



Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Geografia - UFPR

O ESPAÇO SAGRADO NA PÓS-MODERNIDADE: UMA INTERPRETAÇÃO SOBRE A RELIGIÃO LÍQUIDO-MODERNA

SACRED SPACE IN POST-MODERNITY: AN INTERPRETATION OF LIQUID-MODERN RELIGION

(Recebido em 11-01-2022; Aceito em 04-11-2022)

Christovam Reis dos Santos Filho

Doutor em Geografia, Universidade Estadual do Ceará - Fortaleza, Brasil
Professor, Secretaria de Educação do Estado do Ceará – Fortaleza, Brasil
santosfilho20@gmail.com

Resumo

O presente texto é busca analisar o espaço sagrado contextualizando nos princípios da modernidade líquida e sua associação com a religião. Consideramos que vivenciamos uma época marcada pela modernidade em sua fase mais fluida, moldável a um contexto de incertezas, individualidade exacerbada e constante ambiguidade de ações e convicções pessoais, resultando em uma fragmentação na religião de modo que os espaços sagrados são manifestos por uma maior seletividade das aspirações e inconsistências do fiel em busca de suprir sua insuficiência humana de apreensão da realidade. Para o desenvolvimento do texto nos cercamos de uma metodologia que pauta na pesquisa bibliográfica que eleve a discussão em três momentos: caracterização da modernidade líquida, as influências líquido-modernas na religião e a consequência da modernidade líquida na manifestação de espaços sagrados. Desse modo, consideramos que a vivência em uma sociedade com características da modernidade líquida afeta o modo como o indivíduo percebe o espaço sagrado, o que possibilita uma abertura seletiva para manifestação hierofânica direcionando-a para locais em que valorize o bem estar do fiel e acomode seus desejos individuais.

Palavras-chave: Modernidade Líquida; Religião; Espaço Sagrado.

Abstract

The present text seeks to analyze the sacred space contextualizing the principles of liquid modernity and its association with religion. We consider that we live in a time marked by modernity in its most fluid phase, moldable to a context of uncertainty, exacerbated individuality and constant ambiguity of actions and personal convictions, resulting in a fragmentation of religion in such a way that sacred spaces are manifested by a greater selectivity of the aspirations and inconsistencies of the faithful in search of supplying their human insufficiency of apprehension of reality. For the development of this text we use a methodology based on bibliographical research that raises the discussion in three moments: characterization of liquid modernity, the liquid-modern influences on religion and the consequences of

liquid modernity in the manifestation of sacred spaces. In this way, we consider that living in a society with characteristics of liquid modernity affects the way the individual perceives the sacred space, which enables a selective opening for hierophanic manifestation, directing it to places that value the well being of the faithful and accommodate their individual desires.

Key words: *Liquid Modernity; Religion; Sacred Space.*

Introdução

Desde a segunda metade do século XX, passamos por muitas transformações no modo como entendemos a realidade, tanto em seus aspectos físicos quanto sociais. As várias ideias pelas quais a sociedade acatou como verdades e condições ideais para um convívio promissor entre os povos foram perdendo força e ganhando ares de fracasso, conforme se acirravam disputas territoriais, ideologias econômicas e mudanças nas crenças e convicções. Entramos em um período de ajustamento das “verdades” proferidas tanto pela ciência, como pela arte e pela religião.

No que se referem à religião, as transformações ocorrem por meio das consequências advindas da secularização sobre as práticas religiosas. Após séculos de críticas às explicações religiosas para formação do mundo e das relações sociais com o transcendente, a razão parecia ser o caminho de esfacelamento da religião, porém isso não aconteceu, ao contrário, vivemos em um período de busca cada vez mais intensa de compreensão da realidade mediante a crença e práticas religiosas.

Na geografia, testemunhamos também profundas mudanças epistemológicas de apreensão do objeto geográfico nas últimas décadas. À maneira como entendemos a realidade espacial tem adotado de modo mais efetivo a compreensão do espaço por meio das práticas culturais, analisando a força que a cultura delinea os comportamentos humanos e espacializam as relações sociais. Observamos um aumento nas pesquisas que buscam a compreensão da realidade pelos mais diversos objetos, dentre eles a religião.

Com este cenário é que almejamos nesse texto fazer uma abordagem que conecte a geografia cultural pela análise da sacralização espacial em tempos de críticas à modernidade na contemporaneidade. Em paralelo a pesquisas que apontam uma nova geografia cultural, temos novas maneiras de interpretação do espaço, inclusive para aqueles que vivenciam a religião. Essa vertente espacial é destaque acerca da crítica à modernidade vigente até meados do século XX e apontados por alguns como uma pós-modernidade.

Assim, nosso texto parte da seguinte questão: como apreender o espaço sagrado em uma sociedade pós-moderna? Assim, nosso objetivo é compreender a sacralização de espaços alternativos para o exercício da religião na modernidade líquida. Para respondermos nossa questão inicial,

dividimos nosso entendimento em três partes: analisar as características da modernidade líquida, relacionar suas influências na religião e entender como as relações religiosas líquido-modernas sacralizam os espaços.

Nossa metodologia se pauta em uma pesquisa bibliográfica que considere as especificidades deste trabalho. Caracterizamos a modernidade líquida, por meio da análise documental de autores que tratam da temática, sobretudo a partir das considerações apontadas por Zygmunt Bauman, que tece algumas influências líquido-modernas na religião, como as práticas religiosas se sucedem em tempos líquidos. Por fim buscamos a compreensão espacial da modernidade líquida na manifestação de espaços sagrados, isto é, que interpretação as relações líquido-modernas causam nas pessoas e como elas separam espaços dotados de sacralidade. A partir da discussão com a bibliografia selecionada entendemos que há possibilidade para uma abertura maior dos estudos geográficos da religião pelo entendimento do pensamento pós-moderno.

Transformações epistemológicas na geografia e sua relação com o contexto pós-moderno na ciência

A geografia tem passado por questionamentos sobre sua condição epistemológica, principalmente na segunda metade do século XX. As décadas de 1960 e 1970 repercutiram profundas discussões acerca de como proceder com o conhecimento na dimensão geográfica e podemos dizer que as contracorrentes (GOMES, 1996) avivaram na geografia um debate sobre a modernidade e como os geógrafos se situam nessa fase moderna.

No Brasil, as principais mudanças da geografia ocorreram na década de 1970. A problematização a ser resolvida nesta época, segundo Moreira (2015), envolvia seus postulados teóricos e suas metodologias de análise. Até a cartografia, ferramenta de grande importância na geografia, apresentava uma crise em sua concepção e aplicação oriunda das mudanças que pairavam nessa época. Moreira (2015) elenca possibilidades para pensarmos nessa renovação. As bases são:

(...) a indigência dos fundamentos (a questão epistemológica), a falência do projeto unitário (a questão da dicotomia homem-meio), a farsa da neutralidade-ingenuidade científica (a questão ideológica), a fragilidade discursiva (a questão teórico-metodológica), a propensão do gueto (a questão do isolamento disciplinar), o envolvimento classista (a questão da "geografia do professor" e da "geografia dos estados maiores"), o sentido político (a questão militar-militante da práxis), a inatualidade linguística (a questão da representação cartográfica) etc. (MOREIRA, 2015, p. 25).

Observamos que os apontamentos remetem às transformações da modernidade, entendidas como integrantes da condição pós-moderna. Dentro dessas mudanças também a geografia, pois na pós-modernidade "(...) o espacial comanda como nunca esse imaginário" (ANDERSON, 1999, p. 68), ou seja, as mudanças espaciais fazem parte do contexto pós-moderno.

Ainda nesse período, a efervescência no pensamento geográfico gerado no 3º Encontro Nacional de Geógrafos, em Fortaleza no ano de 1978 acirrou as discussões. Moreira (2015, p. 24) afirma que “a geografia brasileira vivia já em um estado de grande ebulição. (...) movimentos de crítica e renovação, espontâneos, difusos e, portanto, sem hegemonia nacional vinham acontecendo”. Os geógrafos brasileiros também assimilavam as transformações sociais decorrentes desse período.

Desse modo a década 1970 abriu portas para uma crítica da modernidade. Tempos em que “teve como base um conjunto de práticas de controle do trabalho, tecnologias, hábitos de consumo e configurações de poder (...)” (HARVEY, 2017, p. 119) que reformularam as condições sociais, favorecendo as mudanças.

Uma caracterização da modernidade líquida

Nesse contexto de permutações na epistemologia geográfica, o “novo mundo” trouxe frustrações acerca do esperado com a racionalização permeada pela modernidade. A crise fordista-keynesiana da produção “iniciou [um] período de rápida mudança, de fluidez e de incerteza” (HARVEY, 2017, p. 119), reforçando a desconfiança da sociedade nas premissas até então defendidas como racionais e eficazes para uma estruturação social.

Essa desconfiança era a característica que norteou Lyotard (2009) em sua compreensão da pós-modernidade que se apresentava. Ele observava a incredulidade nos sistemas considerados legítimos, identificando um momento na qual a produção industrial e também a ciência dela derivada é fortemente desacreditada.

Há também outros autores que se debruçaram para compreensão das mudanças ocorridas na segunda metade do século XX. Jameson (1996, p. 35) alerta que as nuances pós-modernas correspondem a uma “(...) modificação geral da própria cultura a partir da reestruturação social do capitalismo tardio como um sistema”. A partir disso podemos dizer que as mudanças são de ordem cultural, política e econômica.

A noção de pós-moderno avolumou as discussões, na medida em que se passam os anos e as transformações sociais. Longe de findar os debates, os anos subsequentes intensificaram os estudos, inclusive,

A partir da década de 1980, a questão do pós-moderno tornou-se um dos itens centrais do debate sobre arte, cultura e sociedade em vários países, particularmente nos Estados Unidos e na Europa Ocidental. Também no Brasil e em outros países da América Latina, embora tomando feições específicas, esse debate vem despertando interesse constante (GAZOLLA, 1996, p. 7).

No decênio seguinte, houve uma cristalização acerca da pós-modernidade mediante os estudos publicados pelas mais diversas correntes de pensamento. As discussões encetaram um amplo

debate, sobretudo aquelas realizadas por Bauman (1997; 1998; 2001; 2007a; 2007b; 2007c), bem como outras de autores com visões alternativas distintas, tais como Fukuyama (1992), Kumar (2006) e Lash e Urry (1998). Tais estudos apontam que o final do século XX evidenciou uma eclosão dos estudos pós-modernos, mesmo em divergências epistemológicas, porém enriquecendo as discussões.

Algo a se considerar de antemão é que não estamos nos reportando à pós-modernidade como uma sequência temporal de fatos, ou parte de uma linha temporal de pensamento, mas antes uma continuidade da modernidade, derivada daquilo que já ocorria. Entendemos que “(...) a pós-modernidade é a continuação da modernidade, e não um rompimento com ela” (BRANDÃO, 2016, p. 58), logo o pós-moderno não indica ruptura à modernidade, mas uma variância na captação do fenômeno.

A argumentação de Bauman (2001) sinaliza que a modernidade líquida é uma variante da modernidade já existente. Na mesma linha de Bauman, Harvey (2017, p. 111) conclui que “há mais uma continuidade do que diferença entre a ampla história do modernismo e o movimento chamado pós-modernismo. Parece-me mais sensível ver este último como um tipo particular de crise do primeiro”. A razão moderna passa por mudanças que levam a sociedade ao um enquadramento nas estruturas sociais cambiantes do presente.

Uma das características que evidencia a pós-modernidade como uma variância da modernidade é a desconfiança. Em uma maneira sucinta de afirmação, Lyotard (2009, p. 3) resume com as seguintes palavras: “(...) considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade dos metarrelatos”. Ou seja, a sociedade pós-industrial (pós década de 1950, segundo a ideia do autor) assume uma desconfiança das ideias ou postulados aceitos como hegemônicos ou verdadeiros, tanto pela cultura como pela ciência.

Isso acontece pelo processo de deslegitimação (LYOTARD, 2009). Segundo o autor: “o princípio de uma metalinguagem universal é substituído pelo da pluralidade de sistemas formais e axiomáticos capazes de argumentar enunciados denotativos, sendo que estes sistemas descritos numa metalíngua universal, mas não [de modo] consistente” (LYOTARD, 2009, p. 79). Deslegitimar se torna a meta principal do saber, pois antes da informação, o que se questiona é a validade da argumentação.

Sendo a importância do argumento a primazia da deslegitimação, aqueles que defendem tal modo de conhecimento se elevam na pós-modernidade. Isso é entendido quando “(...) indivíduos e grupos são levados a controlar mutuamente no âmbito desses domínios (particularidades do conhecimento) o que consideram conhecimento válido” (HARVEY, 2017, p. 52). Logo, a pós-modernidade atua na fragmentação do saber, por meio da fração dos discursos advindos de plurais ideais, oposta posição comparada à modernidade mais rígida de outrora.

Consequentemente, Bauman atribui à pós-modernidade como precursora de destruição das autoridades sociais. Em suas palavras:

A pós-modernidade significa o dismantelamento, a ruptura e a desregulação das instâncias que, na época moderna, se encarregavam de impelir os seres humanos, individualmente ou por grosso, a caminho do seu estado ideal — o da racionalidade e da perfeição, da perfeição racional e da racionalidade perfeita (BAUMAN, 2007a, p. 38).

Isso mostra que a racionalidade não é mais aceita como modelo ideológico exemplar, mas como modo de desilusão de responsabilidades individuais. A modernidade direciona a desilusão, enquanto a pós-modernidade delinea a ilusão. Esta, por sua vez, acarreta uma exacerbação do medo, além de sobrecarregar a responsabilidade do indivíduo intensificando transformações em experiência vivida no espaço.

A modernidade líquida explicita códigos morais para uma ilusão, pois são descontínuos em uma sociedade moralmente consciente. Um dos diferenciais dessa modernidade líquida é a constante sensação de insucesso causado pelo ideal moderno. Continua-se a vivê-lo, mas ponderando a falta de êxito como uma dimensão não assumida pela modernidade. Isto é,

A pós-modernidade, pode-se dizer, é a *modernidade sem ilusões* (o oposto disso é que a modernidade é a pós-modernidade que recusa aceitar sua própria verdade). As ilusões em questão concentram-se na crença de que a "confusão" do mundo humano não passa de estado temporário e reparável, a ser substituído mais cedo ou mais tarde pelo domínio ordenado e sistemático da razão (BAUMAN, 1997, p. 41-42).

Há uma reflexão da conduta socialmente vivida e uma criticidade ao modelo considerado ideal almejado na modernidade. "A fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou 'totalizantes' são o marco do pensamento pós-moderno" (HARVEY, 2017, p. 19). A dúvida constante impulsiona aos sujeitos um "reencantamento", pois a racionalidade rígida é posta em evidência.

A liquidez que Bauman (2007a) teoriza admite apreender as mudanças da contemporaneidade. Dentre tais mudanças se sobressai à fragilidade das relações sociais, além da percepção de descontentamento com a realidade e a volubilidade de pertencimento. Isso acontece devido à baixa resistência das convicções propagadas pela racionalidade moderna, tornando as pessoas mais duvidosas e queixosas com o conhecimento oferecido hegemonicamente. Como o autor diz: "a vida pós-moderna (ou líquido-moderna) é demasiado confusa e incoerente para poder ser apreendida por um modelo único e consistente" (BAUMAN, 2007a, p. 97). Ou seja, há uma contínua e variada mudança nos padrões de comportamento e conhecimento adquirido socialmente.

Outra base característica da modernidade líquida é a geração de uma sociedade altamente individualista. O individualismo aparece nas ideias, no comportamento e no convívio entre as pessoas e em sua espacialidade, assim como também está atrelada a capacidade de consumo das pessoas,

limitando a liberdade de escolhas. Podemos dizer que “(...) cabe ao indivíduo descobrir o que é capaz de fazer, esticar essa capacidade ao máximo e escolher os fins a que essa capacidade poderia melhor servir – isto é, com a máxima satisfação concebível” (BAUMAN, 2001, p. 74). Isto é, as pessoas adaptam seus afazeres a de um consumidor: reclamar, usar e descartar.

O lar, enquanto sendo considerado como um dos símbolos do individualismo irá agregar aos objetos adquiridos uma importância significativa momentânea até serem eliminados da casa por meio do lixo ou outra forma de descarte. A simbologia pós-moderna faz o lar ser “o lugar preferido de atividades individuais, mas não gera finalidade coletiva nem senso de valores familiares compartilhados” (KUMAR, 2006, p. 195). Com as inovações da internet, as atuações individuais domiciliares tornaram a residência uma materialidade do poder individual, onde expõe às redes sociais o que tem. Assim, outros locais são transfigurações do lugar residencial, privando cada vez mais as relações entre pessoas, como acontece em condomínios, *shoppings centers* e locais cercados e arrematados por regras de mercado que levem a uma “nostalgia do lar” (BAUMAN, 2007a).

Ainda em relação ao individualismo na modernidade líquida, podemos observar ainda a exaltação do eu. Nas relações líquidas o narcisismo é mais aberto. Há uma obrigatoriedade de se apresentar o individualismo a qualquer custo, ou como se propõe a seguir,

A individualização consiste em transformar a “identidade” humana de um “dado” em uma “tarefa” e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e das consequências (assim como dos efeitos colaterais) de sua realização. Em outras palavras, consiste no estabelecimento de uma autonomia *de jure* (independentemente de a autonomia *de facto* também ter sido estabelecida) (BAUMAN, 2001, p. 40, grifos do autor).

Antes a modernidade reivindicava a individualidade como um direito, enquanto a modernidade líquida obriga ao sujeito ser individual, ou seja, o sujeito pós-moderno recebe a individualidade por imposição social. A partir do momento em que a responsabilidade individual incide sobre alguém, este se vê inserido num jogo sem sua vontade, mas repleto de responsabilidade, ou nesse caso, “A individualidade é uma fatalidade, não uma escolha (...)” (BAUMAN, 2001, p. 43). A liberdade na modernidade líquida traz a aparente sensação de escolha, tornando as decisões um cárcere que prende o sujeito nesse ciclo de constantes e sucessivas escolhas aparentemente livres, mas algemadas a condição de sempre ter que escolher.

Além das características pós-modernas citadas acima, há outra que se eleva na modernidade líquida: a ambiguidade. Esta é vinculada à incerteza e ao individualismo exacerbado. Como relata o texto abaixo:

A modernidade líquida é “líquida” na medida em que também é pós-hierárquica. As ordens de superioridade/inferioridade, genuínas ou postuladas, que se presumia terem sido estruturadas sem ambiguidade pela lógica inquestionável do progresso, são desgastadas e fundidas - enquanto as novas são fluídas e efêmeras demais para se solidificar numa forma reconhecível e mantê-la por tempo suficiente para que seja adotada como uma referência

confiável para a composição da identidade. Assim, a "identidade" se tornou algo principalmente auto-empregado e auto-atribuído. O resultado dos esforços com que os indivíduos devem-se preocupar é reconhecidamente temporário e com uma expectativa de vida indefinida, mas provavelmente curta (BAUMAN, 2007b, p. 44-45).

A ambiguidade influencia na identidade do sujeito pós-moderno. As convicções são fluidas e deixa o indivíduo numa circunstância de "efemeridade espiritual", na qual está ausente o sentimento de pertença às ideias assimiladas, flutuando em correntes frágeis de pensamentos, onde a informação é maior que a formação do indivíduo.

Desse modo, a ambiguidade está atrelada à identidade. A característica conferida à identidade é semelhante entre as ideias de Bauman (2007b) e Hall (2015), porquanto este confere o sujeito pós-moderno "como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente" (HALL, 2015, p. 11). Dessa forma, o sujeito se arruma de modo misto e incerto, logo mutáveis.

As influências da modernidade líquida na dimensão espacial

Harvey (2017) aprofunda as ideias de Jameson (1994) ao analisar a arquitetura e direcionar esforços para compreensão de uma espacialidade pós-moderna. Reunindo as qualidades mencionadas e as exposições de Harvey (2017) sobre a compressão espaço-tempo no pós-modernismo, podemos clarear uma noção da espacialidade em tempos líquidos.

Todavia, sua ênfase se pauta em um discurso flexível, aproximando cultura e economia pela relação espaço-tempo. Sobre isso, Harvey (2017, p. 187) descreve que Jameson "(...) atribui a mudança pós-moderna a uma crise do espaço e do tempo, crise na qual categorias espaciais vêm a dominar as temporais". Assim, a modernidade líquida é a marca da espacialidade nos moldes sociais.

As mudanças ocorridas nos anos de 1970 e 1980 foram marcantes para uma nova fase da compressão espaço temporal. Sobre isso, a afirmativa é que "temos vivido nas duas últimas décadas uma intensa fase de compressão do tempo-espaço que tem tido um impacto (...) sobre a vida social e cultural" (HARVEY, 2017, p. 257). Dentre o fenômeno já corrente, uma nova situação surge, porque as inovações técnicas e mecanismos tecnológicos demandam uma pressão para que estas sejam para mais longínquas e velozes.

A espacialidade assume mais importância no pós-modernismo. Jameson (1994, p. 364) comenta que "essa realidade pós-moderna que nos cerca é de algum modo *mais* espacial do que qualquer outra". Isso repercutiu na cultura, moldando locais a pontos de fixação ou extensão de culturas dominantes, causando marcas na paisagem e ressignificando os estilos de vida.

Harvey (2017) também caracteriza as consequências dessas mudanças, por meio da mobilização da moda em mercados de massa, relevância do consumo de serviços, aumento da

rotatividade das modas e valores culturais, desejo pela instantaneidade, descartabilidade, iminência da imagem, criação de simulacros e vivências efêmeras e frágeis. Com isso, as práticas espaciais se ajustaram à celeridade e os espaços passaram a ser fluidos pelas tecnologias para isso criadas.

O autor sintetiza sua análise sobre a experiência espacial pós-moderna como um arquétipo de variações na sociedade, que abrange a todos de alguma maneira, não de modo igual, porém com a particularidade dos lugares. Em suma, ele afirma:

A experiência do tempo e do espaço se transformou, a confiança na associação entre juízos científicos e morais ruiu, a estética triunfou sobre a ética como foco primário de preocupação intelectual e social, as imagens dominaram as narrativas, a efemeridade e a fragmentação assumiram precedência sobre verdades eternas e sobre a política unificada e as explicações deixaram o âmbito dos fundamentos materiais e político-econômicos e passaram para a consideração de práticas políticas e culturais autônomas (HARVEY, 2017, p. 293).

A partir da apresentação da relação espaço-tempo de Harvey, podemos dizer que a geografia pode trabalhar com a ideia de um espaço líquido. E disso construímos uma ponte entre Harvey e Bauman sobre as consequências sociais que a nova compressão do tempo e do espaço propiciou à sociedade líquida, ou seja, uma geração consequente da condição flexível da economia capitalista. A vida líquida propicia condições de compressão espaço-temporal atual, de modo que repercutem na vida das pessoas e como elas percebem o mundo na qual vivem.

Diante disso, podemos dizer que uma das consequências do espaço líquido é a redução da força comunitária. Segundo Bauman (2007c, p. 8), “(...) a retração ou redução gradual, embora consistente, da segurança comunal, endossada pelo Estado, (...) retira da ação coletiva grande parte da atração que esta exercia no passado e solapa os alicerces da solidariedade social”. Logo, a segurança coletiva se enfraquece com tendência ao isolamento entre as pessoas e causando uma fragmentação maior das áreas, ampliando os espaços reticulares, isto é, espaços com mais relação via redes de conexão.

Além do mais, há evidentes consequências das relações reticulares em nível local e global. Isso acontece porque “o que acontece em determinado lugar tem um peso sobre a maneira como as pessoas de todos os outros lugares vivem, esperam ou supõem viver” (BAUMAN, 2007c, p. 12). As redes sobressaem no mundo líquido na medida em que se especializam as culturas, modas, forças de mercado, medos, que envolvem os lugares em uma teia global de significados, que combatem a força dos locais. Isso possibilita uma vivência bem fragmentada a nível local e maior ligação entre pessoas e grupos que estão geometricamente mais distantes.

A religião em tempos de modernidade líquida

A religião repercute as influências da modernidade líquida. Neste sentido, observamos que essa relação entre religião e modernidade pode ser delineada para além do debate sociológico expondo, portanto, as nuances da liquidez moderna nos aspectos religiosos e seu rebatimento enquanto manifestação espacial. Se entendermos que na modernidade a religião é “um sistema *solidário de crenças e de práticas* relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas (...)” (DURKHEIM, 2008, p. 79, grifo do autor) ou ainda como um “empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado” (BERGER, 2013, p. 38), ambas se referem a dois fatores fundamentais na religião: o homem no seu sentido religioso e o sagrado. O sagrado é um aspecto do homem que em sociedade procura se compreender e se ligar aquilo que está sobre seu entendimento.

A maneira como a sociedade exercita essa relação com o sagrado é através da experiência religiosa, como já demonstrou Meslin (1992, p. 39), enfatizando que

(...) é possível definir uma religião como uma Lei considerada sagrada porque ela dá, em nome da vontade divina, as regras morais da vida; como uma Comunidade que une os fiéis; e um Caminho que permite ao homem ultrapassar sua própria condição de ser marcado pela finitude, unindo-se a Deus.

Entendemos então que a religião é *legiciviter*, isto é, as normas morais compõem a religião. Assim, mitos e signos comunicados dentro da comunidade promovem a base para as experiências religiosas. Por isso Luckmann (2014) aponta a religião presente em qualquer grupo social em sentido mais abrangente do termo, pois muitas normas são de efeito moral.

Diferentemente de algumas posturas conceituais, Bauman entende religião e religiosidade como sinônimas. Além disso, ele afirma que “as igrejas ocupam-se de religião, e religião é o que fazem as igrejas” (BAUMAN, 1998, p. 208). Para este autor, o importante é a função que adquirem socialmente, ou em suas palavras,

O que vem para os nossos interesses quando queremos compreender os fenômenos da religião e da religiosidade, não é tanto a necessidade de defini-los claramente, quanto à necessidade de descobrir como até agora os mecanismos sociais podiam funcionar (...) e assentam as práticas que aceitamos (BAUMAN, 1998, p. 208).

O importante, então, é o funcionamento da religião no meio social. Isso é fator importante na modernidade líquida, pois a função sobressai à definição dos conceitos. Seguindo a lógica de Bauman, não devemos focar na definição de religião, mas em sua atuação no meio cotidiano da sociedade, daí os termos serem por ele entendidos como redundantes.

Harvey também faz uma pequena análise acerca da religião na condição pós-moderna. Ele diz que “O projeto teológico pós-moderno é reafirmar a verdade de Deus sem abandonar os poderes da razão” (HARVEY, 2017, p. 47). A verdade da religião é confortante, mas a cientificidade traduz os fatos

de modo apreensível. Logo, harmonizar razão e fé seria o ideal pós-moderno, mas a certeza na modernidade líquida é rápida e fugaz e a junção entre fé e ciência sofre constantes rupturas, seja pela característica totalizante da modernidade, seja pela sistemática rígida da pré-modernidade na qual foi elaborada a maioria das religiões.

Harvey também observa a efemeridade na condição pós-moderna, o que afeta também a religiosidade, pois as convicções são bombardeadas de questionamentos, conflitando com as certezas adquiridas mediante a fé pessoal. Ele afirma que “Quanto maior a efemeridade, tanto maior a necessidade de descobrir ou produzir algum tipo de verdade eterna que nela possa residir” (HARVEY, 2017, p. 263). Ele exemplifica por meio do revivalismo religioso que aumentou sobremaneira pós 1960 e podemos ainda acrescentar o neopentecostalismo nascido nos anos 1970 no Brasil. Ciência e religião alcançaram relevância na sociedade juntamente com as dúvidas por elas levantadas, aumentando a carência de Deus, que podemos traduzir socialmente como a deficiência de respostas para os problemas ou insucessos humanos.

A religião pós-moderna assume um retorno ao sentimento religioso, fruto da efemeridade dos tempos líquidos. Usamos as palavras de Brandão (2016, p. 70) para afirmar que “O retorno da religião (sentimento religioso) na pós-modernidade pode ser interpretado como uma tentativa de conviver com a incapacidade das ciências de darem respostas para a totalidade do real (...)”. Uma vez que as certezas são breves, rapidamente podem ser mudadas e a convicção científica é deixada de lado, buscando uma ideia religiosa que transmite uma certeza inquestionável se comparada à veracidade científica.

Por outro lado, a religião em um contexto de pós-modernidade se aproxima mais ao místico do que aos dogmas religiosos. O resultado imediato ou satisfação de desejos pessoais é o que flui do homem religioso atual. Não são as regras constitucionais da religião que permanecem no cotidiano do fiel, mas antes “reaparecem formas de religiosidade, mas com motivações novas e não vinculadas a instituições convencionais. A busca religiosa é de ordem pessoal, e parece ser uma fuga da tirania racional moderna” (KOLLING, 1994, p. 122). A religião pós-moderna passa a atuar com as convicções pessoais do indivíduo, que por sua vez está cada vez mais ligada às suas preferências.

Entendemos a modernidade líquida como modelador de grupos sociais influenciados por um *speculum religionis*, ou seja, religiões que refletem as vontades do indivíduo sobre a vontade coletiva. Conforme Campos (2012, p. 134)

[...] pretendem alguns que as religiões vão ao encontro das respostas que a sociedade quer para o momento x ou y e quando essas respostas não surgem, eis que, oportunisticamente, aparecem pessoas ou grupos, como se tratasse de uma receita mágica capazes de resolver todos os problemas.

A religião na pós-modernidade atua como um “*convenience store*”, o que conforma as pessoas naquilo que para elas seria uma realidade despropositada e sem encaminhamentos para solução das adversidades cotidianas.

Esse contexto eleva a ignorância e insuficiência de respostas por parte do cotidiano. Assim, o enquadramento contextual acima permite Bauman (1998) olhar a religião, assim como Kolakowski (1981), como resultante de uma insuficiência humana sobre aquilo que não se entende. Além disso, segundo o mesmo autor, a pós-modernidade evidencia que o insucesso do homem na sua busca por respostas, faz com que ele direcione suas incertezas ou dúvidas a ações de divindades, ou seja, quando o homem encontra as respostas, é advindo de seus esforços, quando os escapa o raciocínio a resposta se torna uma providência divina, atribuindo à vontade de um ser supremo que “poderá ou não” fornecer a solução das demandas sociais.

Essa situação condiciona a uma busca cega pelas demandas que aflige o homem em sua relação com o mundo, apelando cada vez mais para meios populares, sem relação científica e fortemente apoiada pela aparência daquele que profere o discurso. Em outras palavras,

Esse martirizante terror da insuficiência que, como sugere Kolakowski, nos deixa suscetível a uma mensagem religiosa, só se podia seguir a designação de tarefas que estivessem *além* do alcance, dos instrumentos desenvolvidos para atacar as tarefas da vida diária e *criassem*, por isso, a insuficiência humana (BAUMAN, 1998, p. 211, grifos do autor).

Desse modo, Deus é a resposta para a incompetência da autonomia humana sobre seu modo de ser no mundo. É mais fácil atribuir o que não se conhece ou compreende a um ser ideal, além de nós, mas semelhante a nós, utópico, o qual poderá fornecer as respostas para todas as inquietações humanas do que atribuir ao fracasso humano em solucionar seus problemas enquanto sociedade.

A insuficiência humana associada à descrença nos atributos racionais sincroniza um “retorno ao sagrado” (BARTH, 2007), outra característica da religião pós-moderna. Nas palavras de Barth (2007, p. 102) “O retorno ao sagrado, ao esotérico, ao demoníaco e o culto ao mal são fenômenos da pós-modernidade”, uma vez que o sagrado auxilia e alivia o sentimento de constante dúvida existente no indivíduo.

Porém esse retorno ao sagrado é conformado a “preferência” do fiel sobre o que quer de Deus. Resulta naquilo que Benedetti (2007) denomina de “coquetel religioso”, uma mistura de crenças advindas de uma pluralidade religiosa decorrente do pensamento pós-moderno. Esse coquetel religioso é fluido, tornando Deus uma imagem e semelhança das vontades do fiel.

Semelhante as ideias de Lipovetsky (1989) que fala de uma religião “à la carte”, do tipo “*self service*”. O fiel analisa a disponibilidade religiosa ao modo que abarque suas convicções pessoais,

fazendo da sua filiação religiosa uma maneira de corroborar as escolhas individuais, e não mais a assumir uma postura de obediência à religião.

Assim, a religião pós-moderna passa por um processo de liquefação, nas quais as afirmativas religiosas cristãs, tais como salvação, morte, redenção, entre outras, percam centralidade dentro da crença. A liquefação religiosa se ajusta ao fiel, proporcionando-lhe satisfação em seus deveres para com Deus. De outro modo,

A ideia da auto-suficiência humana minou o domínio da religião institucionalizada não prometendo um caminho alternativo para a vida eterna, mas chamando a atenção humana para longe desse ponto; concentrando-se, em vez disso, em tarefas que os seres humanos podem executar e cujas consequências eles podem experimentar enquanto ainda são 'seres que experimentam' – e isso significa aqui, nesta vida (BAUMAN, 1998, p. 213).

A discussão acima é o ápice de nosso trabalho, uma vez que a autossuficiência descrita por Bauman é uma das características que mudou o modo de ver a religião e auxiliou na elevação da secularização e dessecularização da religião na modernidade, inclusive em sua espacialidade.

Nosso entendimento se pauta pela carência de Deus para a sociedade atual, na qual tem na vida religiosa um meio de viver nesta vida em que seu potencial é minado pela incerteza e incapacidade humana de trazer respostas por si mesmas. Deus agora serve ao fiel e este realiza tarefas que lhe podem ser individualmente solucionadas, dando-lhe uma remota e inconstante potência que no discurso é atribuída ao poder divino.

Um ponto de divergência entre a religião da modernidade sólida para a religião da modernidade líquida é a inversão da supremacia de autoridade, que antes era atribuída ao pregador, e hoje aos relatos bíblicos. A vulgarização dos textos cristãos consente ao fiel uma chance dele tirar suas próprias conclusões acerca da verdade divina. Ele não se atenta apenas ao discurso proferido pelo pregador, mas ele investiga até que ponto isso é individualmente aceitável ao seu padrão de vida, inferindo que “Na pós-modernidade, a hermenêutica bíblica ganha novos contornos, e o leitor passa a ocupar o papel de sujeito” (AZEVEDO, 2011, p. 135), ou seja, o fiel é também ativo na propagação do discurso religioso.

Isso culmina numa permanente seletividade que também caracteriza a religião líquida moderna. Há uma constante prática no indivíduo pós-moderno de escolher o que pensar, fazer ou crer, na qual Bauman denomina de homem que escolhe “(...) um ego permanentemente impermanente, completamente incompleto, definitivamente indefinido - e autenticamente inautêntico [...]” de escolher (BAUMAN, 2007b, p. 48).

Na verdade, Bauman argumenta que esse homem que escolhe sente que toma as decisões, porém estão enclausurados em uma tentativa de adaptação social que lhe proporcione um modelo individual. Trocar de religião é poder novamente ter a chance de escolher. Ao mesmo tempo, quando

está filiada a uma religião específica ainda há escolhas, que tipo de doutrina pregada aderir, que tipo aderir parcialmente e até não aderir.

Porém, mesmo responsável por suas escolhas, o indivíduo religioso ainda tem na conformidade e estática doutrinária um motivo para desconfiar e refletir novamente as convicções adquiridas. Mesmo com suas convicções de crença, escolhas e práticas, há continuamente a possibilidade de desligamento com aquele grupo. Como se afirma:

Não importa o grau da adoração, a estridência do entusiasmo e a sinceridade dos fãs no culto a uma celebridade, o futuro dos adoradores não está sob hipoteca: as opções de todos são mantidas em aberto, e a congregação de fiéis pode dissolver-se e dispersar-se a qualquer momento, permitindo que todo celebrante possa aderir ao culto de outra celebridade de sua escolha (BAUMAN, 2007b, p. 69).

Há presente na postura do fiel líquido moderno, uma abertura para novas crenças. Deve-se ao fato de que na modernidade líquida a primazia da comunhão religiosa e exercício do sagrado consistem na aceitação do fiel aos conselhos do líder religioso que detém o discurso. Além de possibilitar ao fiel seguir várias doutrinas simultaneamente. Com mais possibilidade de crença elevam-se também a incerteza e responsabilidade de escolher um melhor exercício do sagrado, pois

A ascensão e queda de valores que as pessoas se acostumaram a alimentar, a excentricidade de expectativas que sempre mudam, a inconstância das normas que continuam alterando-se antes de o jogo terminar, a cacofonia das vozes em que é difícil determinar o motivo dominante..." (BAUMAN, 1998, p. 220).

Essa variedade de valores também está inserida na religião. Mudando-se as expectativas, permuta-se o grupo no qual esses valores são exercidos. Um exemplo bem atual acerca disso são igrejas que aceitam pessoas homoafetivas. Isso era algo inadmissível há bem pouco tempo atrás e ainda relutado por religiões mais ortodoxas, contudo, se o fiel entende que não fere seus valores, ele buscará uma igreja que igualmente aceita tal entendimento.

Do que foi posto nos argumentos acima esquematizamos uma síntese daquilo que distinguimos entre a solidez e liquidez na religião. Do lado esquerdo pontuamos as características religiosas sólidas modernas. No lado oposto são as características liquefeitas da religião. O quadro abaixo é apenas uma comparação didática, pois a própria liquidez moderna não permite tal estrutura, sendo mais fácil observarmos relações cambiantes entre um e outro.

Quadro 1: Comparação entre as características da religião sólida e religião líquida

| RELIGIÃO SÓLIDA | RELIGIÃO LÍQUIDA |
|---|---|
| As questões fundamentais humanas são respondidas pela religião. | Insuficiência das respostas às questões fundamentais humanas. |
| Associação da razão com a religião | Ambivalência entre razão e religião |
| Vida social embasada nos dogmas religiosos. | Declínio do domínio institucional sobre a vida dos fiéis. |
| Assume-se o discurso oficial da igreja. | Coquetel religioso/seletividade dos discursos. |
| Distinção e inércia religiosa. | Pluralidade e trânsito religioso. |
| Crença coletiva e comunitária. | Individualização da crença/sentimento de singularidade. |
| Alto grau de pertença religiosa. | Maleável sentimento de pertença. |
| Confiabilidade no discurso religioso. | Constante desconfiança/abertura ao novo. |
| Adaptação do fiel à mensagem religiosa. | Adaptação da mensagem religiosa ao fiel. |

Fonte: O autor (2021).

Apesar de alguns pontos serem opostos, nem todos ocorrem simultaneamente e nem com igual intensidade. Isso depende do grau de maturidade dos sujeitos frente ao sagrado bem como da habilidade discursiva dos líderes religiosos e a interação de suas relações de poder.

A religião líquida e o espaço sagrado

Podemos fazer um paralelo entre o entendimento de religião de Bauman (1998) com algumas considerações de Otto (2007). Mesmo que os escritos do teólogo alemão tenham sido escritos num pensamento moderno, percebemos que a contemporaneidade guarda alguns princípios que podem ajudar a compreender o numinoso na religião líquido moderna. Otto (2007, p. 44) defende que o numinoso é um “(...) sentimento específico (que) precisamos tentar sugerir pela descrição de sentimentos afins correspondentes ou contrastantes, bem como mediante expressões simbólicas”. Por isso, a definição não é tão relevante quanto sua compreensão no tempo e no espaço. Esses sentimentos que podem ser interpretados em sua manifestação espacial.

Entendemos que o homem é incompleto perante o mundo, no que se refere à ligação entre sagrado e a insuficiência humana. Ao identificar ou perceber algo com sagrado, o homem religioso se define como um ser finito perante uma infinitude que a transcendência representa. O transcendente o completa, pois responde aquilo que o homem percebe como inconclusivo em seu cotidiano.

Essa sensação seria o numinoso e somente poder ser apreendido em suas representações. Uma vez que o numinoso não é objetivo, o homem religioso o une a uma descrição daquilo que compreende de tal sentimento. O numinoso “(...) seria primordialmente intuído na mediação dos sentimentos e percepções, antes de ser concebido racionalmente (...)” (PEREIRA, 2014, p. 106). Para

sua objetivação, é necessário algo que o represente, uma vez que não se aplica uma realidade daquilo que é transcendente.

O numinoso, seguindo a ideia de Otto (2007), é “despertável”, algo inserido como sentimento apreendido ao qual retribuímos como algo sagrado. Logo, o sagrado contém o sentimento numinoso em si, derivado daquilo que se manifesta. Isto é, ele aparece, ele “se mostra como qualquer coisa absolutamente diferente do profano” (ELIADE, 1979, p. 25). Podemos comunicar o sagrado pela sua manifestação hierofânica.

Desse modo, o homem religioso capta dessa manifestação elementos sensíveis e nos quais pode esboçar uma representação. O sagrado seria um modo típico de compleição, isto é, “o sagrado aqui é entendido como uma epistemologia, um impulso ‘psicológico’ capaz de juntar o sensível ao suprassensível e lhes conceder uma morfologia e significado religioso” (PEREIRA, 2014, p. 138). Os símbolos seriam elos dessa representação manifesta do sagrado.

A ideia acima abarca o pensamento de Mircea Eliade acerca da hierofania. Uma vez que, segundo o autor o documento hierofânico é escolhido,

a separação do objeto hierofânico faz-se pelo menos *perante ele mesmo*, pois só se torna uma hierofania no momento em que deixou de ser um simples objeto profano (entenda-se cotidiano, sem importância transcendental), em que adquiriu uma nova dimensão: a da sacralidade (ELIADE, 2008, p. 20, grifos do autor).

O homem escolhe objetos e os transforma em símbolos para dar significado a sua compreensão de mundo. Essa complexidade de escolha acordada por algo sagrado é que forma a religião. Concordamos que “o símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento” (ELIADE, 1991, p. 8). A religião resulta dessa simbologia que a sociedade confere ao sentimento numinoso que tenta compreender.

Destarte, a manifestação do sagrado ocorre por meio de uma dimensão simbólica, em que os símbolos articulam e sinalizam a objetividade do sagrado. Qualquer objeto pode ser um mediador do sagrado revelando sua manifestação, como está escrito a seguir:

O sagrado se manifesta sempre através de alguma coisa; o fato de esta *alguma coisa* (que denominamos “hierofania”) ser um objeto do mundo imediato ou um objeto da imensidão cósmica, uma figura divina ou um símbolo, uma lei moral ou até uma ideia, não tem importância. O ato dialético permanece o mesmo: a manifestação do sagrado através de alguma coisa diferente de si mesma; aparece nos objetos, nos mitos ou nos símbolos (...) (ELIADE, 2008, p. 31, grifos do autor).

E por isso, o sagrado, desencadeado por quaisquer símbolos, é uma manifestação espacial. Rosendahl (1996, p. 30, grifo nosso) argumenta ser “(...) o espaço sagrado, enquanto *expressão* do sagrado, (...) possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente”. A expressão do sagrado ocorre de modo indireto, por um objeto, enquanto o numinoso é um elemento religioso

irracional descrito e representado ao mundo material por meio de objetos, rituais e lugares experienciados pelo grupo.

Assim, se observa que o sagrado é representado através das experiências dos sujeitos que escolhem que objetos ou rituais ou lugares o manifestam. O espaço sagrado é *locus* de uma manifestação do sagrado, uma hierofania, segundo Eliade (1979, 2008), mediadas às ações que demonstrem essa descrição numinosa entre aqueles que selecionam tal *locus*. As hierofanias “são carregadores do sagrado” (BRUSEKE, 2005, p. 11), constituindo-se de ritos, mitos, superstições, objetos ou ideias (documentos). “Cada documento pode ser considerado uma hierofania, na medida em que exprime à sua maneira uma modalidade do sagrado e um momento da sua história, isto é, uma experiência do sagrado entre as variedades existentes” (ELIADE, 2008, p. 8). As hierofanias são descrições de uma realidade que pode ser captada no espaço, por meio da objetivação das escolhas do grupo frente a sua relação com o transcendente.

Rosendahl (2008) afirma que os locais sacralizados são portadores de uma força numinosa. Segundo a autora, “A geografia define o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transpondo-o para um lugar distinto daquele no qual transcorre seu cotidiano” (ROSENDAHL, 2008, p. 7). Quaisquer hierofanias transformam o local ou o objeto escolhido pelos sujeitos em outras realidades ressignificadas por aqueles que são atingidos por esse campo de forças.

Esse campo de forças possui uma centralidade que influencia uma territorialidade perante aqueles que participam da hierofania. Concordamos que “A noção de espaço sagrado implica a *demarcação* de um centro, a partir do qual a vida cotidiana (profana) se organiza e ganha sentido. Sem centro, e, portanto, sem centralidade, não há sentido, mas só fragmentação” (GROSS, 2017, p. 50, grifo nosso). Essa demarcação é mais simbólica do que física, aparecendo em qualquer escala ou tempo, conforme exponha um sentido para o homem religioso, assim o próprio mundo pode ser o centro.

Entendendo as considerações acima, temos uma prática espacial peculiar para os tempos líquidos, no qual o fiel apreende o espaço sagrado a partir de um lugar onde se depara com soluções para seus males pessoais. Não interessa ao homem vivente na modernidade líquida pensar sobre a morte e a vida eterna, pois os momentos de encontro religiosos são direcionados as tarefas emocionais possivelmente executadas pelo fiel no presente, de modo que

A ideia da autossuficiência humana minou o domínio da religião institucionalizada não prometendo um caminho alternativo para a vida eterna, mas chamando a atenção humana para longe desse ponto; concentrando-se, em vez disso, em tarefas que os seres humanos podem executar e cujas consequências eles podem experimentar enquanto ainda são 'seres que experimentam' - e isso significa aqui, nesta vida (BAUMAN, 1998, p. 213).

As instituições perdem força se não se adaptarem a espaços sagrados que potencializem a aproximação entre sagrado e consumo. Podemos observar que “Na pós-modernidade o discurso se autolegitima na medida da produção e da acessibilidade de informações, bem como do poder de operacionalizá-las, como por exemplo, com a utilização da mídia” (GIL FILHO, 2008, p. 66). Os locais de efervescência do sagrado são compostos com predicados que capacitam o fiel a adquirir aquilo que considera como válido para sua espiritualidade.

Os fiéis santificam as condutas, locais e objetos sagrados por meio do consumo seletivo de crenças. Entendendo que “(...) cada vez mais o homem afasta do universo dos fatos e aproxima-se do universo simbólico. Esse homem, enquanto ser simbólico passa a reconhecer o mundo pelos seus significados” (GIL FILHO, 2008, p. 67), o fiel pós-moderno ressignifica os espaços sagrados conforme a simbolização de sua convicção momentânea e desejos de satisfação espiritual.

Claramente a pluralidade de crenças e desejos ocasiona uma fragmentação religiosa no sentido de sua institucionalização, porém há um retorno do sentimento numinoso na seleção de locais sagrados. Há um sentimento individualmente exacerbado de busca deste sagrado, no qual está cada vez mais centrado no *self* (termo de LIPOVETSKY, 1989) no que ao Outro (nesse caso a divindade). Logo, independente da arquitetura de um local, ou da sofisticação do discurso, o espaço sagrado é remetido ao crivo do fiel, que pode considerar sagrado um local estruturalmente simples, mas repleto de significados vivência religiosa desse mesmo fiel.

Desse modo, o espaço sagrado na liquidez moderna abre para diversas interpretações acerca da hierofania, abrangendo também locais sem o aval das instituições religiosas. Se acertarmos que “O *sanctus* fora do *templum* é o sagrado sem as camadas racionalizadas, sem as narrativas teológicas e éticas, é o sagrado sem ser contemplado pela sociedade” (BRUSEKE, 2005, p. 20), perceberemos a tendência de elevação no número de manifestações hierofânicas e consequentemente numa pluralidade de espaços sacralizados.

Isso nos remete a uma compreensão de que o espaço sagrado está para além daquilo que é objetivamente materializado. O espaço sagrado se substancia pelo conjunto de percepções relacionadas ao espaço é “(...) uma confluência de diversas experiências humanas, é algo intrínseco ao fenômeno religioso, pois está diretamente ligado à sua dinâmica (...)” (PEREIRA, 2014, p. 172). Dentre tais experiências a modernidade líquida faz do espaço sagrado uma manifestação cada vez mais fluida e dependente daqueles que articulam o sagrado com o cotidiano.

Os espaços mais fluidos se ajustam um desejo inalcançável de comunidade, porém se concretizam em núcleos em que a individualidade de cada um pode ser percebida e, se possível,

aplaudida, volatizando os espaços nas quais as individualidades se encontram. Consequentemente, alternativas aparecem como opção de vivência do sagrado fora moldes rígidos da modernidade, a partir de uma simbologia divergente daquela em que se associava o sagrado apenas ao que era *arquiteticamente* escolhido ou aprovado pelos dirigentes religiosos.

Considerações finais

A modernidade líquida perpetua a modernidade mediante mudanças na experiência do tempo e do espaço, porém relativizando certas convicções que amalgamavam a realidade social, porém deslocando para a dúvida e para a insatisfação do que era discursivamente propagado como verdade.

O temário aqui proposto buscou uma centralidade em questões que analisam proposições de espacialidades, nas quais podem ser objetivadas, por exemplo, as igrejas em lares que são grupos religiosos compostos por células ou ainda coletividades que se utilizam de espaços públicos para realização de rituais. Essas práticas religiosas, ora calcadas em processos de sacralização ou até mesmo de dessacralização indicam espacialidades do sagrado que encontram eco em um devir de uma modernidade líquida. Assim, poderíamos pensar que as práticas religiosas de determinados grupos religiosos, buscam fugir de vínculos rígidos e normativos nos quais estavam ligados. A crença continua a mesma, porém novas identificações, novas formas de vivenciar o sagrado são colocadas na perspectiva de um mundo plural em que vivemos, no qual muitas formas de crenças se chocam mutuamente.

Nesse contexto de uma pluralidade religiosa e de constantes intolerâncias, sensação de insegurança e desconfiança, nós observamos que a modernidade líquida nos propõe as grandes narrativas universais, deslocando para a convicção pessoal as escolhas daquilo que se entende como realidade. Consequentemente, há uma abertura de possibilidades, fragilidades e fragmentadas concepções da realidade, exacerbando o individualismo e o fardo de arbitrar sobre a liberdade aparente que possui, criando sujeitos pós-modernos desejosos, porém insatisfeitos, desmantelando as relações sociais a encontros efêmeros e superficiais.

As consequências para a religião acometem em mudanças na maneira de exercer as convicções pessoais acerca da fé e ressignifica o entendimento de sagrado. O consumo dos bens religiosos e a escolha de espaços, objetos ou rituais, ocasionam numa abertura seletiva para manifestação hierofânica direcionando-a para locais em que valorize o bem estar do fiel e acomode seus desejos individuais. As experiências religiosas são ressignificadas para promover a satisfação pessoal e momentânea do fiel, desprezando as preocupações com o futuro e com a morte.

Os espaços sagrados são vivenciados como locais onde os desejos pessoais dos fiéis são momentaneamente satisfeitos. Isso faz dos estabelecimentos consagrados como locais de refúgio da insegurança cotidiana da vida profana. Os locais religiosos são sacralizados conforme o desejo compulsivo do indivíduo e coloca Deus sob os fiéis, nos quais suprem sua insuficiência humana por meio do avivamento de seus sonhos e ponderações acerca da realidade.

Portanto, o espaço sagrado líquido moderno advém de relações religiosas que selecionam a hierofania conforme o sentimento individual compartilhado com outras pessoas e articuladas com seu universo simbólico. Os sujeitos são o elo central de sacralidade, elevando as possibilidades de consagração espacial a diversas formas, seja por objetos, como também locais, rituais ou tradições.

Referências

- ANDERSON, P. *Origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- AZEVEDO, M. A. F. *Pós-modernidade: um olhar sociocultural, antropológico e religioso*. Ciências da religião: história e sociedade, São Paulo, v. 9, n. 1, p.116-146, 2011. Disponível em: (<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/3298>), data de acesso: 15 de março de 2021.
- BARTH, W. L. *O homem pós-moderno, religião e ética*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 155, p. 89-108, 2007. Disponível em: (<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/teo/article/view/1775>), data de acesso: 15 de março de 2021.
- BAUMAN, Z. *Ética pós-moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Editor Jorge Zahar, 1998.
- BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Editor Jorge Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. *Vida fragmentada: ensaios sobre a vida pós-moderna*. Lisboa: Relógio D'água, 2007a.
- BAUMAN, Z. *Tempos líquidos*. Rio de Janeiro: Editor Jorge Zahar, 2007b.
- BAUMAN, Z. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Editor Jorge Zahar, 2007c.
- BENEDETTI, L. R. *Religião: crer ou consumir?* Vida Pastoral, São Paulo, ano 41, n. 207, p. 2-6, 2007. Disponível em: (<https://www.vidapastoral.com.br/artigos/ciencias-da-religiao/religiao-crer-ou-consumir/>), data de acesso: 29 de julho de 2019.
- BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 9. reimpr. São Paulo: Paulus, 2013.
- BRANDÃO, S. H. *Pós-modernidade: um olhar sociocultural, antropológico e religioso*. Ciências da religião: história e sociedade, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 56-72, 2016. Disponível em: (<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/8088>), data de acesso: 15 de março de 2021.
- BRUSEKE, F. J. O sagrado na modernidade técnica. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 6, n. 70, p. 2-21, 2005. Disponível em: (<https://periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/2188/4452>), data de acesso: 28 de setembro de 2019.
- CAMPOS, F. *Novos movimentos religiosos em Portugal e no Brasil: semelhanças e diferenças*. In: QUEIROZ, J.; GUEDES, M. L.; QUINTILIANO, A. M. L. (orgs.). *Religião, modernidade e pós-modernidade: interfaces, novos discursos e linguagens*. Aparecida, SP: Ideias e letras, 2012, p. 133-144.

- DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, 1979.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. 3. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.
- FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- GAZOLLA, A. L. A. *Fredric Jameson: uma epistemologia ativista*. In: JAMESON, F. *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996, p. 7-26.
- GIL FILHO, S. F. *Espaço sagrado: estudos em geografia da religião*. Curitiba: Ibpx, 2008.
- GOMES, P. C. C. *Geografia e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- GROSS, E. *Contribuição das definições do sagrado de Rudolf Otto e Mircea Eliade para o estudo da literatura*. Graphos, João Pessoa, v. 19, n. 1, p. 41-56, 2017. Disponível em: (<https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/35011>), data de acesso: 16 de março de 2021.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- HARVEY, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. 26. reimpr. São Paulo: Edições Loyola, 2017.
- JAMESON, F. *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.
- JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Àtica, 1996.
- KOLAKOWSKI, L. *A presença do mito*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- KOLLING, J. I. *Religião e pós-modernidade*. Passo Fundo: Gráfica e Editora Padre Berthier, 1994.
- KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. 2. ed. ampl. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2006.
- LASH, S.; URRY J. *Economías de signo y espacio: Sobre el capitalismo de la posorganización*. Madrid: Amorrortu, 1998.
- LIPOVETSKY, G. *A era do vazio*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1989.
- LUCKMANN, T. *A religião invisível*. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.
- LYOTARD, J. *A condição pós-moderna*. 12. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2009.
- MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MOREIRA, R. *Pensar e ser em geografia: ensaios de história, epistemologia e ontologia do espaço geográfico*. 2. ed. 2. reimpr. São Paulo: Contexto, 2015.
- OTTO, R. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PEREIRA, C. J. *Geografia da Religião e a teoria do espaço sagrado: a construção de uma categoria de análise e o desvelar de espacialidades do protestantismo batista*. Curitiba, PR: CRV, 2014.
- ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.
- ROSENDAHL, Z. *A dimensão do lugar sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo*. Geo-Working Papers. Guimarães – Portugal: Lasics, Série Investigação. n. 14, p. 5-14, 2008. Disponível em: (<http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/geoworkingp/article/view/444>), data de acesso: 07 de janeiro de 2016.