequências do processo de secularização, tais como o pluralismo⁹² onde grupos religiosos mantêm uma competição entre si por adeptos. Para isso, tais grupos usam de ações mercadológicas para atrair fiéis que agora permanecem fiéis não por imposição, mas por voluntariedade. Assim, esperar por resultados não é mais uma questão somente comercial, mas religiosa. Número é poder, por isso é preciso se preocupar com o produto, ou seja, os bens religiosos que se oferecem aos fiéis. As instituições religiosas têm se encarregado com esmero de fazer isso padronizando e reproduzindo seus bens para a venda.

⁹⁰ BERGER, 1985, p. 133.

⁹¹ BERGER, 1985, p. 140.

⁹² Segundo Berger, a situação pluralista relativiza os conteúdos religiosos. Tem, portanto, um caráter negativo.

Mas toda essa realidade acaba não credibilizando a religião e sim o contrário.

2.1.2. A elaboração do processo dialético

Berger, ao escrever *O Dossel sagrado*, no final da década de 1960, profetizava, por assim dizer, que o futuro da religião seria modelado pelas forças da “secularização, pluralização e subjetivação e pelas formas com que as diversas instituições religiosas reagiriam a essas forças”⁹³. Por outras palavras, num mundo marcado por essas características, a religião tende a perder sua função nomizadora, tornando-se, por conseguinte uma experiência de âmbito pessoal e subjetivo.

Essa compreensão também se encontra presente no texto *A construção social da realidade*, escrito em parceria com *Thomas Luckmann*⁹⁴. Neste, Berger analisa a construção do saber na vida cotidiana sob a perspectiva da sociologia do conhecimento. Segundo sua compreensão, o mundo da vida cotidiana é objeto de uma interpretação dos homens que lhe conferem significado e sentido. Berger procura conhecer os fatos sociais e interpretá-los nas suas vertentes objetiva e subjetiva com o propósito de investigar de que maneira uma determinada realidade é construída. A realidade é, portanto, uma construção do homem que a produz, consolida e a toma como real. Berger e Luckmann afirmam que:

A realidade da vida cotidiana é admitida como sendo aí realidade. Não requer mais verificação, que se estende além de sua simples presença. Está simplesmente aí, como faticidade evidente por si mesma e compulsória. Sei que é real.⁹⁵

A premissa de Berger se mantém, o homem constrói a realidade, que significa tudo o que existe independentemente de nossa vontade, e sistematiza o conhecimento de que esses fenômenos, constitutivos da realidade, são reais e possuem características próprias. Trata-se de certo conhecimento concebido, consolidado e mantido por meio de situações sócias. Ambos os textos, o *Dossel Sagrado* e a *Construção Social da realidade*, exploram a verdade de que a

⁹³ BERGER, 1985, p. 180.

⁹⁴ Thomas Luckmann é catedrático de sociologia na universidade de Frankfurt. Suas áreas de pesquisa incluem a faculdade do crime e a sociologia da venda de drogas, dentre outras.

⁹⁵ BERGER; LUCKMANN, 1996, p. 40.

sociedade é um mundo feito por seres humanos. Esta sociedade pode apresentar-se ao indivíduo como uma realidade objetiva e também subjetiva. A Realidade subjetiva alude à internalização e a legitimização através das organizações sócias. Quanto à realidade subjetiva, os destaques ficam por conta da interiorização da realidade por meio da socialização e das características de identidade no âmbito social. Berger, em seus escritos, traduz sua concepção do processo dialético fundamental na sociedade.

Em Berger, a Sociedade é um fenômeno eminentemente dialético, que reflete a dimensão da realidade produzida pelo sujeito, mas que, de forma simultânea, se volta permanentemente sobre ele. Fato aludido com a participação do homem na dialética da sociedade⁹⁶. Na perspectiva Bergeriana, a relação entre o indivíduo e a realidade social é ditada pela percepção do mundo que o indivíduo tem. Este conhecimento consolidado foi construído sob a influência do próprio mundo e pelo seu significado subjetivo num processo de interiorização que, segundo Berger, consiste na “apreensão ou interpretação imediata de um acontecimento objetivo como dotado de sentido, isto é, como manifestação de processos subjetivos de outrem, que desta maneira torna-se subjetivamente significativo para mim”⁹⁷.

Trata-se de uma construção atravessada pela subjetividade e pela intersubjetividade. Com base no exposto, podemos em síntese, afirmar que a construção da realidade pelo homem possui uma ancoragem subjetiva.

2.2. A constituição do sujeito social: subjetividade

Interpretar o sujeito contemporâneo remete-nos a questões distintas e controversas. O homem e a cultura, realidades indissociáveis, colocam o sujeito da psicanálise no centro dos acontecimentos em cada tempo. Esse sujeito é datado. Ou por outra, permanece inserido em seu contexto, sendo influenciado pelo inconsciente. A psicanálise procura identificar o nível de assujeitamento desse indivíduo ao inconsciente, vez que não aceita a possibilidade de um ser humano autônomo, livre dessas influências inconscientes, Nasio define o inconsciente do ponto de vista descritivo:

⁹⁶ BERGER; LUCKMANN, 1996, p. 167.

⁹⁷ BERGER; LUCKMANN, 1996, p. 167-168.

Quando consideramos o inconsciente de fora, isto é, do ponto de vista descritivo de um observador [...] percebemos apenas os produtos. O inconsciente em si continua suposto como um processo obscuro e incognoscível subjacente a essas manifestações⁹⁸.

Em vista disso, o inconsciente é uma força subjacente nos cometimentos que influi decididamente na vida que levamos. Freud fala do inconsciente não como lugar da coisa perdida, mas como o lugar do desejo que, tendo sido recalcado⁹⁹, influencia o indivíduo.

A psicanálise se insere nesse campo da investigação do indivíduo e sua complexidade, do indivíduo e sua singularidade. A psicanálise veio tratar desse sujeito que sofre influências das quais não se dá conta. Que lida com as rotinas cotidianas atravessadas por emoções distintas e paradoxais. A psicanálise ocupa-se dessas questões que nos intrigam a todos, dessas questões que nos desafiam ao mesmo tempo em que nos constituem. A psicanálise propõe uma hermenêutica¹⁰⁰ de nós mesmos.

Para a psicologia do inconsciente, existe uma estrutura para a formação do comportamento da vida de cada ser, essas estruturas, procurando se exprimir, encontram uma saída para a consciência e ação. De modo que aquilo que sofreu recalçamento emergirá, possibilitando sua observação. À parte de ser possível explorar toda a teoria psicanalítica com o propósito de desvelar o processo de personalização do indivíduo, pretendemos, aqui, abordar, resumidamente, duas compreensões: a freudiana e a lacaniana.

2.2.1. O processo de personalização em Freud

Quando se fala em psicanálise, fala-se de Freud em primeiro lugar; depois dos outros. Em 06 maio de 1856, nascia Sigmund Freud¹⁰¹, aquele que se tornou o pai da psicanálise. Ao longo de sua vida, Schlomo, seu prenome judaico, ocupava-se do estudo da estrutura psíquica do ser humano. Freud foi um médico vienense

⁹⁸ NASIO, J. **O prazer de ler Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. p. 32.

⁹⁹ A teoria do recalque alude ao ato de excluir um impulso da consciência.

¹⁰⁰ A psicanálise é considerada um sistema de interpretação dos afetos. A palavra hermenêutica foi empregada nesse sentido.

¹⁰¹ MANNONI, O. **Freud uma biografia ilustrada**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. 1994. p. 9.

que alterou, radicalmente, o modo de pensar a vida psíquica. O Médico vienense ousou colocar os processos misteriosos do psiquismo como problemas científicos.

Ao criar a psicanálise, Freud estabelece o que poderíamos tomar como certo escândalo na sociedade da época. Decerto, suas reflexões acerca da sexualidade desafiavam os limites intelectuais de seu tempo. Não foi, portanto, sem razão que sua obra foi tão criticada.

Num cenário marcado pelas repressões das pulsões sexuais de toda ordem, ele sistematiza a concepção de inconsciente e desvela a criança como sujeito do desejo. A partir dessa compreensão, a questão da sexualidade é colocada no centro da reflexão acerca do desenvolvimento do psiquismo humano. Freud sustenta que as crianças, “mesmo as que estão na tenra infância, possuem sexualidade, obviamente diferente da sexualidade adulta, pois ainda não foi desenvolvida”¹⁰².

Essa afirmação de Freud, proferida no contexto de uma sociedade atravessada pelo puritanismo, rendeu-lhe inúmeras críticas e alguns anos de ostracismo. Entretanto, por óbvio, depois desse momento, a infância foi vista sob um novo prisma, deixou de ser percebida apenas como uma simples passagem do ser biológico para o sujeito social. E a sexualidade, apresentada como um dos elementos fundantes do ser. Elizabeth Roudinesco, psicanalista e historiadora francesa, esclarece:

Com efeito, a teoria freudiana da sexualidade pressupõe a existência primária de uma atividade sexual pulsional e fantástica. Ela repousa na idéia de que o sujeito é, ao mesmo tempo, livre por sua sexualidade e coagido por ela. E, acima de tudo, ela rejeita o projeto ilusório de que seja possível nos livrarmos disso como se se tratasse de um erro ou do efeito de um trauma.¹⁰³

Como se vê, a sexualidade aparece, na concepção freudiana, como algo consubstancial, presente desde o nascimento e indissociável do ser humano. Sigmund, fazendo da sexualidade e do inconsciente a base da experiência subjetiva da liberdade, rompeu com a religião da confissão e, por conseguinte, com o ideal de confissão. O termo psicanálise, cunhado em 1896, pelo próprio Freud, é usado para se referir a uma teoria, a um método de investigação e a uma prática profissional. Enquanto teoria caracteriza-se por um conjunto de conhecimentos sistematizados

¹⁰² ASSIS, Á. L. A. **Influências da psicanálise na educação**: uma prática psicopedagógica. Curitiba: editora Ibpex, 2007. p. 41.

¹⁰³ ROUDINESCO, E. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2000. p. 73.

sobre o funcionamento da vida psíquica.

O Neurologista austríaco publicou uma extensa obra durante a sua vida, relatando suas descobertas e formulando leis sobre o funcionamento da psique. Freud hipotetizou a teoria da personalidade. De acordo com essa teoria, a mente funciona através de trocas estabelecidas entre o ego, o superego e o id¹⁰⁴.

O inconsciente se faz presente em todas essas instâncias psíquicas e em suas formas de funcionamento. A palavra ego refere-se ao nosso eu, à nossa identidade. Alude à nossa autopercepção. O ego é responsável pela mediação entre o id, o superego e o mundo exterior. O Ego, conquanto seja responsável pela mediação entre essas realidades, possui uma significativa parte inconsciente. Segundo a compreensão freudiana, é no contato com o meio, através das vivências e percepções, que o ego se constitui. Freud teoriza acerca do surgimento do campo egóico e das demais instâncias psíquicas fazendo a seguinte descrição:

À mais antiga dessas localidades ou áreas de ação psíquica damos o nome de id. Ele contém tudo o que é herdado, que se acha presente no nascimento, que está assente na constituição [...] sob a influência do mundo externo que nos cerca, uma porção do id sofreu um desenvolvimento especial. [...] a esta região de nossa mente demos o nome de ego. [...] o longo período da infância, durante o qual o ser humano em crescimento vive na dependência dos pais, deixa atrás de si, como um precipitado, a formação, no ego, de um agente especial no qual se prolonga a influência parental. Ele recebeu o nome de superego.¹⁰⁵

É importante observar que o médico de Viena, no bojo de sua teorização, destaca a importância dos contatos sociais para o desenvolvimento e consolidação da personalidade. Nesta perspectiva, pode-se afirmar, com certeza, que para a psicologia profunda, o indivíduo surge a partir dos diálogos que trava com seus pares sociais no âmbito da cotidianidade. Trata-se de um processo atravessado pela conversação. É no confronto com o meio, com as gratificações e frustrações, com as vivências afetivas e, sobretudo no contato com outros seres humanos, que ocorre o processo de personalização.

O que se afirma é que a necessidade de o indivíduo optar por comportamentos mais eficientes, que lhe assegurem sobrevivência pessoal e da espécie, determina, a partir do id, o surgimento do ego. Com base no exposto,

¹⁰⁴ Essas instâncias psíquicas fazem parte da segunda formulação de Freud acerca do psiquismo, designada teoria estrutural ou segunda tópica.

¹⁰⁵ FREUD, S. **Esboço de psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago editora, 2001. p. 12-13.

pode-se dizer que a conversação e a adaptação são aspectos essenciais do processo de individuação. Resta afirmar que esse processo sofre a influência decisiva do inconsciente. E essa é “a contribuição central de Freud a descrição do inconsciente”¹⁰⁶. Com raras exceções, os estudiosos da estrutura psíquica dos seres humanos, anteriores a Freud, entendiam que a vida mental e a consciência eram realidades sinônimas. De modo que falar sobre vida mental inconsciente parecia uma contradição semântica. Freud, por sua vez, rompe com essa mentalidade e sustenta que a consciência representa uma pequena parcela da vida mental. Algo revolucionário. Antes de Freud, os estudiosos da alma humana se preocupavam com o homem em seu aspecto consciente. Foi o médico austríaco que chamou a atenção para o fato de que havia na estrutura dos seres humanos conteúdos inconscientes. Ao usar o termo inconsciente, Freud estava se referindo:

Àquela parcela da vida mental, de longe a maior, da qual não estamos cientes, aqueles, impulsos e idéias, aqueles desejos e medos que operam de modo velado e exercem uma poderosa influencia sobre as nossas atividades e comportamentos.¹⁰⁷

Ainda uma vez, essa é a parcela da mente que se encontra escondida de nós, mas que influi sobre nossos cometimentos conscientes. Freud sustentou que devemos compreender que o inconsciente psicanalítico não é uma coisa embutida no fundo da cabeça dos homens, uma fonte de motivos que explicam o que, de outra forma, ficaria pouco razoável, como o medo infundado ou a necessidade de autopunição. Inconsciente é o nome que se dá a um sistema lógico que, por necessidade teórica, supõe-se, opera na mente das pessoas. Conclui-se que, para Freud, segundo Roudinesco, “o inconsciente freudiano é um inconsciente psíquico, dinâmico e afetivo, um lugar desligado da consciência, povoado por imagens e paixões e perpassado por discordâncias”¹⁰⁸.

Do ponto de vista da psicanálise, tornar-se consciente da existência dessa realidade constitutiva da estrutura mental, chamada inconsciente, é fundamental para o desenvolvimento de uma melhor abordagem emocional da vida. O importante pode-se supor, é compreender que os afetos eventualmente podem se encaminhar

¹⁰⁶ KAHN, M. **Pensamentos psicanalíticos para o século XXI**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003. p. 24.

¹⁰⁷ KAHN, 2003, p. 24-25.

¹⁰⁸ ROUDINESCO, 2000. p. 68.

tanto para o consciente, como para o inconsciente, eles são inibidos em seus desenvolvimentos, sendo classificados como afetos potenciais, não reconhecíveis, pois suas ligações com as ideias a que pertencem se acham rompidas. Assim sendo, tem-se então que um indivíduo pode sofrer de um mal de forma inteiramente consciente de afetos, mas sem poder identificá-los, pois os seus significados lhe são absolutamente inconscientes. O que ocorre, de fato, é uma inibição dos afetos que corresponde à realidade da existência. De uma vivência na qual os desejos sofrem censura. Essa é a dimensão real da vida marcada pela tensão entre o desejo e a censura. O intuito da psicanálise é despertar o indivíduo para essas realidades. Por outras palavras, levar o indivíduo a acolher a vida em sua dimensão real¹⁰⁹. Essa dimensão se opõe à dimensão ideal, isto é, à vida como gostaríamos que ela fosse. Uma trajetória sem incidentes, sem vicissitudes, sem percalços.

A psicanálise conclama a família humana a viver na dimensão do real. A lidar com o sofrimento proveniente de estarmos vivos e inseridos numa caminhada histórica que está longe de ser indolor. De acordo com Maurano “sofremos os efeitos desse real todas as vezes que as coisas não estão ao alcance de nossas mãos, como gostaríamos que estivessem”¹¹⁰.

Freud, no ano de 1927, escreve uma obra intitulada “*O futuro de uma ilusão*”. No texto, o médico austríaco se propõe a analisar, na perspectiva da psicanálise, a relação entre a civilização e a religião. Sigmund sustenta que a família humana baseia-se na repressão dos nossos instintos, por conseguinte, a supressão dessas cargas instintuais é percebida como fundadora da cultura. Nessa via de reflexão, temos que as pessoas, desde a mais tenra idade, enfrentam seus instintos e que estas cargas instintuais estão sempre buscando uma forma de expressão. Logo, desenvolvem valores internos com o propósito de conter a emergência desses conteúdos, que caso conseguissem vencer resistências internas e emergir provocariam sofrimento.

Dentre esses valores, estão os que são comunicados pela religião. Segundo Freud, a religião surge como uma forma de domar os instintos, seus conteúdos alegam promover paz interior e felicidade que, segundo Freud, é muito difícil de obter na vida. Essa percepção atravessa toda a sua obra. Freud explica que:

¹⁰⁹ MAURANO, D. **Para que serve a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003. p. 16.

¹¹⁰ MAURANO, 2003, p. 16.

Somos ameaçados de sofrimento a partir de três fontes: do nosso próprio corpo que está condenado à decadência e dissolução, e que não pode viver sem dor nem ansiedade, que funciona como sinais de alarme; do mundo externo, que pode enfurecer-se contra nós com forças de destruição arrasadora e sem misericórdia; e, finalmente, das nossas relações com as outras pessoas. O sofrimento que vem dessa última fonte talvez seja mais dolorosa para nós do que qualquer outro.¹¹¹

Segundo Freud, é nesse cenário existencial caracterizado pela infelicidade que o homem constrói ilusões para lidar com os infortúnios e certa sensação profunda e avassaladora de desamparo. Igualmente, é possível perceber que, para o médico de Viena, a religião surge como uma tentativa de pacificar esses conflitos que nos constituem. Sem conseguir êxito, entretanto. Para ele, conquanto a religião tenha influído decisivamente na construção da sociedade, atuando como um tipo de freio, isto não foi suficiente, pois conforme sua compreensão:

A religião é claro desempenhou grande serviço para a civilização humana. Contribuiu muito para domar os instintos sociais. Mas não o suficiente. Dominou a sociedade humana por muitos milhares de anos e teve tempo para demonstrar o que pode alcançar. Se houvesse conseguido tornar feliz a maioria da humanidade, confortá-la, reconciliá-la com a vida e transformá-la em veículo de civilização, ninguém sonharia em alterar as condições existentes.¹¹²

Na perspectiva Freudiana, a religião deve ser tomada como uma tentativa de proteção contra o sofrimento. Trata-se, segundo sua avaliação, de uma ilusão. Acerca das doutrinas religiosas, Freud afirma “Basta-nos que as tenhamos reconhecido como sendo, em sua natureza psicológica, ilusões”¹¹³. Sua hipótese é que essa ilusão está profundamente ligada com as demandas e carências humanas presentes desde os primeiros anos de vida. A religião é, portanto, no seu entender, uma projeção de nossa carência. Maurano esclarece:

A Psicanálise parte da idéia de que a absurda prematuridade na qual nasce o animal humano vem situá-lo numa radical condição de desamparo. O assédio das grandes necessidades orgânicas e o despreparo para lidar com tudo promove um desconforto que tem derivações motoras.¹¹⁴

¹¹¹ NICHOLI, A. M. **Deus em questão**: C. S. Lewis e Freud debatem Deus, amor, sexo e o sentido da vida. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2005. p. 114.

¹¹² FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 112.

¹¹³ FREUD, 1978, p. 109.

¹¹⁴ MAURANO, 2003, p. 48.

O fundador da psicanálise sustenta que a religião é uma necessidade humana que se vincula ao estado infantil de desamparo. Uma necessidade que alude ao anseio pelo cuidado de um pai infalível e todo poderoso. O Deus supremo difundido pelas doutrinas religiosas seria, por conseguinte, nessa via de reflexão, a mais nobre sublimação de nosso complexo paternal, vez que o homem, na impossibilidade de imaginar um mundo sem pais, cria falsificações da imagem do universo no qual se sente desprotegido.

Trata-se de uma tentativa de compreensão diante de um mundo hostil e cheio de incertezas. Freud se esforçou para demonstrar que o homem não tinha necessidade de fazer uma hermenêutica da vida através da ótica da religiosa. Por outras palavras, através de uma ilusão que pretende, tão somente, auxiliar a humanidade a lidar com as sombras que atravessam a jornada humana.

Com base no exposto, verifica-se que para o médico vienense, a religião consiste na projeção de nossas carências. Na visão de mundo de Freud, Deus se resume a uma necessidade psicológica. Sua reflexão sustenta que a religião é provinda de um delírio. Seria oportuno fazer, nesse ponto, uma observação: Sigmund foi muito influenciado pelos escritos de Feuerbach. Ludwig Feuerbach¹¹⁵, nascido em 1804, estudou teologia na universidade de Heidelberg.

Reconhecido pela teologia humanista, o filósofo alemão defendeu em seus escritos, notadamente na obra *A essência do cristianismo*¹¹⁶, que a religião é simplesmente projeção da necessidade humana, uma realização de desejos profundamente assentados. No seu entender, a religião deve ser entendida como uma enfermidade psicológica. A teologia, por exemplo, é vista como um sintoma dessa patologia. Para a concepção feuerbachiana, “a teologia não é tratada nem como uma pragmatologia mística, com o é pela mitologia cristã; nem como ontologia, como o é pela filosofia especulativa da religião, mas como patologia psíquica”¹¹⁷. Fica assim constatada a grande influência dos escritos de Feuerbach sobre as formulações de Freud quanto à religião. Desnecessário é dizer que, para ambos os autores, a religião deve ser definida com uma expressão das carências humanas. De acordo com essa filosofia, a religião é uma forma de alienação que projeta os conceitos do ideal humano em um ser supremo. Fora isso, resta dizer que as ideias

¹¹⁵ NICHOLI, 2005, p. 27.

¹¹⁶ FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**. Campinas: Papyrus editora.1997.

¹¹⁷ FEUERBACH, 1997, p. 19.

religiosas são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições das realidades externa e interna que nos dizem algo que não descobriríamos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença.

Na perspectiva dos afetos e instintos que se inscrevem no campo das relações sociais, conquanto Freud, como já mencionado, não acreditasse na eficácia da religião como instrumento pacificador do mundo interior, ele aceitava a possibilidade de a pulsão ser sublimada na experiência religiosa, isto é, a energia pulsional em sua forma sublimada pode alimentar, além dos ideais diversos, os ideais religiosos. Logo, a religião contribui, enquanto elemento de contenção das cargas instintuais e expressão sublimada de nossas pulsões, para, por assim dizer, certo apaziguamento das relações humanas. Há um paradoxo interessante no pensamento freudiano. A Religião é uma ilusão, entretanto, algo na visão de mundo influenciada pelas doutrinas religiosas auxilia no avanço da civilização. Em seu texto *o Mal estar na civilização*¹¹⁸, Freud destaca a importância da religião e da filosofia para garantir um alto nível de civilização.

Tampouco devemos permitir sermos desorientados por juízos de valor referentes a qualquer religião, qualquer sistema filosófico ou qualquer ideal. Quer pensemos encontrar nelas as mais altas realizações do espírito humano, quer os deploremos como aberrações, não podemos deixar de reconhecer que onde eles se acham presentes, e, em especial, onde eles são dominantes, está implícito um alto nível de civilização.¹¹⁹

Esta compreensão de Freud distancia-se um pouco de seu posicionamento marcadamente crítico e negativo da religião. Este discurso, num certo sentido, mais dialético no que diz respeito à abordagem do fenômeno religioso, apareceu com mais nitidez nas cartas trocadas entre o fundador da psicanálise e o reverendo Oskar Pfister, pastor protestante que atuava na Alemanha. Numa dessas cartas, Sigmund afirma que:

A psicanálise em si não é nem religiosa nem anti-religiosa, mas um instrumento apartidário do qual tanto o religioso como o laico poderão servir-se, desde que aconteça tão somente a serviço da libertação dos sofredores.¹²⁰

¹¹⁸ FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro. Imago. 1997. p. 48.

¹¹⁹ FREUD, 1997, p. 115.

¹²⁰ FREUD, S. **Cartas entre Freud e Pfister**: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã. Viçosa. Editora Ultimato, 1998. p. 25.

Freud descreve a psicanálise como algo apartidário, sem opções políticas ou religiosas. Logo pode ser dito, com certeza, que a psicanálise não nos oferece uma visão de mundo, não é uma filosofia e, de certo, não é uma religião. Em consequência, não deve ser vista nem como instrumento de promoção da religião nem como instrumento antirreligioso. A psicologia do inconsciente não se presta a destruição de sistemas do pensamento, sejam eles religiosos ou não. O objetivo da psicanálise, segundo formulação do seu fundador, é auxiliar o indivíduo em seu sofrimento. Convém ressaltar que o alívio para esse sofrimento psíquico ocorreria por meio da verbalização dos conteúdos aflitivos. Roudinesco esclarece que o método psicanalítico é “Um tratamento baseado na fala, um tratamento em que o fato de se verbalizar o sofrimento, de encontrar palavras para expressá-lo, permite, se não curá-lo, ao menos tomar consciência de sua origem e, portanto, assumi-lo”¹²¹.

Desse ponto de vista, torna-se evidente a necessidade de distinguir, quando se trata de religião, aquilo que é a posição de Freud enquanto indivíduo, dotado de uma visão de mundo caracterizada pelo ateísmo, daquilo que a psicanálise é como intervenção terapêutica.

Pelo exposto, no tocante à constituição do sujeito, o médico vienense apontou para certa analogia ente o processo civilizatório e a constituição do sujeito social, vez que, em sua compreensão acerca do sobrenatural e do sagrado, ressaltou a incidência das doutrinas religiosas sobre a formação do psiquismo e, por consequência, sobre o processo civilizatório. Não há dúvida nenhuma de que a teoria psicanalítica formulada pelo doutor Freud tem um enorme valor intelectual e impacto heurístico¹²².

2.2.2. O processo de personalização em Jacques Lacan

Freud Criou a psicanálise e debruçou-se sobre o estudo do psiquismo humano. Ao longo desse percurso caracterizado pela reflexão, definiu conceitos, debateu-os, refazendo-os, abandonando-os, retomando-os, reescrevendo-os. Segundo Girola, a obra de Freud é atravessada por uma dialética desafiadora.

¹²¹ ROUDINESCO, 2000, p. 26.

¹²² No sentido de ser uma diretriz importante no desenvolvimento da reflexão sobre o mundo afetivo.

Ao abordar a obra de Freud e sempre bom lembrar que estamos diante de um pensamento *in fieri* (que vai se fazendo) trata-se de uma trama extremamente complexa. Freud reformulou várias vezes seu pensamento e cada reformulação sem deixar de lado o passado, o retoma num novo sentido.¹²³

O médico vienense formulou e reformulou conceitos, entretanto foi Jacques-Marie Émile Lacan que retomou esses conceitos e atualizou-os. Conhecido mundialmente como Jacques Lacan, o médico e psicanalista francês, alcançou projeção como psicanalista em virtude de seu compromisso com os aspectos essenciais do pensamento freudiano.

O Psiquiatra francês, sempre mantendo sua fidelidade à obra de Freud, deu a ela, no entanto, um viés filosófico e linguístico, ampliando sua compreensão. O maior representante do freudismo francês fez uma releitura dos enunciados psicanalíticos e enriqueceu-os, desenvolvendo uma visão mais abrangente do ser humano ao situá-lo no campo social por meio da linguagem. Suas reflexões sobre o psiquismo contribuíram para o descortinamento do processo de individuação. Lacan foi um homem caracterizado pela defesa intransigente de suas ideias. Por conta disso, não foi aceito como didata da IPA¹²⁴. Roudinesco esclarece:

Lacan não foi aceito como didata nas fileiras da IPA em virtude de sua recusa a se submeter às regras vigentes a respeito da duração das sessões e da formação dos analistas. Lacan recusava-se, de fato, a curvar-se ao imperativo das sessões de 55 minutos, e propunha interrompê-la por pontuações significativas que dessem um sentido à fala do paciente. Além disso, criticava a dissolução da transferência como momento terminal da análise. A seu ver, a análise era mantida por uma relação transferencial que nunca se acabava. Por último, rejeitou o princípio de uma separação radical entre a chamada análise didática e a chamada análise terapêutica.¹²⁵

Pode-se supor que essa postura rendeu ao discípulo de Sigmund inúmeros debates e discussões intensas. No âmbito teórico da psicanálise, Freud tendia para a biologia e o determinismo, Lacan, por sua vez, concentrava-se na linguagem e nas estruturas. Lacan “modernizou a teoria de Freud com a ajuda da linguística e procurou criar uma psicanálise universal, que a livrasse e do legado do século XIX”¹²⁶.

¹²³ GIROLA, R. **A psicanálise cura?** Uma introdução à teoria psicanalítica. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2004. p. 20.

¹²⁴ Associação psicanalítica internacional, criada por iniciativa de Freud e seus colaboradores, em março de 1910.

¹²⁵ ROUDINESCO, 2000, p. 54.

¹²⁶ OSBORNE, R. **Freud para principiantes**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 162.

A obra Lacaniana compreende cinquenta e quatro artigos e um livro. Em seus escritos, Lacan estabeleceu a trilogia do imaginário do simbólico e do real. Os ensinamentos de Lacan eram complexos e apresentados numa linguagem, por assim dizer, quase cifrada. Ele mesmo reconhecia esse fato. Atentemos para suas palavras: “vou lhe dizer algo que caracteriza meus escritos. Não escrevi os meus escritos para que fossem compreendidos, escrevi-os para que fossem lidos”¹²⁷. Embora criador de textos complexos, Lacan deixou-nos valiosas contribuições para a compreensão do aparelho psíquico. Igualmente, tentou desvelar o processo de constituição do sujeito. Sob sua perspectiva, o sujeito nasce na ação da linguagem. Trata-se de uma construção que ocorre no âmbito das relações humanas. Surge do encontro com o outro que lhe dirige uma fala. Segundo sua via de reflexão, o inconsciente é como uma linguagem; antes da língua, não existe inconsciente, por conseguinte, somente após adquirir uma língua, é que o infante se torna um sujeito humano e é introduzido na teia social. Assim sendo, “a língua, enquanto ordem simbólica constitui o universo da criança e acaba penetrando no próprio inconsciente. Daí se afirmar que o inconsciente tem a estrutura de uma língua”¹²⁸. Como podemos observar, Lacan pode ser chamado de aquele que amava as palavras. Sua análise do percurso de formação do sujeito está indissociavelmente ligada a estrutura linguística. Ele reescreve a teoria Freudiana centrado nos conceitos da linguística. A essa altura de nosso trabalho, seria oportuno fazer uma observação. Lacan, ao discorrer sobre o inconsciente, comparando-o, insistentemente com uma linguagem, usa como referencial teórico Saussure, Linguista Suíço nascido em Genebra, fundador da moderna linguística científica. Conforme afirma Osborne:

Saussure mostrou que a língua funcionava como um sistema, que as palavras obtinham o seu significado dentro desse sistema como um todo e que a estrutura era muito importante. Lacan pega todo esse instrumental e joga em cima da teoria psicanalítica tradicional. É assim que o bebê pode ser dividido em duas partes, o significante e o significado. Um é a palavra, ou o objeto - um símbolo [...] o outro é a coisa representada- o significante.¹²⁹

Lacan, influenciado pelo linguista suíço, sustentava a ideia de que os

¹²⁷ LACAN, 2005, p. 69.

¹²⁸ OSBORNE, 2001, p. 166.

¹²⁹ OSBORNE, 2001, p. 165.

símbolos podem ser compreendidos como elementos formados por duas partes, o significante¹³⁰ e o significado. Na perspectiva lacaniana, o termo significante marca a constituição do inconsciente especificamente pela palavra. O maior representante do Freudismo Francês confere enorme prioridade ao significante em relação ao sujeito. Trata-se da primazia do significante, portanto, da representação dos objetos na constituição do sujeito. O significante, dessa forma, determina a história do sujeito e a sua abordagem emocional da vida.

Segundo a explicação lacaniana, em termos singelos, a criança, desde a mais tenra idade, sofre a influência das expectativas do desejo dos pais a seu respeito, bem como os conceitos da cultura. O sujeito advém dessa relação. Portanto, segundo esse ponto de vista, somos constituídos pelo desejo do outro. Nesse período, a criança se vê com os olhos do outro, sua identidade é construída a partir de um reflexo. Lacan usa a metáfora do espelho para designar essa fase. A criança nessa fase ocupa o universo imaginário. A imagem do espelho nesse mundo imaginário é um significado e a criança é um significante¹³¹. Ainda uma vez, o bebê constituirá sua identidade, valendo-se das informações sobre si que lhe serão oferecidas por aquele que ocupa o lugar do outro. Por óbvio, é a mãe que reflete para a criança ideias coerentes de identidade, embora idealizadas.

Com base no exposto, pode-se afirmar que a mãe é o espelho da criança. Assim sendo, ela contribuirá para a formação desse outro. A ideia de espelho é, portanto, uma metáfora do vínculo entre mãe e bebê. No desenvolvimento de sua reflexão, Lacan propõe que, num certo estágio do processo de individuação da criança, o pai surgirá com a sua função, o de portador da lei, de intervir e interditar. O pai surge como aquele que estabelece os limites para a relação simbiótica que fora construída entre mãe e filho. Ao aceitar essa interdição o filho internaliza a lei simbólica.

O Pai ocupa lugar central na teoria de Lacan. Segundo essa formulação, a criança supõe que o pai é a lei, num momento reconhece que o pai não é a lei, mas que a representa.

O pai enuncia a lei, ele é aquele que, com sua morte, funda a lei. Este é, sem dúvida nenhuma, o pai do clã. Interpretando o texto *totem e tabu* de Freud, Lacan lança luz sobre esse ponto tão importante da teoria psicanalítica:

¹³⁰ Na perspectiva lacaniana, o significante é o elemento que possui o significado e que o funda.

¹³¹ OSBORNE, 2001, p. 164.

O que totem e tabu nos ensina é que o pai só proíbe o desejo com eficácia porque está morto, e, eu acrescentaria, porque nem ele próprio sabe disso ou seja, que está morto. Tal é o mito que Freud propõe ao homem moderno, considerando que o homem moderno é aquele para quem Deus está morto – isto é, que julga sabê-lo.¹³²

O nome do pai é, segundo nomenclatura usada por Lacan, o significante da lei, o significante fundante da lei. Em outras palavras, é esse significante que dá ao sujeito sua significação. Daí, a conclusão incontornável de que o significante funda o significado. Cabe notar que, ao escrever sobre o nome do pai, Lacan aborda a questão da religião, um dos eixos temáticos de sua reflexão. Para Freud, conforme constatado, a religião é uma sublimação. No universo criado por Freud, a religião é entendida como uma invenção do homem com o objetivo de remediar um desamparo existencial que se constrói na infância e se cultiva na vida adulta. Trata-se de uma ficção. Lacan, por sua vez, a concebe como um véu, no sentido de ser um elemento que encobre algo.

¹³² LACAN, 2005, p. 30.

CAPÍTULO 3

O SURGIMENTO DO SUJEITO RELIGIOSO

O universo religioso com sua diversidade e abrangência têm atraído pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, sociólogos, psicanalistas, filósofos e psicólogos, apenas para citar alguns. Isto se deve, sobretudo, ao surgimento, nos últimos anos, de inúmeros movimentos religiosos. Nesse cenário, apareceram as religiões de consumo, isto é, voltadas para as necessidades cotidianas de seus adeptos. Nessa via de reflexão, verifica-se que a religião tornou-se uma mercadoria que depende de sua eficácia para sobreviver. Berger e Thomas Luckmann sustentam essa ideia:

Se quiserem sobreviver, as igrejas devem atender sempre mais aos desejos de seus membros. A oferta das igrejas deve comprovar-se num mercado livre. As pessoas que aceitam a oferta tornam-se um grupo de consumidores. Por mais que os teólogos se ericem, a sabedoria do velho ditado comercial- “o freguês tem sempre razão”- impõe-se também às igrejas. Elas nem sempre seguem o ditado, mas freqüentemente o fazem.¹³³

Essa religiosidade de mercado, voltada para a gratificação dos desejos, parece pouco associada à sua tradição histórica, anteriormente vinculada às questões do porvir e ao trabalho social. Neste contexto, o que se constata é o exercício de uma religiosidade fortemente emocional, que nasce do desejo de suprir necessidades e acalmar os medos, não os temores que aludem ao futuro e ao destino eterno da alma, mas aos relacionados às rotinas diárias. Houve a emergência de uma religiosidade atravessada pela necessidade de levar seus adeptos a confrontar e vencer as lutas diárias. Igualmente, conforme constatado ao longo dessa pesquisa, o desejo de dar um significado ao mundo e às circunstâncias que nos cercam promove os enunciados religiosos e suas convicções.

A emergência de um novo sujeito caracterizado pela angústia do cotidiano aponta para mudanças de grande importância no modo como o sujeito constrói sua identidade. Essas mudanças nos parecem tão decisivas que dificilmente nos seria possível falar sobre a constituição do sujeito religioso sem nos debruçarmos sobre a análise da religião e a construção da realidade social. Trata-se de temas que estão indissociavelmente ligados.

¹³³ BERGER, P.; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004. p. 61.

3.1. A construção da identidade religiosa em Peter Berger

O homem nasce e se vê inserido em uma realidade social. A religião, assim como outros elementos que serão usados pelo homem na construção de um mundo para si, vai ser determinante enquanto ferramenta para a compreensão acerca do mundo e da vida. Na perspectiva de Berger, pode-se dizer que a religião ocupa um lugar especial na construção desse mundo que deve surgir para o indivíduo. Um mundo que precisa possuir alguma coerência e plausibilidade.

A religião é parte constitutiva do mundo criado pelo homem. Com efeito, também faz parte da cultura construída e estabelecida por uma comunidade de homens. Logo, a religião aparece como meio necessário para a manutenção desse mundo. Segundo ele, “toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo e a religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento”¹³⁴. Essas formulações de Berger sobre a construção do mundo indicam que o mundo enquanto produção humana é muito menos do que se imagina. Cabe observar que há um esforço feito pelos entes humanos para dar plausibilidade e legitimidade a um mundo que sabemos frágil. Escreve Berger:

Todos os mundos socialmente construídos são intrinsecamente precários. Amparados pela atividade humana, são eles constantemente ameaçados pelos fatos humanos do egoísmo e da estultícia. Os programas sociais são sabotados por indivíduos com interesses conflitantes.¹³⁵

Na prática, essa manutenção é feita por meio de discursos legitimadores, sendo o discurso religioso, de todos, o mais eficiente. Isto ocorre em razão de ser o discurso religioso um conjunto de enunciados que associa uma realidade soberana e intocável às condições precárias que caracterizam o mundo criado pelos homens. Ou dito de outra forma, nos termos de Berger, “a religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções das realidades erguidas pelas sociedades empíricas”¹³⁶. A religião, ou melhor, a compreensão de mundo proveniente dela, confere às atividades humanas e suas instituições um

¹³⁴ BERGER, 1985, p. 15.

¹³⁵ BERGER, 1985, p. 42.

¹³⁶ BERGER, 1985, p. 45.

status cósmico. Isto é, uma compreensão das vivências que desafiam os limites de nossa reflexão. De acordo com Berger:

A religião legitima as instituições infundindo-lhes um status ontológico de validade suprema, isto é, situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico. As construções históricas da atividade humana são olhadas de um ponto privilegiado que, na sua própria autodefinição, transcende a história e o homem.¹³⁷

Com base no exposto, fica demonstrado que a religião contribui de modo decisivo para a manutenção da base social. Trata-se de um sistema de manutenção e consolidação da sociedade. A religião atua mantendo a realidade do mundo que foi socialmente construído pelo homem que vive as rotinas da vida cotidiana. A religião serve como uma ferramenta hermenêutica usada para fazer uma leitura da realidade ao mesmo tempo em que lhe confere significados. Berger e Luckmann esclarecem esse ponto: “Se quisermos entender a realidade da vida cotidiana é preciso levar em conta seu caráter intrínseco [...] a vida cotidiana apresenta-se como realidade interpretada pelos homens”¹³⁸.

Berger e Luckmann concentram-se na observação do aqui e agora, ressaltando, no entanto, que a vida cotidiana não se esgota nas vivências diárias, uma vez que há fenômenos que não estão presentes no aqui e agora, mas que influem na construção social. Caminhando nessa via de reflexão, constatamos que a religião pretende tornar o presente compreensível. Berger, ao longo de seu processo de reflexão, aponta esse aspecto da religião exaltando essa função integrativa da religião: “onde a religião continua a ser significativa como interpretação da existência, suas definições da realidade devem de algum modo ser capazes de explicar o fato de que há diferentes esferas de realidade na incessante experiência de cada um”¹³⁹.

Esforça-se por transformar as situações do dia a dia em acontecimentos comuns e plenos de sentido. Atua no sentido de aliviar a angústia cognitiva que fustiga o sujeito ao longo de uma jornada atravessada pelas dúvidas e contradições de uma realidade “continuamente envolvida por uma penumbra de realidades imensamente diferentes”¹⁴⁰.

¹³⁷ BERGER, 1985, p. 46.

¹³⁸ BERGER; LUCKMANN, 2004, p.35.

¹³⁹ BERGER, 1985, p. 56.

¹⁴⁰ BERGER, 1985, p. 55.

Segundo as formulações de Berger, a religião e suas instituições seguem influenciando sobre o processo de individuação, ao mesmo tempo em que administram a relação com uma realidade pluralista e secularizada. Na perspectiva Bergeriana, há duas possibilidades de acomodação nesse contexto: acomodar-se e continuar no jogo de mercado ou não se acomodar buscando preservar sua velha estrutura. Berger trata dos problemas obtidos por essas duas opções. Ao optar pela acomodação, as instituições religiosas tendem a se aproximarem dos indivíduos que pretendem alcançar. Optando-se pela resistência, a ameaça constante será a de tornarem-se irrelevantes. Neste cenário, o desafio diante das instituições religiosas consiste em discernir os tempos e o contexto no qual estão inseridas, respondendo adequadamente junto ao novo tempo de secularismo, tornando-se, assim, plausível sua existência. Berger não vislumbra o extermínio da religião, mas um futuro modificado para a mesma¹⁴¹.

3.1.1. Plausibilidade

Conforme já estabelecido, a socialização na perspectiva de Berger é consumada num contínuo fluxo de conversação entre indivíduos. É nessa troca permanente que se inscrevem os valores da religião. Visto que, no âmbito desse movimento de diálogos que transformam indivíduos humanos em sujeitos sociais, está a necessidade de se conservar e reafirmar os sentimentos e ideias coletivas que constituem unidades de pensamentos e ações que conservem uma estrutura adequada de plausibilidade.

Decerto, as formulações de Berger sobre o mundo como realidade socialmente construída atribuem um grande valor à religião. Ainda uma vez, a religião desponta como um meio indispensável para a preservação de um mundo frágil, precário, carente de uma ação do homem para que seja percebido como algo congruente. Portanto, para Berger, a religião é uma referência decisiva no trabalho empreendido pelo homem para revestir de significados as situações que se colocam no decorrer dos anos. A religião mantém a sociedade como algo definido em um universo onde tudo parece ter sentido.

¹⁴¹ BERGER, 2011, p. 180.

Talvez uma das implicações mais eloquentes do impacto da religião na construção do sujeito social, seja sua influência, como instrumento capaz de conceder ao indivíduo uma explicação para a morte.

Isto permite ao indivíduo que passa por essas situações continuar a existir no mundo da sua sociedade – não “como se nada tivesse acontecido”, o que é psicologicamente difícil nas situações marginais mais extremas, mas por “saber” que mesmo esses acontecimentos ou experiências têm lugar no seio de um universo que tem sentido. É até possível assim ter uma boa morte, isto é, morrer conservando até o fim um relacionamento pacífico com o *nomos* da sociedade a que se pertence - subjetivamente significativo para si mesmo e objetivamente significativo nas mentes dos outros.¹⁴²

Vale frisar que, ao falar sobre este aspecto imbatível da religião, a saber, oferecer, pelo menos para seus adeptos, um lugar para a morte, está se aludindo ao que Berger chama de “situações marginais”¹⁴³. Cabe dizer, que Berger considera a morte a situação marginal mais importante. A religião demonstra sua importância ao abordá-la. Nos termos do autor:

O confronto com a morte (ao se presenciar a morte dos outros ou ao se antecipar a própria morte pela imaginação) constitui o que é provavelmente a situação marginal mais importante. A morte desafia radicalmente todas as definições socialmente objetivadas da realidade - do mundo, dos outros e de si mesmo. A morte põe radicalmente em questão a atitude, de ver as coisas como evidentes impostas pela atividade rotineira. Neste caso, tudo o que há no mundo cotidiano da existência é maciçamente ameaçado de irrealidade - isto é, tudo naquele mundo se torna incerto, finalmente irreal, diferente do que se costuma pensar. Na medida em que o conhecimento da morte não pode ser evitado em nenhuma sociedade, as legitimações da realidade do mundo social perante a morte são exigências decisivas em qualquer sociedade. É óbvia a importância da religião em tais legitimações.¹⁴⁴

Diante tudo o que foi dito, restou claro que a religião legitima as situações marginais, sacramentalizando-as para torná-las aceitas pela sociedade. De modo que a religião pode ser definida como uma tentativa de tornar o universo com todas as suas expressões como humanamente significativo.

Após essa compreensão os enunciados de Berger referentes à importância da religião como instrumento para dar sentido à experiência humana, pode-se, a título de conclusão, sumarizar seus pressupostos, destacando, segundo sua perspectiva, as funções exercidas pela religião na sociedade. Essas funções, na

¹⁴² BERGER, 1985, p. 57.

¹⁴³ Segundo Berger, as situações marginais são caracterizadas pela expectativa do êxtase.

¹⁴⁴ BERGER, 1985, p. 57.

abordagem de Berger, estão presentes nas sociedades humanas tornando plausíveis os acontecimentos cotidianos.

Em primeiro, a legitimação. Na visão de Berger, a religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. A grande eficácia da legitimação religiosa consiste em revestir as circunstâncias da vida de sentido. Em segundo, Berger sublinha a função religiosa de integração das experiências marginais. Neste sentido, a religião exerce um importante papel de integração das experiências. Outra função é a desalienação. Segundo sua compreensão, a religião pode tornar-se um meio de desalienação religiosamente legitimada. Escreve o autor: “a religião aparece na história, quer como força que sustenta, quer como força que abala o mundo. Nessas manifestações ela tem sido tanto alienante quanto desalienante”¹⁴⁵.

Enquanto no capítulo dois, o enfoque dado ao referencial teórico de Berger, recaiu sobre sua descrição da relação entre a sociedade como produto do ser humano e, ao mesmo tempo, o ser humano como produto da sociedade, constatou-se nesse ponto de nossa pesquisa, em termos singelos, a exposição de algumas das teorias de Berger sobre a plausibilidade da religião e sua função legitimadora na sociedade ocidental. Berger segue sendo citado, por causa de sua perspicácia na aplicação da teoria geral da sociologia do conhecimento ao fenômeno religioso.

Conforme observado, o pensamento de Berger, e pode-se incluir Thomas Luckmann, no que se refere ao processo de constituição do sujeito, ressalta o grande valor da religião como instrumento decisivo no processo de legitimação, vez que situa os acontecimentos dentro de um quadro de compreensibilidade. Por conseguinte, pode-se dizer que, ao situar os acontecimentos que constituem a cotidianidade a religião, situa também o homem no mundo. Isto é, oferece-lhe um lugar a partir do qual os fenômenos podem ser observados e denominados, tornando-os assim mais fáceis de serem experimentados.

Pode-se dizer que os indivíduos buscam, no sistema religioso, respostas para as questões que se colocam ao longo da vida, sobretudo para aquelas que tratam do significado da vida e da transcendência. Resta dizer que, não obstante todas as previsões da queda da influência da religião sobre as sociedades humanas¹⁴⁶, a religião parece prosseguir em sua função de dar sentido à vida.

¹⁴⁵ BERGER, 1985, p. 112.

¹⁴⁶ Na modernidade, acreditava-se que, com o avanço da ciência, a religião perderia sua capacidade de influir decisivamente sobre a construção de visão de mundo do indivíduo.

3.2. A construção da identidade religiosa em Zygmunt Bauman

Bauman, sociólogo de origem polonesa, considerado um dos teóricos da pós-modernidade defende o conceito de modernidade líquida. Segundo ele, as características desse tipo de modernidade são as seguintes:

A primeira seria o colapso gradual e rápido declínio da antiga ilusão moderna: da crença de que há no fim do caminho em que andamos, um telos alcançável da mudança histórica, um estado de perfeição a ser atingido amanhã [...] um firme equilíbrio entre oferta e procura e a satisfação de nossas necessidades; da ordem perfeita [...] do domínio sobre o futuro [...] e a idéia de aperfeiçoamento se trasladou para a auto-afirmação do indivíduo [...] Há a realocação do discurso ético/político da “sociedade justa” para o dos “direitos humanos,” o direito dos indivíduos permanecerem diferentes e escolherem seus próprios modelos de felicidade.¹⁴⁷

Pelo exposto, percebe-se que o sociólogo polonês descreve as transformações radicais pelas quais a sociedade tem passado. Segundo sua análise, as instituições sociais estão perdendo a solidez. Trata-se de um processo de liquefação. Este estado líquido caracteriza-se pela capacidade de adaptação às mais diversas formas e estruturas. Outra marca desse tempo de mudanças rápidas é o fortalecimento da cultura individual sobrepondo-se à cultura da coletividade. O cenário é de um processo crescente de individualização e de relacionamentos que podem ser desfeitos a qualquer momento. Dito de outra forma, usando a linguagem de Zygmunt, de relacionamentos líquidos. Modernidade líquida é o conceito principal de Bauman. É assim que ele se refere ao momento da história em que vivemos. Os tempos são líquidos porque tudo muda rapidamente. À Luz dessa metáfora, podemos dizer que, há um processo incontível de derretimento do sólido, daquilo que parecia firme e perene. A Flexibilidade, a maleabilidade, e a fluidez são, portanto, marcas desse momento. Ipso facto, vivemos num tempo de grandes transformações sociais. Neste contexto, marcado pela liquefação, não há compromisso com a ideia de permanência ou perenidade. A liquefação dos sólidos reflete um tempo de desapego e provisoriedade. Um tempo de desamparo e incertezas.

¹⁴⁷ BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2001. p. 37-38.

3.2.1. A cultura de mercado

Nesse contexto, de transformações aceleradas caracterizadas pela falta de compromisso e pelo desapego, segundo Bauman, as relações sociais passam a ser mediadas pelo consumo. Por consequência, as pessoas compram bens materiais e enxergam umas às outras como bens de consumo. Devemos entender por consumo, não necessariamente a compra de objetos e bens, mas também a absorção de hábitos, valores e aparências. Na perspectiva de Zygmunt, diferentemente da sociedade de produtos, na qual as pessoas eram treinadas para atuar nos ambientes de produção, a sociedade de consumidores, por sua vez, é destacada por uma constante orientação para que o modelo de conduta seja sempre articulado através do ato de consumir. Bauman sugere que essa orientação é passada para os indivíduos desde o berço, quando o mercado atua para preparar os futuros consumidores:

Tão logo aprendam a ler, ou talvez bem antes, a “dependência das compras” se estabelece nas crianças. [...] Numa sociedade de consumidores, todo mundo precisa ser, deve ser e tem que ser um consumidor por vocação.¹⁴⁸

Para Bauman, as relações sociais são atravessadas e determinadas pelo consumo. Neste cenário, a saber, de consumo excessivo, surge o indivíduo que foi transformado em mercadoria. Seguindo esse percurso teórico, verifica-se, conforme já fizemos referência, a força irresistível do mercado enquanto elemento determinante na constituição da subjetividade individual ultimando com a transformação do indivíduo em mercadoria. Conforme escreveu Bauman:

Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpetua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. A subjetividade do sujeito, e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável. A característica mais proeminente da sociedade de consumidores- ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta-é a transformação dos consumidores em mercadoria.¹⁴⁹

¹⁴⁸ BAUMAN, Z. **Vida para consumo: a transformação de pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. p. 73.

¹⁴⁹ BAUMAN, 2008, p. 20.

Com efeito, não se deve postular um caminho de construção pessoal isento das influências da sociedade de consumo. Dessa forma, neste ponto do desenvolvimento de nossa análise, pode-se afirmar com segurança, que a exposição aos padrões estabelecidos pela sociedade de consumo é absolutamente determinante na construção do sujeito. Bauman defende a inexorabilidade desse fato. Diante do exposto, constata-se a tentativa, por parte da sociedade de consumo, de transformar os seres humanos em mercadorias. Para Bauman, é o consumo que regulamenta as ações sociais e as relações travadas no âmbito das sociedades humanas. Segundo essa perspectiva, no mercado realiza-se todos os dias a seleção entre condenados e salvos, incluídos e excluídos, esta é uma das expressões que caracterizam a sociedade contemporânea. A tarefa dos consumidores é consumir e adquirir, enquanto mergulham no consumismo sem reflexão, visibilidade social. Bauman observa:

A tarefa dos consumidores, é o principal motivo que os estimula a se engajar numa incessante atividade de consumo, e sair dessa invisibilidade e imaterialidade cinza e monótona, destacando-se da massa de objetos indistinguíveis que flutuam com igual gravidade específica” e assim captar o olhar dos consumidores.¹⁵⁰

O sociólogo Polonês examina o impacto do comportamento consumista e seus reflexos na vida social. Sustenta que a apropriação, por parte do indivíduo, dessas leis que regem os relacionamentos na sociedade vigente, é essencial como estratégia de pertencimento.

Dito de outra forma, de acordo com o modelo contemporâneo, para ocupar um lugar na teia social, o indivíduo não pode ser um “consumidor falho”¹⁵¹. Segundo o teórico polonês, não existem, na atualidade, não consumidores. Todos são consumidores, alguns efetivos, outros, por sua vez, falhos e demandantes de paciência por parte do mercado. Em seus termos: “os consumidores são os principais ativos da sociedade de consumo, enquanto os consumidores falhos são os seus passivos mais irritantes e custosos”¹⁵².

As observações de Bauman sobre os indivíduos que vivem, por assim dizer, à margem do sistema consumista, portanto sem consumir ou sem se deixar

¹⁵⁰ BAUMAN, 2008, p. 21.

¹⁵¹ Expressão usada por Bauman para descrever aqueles que, por razões variadas, não estão em condições de consumir.

¹⁵² BAUMAN, Z. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005. p. 53.

consumir, tornam-se descartáveis, redundantes. Nos termos contundentes e devastadores de Bauman:

Ser “redundante” significa ser extranumerário, desnecessário, sem uso - quaisquer que sejam os usos e necessidades responsáveis pelo estabelecimento dos padrões de utilidade e de indispensabilidade. Os outros não necessitam de você. Podem passar muito bem sem você, e até melhor sem você. Não há uma razão auto-evidente para você existir nem qualquer justificativa óbvia para que você reinvidique o direito à existência. Ser declarado redundante significa ter sido dispensado pelo fato de ser dispensável [...] com muita freqüência, na verdade, rotineiramente, as pessoas declaradas “redundantes” são consideradas, sobretudo um problema financeiro. Precisam ser “providas”- ou seja, alimentadas, calçadas e abrigadas... Não sobrevivem por si mesmas.¹⁵³

Ao refletir sobre a situação dos indivíduos considerados como consumidores falhos, sob a ótica da sociedade de consumo, o sociólogo polonês sustenta que estes foram marginalizados. Na sociedade de consumidores, não consumir é uma atitude suspeita, passível de discriminação. Nesse cenário, os indivíduos são discriminados por não se moldarem ao modelo estabelecido.

A redundância tornou-se uma espécie de condição social. Esses indivíduos redundantes só carregam uma certeza, a de que estão fora do jogo, fora da dinâmica social. Estes indivíduos foram classificados como refugo. De acordo com Bauman, trata-se de uma realidade inexorável. A fim de dirimir qualquer dúvida quanto a isso, escreve o sociólogo polonês:

A promessa de ser um consumidor diligente e a reivindicação do status de consumidor não serão suficientes, contudo, para ser admitido na companhia dos consumidores. A sociedade de consumidores não tem lugar para os consumidores falhos, incompletos, imperfeitos.¹⁵⁴

Feitas essas considerações, podemos dizer que “a vida líquida é uma vida de consumo”¹⁵⁵.

A lógica dessa sociedade aponta para uma realidade na qual todos os objetos e indivíduos perdem a utilidade rapidamente. Em vista disso, todos devem se concentrar em evitar a possibilidade de se tornarem obsoletos e descartáveis. Imersas neste cenário, as pessoas compram bens materiais e enxergam umas as

¹⁵³ BAUMAN, 2005, p. 20-21.

¹⁵⁴ BAUMAN, 2005, p. 22.

¹⁵⁵ BAUMAN, Z. **Vida Líquida**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 2 Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. p.16.

outras como bens de consumo.

Por consequência, nesta sociedade consumidora, tudo é atravessado pela ideia de bens consumíveis, inclusive os “bens religiosos”¹⁵⁶. Conforme já indicamos, Peter Berger, uma de nossas referências teóricas principais, parece ter sido o primeiro a sugerir a constituição de um mercado religioso que floresceu a partir de uma realidade pluralista. Segundo Ele:

A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado. Não é difícil ver que essa situação terá consequências de longo alcance para a estrutura social dos diversos grupos religiosos. O que ocorre é que os grupos religiosos transformam-se de monopólios em competitivas agências de mercado.¹⁵⁷

Nesta perspectiva, a religião foi transformada num item de consumo, oferecido aos indivíduos, no âmbito da vida diária, de maneira semelhante à dos outros bens simbólicos. Logo, conclui-se que a religião foi subjugada pela lógica do mercado. Dessa forma, a concorrência, comum no mundo corporativo, instalou-se entre as instituições religiosas. Com efeito, à luz desses pressupostos, pode-se dizer, portanto, que no contexto de uma sociedade caracterizada pela pluralidade em todos os níveis, não existe mais um sentido único que permeie toda realidade, por conseguinte, a religião passa a ser um sentido ao lado de muitos outros. Podendo, inclusive, se constituir em sistema menor de sentido. Desnecessário é dizer que, nesse quadro, as religiões perderam sua posição, até então consagrada, de dominadoras dos sistemas de sentido. Dentro de uma sociedade onde há uma pluralidade de opções religiosas, cada religião torna-se apenas mais uma proposta de sentido. É digno de registro que esse sentido é construído pelo indivíduo.

A escolha de uma religião ocorre no âmbito da vida privada e diz respeito ao indivíduo. O ponto central para a escolha é a experiência. É pelo critério da experiência que uma proposta religiosa faz sentido para o indivíduo. Essa análise sugere uma explicação para a tendência observada nas instituições religiosas de tentar levar o indivíduo a aderir a uma comunidade, dando ênfase a uma espiritualidade mensurável em termos de resultados materiais na vida dos fieis.

¹⁵⁶ Termo usado por Bourdieu, sociólogo francês, para esclarecer questões referentes às relações sociais produzidas pela religião.

¹⁵⁷ BERGER, 2011, p. 151-152.

Através, por exemplo, da prosperidade financeira. Dentro dessa nova situação, caracterizada pelo pluralismo, os conteúdos religiosos são atingidos e as estruturas de plausibilidade multiplicadas, relativizadas e pautadas na experiência, entram em concorrência. Daí surge a necessidade das instituições religiosas treinarem indivíduos imbuídos de suas aspirações e que estejam dispostos a se aterem a práticas comerciais. Sem as quais, na atualidade, as instituições religiosas perderiam seu poder de penetração social. Cabe ressaltar que essa competitividade, praticada numa realidade plural, marcada pela desregulação da economia religiosa, exige que as comunidades de fé aceitem as regras de um mercado aberto e busquem se entender. Explicita Berger:

Tornou-se cada vez mais difícil para as igrejas ater-se a dogmas e práticas não comerciais. No próprio processo muda o comportamento de uma igreja para outra. Assim como não podem esperar que o poder do estado obrigue as pessoas a freqüentar ao culto, também não podem esperar que o Estado elimine seus rivais. A situação pluralista obriga as igrejas rivais a entenderem-se por bem ou mal.¹⁵⁸

Em síntese, os conteúdos oferecidos pelas religiões passam a ser privados e aludem à existência individual. O desafio que se coloca para as instituições religiosas é oferecer espaços de experiência religiosa. Trata-se de dar oportunidade aos indivíduos para experimentarem os conteúdos religiosos e desenvolverem, assim, um processo de identificação com alguma proposta religiosa. A vivência daquilo que está sendo oferecido será o critério, segundo o qual, a proposta religiosa tornar-se-á verdade para o sujeito. A religião é mediada, justificada e assimilada pela experiência do sujeito. Estamos nos referindo a “economia da oferenda”¹⁵⁹, conceito usado por Bourdieu para assinalar a verdade de que as instituições religiosas tornaram-se empresas comprometidas com a difusão dos bens e, a semelhança das corporações, são dominadas por especialistas. Segundo suas palavras:

As diferentes formações sociais podem ser distribuídas em função do grau de desenvolvimento e de diferenciação de seu aparelho religioso, isto é, das instancias objetivamente incumbidas de assegurar a produção, a reprodução, a conversação de seus bens religiosos, segundo sua distância em relação a dois pólos extremos, o auto-consumo religioso, de um lado, e a monopolização completa da produção religiosa por especialistas, de outro lado.¹⁶⁰

¹⁵⁸ BERGER; LUCKMANN, 2004. p. 61.

¹⁵⁹ BOURDIEU, P. **Razoes práticas**: Sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996. p. 158.

¹⁶⁰ BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Editora Bertrand Brasil S.A. Rio de Janeiro, 1990. p. 40.

Trata-se de formar mão de obra qualificada para disputar espaço num cenário plural, caracterizado pela supremacia do indivíduo na escolha de uma proposta religiosa, num contexto, por assim dizer, encharcado de propostas e enunciados religiosos. Tal fato significa, na perspectiva de Bourdier, preparar indivíduos que sejam capazes de enfrentar uma concorrência que se estende à manipulação do campo simbólico. Dentro dessa competição, na busca de consumidores de bens religiosos, a religião necessita formar, conforme verificamos, especialistas que sejam eficientes nessa disputa acirrada pelo monopólio dos bens simbólicos.

Esse quadro de extrema competitividade tem pressionado as instituições religiosas no que diz respeito a aumentarem sua capacidade de oferecer espaços de experiência e, assim, produzirem a satisfação de seus clientes consumidores e, por consequência, novas adesões. Resta dizer que, retomando a formulação de Berger acerca das teodiceias, há, no âmbito do campo religioso, uma evidente concorrência entre teodiceias. Neste caso, um agente religioso tentaria desconstruir a teodiceia de seus concorrentes. Minando, dessa forma, o status das religiões concorrentes. Vale observar que ainda ocorrem situações em que uma mesma teodiceia é interpretada de formas diferentes, possibilitando aplicações legitimadoras de situações distintas¹⁶¹. Berger esclarece:

Em termos singelos, as teodicéias fornecem aos pobres um significado para a pobreza, mas podem também prover os ricos de um significado para a sua riqueza. Em ambos os casos, o resultado é a manutenção do mundo e, de modo mais concreto, a manutenção da ordem institucional particular. Outra questão é, naturalmente, se a mesma teodicéia pode servir a ambos os grupos do mesmo modo [...] em outros casos, pode haver duas teodicéias discretas estabelecidas na sociedade – uma teodicéia do sofrimento para um grupo e uma teodicéia da felicidade para o outro. Essas duas teodicéias podem relacionar-se entre si de diversos modos, ou seja, segundo diferentes graus de “simetria”.¹⁶²

Pelo exposto, pode-se dizer com segurança que, no âmbito da religião de mercado, inscreve-se a utilização das teodiceias como estratégia para a ampliação e consolidação do quadro de fieis. Nesta perspectiva, pode-se dizer, portanto, que se trata de uma teodiceia de mercado. As religiões usam as teodiceias em função de entenderem que é preciso dar sentido às realidades cotidianas. Em

¹⁶¹ Berger descreve as formas de aplicação das teodicéias apoiado no pensamento de Weber.

¹⁶² BERGER, 2011, p. 71.

outras palavras, que os sentidos não nos são oferecidos previamente.

Dessa forma, dar sentido a existência e a seus desdobramentos torna-se uma necessidade essencial para lidar com a trajetória humana. Neste contexto, inscreve-se a utilização das teodiceias. Com efeito, as construções religiosas oferecem às sociedades humanas, elementos de compreensão que estão acima das rotinas do dia a dia, por conseguinte, que transcendem essas vivências. Ainda uma vez, no quadro atual, o sentido tem um forte componente individual. Dito de outro modo, foi privatizado. Conquanto esteja no nível da cultura, a construção do sentido ocorre no campo da consciência. É, em vista disso, algo particular ligado à consciência do indivíduo. Nos termos de Berger e Luckmann:

O sentido se constitui na consciência humana: na consciência do indivíduo, que se individualizou num corpo e se tornou pessoa através de processos sociais. Consciência, individualidade, corporalidade específica, sociabilidade e formação histórico-social da identidade pessoal são características essenciais de nossa espécie.¹⁶³

Portanto, torna-se claro que a inserção cultural e a consciência são os dois elementos fundamentais para a construção de sentidos. A emergência do sujeito religioso surge nesse cenário e sob essas influências. Conforme indicado até aqui, Bauman e Berger parecem concordar com a fugacidade dos mundos socialmente construídos. Usando termos diferentes, apontam para uma realidade social atravessada pela precariedade e pela instabilidade. Conforme Peter Berger:

A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas. As tênues realidades do mundo social se fundam no sagrado realissimum, que por definição está além das contingências dos sentidos humanos e da atividade humana.¹⁶⁴

Berger sustenta que a religião se inscreve em uma realidade precária que anseia por canais de compreensibilidade. Cabe dizer que a importância da religião decorre exatamente dessa característica da teia social, dado que, num contexto marcado pelo desafio da compreensão, a religião aparece com uma hermenêutica eficiente. Em outras palavras, na medida em que reveste a realidade de significado, a religião define seu papel e sua importância no campo social. Assim, pode-se dizer

¹⁶³ BERGER; LUCKMANN, 2004, p. 14.

¹⁶⁴ BERGER, 2011. p. 45.

que a religião finca suas raízes no solo de um mundo que se pretende plausível, mas que, atravessado pela provisoriedade, depende dela para manter-se coeso.

Bauman, também aponta para a instabilidade do mundo social, descreve o fenômeno de liquefação social, como um processo de derretimento da concretude dos sólidos. Neste contexto, o tipo de vida que levamos também é líquida. Isto é, instável, inconstante, impermanente e cheia de incertezas e preocupações. Uma existência marcada por desvencilhamentos, nos termos de Bauman:

À vida líquida é uma vida precária, vivida em condições de incerteza constante. As preocupações mais intensas e obstinadas que assombram esse tipo de vida são os temores de ser pego tirando uma soneca, não conseguir acompanhar a rapidez dos eventos, ficar para trás, deixar passar as datas de vencimento, ficar sobrecarregado de bens agora indesejáveis, perder o momento que pede mudança e mudar de rumo antes de tomar um caminho de volta. A vida líquida é uma sucessão de reinícios e precisamente por isso é que os finais rápidos e indolores, sem os quais reiniciar seria inimaginável, tendem a ser momentos mais desafiadores e as dores de cabeça mais inquietantes. Entre as artes da vida líquido-moderna e as habilidades necessárias para praticá-las, livrar-se das coisas tem prioridade sobre adquiri-las.¹⁶⁵

Esse é o quadro cultural que Bauman define como modernidade líquida. Nesta realidade, a vida é líquida, isto é, vivida em condições de incerteza constante. Bauman, teórico do mundo líquido, descreve a modernidade como líquida, vez que a considera instável. Um dos aspectos mais decisivos desse processo de liquefação, diz respeito à velocidade com que as mudanças ocorrem. Como consequência, podemos dizer que este é um tempo de transformações sociais tão aceleradas que faltam para o indivíduo referências para a elaboração de um projeto de vida. Nas palavras de Bauman:

A passagem da fase sólida da modernidade para a líquida – ou seja, para uma condição em que as organizações sociais (estruturas que limitam as escolhas individuais, instituições que asseguram a repetição de rotinas, padrões de comportamento aceitável) não podem mais manter sua forma por muito tempo (nem se espera que o façam), pois se decompõe e se dissolvem mais rápido que o tempo que leva para moldá-las e, uma vez reorganizadas, para que se estabeleçam. É pouco provável que essas formas, quer já presentes ou apenas vislumbradas, tenham tempo suficiente para se estabelecer, e elas não podem servir como arcações de referência para as ações humanas, assim como para as estratégias existenciais a longo prazo, em razão de sua expectativa de vida curta.¹⁶⁶

¹⁶⁵ BAUMAN, 2009. p. 8.

¹⁶⁶ BAUMAN, Z. **Tempos Líquidos**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro. Jorge Zahar editor, 2007. p. 7.

A vida numa sociedade líquida é uma vida acelerada. O bem estar de seus membros depende da rapidez com que estes conseguem “ir em frente despindo-se a cada dia dos atributos que ultrapassam a data de vencimento”¹⁶⁷. Este comportamento exigirá um grande poder de desprendimento das redes sociais e daquilo que foi adquirido. O desprendimento torna-se modo de vida e razão de ser, uma imposição desse tempo liquefeito. Na modernidade líquida não há compromisso com um projeto de permanência, em outras palavras, é um mundo obcecado por versões mais recentes. Nos termos de Bauman:

Para se livrar do embaraço de ser deixado para trás, de ficar preso a algo com o qual ninguém mais quer ser visto, de ser pego cochilando e de perder o trem do progresso em vez de viajar, deve-se ter em mente que é da natureza das coisas exigir vigilância, não lealdade. No mundo líquido-moderno a lealdade é motivo de vergonha não de orgulho. Conecte-se a seu provedor de internet de manhã bem cedo e a principal notícia do dia vai lembrá-lo daquela verdade nua e crua: “Com vergonha de seu celular? Será que este é tão velho que você fica envergonhado ao atender a uma chamada? Faça um *upgrade* para um aparelho do qual você possa se orgulhar”.¹⁶⁸

Em sua análise da realidade cotidiana, Bauman sustenta que essa cultura de atualização pretende abrir caminho para novos objetos de consumo que serão colocados à disposição da sociedade. Logo, os objetos têm um tempo de vida útil limitada. No mundo líquido, os objetos que estão com o prazo vencido são qualificados como impróprios e caracterizados como ultrapassados e, portanto, devem ser removidos. Os indivíduos que emergem deste cenário, conforme verificamos são caracterizados pelo desapego. “Ligações frouxas e compromissos revogáveis são os preceitos que orientam tudo aquilo em que se engajam e a que se apegam”¹⁶⁹.

No tempo da fluidez, o indivíduo é desafiado a desenvolver a capacidade de viajar pela vida aceitando a sugestão de “ligar-se ligeiramente a qualquer coisa que se apresente e deixá-la ir embora graciosamente”¹⁷⁰. Neste panorama, pode-se observar que o bem estar depende da capacidade do indivíduo em se movimentar pelas trilhas do mundo sem se prender a um lugar ou a alguma coisa.

¹⁶⁷ BAUMAN, 2009, p. 9.

¹⁶⁸ BAUMAN, 2009, p. 17.

¹⁶⁹ BAUMAN, 2009, p. 11.

¹⁷⁰ BAUMAN, 2009, p. 12.

O desafio consiste em evitar os laços e compromissos que tendem a paralisar o indivíduo e minar sua capacidade de assumir novos vínculos e realizar novos empreendimentos. Tal postura é bem sistematizada por Bauman:

Mover-se leve, e não mais aferrar-se as coisas vistas como atraentes por sua confiabilidade e solidez – isto é, por seu peso, substancialidade e capacidade de resistência- é hoje recurso de poder. Fixar-se ao solo não é tão importante se o solo pode ser alcançado e abandonado à vontade, imediatamente ou em pouquíssimo tempo. Por outro lado, fixar-se muito fortemente, sobrecarregando os laços com compromissos mutuamente vinculantes, pode ser positivamente prejudiciais dadas às novas oportunidades que surgem em outros lugares.¹⁷¹

Leveza e fluidez são duas das marcas desse novo tempo. São traços marcantes da vida contemporânea que Bauman qualifica como líquida. Libertar-se de tudo que impede os movimentos é a palavra de ordem. Nesta perspectiva, o indivíduo precisa estar sempre disponível, isto é, pronto para lançar-se em novas realizações. Vida líquida é vida em movimento. Não se colocar em movimento significa qualificar-se para o descarte. Nos termos de Bauman:

A vida numa sociedade líquido-moderna não pode ficar parada. Deve modernizar-se (leia-se: ir em frente despindo-se a cada dia dos atributos que ultrapassam a data de vencimento, repelindo as identidades que atualmente estão sendo montadas e assumidas) ou perecer. Cutucada pelo horror da expiração, a vida na sociedade líquido-moderna não precisa mais ser empurrada pelas maravilhas imaginadas no ponto final dos trabalhos modernizantes. A necessidade aqui é correr com todas as forças para permanecer no mesmo lugar, longe da lata de lixo que constitui o destino dos retardatários.¹⁷²

Numa sociedade assim, os sentimentos de insegurança e incerteza estão sempre à espreita dos indivíduos. O pavor de se tornar desnecessário ou irrelevante ronda as sociedades humanas e gera uma indisfarçável agonia existencial. O reconhecimento dos próprios limites causa, por um lado, um desejo necessário de progredir e modernizar-se e, por outro, ansiedade e depressão. Desafiado a adotar uma visão de mundo atravessada pela fugacidade, o indivíduo inserido nesse mundo líquido teme não acompanhar os movimentos sempre instáveis de uma realidade que está sempre em mutação. Apavora-se diante da possibilidade de ser considerado material para refugo.

¹⁷¹ BAUMAN, 2001, p. 21.

¹⁷² BAUMAN, 2009, p. 9,10.

Bauman nos oferece uma análise perspicaz do mundo em que vivemos. Tal leitura nos auxilia a compreender melhor as mudanças que a sociedade tem sofrido. Sua abordagem nos oferece um brilhante panorama da realidade contemporânea, sem, contudo, definir caminhos fáceis para romper com o avassalador processo de liquefação da modernidade. Segundo sua perspectiva, o mundo líquido é frágil e superficial. Na era da instantaneidade¹⁷³, o homem está centrado em aproveitar o momento e consumir, em se interessar por tudo, sem, entretanto, comprometer-se com nada.

Nesta sociedade imersa na pluralidade, os indivíduos escolhem o que lhes parece mais conveniente seguir, dentre vários produtos. Não existe um padrão, há uma variedade que resulta em fragmentação. Vivemos em tempos líquidos nos quais o consumo caracteriza o ser social. Em outras palavras, em que tudo se relaciona aos bens consumíveis num cenário de mudanças vertiginosas. Pretendemos apoiados no pensamento de Bauman, estabelecer um breve paralelo com a situação da religião, neste quadro líquido, e suas consequências na constituição da identidade religiosa. Por conseguinte, é disso que trataremos agora.

3.2.2. A emergência do sujeito religioso

No âmbito das mudanças sociais¹⁷⁴ descritas por Bauman, que atingem campos mais variados, tais como, a arte, a política e a família, para citar apenas alguns. Também se encontra a religião. Seria oportuno fazer, nesse ponto desta pesquisa, uma observação. Conquanto possa ser feita, com base no pensamento sociológico de Bauman, uma análise da religiosidade no contexto atual, deve-se reconhecer que o tema religião não é um dos assuntos mais explorados pelo analista polonês. Todavia, o Teórico do mundo líquido toca nessa questão em vários trechos de suas reflexões acerca das sociedades humanas e desse tempo líquido-moderno.

Com efeito, seus insights sobre a presença das religiões, nesse quadro cultural, são importantes, esclarecedores e merecem apreciação.

¹⁷³ BAUMAN, 2001, p. 148.

¹⁷⁴ É necessário dizer que nos textos de Bauman é recorrente a convicção de que todas as esferas da vida sofrem mudanças constantes. É neste sentido, que a idéia de “fluidez” perpassa os seus escritos.

Bem entendido, Bauman não explora toda a amplitude da religião e de suas representantes institucionais, mas ao lançar luz sobre a presença da religião nesses tempos líquidos, acaba tratando da influência desta no processo de individualização. Conseqüentemente, temos no pensamento de Bauman, como parte indissociável de sua abordagem sociológica, uma teorização sobre a constituição do sujeito em que o tema religião também é abordado. O autor polonês reconhece o desafio de lidar com os enunciados da religião, segundo sua compreensão:

A religião pertence a uma família de curiosos e às vezes embaraçantes conceitos que a gente compreende perfeitamente até querer defini-los [...] se “definirmos” a religião através de coisas transcendentais, ou através de coisas definitivas, a aplicação prática da definição permanece numa ordem tão elevada e, no fim, tão controversa quanto a própria definição.¹⁷⁵

Na perspectiva de Bauman, a identidade religiosa é construída sobre a intuição de nossos limites, tendo como uma de suas referências teóricas Leszek Kolokowski¹⁷⁶. Bauman descreve alguns atributos da religião e sustenta que é a noção de insuficiência que estimula o indivíduo a aderir a uma religião. Em outras palavras, a religiosidade revela uma intuição de limites¹⁷⁷. Colocando em seus termos, a fim de dirimir qualquer dúvida:

A desconfiança de que há coisas que os seres humanos não podem fazer e coisas que os seres humanos não podem compreender quando entregues a seus próprios juízos e músculos, não obstante estendida pelos dispositivos que eles podem inventar usando os mesmos juízos e músculos de que foram dotados, dificilmente é afastada, algum dia, do nível da consciência; mas não muito freqüentemente ela alcança esse nível.¹⁷⁸

Com base no exposto, está claro que Bauman segue os rastros de Freud, uma de nossas referências teóricas, e coloca no cerne da busca religiosa a necessidade do indivíduo de lidar com seus limites ontológicos, não obstante o indivíduo nem sempre se dê conta disso. Analisando o homem líquido, Bauman sustenta que a religiosidade surge e se estabelece no mundo social em razão da condição existencial dos indivíduos, a saber, precária, transitória, mutante e insuficiente. Neste mundo moderno, definitivamente instável e permanente apenas

¹⁷⁵ BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 205-207.

¹⁷⁶ Filósofo e historiador polonês, conhecido por suas análises do marxismo.

¹⁷⁷ BAUMAN, 1998, p. 208.

¹⁷⁸ BAUMAN, 1998, p. 209.

em sua inconstância, a opção religiosa aparece com uma ferramenta para lidar com a transitoriedade da vida e as insuficiências pessoais. Sob essa perspectiva, a religiosidade, sobretudo nesses tempos líquidos, é alimentada pelas lutas cotidianas que expõem os limites das sociedades humanas. Dito de outra forma, pelos rigores do dia a dia e não por questões do além-túmulo.

Em suas análises, Bauman propõe que as comunidades de fé atuam, num primeiro momento, formando a ideia de que fornecerão o serviço necessário para suprir as comunidades humanas com as respostas para seus dilemas. Em vista disso, estes núcleos de fé pretendem auxiliar os membros da família humana face às suas lutas cotidianas.

No entanto, ele insiste com a tese de que o indivíduo, mormente, o que não é devotado às questões filosóficas, encontra pouco tempo para refletir acerca de questões existenciais. Segundo seu entendimento, as rotinas cotidianas, em geral, são suficientes para preencher nossos dias e ocupar nossa mente. Conforme seus termos:

Nós chegamos a acreditar nas igrejas de toda parte que, sempre que pressionadas, insistem em que proporcionam o serviço de que necessita o irresistível impulso humano de obter respostas para as “questões fundamentais” da finalidade da vida e de aplacar os medos que se originam da ausência de uma boa resposta. Admiramo-nos, contudo: Há pouco na rotina diária, que incite essa investigação escatológica. O gado deve ser alimentado, a safra colhida, os impostos pagos, os jantares preparados, os telhados reparados, as cartas postas no correio, os requerimentos registrados, os compromissos cumpridos, as televisões consertadas, compradas passagens, antes de se ter tempo para se pensar na eternidade, a hora de dormir está chegando e, depois, um outro dia transbordante de coisas a serem feitas ou desfeitas. Admiramo-nos: bem pode ser que as igrejas, como outros produtores de bens e serviços, tivessem de se ocupar, primeiro, da produção de seus próprios consumidores.¹⁷⁹

Do que está dito acima, pode-se deduzir que as religiões precisam envidar um esforço imenso para fazer com que as inquietações diárias sejam substituídas por apreensões escatológicas. “A inquietação a respeito da eternidade não ‘aparece naturalmente’ [...] Grande esforço é necessário para essa inquietação prevalecer sobre a gravidade das preocupações diárias”¹⁸⁰. Segundo essa compreensão, as preocupações referentes à vida eterna, à salvação e ao sonho do céu teriam sucumbido face às aflições cotidianas. Logo, as instituições religiosas, que

¹⁷⁹ BAUMAN, 1998, p. 210.

¹⁸⁰ BAUMAN, 1998, p. 211.

continuam centradas na divulgação de enunciados que versam sobre a insuficiência humana e as vantagens vindouras do exercício religioso, têm perdido espaço na sociedade.

Em geral, as religiões mais bem sucedidas são aquelas que ajustam seus discursos à realidade da vida. Por conseguinte, não é sem razão que a experiência religiosa vem ganhando importância como elemento decisivo na adesão a um tipo específico de instituição religiosa e não a outra. A religião caracterizada pelo oferecimento de dogmas e doutrinas está perdendo a força no contexto de uma sociedade secularizada, isto é, pouco interessada nos enunciados que compõem os credos das instituições religiosas. No contexto pós-moderno, as pessoas estão procurando pregadores para lhes dizer que alvos podem ser atingidos e metas superadas. No cenário atual, há uma busca frenética por discursos que motivem e estimulem os indivíduos a empreender projetos bem-sucedidos e produtores de riqueza. Segundo Zygmunt:

Obviamente, já não são as organizações religiosas, com a sua mensagem da perpétua insuficiência do homem, que são mais bem adaptadas à “comunicação da experiência máxima a quem não atinge o máximo”. O que quer que lhes tome o lugar deve antes e acima de tudo abolir totalmente o conceito de “quem não atinge o máximo” e declarar a experiência máxima um dever e uma perspectiva realista para todo o mundo. [...] “Em segundo lugar, desligado o sonho da experiência máxima das práticas inspiradas na religião, de abnegação e afastamento das atrações mundanas, é necessário atrelá-lo ao desejo dos bens terrenos e dispô-lo como a força condutora de intensa atividade como consumidor. Se a versão religiosa da experiência máxima costumava reconciliar o fiel com uma vida de miséria e privação, a versão pós-moderna reconcilia seus seguidores com uma vida organizada em torno do dever de um consumo ávido.”¹⁸¹

Desse ponto de vista, pode-se dizer com segurança que a religião e o consumo se entrelaçam num contexto onde os indivíduos estão buscando viver sem angústias. A religião parece ter abraçado o desafio de conciliar as propostas da fé com uma sociedade de bens de consumo. *Ipsa facto*, a religião não perde espaço no âmbito social. Ao contrário, conquista novos espaços oferecendo um tipo de produto espiritual que se pretende produtor de felicidade e bem-estar de alto nível. Que oferece acréscimo “quantitativo da intensidade sensual”¹⁸². Dito de outro modo, a religião não desaparece, adapta-se.

Na modernidade líquida, também a religião deve aprender a formular

¹⁸¹ BAUMAM, 1998, p. 224.

¹⁸² BAUMAN, 1998, p. 224.

propostas que encontrem lugar nesse mundo rápido. Tudo aquilo que se assemelha a algo obsoleto é deixado para trás. As religiões não escapam dessa realidade. As instituições e comunidades religiosas que atuam nesse contexto líquido, atravessado pelo consumo exacerbado e pela liquidez, conseguem ajustar-se em função de proferirem um discurso que ressalta novas sensações e pela capacidade de viverem em estado de permanente atualização.

Ainda uma vez, conseguem adaptar-se centradas no entendimento de que a sociedade não está interessada no reino celestial, nem se preocupa com o destino da alma. A exceção à regra chama-se fundamentalismo, a saber, um modelo de religião impositivo, um modelo coercitivo. Nos dias atuais, esta é a forma de religião que mais tem chamado a atenção de Bauman. Segundo sua perspectiva, o fundamentalismo não está associado ao misticismo nem tampouco à irracionalidade. Trata-se de um fenômeno pós-moderno. Isto é, algo que se coloca diante de nós nesses dias. Bauman escreve:

Há, porém, uma forma especificamente moderna de religião, nascida das contradições internas da vida pós-moderna, da forma especificamente pós – moderna em que se revelam a insuficiência do homem e a futilidade dos sonhos de ter o destino humano sob controle do homem. Essa forma veio a ser conhecida sob o nome inglês de *fundamentalism* [fundamentalismo] [...] sugiro que a ascensão de uma forma religiosamente vestida de fundamentalismo não é o soluço de anseios místicos [...] 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. O preço em questão é a agonia do indivíduo condenado à auto-suficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca plena fidedigna e satisfatória.¹⁸³

De acordo com a sociologia do teórico Polonês, o fundamentalismo atrai porque promete libertar o indivíduo das aflições próprias das incertezas que surgem quando se é forçado a fazer escolhas, tomar decisões e definir caminhos, num cenário de possibilidades múltiplas e liberdade. Na proposta do fundamentalismo, a segurança e a certeza são postas em primeiro lugar. Definindo enunciados em termos rígidos e enfáticos, o fundamentalismo acena com uma proposta de solidez e certeza, num mundo que agoniza sob a força das relações flexíveis, da precariedade e das incertezas que contagiam todos os setores de atuação humana. Num mundo

¹⁸³ BAUMAN, 1998, p. 226.

líquido, imerso num processo alarmante de liquefação, no qual, em função da experiência de liberdade, os indivíduos estão sempre diante de escolhas arriscadas¹⁸⁴, não é sem razão que muitas pessoas abracem essa proposta. É partindo dessa compreensão que Bauman situa o lugar do fundamentalismo na sociedade humana e descreve seu poder de atração: “o fascínio do fundamentalismo provém de sua promessa de emancipar os convertidos das agonias da escolha”¹⁸⁵.

Assim sendo, o fundamentalismo religioso, que pertence à “família de soluções autoritárias”¹⁸⁶, segue ganhando adeptos pelo mundo. Pelo exposto, há de se considerar o fundamentalismo como uma opção razoável para aqueles que se sentem flutuando sem apoio num panorama caracterizado pelas indefinições. O fundamento religioso tornou-se uma forma de abordagem da vida e de movimento nesses tempos líquidos.

A concepção de Bauman a respeito da religião sustenta que o discurso religioso só encontra lugar no âmbito desse novo estilo de vida líquido, quando se identifica e oferece respostas para as angústias de uma sociedade que passou de uma vida segura, nos dias da modernidade, para uma vida precária e que trocou a eternidade pela infinitude¹⁸⁷. Segundo sua análise, a religião progride em razão de seus profetas terem compreendido que não conseguirão novas adesões de fiéis, proferindo discursos que convoquem os indivíduos à celebração de uma vida abnegada e desprendida. O tempo é outro, o tempo é líquido, é incerto, é baseado no consumo. Em vista disso, os divulgadores da religião esforçam-se para conseguir conversos, ressaltando as alegadas possibilidades oferecidas pela religião, a saber, a força necessária para superar obstáculos e a inspiração indispensável para prosperar ao longo da vida. Tudo isto destituído de preocupações escatológicas.

¹⁸⁴ BAUMAN, 1998, p. 226.

¹⁸⁵ BAUMAN, 1998, p. 228.

¹⁸⁶ BAUMAN, 1998, p. 229.

¹⁸⁷ Na visão de Bauman, a infinitude alude ao tempo presente que precisa ser protelado.

CONCLUSÃO

Encerrada a pesquisa, avança-se para a sua conclusão, com a convicção de que essas reflexões exigem maior aprofundamento. Logo, o tema não se esgota aqui, ao contrário, constatou-se a partir deste trabalho que muitas questões precisam ser desenvolvidas. No momento, pode-se dizer que, à luz dos pressupostos pesquisados, verificou-se que uma das marcas distintivas da análise do discurso é sua forma peculiar de trabalhar a linguagem em sua relação com a ideologia. O sujeito, na perspectiva dessa escola, é interpelado pela ideologia a partir de seu contexto social e histórico. Assim sendo, é afetado pela formação discursiva de onde se inscreve. Conforme esclarece Orlandi:

O sujeito não se apropria da linguagem num movimento individual. A forma dessa apropriação é social. Nela está refletido o modo como o sujeito o fez, ou seja, sua interpelação pela ideologia. O sujeito que produz linguagem também está produzido nela, acreditando ser a fonte exclusiva de seu discurso quando, na realidade, retoma sentidos preexistentes.¹⁸⁸

O sujeito da análise do discurso é descentrado, deslocado de sua alegada possibilidade de pensar livremente. Trata-se de alguém atravessado por suas condições discursivas. Nesse campo, inscreve-se o discurso religioso influenciando na constituição do sujeito social. Em grande medida, nossa tarefa foi apresentar uma breve descrição dessa forma discursiva, donde percebemos sua enorme força no processo de individuação. Dotada de uma natureza caracterizada pela não-reversibilidade¹⁸⁹, a formação discursiva religiosa tende a promover um assujeitamento do indivíduo. Nesta tipologia, fica garantida, por parte do ouvinte, a existência de um poder superior a ele que lhe exige submissão irrestrita. Como se vê, nessa dinâmica discursiva o sujeito livre é capturado e submetido a um poder superior, a saber: Deus, dado que, conforme esclarecido, o discurso religioso é aquele em que fala a voz do todo poderoso¹⁹⁰.

Tomado o discurso religioso como materialidade ideológica, isto é, como condutor de uma compreensão de mundo e, por assim dizer, contaminado pela tendência de submeter a si mesmo àqueles que são alvos de sua influência, fica

¹⁸⁸ ORLANDI, 2008, p. 19.

¹⁸⁹ ORLANDI, 2009, p. 257.

¹⁹⁰ ORLANDI, 2009, p. 243.

irremediavelmente comprometida a possibilidade de uma abordagem discursiva autônoma. Em outras palavras, o fito desse discurso é assenhorar-se do indivíduo e submetê-lo a um poder supremo. Cabe dizer que a religião sempre foi uma das dimensões na construção de sentidos para os seres humanos. Este reconhecimento do lugar que o todo poderoso ocupa é um dos efeitos de sentido do discurso religioso. Essa dinâmica discursiva, com sua ênfase no caráter daquele que fala, a saber, o próprio Deus, garante o efeito de sentido desejado, o que está sendo dito deve ser obedecido. Trata-se de uma compreensão dos lugares que são ocupados pelo enunciador e pelos enunciatários. Os lugares estão definidos. Deus fala aos homens por meio de seus arautos. Diante destes, os ouvintes se calam, porque reconhecem a autoridade daquele que os nomeou. Está garantida a contenção da polissemia. Nesta perspectiva o discurso religioso aparece dotado de uma natureza impositiva e destituído de reversibilidade.

No que diz respeito ao processo de individualização do sujeito, segundo a perspectiva teórica de Berger, os indivíduos vêm ao mundo sem padrões inatos de comportamento. A introdução deste indivíduo no mundo humano desencadeia o processo de socialização. Aí reside o desenvolvimento do ser biológico na busca de se tornar um sujeito social. Inscrito nesse cenário, o indivíduo caminha produzindo a si mesmo e contribuindo para a construção e manutenção da sociedade. A Cultura e o homem são produtos desse fenômeno dialético. Neste panorama, a socialização é tratada como um processo de interiorização. Por conseguinte, o ato de socializar-se alude ao exercício de acolher as interiorizações. Conforme escreve Berger:

A interiorização é [...] a reabsorção na consciência do mundo objetivado de tal maneira que as estruturas deste mundo vêm a determinar as estruturas subjetivas da própria consciência. Ou seja, a sociedade funciona agora como ação formativa da consciência individual.¹⁹¹

Nesta perspectiva, a sociedade apresenta-se como uma referência que auxilia o indivíduo a construir sua própria consciência. Nisto consiste, em linhas gerais, o processo de interiorização. Isto é, em os indivíduos buscarem, na realidade objetiva da sociedade, elementos dotados de sentido e torná-los significativos para si mesmos. Com efeito, o indivíduo aparece como uma força ativa na socialização. O fracasso na socialização ocorreria segundo Berger, se não houvesse, pelo indivíduo,

¹⁹¹ BERGER, 1985, p. 28.

a interiorização dos significados sociais básicos para que ele se torne um sujeito bem integrado na teia social. Temos claro, portanto, que, de acordo com Berger, é por meio da socialização que as realidades sociais se reproduzem e se consolidam. Pelo exposto, restou claro que a socialização do sujeito ocorre sempre a partir dos padrões objetivos da sociedade, sobre as substâncias materiais que conformam o mundo objetivo, portanto, na apropriação do mundo que está aí.

Segundo Berger, o desenvolvimento da socialização, na maioria das vezes, obtém êxito no seu objetivo, a saber, constituir sujeitos que, em razão de terem travado um bom diálogo interior entre as realidades objetiva e subjetiva, conseguem viver bem na sociedade. No campo dessa relação dialética, está presente a religião fornecendo uma representação simbólica que oferece uma forma de interpretação da vida. Utilizando essa chave hermenêutica, os indivíduos filtram e interpretam o mundo. Em outros termos, a relação estabelecida com o mundo a partir dos elementos simbólicos, dentre os quais aqueles oferecidos pela religião, incidem sobre a construção, pelo indivíduo, de sua identidade social. Consequentemente, em Berger, a religião e suas propostas discursivas estão indissociavelmente presentes na constituição da identidade do sujeito.

Entretanto, conquanto, ao longo dessa pesquisa, essa realidade tenha sido constatada, também se verificou que, nos dias atuais, a sociedade está repleta de variadas ofertas de sentido. Em vista disso, o indivíduo não conta com a possibilidade de assumir o sentido construído pelo todo, o que proporcionaria um caminho menos aflitivo do ponto de vista emocional, porque diante de uma oferta variada de sentidos, o sujeito terá de optar por algum deles. Imerso num contexto no qual existem diversas opções religiosas, o indivíduo poderá experimentar uma profunda angústia cognitiva. Decerto, isto imprime novos desafios a essa escolha e leva o engajamento religioso para o âmbito da individualidade. No momento em que vivemos, a adesão religiosa é uma realidade que diz respeito à vida privada.

Este é um novo paradigma associado a nossa realidade atual, a decisão de pertencer a uma religião em detrimento de outra, saiu do âmbito institucional, isto é, da influência direta da família, da tradição nacional¹⁹², das comunidades religiosas estabelecidas, passando a ser prerrogativa do indivíduo. No panorama atual, repleto de propostas religiosas, o indivíduo, segundo sua vontade, decide por uma delas.

¹⁹² Cabe ressaltar que a exceção fica por conta dos países onde religião e Estado se confundem.

Neste quadro, houve uma migração de uma sociedade, por assim dizer, com um sistema unificado de sentido, para uma sociedade onde existem conjuntos de sentido. A opção por uma religião e, conseqüentemente, por um sentido se dá no âmbito da vida privada e sem receio de contrariar família ou outros grupos religiosos. Neste cenário, dessa forma, nessa situação de pluralidade, ocorre a emergência do sujeito religioso.

Conforme observado, as múltiplas ofertas de sentido estão à disposição dos indivíduos. Este panorama contraria as previsões dos cientistas sociais do início do século XX, isto é, frustra as expectativas de que a tendência à secularização levaria a humanidade a um novo mundo destituído de deuses e religiões. Portanto, um mundo construído sobre o alicerce da razão. Um mundo em que a religião seria abandonada, descartada, deslocada de seu lugar de produtora de sentido. Esse novo momento chegou, recebeu diversos nomes, a saber, modernidade, pós-modernidade e modernidade líquida, apenas para citar alguns. Entretanto, as vaticinações acerca da religião não se cumpriram. Ao contrário, a religião continua presente nas sociedades humanas, demonstrando enorme vigor. Ao que parece, não pode haver sociedade que prescindia da manutenção de um sistema religioso. A religião e, conseqüentemente, seus enunciados, continuam ocupando um lugar de grande importância na realidade socialmente construída.

Nesta questão, verificou-se que um ponto que merece destaque, conforme mencionado no decorrer desta pesquisa, alude à compreensão das teorias da psicanálise acerca do ambiente emocional a partir do qual surge a inclinação religiosa. A psicanálise teve o mérito de trazer o valor do inconsciente na vida do ser humano, mostrando que o homem não consegue utilizar-se somente da razão para fazer escolhas. O sujeito¹⁹³ da psicanálise é interpelado pelo inconsciente. Com efeito, “o inconsciente freudiano repousa num paradoxo; o sujeito é livre, mas perdeu o domínio de sua interioridade”¹⁹⁴. Portanto, o sujeito da psicanálise é atravessado pelas influências do inconsciente, isto é, por um saber que não se submete a razão.

Munida dessa teoria, a psicologia do inconsciente propõe algumas hipóteses acerca da inserção do sujeito no campo social, destacando a relação entre a

¹⁹³ Em psicanálise, o termo sujeito é utilizado para designar o sujeito do inconsciente. Na perspectiva da psicanálise, o inconsciente é o sujeito do discurso e da ação.

¹⁹⁴ ROUDINESCO, 2000, p. 71.

subjetividade e as formas como os indivíduos se constituem e se estabelecem no mundo. A religião, na perspectiva da psicanálise, aparece como um fenômeno psicológico criado pela humanidade com o objetivo de lidar com certos estados emocionais perturbadores, muitos deles, associados ao campo inconsciente, dessa forma, vinculados a uma instância afetiva desligada da consciência. No inconsciente estariam, segundo observamos ao longo de nossa pesquisa, os desejos reprimidos, inclusive, os desejos da infância. Dentre os quais, o de sentir-se seguro nas mãos do pai. Daí, Freud constrói sua descrição de Deus:

A psicanálise de seres humanos individuais [...] nos ensina com insistência bastante especial que o deus de cada um é formado à semelhança do seu pai, que a sua relação pessoal com Deus depende da relação com o pai carnal, oscilando e se modificando de acordo com essa relação e que, no fundo, Deus não é nada mais do que um pai exaltado.¹⁹⁵

A partir dessas perspectivas, aberta pela psicologia profunda buscou-se entender os motivos psicológicos que levam o indivíduo à adesão religiosa. Dito de outra forma, como os aspectos subjetivos contribuem para a construção do ser religioso e, por consequência, do ser social, haja vista que a escolha por uma religião é algo que se inscreve no âmbito da sociedade e está associada ao advento do sujeito.

Não resta dúvida: ao atentar para a religiosidade, percebe-se que o sagrado está em toda parte. Esta percepção alimenta outras reflexões sobre o lugar da religiosidade na constituição do sujeito, no contexto atual. Uma linha teórica que poderíamos continuar explorando diz respeito à verificação das novas tendências religiosas do nosso tempo que se desenvolvem e se estabelecem em direção a uma sensibilidade religiosa individual e voltada para as preocupações hodiernas. À luz das hipóteses de Bauman, conforme verificado ao longo deste trabalho, o avivamento do sagrado e a recuperação da relação com o transcendente se dá pela via que se convencionou chamar de religião de consumo.

O indivíduo contemporâneo não está interessado em enigmas, ele aspira a uma vida que preencha todos os mistérios, todas as faltas. Necessário se faz analisar com mais profundidade os desdobramentos ocorridos no âmbito da sociedade global em razão do processo de secularização e, *ipso facto*, o surgimento

¹⁹⁵ NICHOLI. A. M. **Deus em questão**: C. S. Lewis e Sigmund Freud debatem Deus, amor, sexo e o sentido da vida. Viçosa: Ultimato, 2005. p. 52.

da pós-modernidade.

A secularização que, de acordo com o pensamento de Bauman, refere-se ao afastamento, por assim dizer, incontornável da “norma”¹⁹⁶ ou, em outros termos, o afastamento daquele que seria o campo original da atividade da religião. Campo este, formado, a saber, pelo cuidado, no sentido de assistir aos que sofrem, e pelo oferecimento de apoio aos que padecem em função das inquietações referentes ao porvir. Tal situação está indissociavelmente ligada à escassez do interesse pela escatologia e à ideia de autossuficiência humana. Ambos os fenômenos minaram o domínio da religião institucionalizada. Neste quadro, as instituições religiosas que progridem são aquelas que entendem que “as únicas coisas que importam aos seres humanos são as coisas de que os seres humanos podem tratar”¹⁹⁷.

Os seres humanos estão voltados para as coisas humanas, e nada mais humano do que a necessidade de lidar com os desafios que se colocam ao longo da jornada sobre a Terra. Neste processo de personalização, a relação entre o indivíduo e o mundo social é ditada pela percepção do mundo que o indivíduo constrói, e esta cosmovisão, conforme indicam as evidências recolhidas ao longo desta pesquisa, é fortemente influenciada pelas concepções religiosas. Após todos os apontamentos, constatou-se que os objetivos propostos para esta pesquisa foram alcançados, no sentido desta ter descrito os contornos e especificidades do discurso religioso e a sua indisfarçável influência na constituição dos homens e mulheres que compõem as sociedades humanas.

¹⁹⁶ BAUMAN, 1998, p. 211.

¹⁹⁷ BAUMAN, 1998, p. 212.

REFERÊNCIAS

AMOSSY, R. O ethos na intersecção das disciplinas: retórica, pragmática, sociologia dos campos. In: AMOSSY, R. (org). **Imagens de si no discurso** – a construção do ethos. Trad. de Dílson Ferreira da Cruz et all. São Paulo: Contexto, 2005.

ASSIS, Á. L. A. **Influências da psicanálise na educação**: uma prática psicopedagógica. Curitiba: editora Ibplex, 2007.

BAKHTIN, M. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Trad. M. Lahud, Y. F. Vieira e outros. São Paulo: Hucitec, 1979.

BARTHES, R. A retórica antiga. In: COHEN, J. et all. **Pesquisas de retórica**. Trad. Leda Pinto Mafra Iruzun. São Paulo: Editora Vozes, 1975.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. **Vidas desperdiçadas**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. **Tempos líquidos**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

_____. **Vida para consumo**: a transformação de pessoas em mercadoria. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Vida Líquida**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 2 Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **Capitalismo parasitário**. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BERGER, P. L. **O dossel sagrado**, elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

_____.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____.; _____. **Modernidade, pluralismo e crise de identidade**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BELLO, Â. A. **Culturas e religiões**: uma leitura fenomenológica. Bauru: EDUSC, 1998.

BONATTI, M. **Liturgia: comunicação e cultura**. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1983.

BOURDIEU, P. **A Economia das trocas lingüísticas**. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Papyrus, 1996.

_____. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1990.

BRANDÃO, H. M. **Subjetividade, argumentação e polifonia**. São Paulo: Unesp, 1998.

_____. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Unicamp, 2011.

CAMPOS, N. D. **O estilo nos textos**. São Paulo: Contexto, 2003.

CASTRO, S. O discurso profético: ressacralização do espaço social. In: ORLANDI, E. P. **Palavra, fé e poder**. Campinas: Pontes, 1987.

CITELLI, A. **Linguagem e persuasão**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1997.

DUNN, J. D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. Trad. de Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

FAIRCLOUCH, N. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: UNB, 2001.

FERREIRA, M. **Glossário de termos do discurso**. Porto Alegre: Instituto de Letras UFRGS, 2001.

FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**. Campinas: Papyrus editora.1997.

FIORIN, J. L. **As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo**. São Paulo: Ática, 1996.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso: aula inaugural no College de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Trad.: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 4 ed. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **A arqueologia do saber**. Trad.: Neves, L.F.B. Petrópolis: Vozes, 1969.

FREUD, S. **O mal estar na civilização**. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. **Esboço de psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago editora, 2001.

_____. **O futuro de uma ilusão**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã**. Viçosa. Editora Ultimato, 1998.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DPA, 2006.

KAHN, M. **Pensamentos psicanalíticos para o século XXI**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

LACAN, J. **O Seminário livro XI: os quatro conceitos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. **O triunfo da religião, precedido de discurso aos católicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

MACHADO, M. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. Campinas: Editora Autores Associados – Anpocs, 1996.

MAINGUENEAU, D. **Novas tendências em análise do discurso**. 2 ed. Trad. Indursky, F. Campinas: Pontes, 1987.

_____. **Analisando Discursos Constituintes**. Revista do Gelne, Fortaleza, v. 2, n. 2, 2000.

MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MAURANO, D. **Para que serve a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2003.

MEYER, M. **Questões de retórica: Linguagem, razão e sedução**. Trad. de Antonio Hall. Lisboa: Edições 70, 1993.

MIRANDA, M. F. de. **Um catolicismo desafiado: Igreja e pluralismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1996.

NICHOLI, A. M. **Deus em questão: C. S. Lewis e Freud debatem Deus, amor, sexo e o sentido da vida**. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2005.

ORLANDI, E. P. **A Linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 4 ed. Campinas: Pontes, 2009.

_____. **Palavra, fé e poder**. Campinas: Pontes, 1987.

_____. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 3 ed., Campinas: Unicamp, 1995.

_____. **Língua e conhecimento: para uma história das idéias no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. **Análise do discurso:** princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2005.

_____. **Interpretação:** autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Petrópolis: Cortes, 1996.

OSBORNE, R. **Freud para principiantes.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

PATRIOTA, K. R.; TURTON, A. N. **Memória discursiva:** sentidos e significações nos discursos religiosos da TV. Ciências e Cognição, v 1, 2004.

PÊCHEUX, M. **O discurso:** estrutura ou acontecimento. Trad. Enni Pulcinelli Orlandi. Campinas: Pontes, 1990.

_____. Papel da memória. in: ARCHARD, p et al.(org). **Papel da memória.** Trad. e introd.: José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999.

_____. **Semântica e discurso:** uma crítica à observação do óbvio. Campinas: Editora Unicamp, 1988.

PEDROSA, C. E. F. **O religioso e o social na comunicação face a face.** Aracaju: edição do autor, 2002.

PEREIRA, O. A. **A intertextualidade e o dialogismo:** Encontros comunicacionais. Revista de educação, vol. XII, n. 13, 2009.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. **Tratado da argumentação.** Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROUDINESCO, E. **Por que a psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2000.

SETZER, R. Os homens estão criando um mundo que Deus não quer; contradição e conflito no discurso religioso. In: ORLANDI, E. P. **Palavra, fé e poder.** Campinas: Pontes, 1987.

THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos:** uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Ed. Paulinas, 2009.

TORRESAN, J. L. **A manipulação no discurso religioso.** São Paulo: Dialogia, 2007.