

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

FREDSON COELHO HEYMBEECK MILHOMEM

**A CRISE DA COMUNIDADE NA RELIGIOSIDADE PÓS-MODERNA SOB A
PERSPECTIVA DE ZYGMUNT BAUMAN**

**GOIÂNIA
2016**

FREDSON COELHO HEYMBEECK MILHOMEM

**A CRISE DA COMUNIDADE NA RELIGIOSIDADE PÓS-MODERNA SOB A
PERSPECTIVA DE ZYGMUNT BAUMAN**

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como requisito para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira

GOIÂNIA

2016

M642c

Milhomem, Fredson Coelho Heymbeeck

A crise da comunidade na religiosidade pós-moderna
sob a perspectiva de Zygmunt Bauman[manuscrito]/
Fredson Coelho Heymbeeck Milhomem.-- 2016.

155 f.; 30 cm

Texto em português com resumo em inglês

Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto
Sensu em Ciências da Religião, Goiânia, 2016

Inclui referências f.141-155

1. Bauman, Zygmunt, 1925. 2. Religião e sociologia.
3. Comunidades religiosas - (subd. geog.). 4. Civilização
moderna. 5. Espiritualidade. 6. Modernidade líquida.
I. Moreira, Alberto da Silva. II. Pontifícia Universidade
Católica de Goiás. III. Título.

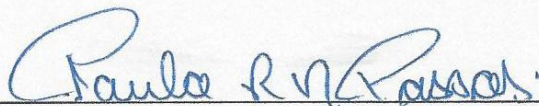
CDU: 2:316.74(043)

**A CRISE DA COMUNIDADE NA RELIGIOSIDADE PÓS-MODERNA SOB A
PERSPECTIVA DE ZYGMUNT BAUMAN**

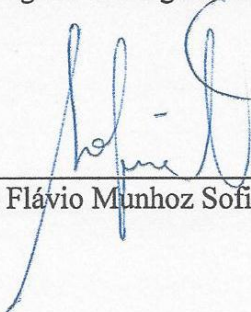
Dissertação do Mestrado em Ciências da Religião Defendida em 30 de Junho 2016 e
Aprovada pela Banca Examinadora



Dr. Alberto da Silva Moreira / PUC Goiás (Presidente)



Dr. Paulo Rogério Rodrigues Passos / PUC Goiás



Dr. Flávio Munhoz Sofiati / UFG

Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Suplente)

Dedico este trabalho a Alphonse Virgile
Heymbeeck (*In memoriam*), meu avô,
inspiração na busca do conhecimento e
na vida.

AGRADECIMENTOS

Tecer agradecimentos é sempre uma injustiça. Na caminhada do conhecimento apesar da solidão dos momentos de reflexão são as trocas e partilhas coletivas que nos impulsionam e que ao longo da vida vão construindo a nossa intelectualidade e sensibilidade.

Agradeço à minha família pela compreensão e por suportarem minha ausência durante as infindáveis horas em reflexões na produção deste trabalho. À minha esposa Luciane por sua fé inabalável e suas palavras de ânimo acreditando em mim até mais que eu mesmo. À minha filha Laura por sua fascinante curiosidade e vivacidade de espírito me inspira a cada dia ser um exemplo para ti. À minha filha Emanuela pelos seus abraços, beijos e tolerância ao meu distanciamento nesses anos de produção científica. Amo vocês de todo o meu coração.

Agradeço aos meus pais Carlile de Oliveira Milhomem e Winifred Coelho Heymbeeck Milhomem e minha irmã Clere Coelho Heymbeeck Milhomem pelo amor doador, por sempre me lembrarem do valor do conhecimento na vida de um homem e pelo esforço à duras penas em investir na minha formação e caráter. Vocês agregam sentido à minha vida.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás que com maestria moldaram a minha capacidade investigativa. A vocês minha admiração e respeito.

Agradeço também a todos os professores que passaram pela minha vida. Homens e mulheres que graciosamente repartiram comigo um pedaço de si mesmo. E em especial uma professora que investiu na minha caminhada do conhecimento em momentos de dificuldade e que partiu durante esse período de formação no mestrado, à minha tia Cleonice de Oliveira Milhomem (*In memoriam*).

Agradeço a meus avós Alphonse Virgile Heymbeeck (*In memoriam*) e Felismina de Sousa Coelho por de modo tão verdadeiro, singelo e forte me inspiraram à uma vida de intensa busca e a saturaram com o seu caráter.

Agradeço aos irmãos e colegas pastores de minha Igreja o Ministério Luz Para os Povos e a todos os obreiros e irmãos de caminhada da Companhia Rhema de Teatro, Música e Dança, aos meus pastores Maurílio Diogo e Adriana Pinheiro

pelo exemplo de vida que vocês são e por me inspirar a imitá-los. Isso é um privilégio pra mim.

E por fim, àquele que merece toda a minha gratidão, todo o meu amor, toda a minha vida e todo o meu coração, a quem nada disso seria possível sem sua força, sem sua identidade viva, sem o seu ânimo revigorante a cada manhã e sem suas palavras de vida eterna. Agradeço ao meu Senhor, Salvador e amado Jesus Cristo.

A todos vocês o meu agradecimento, respeito, consideração e amor.

Onde nascem os heróis?

Em um mundo cercado pelo individualismo, egoísmo e solidão, heróis são aqueles que nos dão o privilégio da convivência. São aqueles que nos dão a honra de viver ao lado deles, e eles ao lado da gente, enquanto existe tempo pra isso.

São aqueles que nos permitem viver ao lado deles para que os beijemos e que se deixem ser beijados, enquanto existe tempo pra isso!

São aqueles que nos permitem viver ao lado deles para que nos abracem e se deixem ser abraçados enquanto existe tempo pra isso!

São aqueles que nos permitem viver ao lado deles para que os toquemos e que se deixem ser tocados enquanto existe tempo pra isso!

São aqueles que nos dão a honra de viver ao lado deles para que possamos ouvi-los e que se deixem ser ouvidos, enquanto existe tempo pra isso!

Estes são heróis! Os heróis vivem!

Os heróis transcendem a vida que existe neles enquanto existe tempo pra isso!

Eles nos permitem viver ao lado deles, viver com eles, viver neles, viver pra eles e viver por eles, enquanto existe tempo pra isso!

Mas um dia eles nos deixam!

O tempo deles ao nosso lado acaba!

E então, a gente acha que não tem mais tempo pra viver ao lado deles!

Nesse dia entendemos, que eles, nossos heróis, vivem do lado de dentro da gente, e que de repente, demoramos uma vida inteira pra descobrir isso!

Eles vivem do lado de dentro, portanto, o tempo já não representa barreira alguma entre nós e o herói a quem nos tornamos no momento em que nos dispomos a romper as paredes que nos separam das pessoas, e decidimos, então, conviver.

Todo aquele que vive, convive! E só vive porque lhe foi comunicado essa vida.

Portanto, em um mundo de solidão, herói é quem convive. Somos heróis! Vamos conviver! Intensamente!

Enquanto existe tempo pra isso!

(Fredson Heymbeeck - 01/10/2012)

RESUMO

MILHOMEM, Fredson Coelho Heymbeeck. A crise da comunidade na religiosidade pós-moderna sob a perspectiva de Zygmunt Bauman. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

O objetivo desta dissertação é a partir da percepção de Zygmunt Bauman sobre modernidade e comunidade investigar a noção de comunidade religiosa nos horizontes da modernidade. É uma apresentação do quadro de como a religiosidade tem se apresentado no cenário líquido moderno descrito por Bauman. Para isso, utilizaremos os conceitos baumanianos de modernidade e comunidade. No decorrer deste trabalho iremos abordar a condição líquido-moderna, no que se refere às novas formas de comunitarização, o surgimento de novas instâncias do coletivo, bem como o processo de ressignificação da identidade individual e seu efeito nas relações comunitárias. A questão central é investigar se existe uma crise do comunitário na religiosidade pós-moderna.

É uma pesquisa bibliográfica que se desdobrará sobre a perspectiva de Zygmunt Bauman sobre seus conceitos de modernidade e comunidade como referencial teórico central. Uma vez fundamentado o conceito de modernidade e comunidade os orientaremos sobre os dados do Censo Religioso de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) concatenando-os com a perspectiva Baumaniana. Os conceitos expostos nessa pesquisa como o de modernidade líquida, de leveza das relações, de liquidez dos laços, da instantaneidade, da ditadura da escolha, da tirania do momento, da adiaforização, da liberdade objetiva e subjetiva, do entendimento compartilhado, dos conceitos zumbis da modernidade como comunidade, individualidade, emancipação, relação tempo/espço e trabalho, forneceram informações importantes na análise do nosso tempo e de nossa sociedade. Nos leva a concluir que aparentemente há uma ressignificação do que entendemos hoje como comunidade religiosa. Essas comunidades não findaram com o advento da modernidade. Pelo contrário, ao analisar os dados do Censo do IBGE (2010) percebemos uma busca por pertencimento. No entanto, os mecanismos pelos quais se mantém a força vinculante nessas novas comunidades mudaram. Se na antiga comunidade a força vinculante era orgânica e mediada pelo entendimento compartilhado, na modernidade líquida qualquer força vinculante numa comunidade religiosa é dependente de habilidades individuais de seus integrantes e de sua capacidade de resistir às ofertas do concorrente mercado religioso.

Palavras-chave: Pós-modernidade, Modernidade Líquida, Comunidade, Religiosidade.

ABSTRACT

MILHOMEM, Fredson Coelho Heymbeeck. The community crisis in the post-modern religiosity about the prospect of Zygmunt Bauman. Master Dissertation (Post-Graduate Program in Religious Science) – Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2016.

The objective of this dissertation is based on the perception of Zygmunt Bauman about modernity and community, in how to investigate the notion of religious community in the horizons of modernity. It is a presentation of how religion has been presented in the modern liquid scenario described by Bauman. For this, we will use bauman's concepts of modernity and community. In this dissertation (text) we'll discuss the liquid-modern condition, referring to the new forms of communitarisation, the emergence of new instances of the collective as well as the new meaning of the process of the individual identity and its effect on community relations. The central issue is to investigate if there is a community crisis in the post-modern religiosity. It is a bibliographic research that will unfold on the prospect of Zygmunt Bauman on the concepts of modernity and the community as a central theoretical referential. Once founded the concept of modernity and the community we will guide them about the datas of the Religious Census 2010 of the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE) ,connecting them with Bauman's perspective. The concepts exposed in this research as the liquid modernity ,the lightness of the relations ,the liquidity of the bonds, of the immediacy, of the dictatorship of the choice, of the moment tyranny, of the adiaforization ,of the objective and subjective freedom ,of the shared understanding of the concepts zombies of modernity as community, individuality, emancipation, time / space relation and work, provided important information on the analysis of our time and our society. It take us to conclude that apparently there is a new meaning of what we understand today as a religious community. These communities did not finish with the advent of modernity. Otherwise, when analyzing the IBGE Census data (2010) we realized a search for belonging. However, the mechanisms by which retains the binding strength of these new communities have changed. If in the old community the binding force was organic and mediated by the shared understanding, in liquid modernity any binding force in a religious community is dependent on individual skills of its members and their ability to resist the offers of the competitive religious market.

Keywords: Postmodernity, Modernity Liquid, Community, Religiosity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A MODERNIDADE EM BAUMAN	20
1.1 DO HOLOCAUSTO À FINA CAMADA DE GELO, A FASE PÓS-MODERNA DE BAUMAN	27
1.2 DA PÓS-MODERNIDADE À MODERNIDADE LÍQUIDA.....	32
1.3 BAUMAN E O MITO DE SÍSIFO.....	34
1.4 A LIQUIDEZ E A LEVEZA	37
2 BAUMAN E OS CONCEITOS ZUMBIS DA MODERNIDADE LÍQUIDA...	39
2.1 A COMUNIDADE	39
2.1.1 Bauman e o utópico sonho Tönniesiano de comunidade	40
2.1.2 Bauman, Tönnies e o entendimento compartilhado.....	45
2.2 A EMANCIPAÇÃO	49
2.2.1 A veracidade das intenções humanas sob a perspectiva do princípio do prazer e do princípio da realidade	50
2.2.2 Liberdade objetiva e liberdade subjetiva em Bauman	53
2.2.3 Bauman e a Libertação: bênção ou maldição.....	55
2.2.4 Bauman e a individualização da comunidade.....	58
2.3 A INDIVIDUALIDADE	61
2.3.1 Bauman e o efeito da adiaforização	64
2.3.2 Os consumidores e a ditadura da escolha em Bauman	66
2.4 A RELAÇÃO TEMPO / ESPAÇO.....	71
2.4.1 Tempo cíclico e tempo linear	71
2.4.2 O tempo linear na modernidade e a ruptura espaço/tempo.....	72
2.4.3 Espaço civil e espaço público em Bauman.....	74
2.4.4 Aceleração do tempo e a digitalização da vida cotidiana	78
2.4.5 A sociedade de consumidores e a patologia do tempo acelerado.....	81
2.4.6 Bauman e a perda do instinto de artífice	82
2.5 O TRABALHO.....	84

3	BAUMAN E A COMUNIDADE	91
3.1	A LIBERDADE E A SEGURANÇA NA COMUNIDADE	94
3.2	A COMUNIDADE-CABIDE E AS COMUNIDADES POSTULADAS	96
3.3	AS NEOTRIBOS.....	98
3.4	A COMUNIDADE PURIFICADA	101
3.5	O IMPACTO DA RECONFIGURAÇÃO DA RELAÇÃO ESPAÇO/TEMPO E DA VELOCIDADE DA INFORMAÇÃO NA IDENTIDADE DA COMUNIDADE	102
3.6	SER DIFERENTE E TER IDENTIDADE NA SOCIEDADE DE CONSUMIDORES.....	106
3.7	COMUNIDADE, CRISE OU LIQUIDEZ.....	109
4	RELIGIOSIDADE NO PANORAMA DA MODERNIDADE LÍQUIDA	115
4.1	A INEFABILIDADE DA RELIGIÃO.....	117
4.2	A TIRANIA DO MOMENTO E A RUPTURA COM O PASSADO COMO CAMINHOS PARA A RESSIGNIFICAÇÃO DA ETERNIDADE	119
4.3	BAUMAN E O LUGAR DA SALVAÇÃO NA VIDA COTIDIANA.....	120
4.4	BAUMAN A PROPOSTA HUMANISTA DA MODERNIDADE, O CONSUMO E A RESSIGNIFICAÇÃO DA RELIGIÃO COMO FORNECEDORA DE SENTIDO À VIDA COTIDIANA.....	123
4.5	A INSTANTANEIDADE E A DESVALORIZAÇÃO DA IMORTALIDADE NA MODERNIDADE LÍQUIDA.....	129
4.6	O ENCONTRO COM O OUTRO É UM ENCONTRO RELIGIOSO	132
4.7	O CENSO DO IBGE SOBRE RELIGIÃO E SUA RELAÇÃO COM A PERSPECTIVA BAUMANIANA.....	134
	CONCLUSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS	141
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	148

INTRODUÇÃO

“...a comunidade pode ser tão velha quanto a humanidade, mas a ideia de ‘comunidade’ como condição sine qua non da humanidade só poderia ter nascido com a experiência de sua crise.”

Sou professor. Pertencço à classe de trabalhadores da qual dependem todas as outras profissões. Isso para mim é um privilégio. A possibilidade de ver duas ideias brotando onde anteriormente só brotava uma, é o que nos impulsiona a cada dia.

A vida na escola me fez percebê-la como um ambiente que contribui na formação do senso de relações comunitárias, na construção de uma identidade comunitária na criança. Assim como a família, a comunidade local, a igreja, a escola é um dos braços fortes no despertar e na construção de relações comunitárias saudáveis. E por isso, ela é inegavelmente uma das ferramentas de formação da criança enquanto cidadão pleno e integral.

A educação, segundo Freire (1979, p.15), como prática da liberdade, é um ato de conhecimento, uma aproximação crítica da realidade... Uma das características do homem é que somente ele é homem. Somente ele é capaz de tomar distância frente ao mundo. Somente o homem pode distanciar-se do objeto para admirá-lo. Objetivando ou admirando – admirar se toma aqui no sentido filosófico – os homens são capazes de agir conscientemente sobre a realidade objetivada. É precisamente isto, a “práxis humana”, a unidade indissolúvel entre minha ação e minha reflexão sobre o mundo.

A escola é um desses ambientes de libertação, onde a humanidade do humano pode ser vivenciada, experimentada, desenvolvida, objetivada em ações conscientes, e isso só é possível graças à possibilidade da convivência. Na convivência o ser se torna social. A convivência é a possibilidade da cidadania, da experiência, da troca, da construção ética do cidadão.

Também sou pastor de uma comunidade religiosa. E como pastor pude perceber no dia a dia dessa comunidade angústias e conflitos, no cerne das relações humanas, semelhantes aos encontrados na escola. Na escola existem

obrigações que cumpridas garantem a ordem na relação entre as pessoas. Na comunidade religiosa também.

O texto bíblico do evangelho de João narra no capítulo 17 a oração sacerdotal de Jesus Cristo:

Não rogo somente por eles, mas pelos que, por meio de sua palavra, crerão em mim. A fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste. (João 17.20,21) (Bíblia de Jerusalém, 2012)

O texto retrata uma condição fundamental na relação entre o “eu” e o “outro” no contexto de uma comunidade. A comunidade a que Jesus se refere é uma condição tal em que mais de um é um só. Em que não há distâncias a serem percorridas entre o “eu” e o “outro”.

Os conflitos da convivência são parte da natureza relacional do homem. E a convivência nesses dois ambientes me fizeram refletir sobre o que representa ser uma comunidade nos dias de hoje.

Sou também um pesquisador e ao ingressar no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Pontifícia Universidade Católica de Goiás essa reflexão sobre o comunitário e uma inquietude a respeito desse tema já me acompanhava. E entre conversas e reflexões com colegas e professores tive acesso à obra de Zygmunt Bauman primeiramente ao seu livro *Comunidade*.

De repente um tema que já ocupava minhas reflexões tomou uma dimensão maior e mais complexa que me caiu “como uma luva” quando conheci a obra de Bauman. Pois queria ter embasamento sobre o tema da comunidade e precisava compreender o tempo em que vivemos hoje. E nessa perspectiva Zygmunt Bauman é um autor que trabalha justamente essas duas vertentes, tanto a questão comunitária, quanto as reflexões sobre o nosso tempo, o qual ele chamou de Modernidade Líquida. Além disso, Bauman é um pensador da vida diária, com uma aguçada percepção sobre os laços humanos no interior das relações do cotidiano.

O objetivo deste trabalho é a partir da percepção de Zygmunt Bauman sobre modernidade e comunidade investigar a noção de comunidade religiosa nos horizontes da modernidade. Ou seja, como a religiosidade tem se apresentado no cenário líquido moderno descrito por Bauman.

Para isso, utilizaremos os conceitos baumanianos de modernidade e comunidade. No decorrer deste trabalho iremos abordar a condição líquido-moderna, no que se refere às novas formas de comunitarização, o surgimento de novas instâncias do coletivo, bem como o processo de ressignificação da identidade individual e seu efeito nas relações comunitárias.

Ou seja, será que existe uma crise do comunitário na religiosidade pós-moderna?

Em busca dessa resposta utilizaremos como metodologia uma pesquisa bibliográfica que se desdobrará sobre a perspectiva de Zygmunt Bauman sobre seus conceitos de modernidade e comunidade como referencial teórico central. Uma vez fundamentado o conceito de modernidade e comunidade eles serão relacionados com os dados do Censo Religioso de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) concatenando-os com a perspectiva Baumaniana.

No entanto outros autores serão utilizados de forma apenas marginal, mas que trazem um arcabouço de conceitos que são utilizados por Bauman. Um exemplo disso é Norbert Elias, de onde Bauman busca sua orientação com relação ao processo civilizador e a construção da ideia de indivíduo. De Ferdinand Tönnies Bauman retira o conceito de entendimento compartilhado e o referencia como um dos primeiros a estruturar a ideia de comunidade. De Anthony Giddens Bauman retira reflexões sobre a ruptura na relação tempo/espço. De Ulrich Beck utiliza o conceito de sociedade de risco.

“Cogito, ergo sum!” Penso, logo existo! Esta foi a célebre conclusão existencial que René Descartes (1596 – 1650) estabelece como ponto de partida para seu pensamento e para a filosofia moderna no que se refere à ilustração na modernidade. Sua ênfase no *“eu”* foi um sintoma da mudança de posição da pessoa singular dentro de uma sociedade.

Norbert Elias (1994, p. 162) ao abordar a célebre conclusão, diz que Descartes, enquanto pensava, desvinculava-se, esquecia-se de quaisquer relações identitárias possíveis que transicionassem pelo equilíbrio da balança entre o *“eu”* e o *“nós”*. Elias reflete que enquanto Descartes pensava, esquecia-se das outras pessoas em seus papéis de *“nós”*, *“vós”* ou *“eles”* quando enviou ao mundo o seu triunfal *“eu”*.

A relação do indivíduo com o social e com sua percepção de si mesmo como um ser social, suscetível a condições, pensamentos, construções e desconstruções

de suas objetividades e subjetividades socialmente formadas e reformadas nos trazem a ideia de que o emaranhado ideológico histórico que chamamos de sociedade nasceu e sobrevive como se fosse algo arquitetado ou pensado por alguém.

Ao considerarmos as dimensões de existência individual e existência social ou coletiva, nos ocorre quase que uma necessidade de buscar compreender os processos que um dia produziram e continuam produzindo a nossa condição identitária, seja ela social, comunitária ou de indivíduo.

A cultura pós-moderna como uma exacerbação da moderna é uma vitrine da transição sociocultural ocorrida no século XX, cujos efeitos continuam reverberando em nosso estilo de vida de maneira cada vez mais agressiva, no modo como percebemos a realidade, a nós mesmos e nossas próprias crenças. Segundo Cruz:

...o racionalismo cartesiano é considerado o marco da modernidade, pois ele produziu um pensamento tão ousado para a ciência e para a formação do sujeito moderno que perpassou a partir de sua época até os dias atuais, provocando mudanças em todos os campos da sociedade. (CRUZ, 2011).

O ambiente pós-moderno mascara e recria o mundo ao nosso redor e a própria percepção de nós mesmos. Pois entre nós e o mundo estão os meios de comunicação com seus mecanismos de simulação da realidade. Eles não nos informam sobre o mundo, eles o refazem à sua maneira, hiper-realizam o mundo, transformando-o num espetáculo sedutor.

Muito se tem discutido sobre a modernidade, principalmente no que se refere a qual momento na história, no tempo, na cultura, nas relações sociais que possam identificar ou estabelecer um marco, um ponto de partida ou uma referência de quando se iniciou a pós-modernidade. Santos (1995, p.8) se arrisca em sugerir esse ponto referencial designado “Pós-modernidade” como sendo o conceito que se aplica às mudanças ocorridas nas ciências, nas artes e nas sociedades desde 1950. Essas mudanças tomam corpo com a Arte Pop nos anos 60. Crescem ao entrar pela filosofia, durante os anos 70, como crítica da cultura ocidental. E amadurecem hoje, alastrando-se na moda, no cinema, na música e no cotidiano programado pela tecnociência, sem que ninguém saiba se é decadência ou renascimento cultural.

Em meio a esse turbilhão de discussões vários autores como Gilles Lipovetsky, Anthony Giddens, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman sugerem diferentes nomenclaturas na tentativa de descrever a “pós-modernidade”.

Gilles Lipovetsky a chama de Hipermodernidade. Ulrich Beck prefere sociedade de risco. Pensadores como Anthony Giddens (2002, p.10-11) chamam a contemporaneidade de modernidade alta ou tardia, pois os tempos que vivemos não são apocalípticos porque caminham para a calamidade, mas porque tem introduzido riscos que gerações anteriores não tiveram que enfrentar. Nessa modernidade tardia a construção do “eu” é uma tarefa a ser realizada em meio a uma diversidade de opções, de escolhas e de possibilidades. Essa condição de incerteza e múltipla escolha potencialmente introduz riscos e afeta a confiança, e esta, é crucial para o desenvolvimento da personalidade humana.

Giddens (1991, p.11) também diz que modernidade se refere ao estilo de vida, costumes ou organização social que emergiu na Europa a partir do século XVII e que se globalizou em suas influências. Porém, mais do que estabelecer um conceito ou um marco histórico, esses autores concordam que mais relevante é a discussão a respeito das consequências da modernidade. Consequências essas, que segundo Giddens (1991, p.13), estão se tornando cada vez mais radicalizadas:

A modernidade altera radicalmente a natureza da vida social cotidiana e afeta os aspectos mais pessoais de nossa existência. A modernidade deve ser entendida num nível institucional; mas as transformações introduzidas pelas instituições modernas se entrelaçam de maneira direta com a vida individual, e, portanto, com o eu (GIDDENS, 2002, p.9).

Apesar de Giddens manejar esse conceito de riscos da modernidade, o termo foi cunhado por Ulrich Beck em sua obra “A sociedade de risco” (2011) onde o autor aborda a incontabilidade do desenvolvimento científico-tecnológico na construção social, política e econômica:

Na modernidade tardia, a produção social de riqueza é acompanhada sistematicamente pela produção social de riscos. (BECK, 2011, p.23)

Guivant (2001, p.97) ao analisar a obra de Beck, afirma que o autor chama de modernização reflexiva, que seria uma segunda modernidade, é a fase da

radicalização dos princípios da modernidade. Enquanto a primeira modernidade caracterizou-se pela confiança no processo de controlabilidade do desenvolvimento científico-tecnológico, pela procura de pleno emprego e pelo controle da natureza, a modernidade reflexiva é uma fase na qual o desenvolvimento da ciência e da técnica não pode dar conta da previsão e do controle dos riscos que contribuiu para criar. Ou seja, ciência não é apenas fonte para a solução de problemas, mas causadora de novos problemas.

Ulrich Beck faz uma analogia histórica para relatar a dinâmica das transformações no interior da sociedade moderna:

Assim como no século XIX a modernização dissolveu a esclerosada sociedade agrária estamental e, ao depurá-la, extraiu a imagem estrutural da sociedade industrial, hoje a modernização dissolve os contornos da sociedade industrial e, na continuidade da modernidade, surge uma outra configuração social. (BECK, 2011, p.12-13)

No entanto, este trabalho irá considerar a perspectiva de Zygmunt Bauman, que inicialmente definiu nosso tempo como pós-modernidade (BAUMAN,1998, p.195), mas que foi desenvolvendo o seu pensamento até culminar no que cunhou de **modernidade líquida** ou fluida (BAUMAN, 2001, p.9).

A relevância social desse trabalho está em trazer um olhar sobre a religiosidade e o pensamento comunitário permeado pela modernidade líquida. E de como essa liquidez dos laços humanos determinam e moldam as relações sociais e o próprio senso de identidade.

Quanto à sua relevância científica este trabalho visa debruçar-se sobre os conceitos de modernidade e comunidade de Zygmunt Bauman e direcionar suas teorias à religiosidade nos horizontes da modernidade. No intuito de verificar as influências do mundo líquido moderno nas novas formas de comunitarização religiosa.

As questões a serem respondidas são: como as comunidades religiosas estão navegando nas águas turbulentas do mundo líquido-moderno? Qual é a percepção de comunidade desses indivíduos? Há uma crise nas relações comunitárias, do sentido de comunidade ou a ideia de comunidade tem sido ressignificada? Que tipo de comunidade tem sobrevivido ao ambiente pós-moderno?

Se estamos tomados pela relativização da verdade, como a verdade da comunidade dialoga com a verdade do indivíduo? O que determina e orienta a relação comunitária na modernidade líquida? É a verdade da comunidade ou a verdade do indivíduo?

A escolha por Bauman se deve ao fato de que em toda a extensão de sua obra é notória a peculiaridade como o intelectual destaca os laços humanos e a força com que remodelam tanto a identidade individual quanto a coletiva. Bauman é um profundo analista da comunidade, das formas de comunitarização encontradas nesses tempos que ele define como “líquidos”, permeados por medos líquidos (2008), amores líquidos (2004), uma “vida líquida” (2009).

Ele é um dos mais influentes pensadores da condição humana afirma o sociólogo Keith Tester (BAUMAN, 2011, p.9). Leonidas Donskis (BAUMAN & DONSKIS, 2014, p.7), filósofo e cientista político Lituano diz que Bauman não é um sociólogo típico, mas que é um filósofo do cotidiano:

Não admira, a sociologia de Bauman é acima de tudo uma sociologia da imaginação, dos sentimentos, das relações humanas – amor, amizade, desespero, indiferença, insensibilidade – e da experiência íntima. (BAUMAN & DONSKIS, 2014, p.7)

Sociólogo polonês de descendência Judia, Zygmunt Bauman nasceu em 1925 e é um dos grandes sociólogos ainda vivos ao lado de Anthony Giddens (BAUMAN & DONSKIS, 2014, p.7).

Keith Tester (BAUMAN, 2011, p.10) relata que Bauman, como judeu, sofreu os horrores da perseguição antissemita durante a segunda Guerra mundial, sendo forçado em setembro de 1939 a fugir com a família para a antiga União Soviética. Lá, juntou-se ao exército polonês e lutou na frente russa. De lá voltou após a guerra, quando se filiou ao partido comunista, estudou na Universidade de Varsóvia e conheceu Janina, com quem está casado há 55 anos e com quem teve três filhas.

Confiantes e animados pelo sonho de criar uma sociedade mais justa e igualitária, Bauman e Janina construíram suas carreiras (ele como professor da Universidade de Varsóvia e ela como editora de roteiros cinematográficos) e criaram sua família, até que uma nova onda de antissemitismo e repressão esmagou seus sonhos e os forçou ao exílio. Após três anos em Israel, o convite para o cargo de

chefe do departamento de sociologia na Universidade de Leeds trouxe Bauman e sua esposa à Inglaterra, afirma Burke (2004, p.302).

Tester (Bauman, 2011, p.10) produziu um ensaio constituído de cinco diálogos com Zygmunt Bauman que permearam sua obra na primavera/ verão de 2000. Justamente quando ocorria, segundo Tester, algo específico na carreira intelectual de Bauman, quando seu interesse pela modernidade foi gradativamente substituído por uma nova orientação em torno da concepção de “modernidade líquida” (Bauman, 2011, p.8).

No primeiro capítulo deste trabalho trataremos de sua obra seminal *Modernidade e Holocausto*, na qual Bauman relata que os horrores do holocausto foram produzidos pela sociedade moderna e racionalizada. Bauman toma o holocausto como fenômeno social para descrever o “problema” da modernidade. O holocausto só poderia ser produzido por essa sociedade “civilizada”, racionalizada, no auge de seu desenvolvimento cultural humano. É onde Bauman começa a desenvolver o conceito de “Adiaforização” posteriormente tratado no capítulo 2, item 2.3.1. Desse primeiro capítulo veremos ainda como Bauman deixa de utilizar o termo “pós-moderno” e passa a utilizar “modernidade líquida”, juntamente com todos os conteúdos relativos à leveza dos tempos.

No capítulo 2 iremos tratar do que Bauman chamou de “conceitos zumbis” da modernidade líquida. Tais conceitos que anteriormente estavam saturados de solidez nas narrativas cotidianas, (em cuja condição humana tende a estar imersa), agora, em tempos de liquidez, sofre brutal ressignificação e reorganização de sentido, reorientando as balizas da condição humana e da construção de suas identidades. Para Bauman a emancipação, a individualidade, a relação tempo/espço, o trabalho e a comunidade são dimensões pelas quais as narrativas humanas tendem a se desenvolver.

No capítulo 3 mergulharemos no conceito de comunidade em Bauman. Há uma tensão entre o que Bauman compreende como sendo os dois princípios básicos da proposta de felicidade: a liberdade e a segurança. Neste capítulo trataremos das novas tribos e das novas formas comunitárias emergentes do mundo líquido moderno, bem como do impacto do mercado e da reconfiguração da percepção espaço/tempo na construção da identidade.

No capítulo 4 entraremos no universo da religiosidade (mergulhada) no mundo líquido moderno, onde Bauman expõe como a reorganização da ideia de

eternidade nas turbulentas águas da modernidade impactou a vida cotidiana das pessoas através da desvalorização da imortalidade e valorização da instantaneidade.

Tendo em mãos os conceitos Baumanianos eles serão relacionados com os dados do censo religioso de 2010 do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) e verificaremos se há uma crise da comunidade na religiosidade pós-moderna ou uma ressignificação na ideia de comunidade religiosa.

CAPÍTULO 1 - A MODERNIDADE EM BAUMAN

A proposta da pós-modernidade é que ela seja uma civilização dos indivíduos. E quando se fala de indivíduos, necessariamente se fala de uma crise, de uma ruptura, com as formas de comunitarização tradicionais. Bauman relata que construção da individualização não foi um ato único como a Criação divina, mas que “*é uma atividade reencenada todos os dias*”, ela está no cotidiano das pessoas. Em suma, “*a sociedade moderna existe em sua atividade de individualizar*” (BAUMAN, 2008a, p.62).

Embora a noção de “indivíduo” e a dinâmica de sua construção identitária tenham se consolidado em tempos de modernidade, Trindade (2001, p.167) afirma que o nascimento da sociologia no século XIX colocava em xeque essa percepção que já vinha ganhando força com os séculos da razão (XVII e XVIII) e com os ideais de “liberdade, igualdade e fraternidade” advindos da revolução francesa.

O sociólogo alemão Norbert Elias (1897 – 1990) foi um dos que se lançaram na reflexão a respeito dessa dimensão conceitual entre indivíduo e sociedade. Nele ainda não se encontra uma definitiva clareza na relação da pluralidade de pessoas com a pessoa singular a que chamamos de “indivíduo”.

É de Norbert Elias que Bauman retira sua percepção sobre a construção da noção de indivíduo pelo que Elias chamou de processo civilizador (ELIAS, 1994, p. 8). Esse processo de individualização da modernidade é fundamental na compreensão do impacto que causará na construção dos laços comunitários.

Existem comunidades tradicionais agrárias, aborígenes, ou indígenas, onde o coletivo se sobrepõe às individualidades. Obviamente são indivíduos com nome e que se sentem representados, mas a referência maior não é o “eu” e sim o “nós”, é a comunidade. Maior que a “identidade individual” é a “identidade coletiva”. Bauman não aborda em sua obra questões relacionadas às comunidades tradicionais, no entanto, descreve com maestria as nuances do processo civilizador, inicialmente descrito por Norbert Elias (1994), culminando na fragmentação dos laços humanos em nossos tempos líquidos.

Em nossos ares pós-modernos os ventos que sopram sobre os conceitos, como identidade, comunidade, sociedade, religiosidade, fragmentando-os, obstruindo-os, levantando uma poeira ao seu redor, parecem nos cegar quanto aos seus conteúdos. Vivemos uma profunda crise conceitual na pós-modernidade, ou um

derretimento das verdades e das certezas. Ao caracterizar a modernidade líquida, Bauman (2001, p.13) diz claramente que ela é a época do “derretimento dos sólidos”, é o derretimento das certezas prometidas pela modernidade. E que os sólidos que estão sendo derretidos são os elos que entrelaçam as escolhas individuais aos projetos e as ações coletivas.

Conceitos que anteriormente balizavam nossa percepção de mundo tornaram-se voláteis de forma que não conseguimos mais usá-los como suporte para a compreensão de um mundo globalizado e fragmentado. Alguns deles estão culturalmente saturados de uma superficialidade de seu entendimento. Tal superficialidade é tamanha, que aparentemente esses conceitos são usados de forma indiscriminada como se não houvesse mais a necessidade de serem reformulados e testados, afirma Elias (1994, p.13). A dinâmica das transformações sócio-culturais reorientou as dimensões de compreensão desses conceitos. Entre esses, talvez os conceitos mais críticos sejam o de “indivíduo” e “sociedade”:

Todos sabem o que se pretende dizer quando se usa a palavra ‘sociedade’, ou pelo menos todos pensam saber. A palavra é passada de uma pessoa para outra como uma moeda cujo valor fosse conhecido e cujo conteúdo não precisasse ser testado. (ELIAS, 1994, p.13)

Elias (1994, p.8) nos alerta a resistir ao impulso de compreender “sociedade” e “indivíduo” como categorias opostas entre si, pois independentemente da dinâmica das transformações sociais os seres humanos “individuais” ligam-se uns aos outros de forma coletiva, numa pluralidade, ou seja, numa sociedade. Sociedade, essa, que está cada vez mais globalizada, principalmente a ocidental. E o fenômeno da globalização, segundo Bauman (2005, p.11), provoca mudanças radicais e irreversíveis nas estruturas estatais, nas condições de trabalho, nas relações entre os estados, na subjetividade coletiva, na produção cultural, na vida cotidiana e nas relações entre o “eu” e o “outro”.

Toda a maneira como o indivíduo se vê e se conduz em suas relações com os outros depende da estrutura da associação ou associações a respeito das quais ele aprende a dizer ‘nós’. (ELIAS, 1994, p.39)

Elias (1994, p.130) argumenta que em determinado momento do processo de desenvolvimento da sociedade, as características que definiam a “identidade-eu” tornaram-se predominantes sobre a “identidade-nós”. Onde a função máxima do

termo “indivíduo” consiste em expressar a ideia de que todo ser humano do mundo é ou deve ser uma entidade autônoma e, sincronicamente, que cada ser humano seja diferente dos demais.

É característico da estrutura das sociedades mais desenvolvidas de nossa época que as diferenças entre as pessoas, sua **identidade-eu**, sejam mais altamente valorizadas do que aquilo que elas têm em comum, sua **identidade –nós**. A primeira suplanta a segunda... esse tipo de **balança nós-eu**, sua clara inclinação para a **identidade-eu**, não é nada evidente. Em estágios anteriores do desenvolvimento, era bastante comum a **identidade-nós** ter precedência sobre a **identidade-eu**. (ELIAS, 1994, p. 130) (Grifo nosso)

A solidez da identidade-nós evaporou-se nas tempestades da modernidade. Para Bauman (2005, p.12), essa pluralidade numa sociedade cujas identidades tornaram-se incertas e transitórias, sejam elas identidades sociais, culturais ou sexuais, quaisquer tentativas de “solidificar” o que se tornou líquido por meio de uma política de identidade, levaria inevitavelmente o pensamento crítico a um beco sem saída.

Bauman atrela bastante a modernidade à vida nas cidades. Ele chega a afirmar que “*nem toda vida na cidade é moderna, mas toda vida moderna é na cidade. A vida se tornar moderna significa ficar mais parecida com a vida na cidade*”(2011b, p.173).

Nas sociedades tradicionais, como as indígenas por exemplo, existem formas de comunitarização, laços que prendem todos os indivíduos. A palavra da comunidade tem um valor vinculante para cada um dos indivíduos. Dasmann apud Diegues et al (1999, p.18) relata que o equilíbrio entre essas populações tradicionais e o ambiente “*não é mantido por decisões conscientes, mas por um conjunto complexo de padrões de comportamento, fortemente marcados por valores éticos, religiosos e por pressão social*.” Essa força vinculante da comunidade está na forma de pensar, na forma de viver, na sua autoimagem. E essa forma vinculante de comunitarização influencia fortemente essa maneira de viver de cada indivíduo que compõe aquela comunidade.

As “formas de comunitarização individualizadas” são altamente influenciadas pelo capitalismo. Estão ligadas com os processos econômicos e políticos. Bauman em sua obra “Vida para consumo” faz um alerta:

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 perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. (BAUMAN, 2008c, p.20) (grifo nosso)

O mundo líquido que Bauman (2004, p.7-8) descreve, é um mundo de indivíduos isolados e de uma “*furiosa individualização*”, no qual os indivíduos não possuem ligações “*indissolúveis e definitivas*”.

O que aconteceu com a comunitária força vinculante?

Os indivíduos líquidos modernos são isolados. Eles devem diariamente, sozinhos, tomar decisões sobre trabalho, gostos, vida sexual, filhos, lazer, etc. É o indivíduo que tem que exaustivamente palmilhar em um mundo altamente veloz os pedaços de si soltos por aí e costurar isso em um mosaico que lhe forneça um sentido identitário, para que possa dizer, essa é minha identidade, essa é a minha vida. Esse trabalho solitário do indivíduo, de construção identitária, é altamente desgastante, os custos são imensos para esse indivíduo. Esse trabalho de juntar os pedaços e costurar o todo era antes feito pela comunidade.

Algumas doutrinas religiosas encontram no combate à solidão o ponto chave de sua Teologia. Dietrich Bonhoeffer, jovem teólogo alemão morto pelo nazismo, foi um desses. Shaw (2004) afirmou a veemente oposição de Dietrich, conhecido como o teólogo da comunidade, ao tribalismo e ao individualismo radical imperante na vida pós-moderna:

A mente consumista não invadiu apenas a igreja, mas também influenciou a nossa teologia. Um cristianismo ‘terapêutico’ que me ajuda a criar meus filhos, renovar minha vida sexual e desenvolver todo o meu potencial substituiu o cristianismo mais antigo e doutrinário, que se preocupava com questões relativas à Deus, ao pecado, à salvação e à cruz... ou seja... é cada vez menor o espaço, o lugar para a verdade na Igreja. (SHAW, 2004, p. 19)

O tenso cenário analisado por Bauman (2004, p.8) é a fragilidade dos vínculos humanos, o sentimento de insegurança que ele inspira e os desejos conflitantes oriundos dessa fragilidade. A insegurança de apertar os laços e ao mesmo tempo mantê-los frouxos tem abandonado esse indivíduo líquido moderno a uma condição de incerteza e ansiedade. Pois estão entregues às suas próprias habilidades individuais na dura tarefa de conectar-se e desconectar-se das pessoas. Tarefa essa, que anteriormente era auxiliada pela força da comunidade. Os personagens centrais dessas novas relações são:

...homens e mulheres, nossos contemporâneos, desesperados por terem sido abandonados aos seus próprios sentidos e sentimentos facilmente descartáveis, ansiando pela segurança do convívio e pela mão amiga com que possam contar num momento de aflição, desesperados por “relacionar-se” e, no entanto desconfiados da condição de “estar ligado” em particular de estar ligado “permanentemente” para não dizer eternamente, pois temem que tal condição possa trazer encargos e tensões que eles não se consideram aptos nem dispostos a suportar, e que podem limitar severamente a liberdade de que necessitam para — sim, seu palpite está certo — relacionar-se... (BAUMAN, 2004, p.8)

Giddens (2002, p.14) diz que “*relações puras pressupõem o “compromisso”, que é uma espécie particular de confiança*”. Bauman (2008b, p. 115) diz que a burocracia foi uma tentativa de mecanização da ética na modernidade. Ela foi uma maneira racionalizada de tornar mais previsível e menos aleatória as calamidades naturais e até mesmo aquelas provocadas pela maldade e devassidão humanas (BAUMAN, 2008b, p. 113).

No entanto Bauman (2008b, p. 114) destaca que os desastres provocados pelas ações humanas são provenientes de um mundo opaco. Elas atacam aleatoriamente em lugares impossíveis de prever, e fogem ou desafiam o tipo de explicação que separa as ações humanas de todos os outros eventos. O mal causado pelas ações imorais parecem cada vez menos administráveis. Suas incertezas são perturbadoras.

Era comum nas cidades interioranas em suas comunidades tradicionais o indivíduo fazer parte de uma família, dentro da qual havia regras. O indivíduo era carregado pelos laços que o prendiam, e às vezes o amarravam, aos seus

pertencimentos comunitários. Pertencimentos esses que eram vinculantes e performativos, ninguém fazia o que queria em nome dos seus pertencimentos.

Na Europa do séc. XVII por exemplo, todos estavam numa sociedade tradicional. A modernidade se faz pela construção de formas de organização e de formação social que gradativamente vão desvinculando os indivíduos desses pertencimentos até que eles não “pertencam” a mais ninguém além de si mesmo. Bauman (2005, p.27-28) afirma que o pertencimento impõe e policia a fronteira entre os “nós” e o “eles”. A integração e a disciplina nas relações são duas grandes funções do pertencimento, que, no entanto, devido ao seu constante aspecto seletivo na modernidade, tem perdido o seu poder de sedução e seu brilho.

A sociedade dos indivíduos rompe o cordão umbilical que ligava o indivíduo à comunidade de forma que agora ele se sente livre. Livre das suas amarras e obrigações para com a sua comunidade.

É um desafio verificar as influências da religiosidade na percepção das novas formas de comunitarização. Pois a religião parece navegar em um contexto de identidade comunitária secularizada orientada pela pós-modernidade, ou, nos termos de Bauman, pela modernidade líquida.

A relação dialética entre individualidade e comunidade aparenta passar por um processo de resignificação; a anterior solidez dos laços comunitários parece sofrer uma espécie de esvaziamento ou resignificação diante das novas e fluidas necessidades do indivíduo. Necessidades estas que são construídas historicamente pelo mercado; as necessidades do mercado conectam-se às necessidades do indivíduo.

As relações do indivíduo com as referências comunitárias aparentam caminhar por horizontes fluídos segundo a perspectiva de Bauman, mediadas por interesses pragmáticos ou por práticas de consumo, sem incidência duradoura ou relevância na sua vida. Aparentemente preponderam aspectos estéticos e hábitos de consumo no que antes era tido como fonte de identidade pessoal.

Imersos no mundo globalizado, permeado pelo individualismo e hedonismo a estabilidade da relação comunitária parece ser uma utopia. A ideia tradicional de comunidade que alimentamos no imaginário sofre um profundo impacto quando nos

confrontamos com a realidade da mesma, como aborda Bauman em sua obra “Comunidade”(2004). Este impacto força o indivíduo a expor sua identidade como ser social, pois esta crise estabelece um diálogo entre o imaginário coletivamente construído e a consciência individualmente encarada. Elias diz que:

Temos uma certa ideia tradicional do que nós mesmos somos como indivíduos. E temos uma certa noção do que queremos dizer quando dizemos ‘sociedade’. Mas essas duas idéias – a consciência que temos de nós como sociedade, de um lado, e como indivíduos, de outro – nunca chegam realmente a coalescer. (ELIAS,1994, P. 15-16)

Apesar dos perigos de uma liberdade sem segurança ou de uma segurança sem liberdade nunca abandonaremos nosso sonho de comunidade, *“mas também jamais encontraremos em qualquer comunidade auto proclamada os prazeres que imaginamos em nossos sonhos”* (BAUMAN, 2003, p. 10). Bauman explora essa dicotomia entre liberdade e segurança como uma provocação. Para ele, ao buscar uma comunidade o indivíduo se depara com a tensão entre a segurança do aconchego comunitário e o custo de uma liberdade que necessita ser ressignificada.

A segurança está para a comunidade assim como a liberdade está para a individualidade. Assim, essa relação da subjetiva ideia de comunidade torna-se desesperadora, pois, ao buscá-la, almejamos um espaço onde existam certezas e que esse espaço dure para sempre. O desespero está quando essa comunidade que sonhamos intercepta o mundo atual, no qual a única coisa constante é a mudança. Em que esse indivíduo líquido moderno deixa-se conduzir por um fluxo contínuo de comunidade em comunidade segundo àquela que momentaneamente melhor o satisfaz.

Para compreendermos se sob a perspectiva de Zygmunt Bauman, realmente há uma crise do comunitário na religiosidade pós-moderna, é necessário que primeiramente caminhemos com Bauman na estruturação do seu conceito de modernidade líquida para sabermos seus impactos na religiosidade contemporânea.

Este é o assunto deste capítulo. Trataremos de como Bauman deixou de utilizar o termo “pós-modernidade” e posteriormente estruturou o seu pensamento em torno da “modernidade líquida”.

1.1 DO HOLOCAUSTO À FINA CAMADA DE GELO, A FASE PÓS-MODERNA DE BAUMAN

Bauman inicia seus escritos sobre modernidade a partir de sua obra seminal *Modernidade e Holocausto*, publicada em 1989. Ainda não havia desenvolvido o conceito de “modernidade líquida” (2000). Em *Modernidade e Holocausto* utilizava ainda, porém, o termo “pós-modernidade”.

O termo “pós-modernidade” começa a ganhar força por volta da década de 80. Segundo Giddens (1991, p.12) o filósofo francês Jean-François Lyotard (1988) foi o responsável pela popularização do termo "Pós-moderno", usando-o para caracterizar o conjunto das transformações ocorridas nas regras do jogo da produção cultural nas sociedades pós-industriais. Sua preocupação não era a de avaliar o conjunto das modificações sofridas pela herança cultural deixada pelos modernos, mas sim a de avaliar "as condições do saber produzido nas sociedades mais avançadas". Lyotard (1988, p.xvi) diz que o pós-moderno é marcado pela recusa de longas e grandes narrativas sobre as coisas.

Para Bauman a consciência pós-moderna é um despertar maldito do sonho perfeitamente colorido prometido pela modernidade. Um mundo ordenado, racionalizado, cartesiano, justo, feliz, simétrico à capacidade humana de organização e de racionalização ao determinar causas e efeitos. É o despertar de um sonho para um pesadelo de responder às promessas não cumpridas da modernidade:

Quase todas as fantasias modernas de um ‘mundo bom’ foram em tudo profundamente antimodernas, visto que visualizaram o fim da história compreendida como um processo de mudanças... as utopias modernas diferiam em muitas de suas pormenorizadas prescrições mas todas elas concordavam em que o ‘mundo perfeito’ seria um que permanecesse para sempre idêntico a si mesmo, um mundo em que a sabedoria hoje aprendida permaneceria sábia amanhã e depois de amanhã, e em que as habilidades adquiridas pela vida conservariam sua utilidade para sempre. O mundo retratado nas utopias era também, pelo que se esperava, um mundo transparente – em que nada de obscuro ou impenetrável se colocava no caminho do olhar; um mundo em que nada estragasse a harmonia; nada ‘fora do lugar’; um mundo sem ‘sujeira’; um mundo sem estranhos. (BAUMAN, 1998a, p.21)

Giddens (1991, p.11) refere-se à modernidade como o estilo, costume de vida ou da organização social emergida na Europa por volta do século XVII. A modernidade alcança a sua maturidade no século XIX onde encontram-se intelectuais que acreditam ter encontrado a fórmula pela qual a história anda, através da troca de mercadorias, ou da racionalização. A crença na transformação do mundo através da ciência e da racionalidade foram uma das fracassadas utopias prometidas pela modernidade segundo Bauman:

... a visão weberiana da racionalização como um movimento rumo à obtenção de mais com menos esforço; a promessa psicanalítica de desmascarar, acuar e domar o animal que existe no homem; a grandiosa profecia de vida feita por Marx, com a sociedade vindo a ter o pleno controle da espécie humana uma vez livre dos atuais e debilitantes paroquialismos; o retrato que Elias faz da história recente como sendo aquela que elimina a violência da vida diária; e, acima de tudo, o coro de especialistas que nos garantem que os problemas humanos são questão de políticas erradas e que as políticas certas significam eliminação de problemas. (BAUMAN, 1998b, p.31)

Giddens e Bauman partem de considerações históricas semelhantes, que remontam ao Iluminismo, para caracterizar a mentalidade moderna. Mas tomam caminhos argumentativos diferenciados no desenvolvimento de seus estudos, que recaem sobre as interpretações acerca da institucionalidade atual (FRIDMAN, p. 242, 2014). Se por um lado Giddens considera que os indivíduos libertos das amarras tradicionais tornam-se habilitados a lançar-se na sociedade de risco. Para Bauman, o isolamento e a insegurança experimentados atualmente resultam no esfriamento das relações humanas os tornam mais temerosos quanto ao futuro e, portanto, não se mostram dispostos a correr os riscos. Tomaremos como orientação a perspectiva de Bauman, sem, no entanto abolir totalmente Giddens, visto que há um diálogo leal entre os dois pensadores. Bauman criticou *Modernidade e Identidade* (2002), no entanto, Giddens contribui de forma decisiva segundo Bauman em *Modernidade e Ambivalência* (1999b), como citado nos agradecimentos da obra.

O fenômeno social tomado por Bauman (1998b, p.31) para descrever o “problema” da modernidade é o Holocausto. Para ele o Holocausto é um teste importante e confiável para revelar as possibilidades ocultas da sociedade moderna.

O autor alerta que o Holocausto não foi um problema simplesmente judeu e muito menos um fato pontual da história Judaica, mas que foi um ato executado pela sociedade moderna e racionalizada. *Em seu alto estágio de civilização e no auge de seu desenvolvimento cultural humano, e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e dessa cultura* (BAUMAN, 1998b, p.12).

Uma das reflexões trazidas por Bauman em sua obra “Modernidade e Holocausto” (1998b), é de que as atrocidades genocidas, a frieza, a insensibilidade com a vida humana, a carnificina e os assassinatos em massa foram produzidos por pessoas “normais”.

Vocês não ficariam mais felizes se eu pudesse mostrar que todos os que perpetraram [o crime] eram loucos? – Pergunta o grande historiador do Holocausto, Raul Hilberg. Mas é exatamente isso que ele não pode mostrar. A verdade que ele de fato mostra não traz nenhum alívio, é improvável que deixe alguém feliz. **Os criminosos foram pessoas educadas de sua época.** (BAUMAN, 1998b, p.106) (grifo nosso)

Eram cidadãos que após cometerem todas aquelas atrocidades retornavam às suas casas e tarefas cotidianas como se as atrocidades cometidas fossem apenas mais uma dessas tarefas. Ele estava, de certa forma, absolvido em sua consciência, pois estava apenas cumprindo ordens. Absolvido por um Estado moderno, burocratizado e racionalizado. O Holocausto manifestou as possibilidades da fragilidade humana diante da eficiente organização do Estado moderno:

... revelou a fraqueza e a fragilidade da natureza humana (a abominação do assassinato, a aversão à violência, o medo da consciência culpada e a responsabilidade pelo comportamento imoral) quando confrontada com a simples eficiência dos mais acalentados produtos da civilização; sua tecnologia, seus critérios racionais de escolha, sua tendência a subordinar pensamento e ação à praticidade da economia e da eficiência... **Foi o mundo racional da civilização moderna que tornou viável o Holocausto.** (BAUMAN, 1998b, p.32) (grifo nosso)

Bauman identificara que a preocupação com a administração da vida, forte característica da modernidade, parecia entenebrece o ser humano com relação à sua reflexão moral. O ser humano que se preocupa com a ideia de eficácia, em

resolver problemas sem que uma questão moral seja inserida nele. Bauman identificara no Holocausto um marco em que a dinâmica e a violência da racionalidade alcançara o seu ápice.

Em sua segunda obra *Modernidade e Ambivalência* inicialmente publicada em 1991, ao definir modernidade, Bauman já começa a fazer menção a uma metáfora que permeará sua obra e o conduzirá na construção da ideia de liquidez na modernidade. Ele diz que a modernidade “*é uma obsessiva marcha adiante*” (BAUMAN, 1999b, p.18). Expressão que Bauman retira de Walter Benjamin, referindo-se ao *anjo da história está sempre prestes a afastar-se com o rosto voltado para o passado* (BAUMAN, 2011b, p.221). Uma alusão à citação do filósofo norte-americano Ralph Waldo Emerson (1803-1882) que dizia que “*quando se patina no gelo fino a segurança está na velocidade*” (BAUMAN, 2009b, p.7; 2004, p.13).

O diagnóstico que Bauman está fazendo é que vivemos como se estivéssemos sobre uma fina casca de gelo, se pararmos, ela racha. Essa metáfora demonstra que estamos atravessando um inverno onde está tudo turbulento, tudo confuso, as percepções estão obstruídas, as referências não estão muito claras sobre como devemos resolver os problemas, a casca é fina e, portanto, não temos tempo. É um espaço vazio, onde se anda para qualquer lado, qualquer lado vai dar em algum lugar, e nenhum dos lugares é necessariamente melhor que qualquer outro:

A modernidade é o que é — uma obsessiva marcha adiante — não porque sempre queira mais, mas porque **nunca consegue o bastante**; não porque se torne mais ambiciosa e aventureira, mas porque suas aventuras são mais amargas e suas ambições frustradas. A marcha deve seguir adiante porque qualquer **ponto de chegada não passa de uma estação temporária**. Nenhum lugar é privilegiado, nenhum melhor do que outro, como também a partir de nenhum lugar o horizonte é mais próximo do que de qualquer outro. É por isso que a agitação e a perturbação são vividas como uma marcha em frente; como observou Walter Benjamin, a tormenta impele os caminhantes de forma irresistível para o futuro ao qual dão as costas, enquanto a pilha de detritos diante deles cresce até os céus. “**A essa tormenta chamamos progresso.**” (BAUMAN, 1999b, p.18) (Grifo nosso)

Essa dinâmica acelerada da modernidade, de fazer mais em menos tempo, onde a velocidade é assumida como valor máximo, a vida das pessoas passou a

depender da velocidade de sua corrida. Oliveira (2005) dá a entender que a aceleração do tempo leva a mudanças cada vez mais intensas, vitimando a “durabilidade” e favorecendo a obsolescência, inimiga da durabilidade e favorável ao consumo. Antes da conclusão do processo produtivo, provoca no consumidor a ansiedade pela urgência de satisfação que, por sua vez, nunca é alcançada.

Para Bauman (1999b, p.19) o que se vive no tempo presente é extremamente efêmero e entra em desuso antes mesmo de vir a existir:

O tempo linear da modernidade estica-se entre o passado que não pode durar e o futuro que não pode ser... **o presente é obsoleto**. É obsoleto antes de existir.... seu desfrute não dura mais que um momento fulgaz... a alegria adquire um toque necrofílico, a realização vira pecado e a imobilidade, morte. (BAUMAN, 1999b, p.19) (Grifo nosso)

Não há tempo para “maturação dos desejos” e a busca da satisfação projeta-se nos impulsos, o que acaba, também, por reforçar a contínua sensação de frustração e de vazio. Além disso, mergulhado em novas tecnologias, que permitem a execução rápida do que antes demorava muito tempo, o Homem deveria estar “nadando” em tempo. Porém, ao contrário, parece universal a queixa da “falta de tempo”.

Com o advento da modernidade a palavra “progresso” tornou-se gradativamente um tipo de sinônimo da palavra “moderno” aborda Dupas (2012, p.13), como se fosse um atestado de que estamos caminhando a passos largos para uma sociedade melhor e mais justa. Desde o século XIX esse mito do progresso, de que o recente é sempre mais “verdadeiro” ou “melhor” vem dominando o Ocidente.

A velocidade imposta pela modernidade vai gradativamente reconfigurando a vida cotidiana das pessoas bem como a dimensão política e econômica. Bauman (1999b, p.19) compara a modernidade à um momento de “agitação” onde todo o caos (desordem) se fragmenta em várias batalhas políticas para o estabelecimento da ordem.

A velocidade como a atitude máxima para salvação, atrelada à efemeridade do tempo e ao seu encolhimento, produziu indivíduos ansiosos por uma autonomia que nunca se alcança. O indivíduo que trabalha, corre, paga suas contas, relaciona-se e no dia seguinte recomeça novamente o processo com aquela impressão de que

não saiu do lugar, que não se deslocou, que não melhorou. É uma velocidade que aparenta não ter sentido. É um labor que parece não agregar valores.

Bauman (1999b, p.19) usa uma metáfora interessante para descrever essa “*agitação sem sentido*”. Essa agitação é “*sisífica*” e a luta com a inquietude do presente sem sentido tem tomado um aspecto, uma forma, uma dimensão, quase que uma identidade de “progresso histórico”.

“Agitação sisífica” remete ao mito de Sísifo, o qual trataremos no item 1.3.

1.2 DA PÓS-MODERNIDADE À MODERNIDADE LÍQUIDA

Sociólogos como Habermas e Giddens, que realizam seus estudos de sociologia particularmente dentro da perspectiva da modernidade, como uma narrativa da modernidade, trabalham com noções que enfatizam mais as **continuidades** do que as **rupturas** entre nosso momento e os momentos de emergência e consolidação das instituições sociais modernas. Adelman (2009, p.191-192) destaca que Habermas percebe a modernidade como um “projeto inacabado”. Bauman parece caminhar no mesmo sentido.

Bauman (2001, p.40) afirma que a sociedade que adentrou ao século XXI não é “menos moderna” que a que entrou no século XX. “*O máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente*”. A forma como ele se torna moderna é que a diferencia daquela de um século atrás. O que a distingue de todas as outras formas históricas de convívio humano é a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta modernização. Velocidade e inquietude tornaram-se sinônimos de ser moderno. É ser incapaz de parar e ainda menos capaz de permanecer parado. É estar sempre à frente de si mesmo.

Movemo-nos e continuaremos a nos mover não tanto pelo ‘adiamento da satisfação’, como sugeriu Max Weber, mas por causa da impossibilidade de atingir a satisfação. (BAUMAN, 2001, p.40)

Em entrevista à professora Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke (2004) da Universidade de São Paulo, Bauman fala sobre as razões pelas quais passou a utilizar “modernidade líquida” e não mais “pós-modernidade”. Ele havia se cansado de esclarecer uma confusão semântica que não distingue sociologia pós-moderna

de sociologia da pós-modernidade, “pós-modernismo” de “pós modernidade”. Para ele “*pós-modernidade*” significa uma sociedade ou condição humana, enquanto “*pós-modernismo*” refere-se a uma visão de mundo, uma ideologia, que pode surgir, mas não necessariamente, da condição pós-moderna.

A comparação feita por Bauman (BURKE, 2004, p. 321) para ilustrar essa diferença é de que do mesmo modo que ser um ornitólogo não significa ser um pássaro, ser um sociólogo da pós-modernidade não significa ser um pós-modernista, o que definitivamente Bauman afirma não ser.

Mas Bauman afirma seu constante interesse pela sociologia da pós-modernidade, ou seja, compreender essa curiosa e misteriosa sociedade que foi surgindo ao nosso redor; e ele a vê, segundo Burke (2004, p. 321) como uma condição que ainda se mantém eminentemente moderna na suas ambições e *modus operandi* (ou seja, no seu esforço de modernização compulsiva, obsessiva), mas que está desprovida das antigas ilusões de que o fim da jornada estava logo adiante. É nesse sentido que pós-modernidade é, para Bauman, uma modernidade sem ilusões.

Possivelmente não houve um funeral para a modernidade. Mas certamente houveram dinâmicas na forma como a sociedade se modernizou provocando transformações nas relações humanas. Fruto da versatilidade em que essa sociedade moderna se metamorfoseia. Bauman (2001, p.39) relata o senso de liberdade como uma dessas mudanças. A liberdade que nasce do excesso de escolhas na sociedade do consumo.

Para Bauman (2001, p.41) dois aspectos caracterizam essa nova modernidade como sendo diferente:

O *primeiro* é o colapso da boa perspectiva de futuro melhor, de que o progresso moderno tornaria a sociedade mais justa, feliz e sem conflitos. O equilíbrio entre a oferta e a procura. O declínio meteórico da antiga ilusão moderna de que há um fim do caminho em que andamos. Um estado de perfeição a ser atingido amanhã.

Com um futuro comprometido o que importa é o agora. No entanto a desesperança é brutal. Não se sabe porque se corre, só se sabe que é preciso correr. Para onde? Para qualquer lugar.

O *segundo* aspecto é a desregulamentação e privatização das tarefas e deveres modernizantes. É a brutal individualização. O que antes era sustentado pela

coesão da comunidade agora está por conta do indivíduo. Ele tem inúmeras decisões a serem tomadas diariamente. No entanto, essas decisões tinham o aval da comunidade, da coletividade. Mas agora esse indivíduo está abandonado à própria sorte no curso dessas decisões. Aquilo que era propriedade coletiva da espécie humana, foi fragmentado (individualizado) e atribuído às energias e recursos individuais.

Bauman (2001, p.42) faz um alerta sobre um dos efeitos desses dois aspectos na atualidade. Essa ênfase sobre a autoafirmação do indivíduo realocou o discurso *ético/político* do âmbito da “*sociedade justa*” (justiça social) para o dos “*direitos humanos*”. Como se aquilo que é humano não pertencesse mais há uma categoria coletiva, mas que garantisse o direito para “*os indivíduos permanecerem diferentes e de escolherem à vontade seus próprios modelos de felicidade*”.

1.3 BAUMAN E O MITO DE SÍSIFO

Como relatado no item 1.1, Bauman usou uma metáfora sobre o “mito de sísifo” ao descrever a *agitação sem sentido* da modernidade como uma agitação “*sisífica*”.

Sísifo, conforme descreve Franchini & Seganfredo (2007, p. 435), é um personagem da mitologia grega que foi condenado a empurrar uma imensa rocha pela encosta acima de uma escarpada montanha; a pedra resvalava e sempre despencava, por seu próprio peso, tão logo ele chegava ao topo. Isso obrigava Sísifo a recomeçar diariamente o estafante trabalho, o qual se repetiria para todo o sempre.

Em sua descrição do mito de Sísifo Camus (2013, p.121) analisa que os deuses tinham condenado Sísifo pois entendiam que não existiria punição mais terrível do que o trabalho inútil e sem sentido, sem esperança.

Seu desprezo pelos deuses, seu ódio à Morte e sua paixão pela vida lhe valeram esse suplício indescritível em que todo o ser se ocupa em não completar coisa alguma. (CAMUS, 2013, p.122)

Nada seria mais insuportável que o trabalho sem sentido. Seria uma atividade que se constitui como uma figuração da inatividade. Uma atividade que

nada constrói, nada melhora, não acumula nada, não aprende nada, não constrói experiência de nada e nada realiza, sem esperança e sem destino. Essa punição faz com que o dia do trabalho se torne insuportavelmente longo, sincronicamente a uma vida que é intoleravelmente curta.

Sísifo, então, vê a pedra desabar em alguns instantes para esse mundo inferior de onde será preciso reerguê-la até os cimos. E desce de novo para a planície. É durante esse retorno, essa pausa, que Sísifo me interessa. Um rosto que pena, assim tão perto das pedras, é já ele próprio pedra! A cada um desses momentos, em que ele deixa os cimos e se afunda pouco a pouco no covil dos deuses, ele é superior ao seu destino. É mais forte que seu rochedo... Sísifo, proletário dos deuses, impotente e revoltado, conhece toda a extensão de sua condição miserável: é nela que ele pensa enquanto desce. A lucidez que devia produzir o seu tormento consome, com a mesma força, sua vitória. (CAMUS, 2013, p.122-123)

Quando Sísifo desce ele pensa em algo que não é o trabalho inútil. O momento da tomada de consciência é trágico, pois é o momento de alcance da liberdade. É a experiência de se desfazer da identidade de reprodução mecanizada não reflexiva sobre as coisas, e ser, portanto, autônomo. Sísifo vence a condenação dos deuses quando é capaz de pensar sobre a sua rotina mecanizada e absurdamente repetitiva. Ele tomou consciência da inutilidade do absurdo da sua ação.

Para Bauman a agitação presente na modernidade é a agitação que nada produz, é sisífica, é inútil, mas que, no entanto, é um simulacro de progresso histórico. Assim como Sísifo, enquanto empurrava a pedra ficava envolvido no trabalho inútil e não tinha percepção do seu castigo, o indivíduo pós-moderno não tem consciência do que a velocidade o impõe como condição e propósito de vida.

Os problemas são criados pela resolução de problemas, novas áreas de caos são geradas pela atividade ordenadora. O progresso consiste antes e sobretudo na obsolescência das soluções de ontem. (BAUMAN, 1999b, p.22)

Ter consciência do problema pressupõe uma parte da caminhada para a tão sonhada autonomia. Na modernidade a fragmentação do mundo é a fonte primária

de sua força diz Bauman (1999b, p.20). A desintegração do mundo em problemas o torna um mundo governável. A fragmentação transforma a resolução de problemas num trabalho de Sísifo (p.21). Colocar ordem no caos e caos na ordem tornou-se uma especialidade moderna.

As esperanças e promessas utópicas da modernidade, de um mundo mais justo, de uma vida mais feliz, de um mundo mais organizado em que se sabe para onde a história está caminhando, é literalmente pulverizada no que Bauman, até então, chamava de pós-modernidade.

A nossa sociedade 'moderna tardia' (Giddens), 'moderna reflexiva' (Beck), 'surmoderne' (Balandier), ou – como prefiro denominá-la – **pós-moderna** é marcada pelo descrédito, escárnio ou justa desistência de muitas ambições (atualmente denegridas como utópicas ou condenadas como totalitárias), características da era moderna. Dentre tais sonhos modernos abandonados e desesperançados, está a perspectiva de suprimir as desigualdades socialmente geradas, de garantir a todo indivíduo humano uma possibilidade igual de acesso a tudo de bom e desejável que a sociedade possa oferecer. Mais uma vez, tal como nas etapas iniciais da revolução moderna, vivemos uma sociedade cada vez mais polarizada. (BAUMAN, 1998a, p.195) (Grifo nosso)

Como disse Bauman (2008a, p. 78) em sua obra *Sociedade Individualizada* (2001), ambivalência, ambiguidade, equivocidade, são palavras que deixam no ar um sentimento misterioso e enigmático, sinalizando um sentimento de incerteza e um estado mental de indecisão e hesitação. Certezas e clarezas na pós-modernidade é a história de um romance fracassado.

Essa agitação sem propósito e a fragmentação do mundo multiplicando-se os problemas e suas soluções infundáveis é uma característica peculiar do próximo assunto que trataremos. A multiforme fluidez da vida moderna conduz Bauman a amadurecer o que chamou de modernidade líquida. Cenário que ao ser caracterizado traz consigo a referência da "liquidez e da leveza" como metáforas que agregam sentido aos tempos líquido-modernos.

1.4 A LIQUIDEZ E A LEVEZA

O conceito de liquidez cunhado por Bauman em *Modernidade Líquida* (2000) vem revelar uma nova dinâmica de como esse processo de individualização moderna tem ocorrido. A fluidez é uma qualidade dos líquidos e gases, diferencia-os daquilo que é sólido por se deformarem quando expostos a uma força externa. Isso faz com que os líquidos sejam impelidos a constantes mudanças de forma quando submetidos à determinadas tensões. Pois a “liga” entre suas moléculas é pouco eficiente. Com essa comparação Bauman quer demonstrar que o indivíduo moderno é líquido, suas relações são líquidas, seus valores, suas concepções são fluidas.

Esse conceito é relevante para nós para procurarmos uma resposta à pergunta do no início desse capítulo sobre o que ocorreu com a força vinculante dos laços comunitários. Na proposta de modernidade de Bauman os vínculos são fluidos e líquidos. Os laços são extremamente efêmeros. Para Bauman (2013, p. 22-23) poucos compromissos duram tempo suficiente para alcançarem um ponto sem retorno.

O que Bauman (2001, p.8) vem expor é que diferentemente dos sólidos, os líquidos não mantêm sua forma com facilidade. Eles não fixam o seu espaço, facilmente se ajustam a qualquer espaço que lhes é oferecido. Não opõem qualquer resistência às mudanças de forma, estão sempre propensos a alterá-las. Enquanto que os sólidos possuem dimensões espaciais claras e resistem às tensões que lhe são impostas. Dificilmente se deformam. Os líquidos possuem características multifacetadas, uma maleabilidade única. E essa extraordinária maleabilidade e mobilidade é que associa aos fluidos a ideia de “leveza” (BAUMAN, 2001, p.8).

Para Bauman (2001, p.9) a modernidade não foi fluida desde sua concepção. A famosa frase do *Manifesto Comunista* sobre o derretimento dos sólidos referia-se àquela sociedade engessada, resistente demais para as mudanças prometidas pela modernidade. Os primeiros sagrados a profanar, ou seja, os sólidos a serem derretidos, eram as lealdades tradicionais. Obrigações éticas, responsabilidades humanas mútuas, laços com a família e o lar. Era preciso desnudar a complexa rede de relações sociais deixando-as desarmadas para que não houvesse resistência aos critérios da racionalidade em favor da economia de mercado. No entanto esse derretimento, traço da modernidade, adquiriu um novo sentido:

Os sólidos que estão para ser lançados no cadinho e os que estão derretendo neste momento, o momento da modernidade fluida, **são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas** – os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividades humanas, de outro. (BAUMAN, 2001, p.13) (Grifo nosso)

Bauman (2001, p.16) afirma que devemos repensar velhos conceitos que costumavam cercar e trazer solidez às nossas narrativas de vida e percepção de mundo. Ele analisou cinco conceitos, que chama de mortos-vivos, em torno dos quais as narrativas da condição humana tendem a se desenvolver: **a emancipação, a individualidade, o tempo/espço, o trabalho e a comunidade** (grifo meu).

A modernidade líquida mudou a percepção a respeito desses cinco conceitos que balizavam a condição humana e a “solidez” da sua identidade. São conceitos zumbis, mortos-vivos que a cada dia nos assombram com a velocidade em que se metamorfoseiam, e com a dinâmica como alteram sua forma e suas dimensões. Esses cinco conceitos terão um profundo impacto na religiosidade que trataremos posteriormente no capítulo 4, tornando-os, assim, de fundamental importância para entendermos a liquidez em que se mergulharam as comunidades religiosas.

2 BAUMAN E OS CONCEITOS ZUMBIS DA MODERNIDADE LÍQUIDA

Os conceitos de comunidade, emancipação, individualidade, trabalho e relação espaço/tempo são para Bauman (2001, p.15) velhos preceitos que orientavam a vida cotidiana das pessoas. Eles dão sentido às narrativas do dia-a-dia.

Na *comunidade* a força vinculante mediada pelo entendimento compartilhado se dilui forçando a uma ressignificação da liberdade.

A *emancipação* em uma realidade onde as únicas escolhas possíveis são as escolhas que o sistema produz aprisiona o indivíduo simbolicamente, que é o pior tipo de prisão possível.

Quanto à *individualidade* o fenômeno da adiaforização retirará do indivíduo qualquer dor de consciência em romper com laços previamente combinados. Os bombardeios das escolhas a serem feitas mediante a sociedade de consumidores provocarão uma inútil e insaciável corrida em busca de identidades.

No que é relativo ao *trabalho*, a falta de garantias, a incerteza, a insegurança, a cultura do instantâneo que infantiliza as identidades permeiam a liquidez dos tempos. A durabilidade perde suas narrativas temporais onde os laços humanos deixam de ser destinados a serem produzidos e passam a serem percebidos sobre a perspectiva do consumo.

A ressignificação da percepção *espaço/tempo* implementará a patologia do tempo acelerado que atrelado à invasão do cotidiano pela tecnociência transformará as fronteiras e, como será abordado no capítulo 4, mudará a forma de se perceber a imortalidade e a eternidade.

Portanto, a explanação desses *conceitos zumbis* de Bauman se tornam essenciais no caminho para compreensão de uma possível crise da comunidade na religiosidade pós-moderna.

2.1 A COMUNIDADE

Ao buscar conceituar comunidade Bauman (2003) afirma que uma preconcepção acrítica desse conceito nos remete sempre à ideia de algo bom e agradável. Essa pré-definição, raramente questionada, se refere a um “círculo aconchegante”, e trata-se de um agrupamento sustentado por uma tríade que deve se manter intacta e equilibrada ente si. Comunidades são grupos “*distintos*,

pequenos e auto-suficientes” (2003, p. 17-18). É o equilíbrio dessa tríade que dá à comunidade sua característica de homogeneidade.

Distinto porque não há ambiguidade cognitiva nem ambivalências ou incongruências comportamentais, não há uma confusão identitária que torne entenebrecida a percepção de quem pertence ou não àquele determinado grupo. A comunidade é distinta porque visivelmente se percebem suas fronteiras tanto subjetivas quanto objetivas.

Pequeno, pois, a comunicação entre os “de dentro” está saturada de sentido e alcança todas as áreas de suas vidas fornecendo uma força vinculante tal, que colocam em desvantagem os sinais (informações) que vem “de fora”. Até porque esses sinais são raros, superficiais e transitórios.

Auto-suficiente pois o isolamento desses grupos é quase que completo, com poucas e espaçadas ocasiões para rompê-los. A comunidade atende a todas as necessidades das pessoas que fazem parte delas. “*A pequena comunidade é um arranjo do berço ao túmulo*” (BAUMAN, 2003, p. 17).

A comunidade é uma versão compacta de estar junto, mas é um estar junto de pura semelhança diz Bauman (2001, p.127). É o estar junto daqueles que são “os mesmos” e que por essa razão é um estar junto não problemático e que não exige esforço nem vigilância. É predeterminado, não é uma “**tarefa**” a ser cumprida pelo grupo, mas é uma identidade compartilhada, é um “**dado**” da natureza fraterna da comunidade. É um dado muito antes que o esforço de fazê-lo, é uma espontaneidade.

2.1.1 Bauman e o utópico sonho Tönniesiano de comunidade

Essa percepção de comunidade já havia sido condenada ao exílio durante as turbulentas águas da modernidade e Bauman (2003, p.15) atribui ao sociólogo alemão Ferdinand Tönnies (1855-1936), em sua obra *Gemeinschaft und Gesellschaft (1887) (Comunidade e Sociedade)*, o convite para retomar o seu sentido. Para Tönnies o que distinguia a antiga comunidade da sociedade moderna então em ascensão, era “*um entendimento compartilhado entre todos os seus membros*”.

O próprio Bauman (2003, p.17) chega a definir comunidade como entendimento compartilhado do tipo natural e tácito, ou seja, é um entendimento que é compartilhado implicitamente, sem ruído algum e de maneira não formal.

Tönnies, conhecido por sua obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*, publicada em 1887 faz uma diferenciação conceitual clássica entre “comunidade” (*Gemeinschaft*) e “sociedade” (*Gesellschaft*). Arenari (2003, p.5) diz que conceitos tonniesianos como o de “Vontade” (Kürwille e Wesenwille), denotam a tentativa de achar na vida interior (psicológica) do indivíduo os pressupostos do desenvolvimento das formas de socialização:

... enquanto a comunidade (*Gemeinschaft*) era produto do desenvolvimento natural, das relações de parentesco, por exemplo, a sociedade (*Gesellschaft*) era produto da ruptura, e isso mostrava o seu caráter artificial. Para Tönnies, as relações características da *Gemeinschaft* eram marcadas pela **proximidade e intensidade**, o que não ocorria na *Gesellschaft*, onde predominava a **rarefação e extensibilidade**. Isso se devia a falta de fortes elos de ligação que proviriam do mundo natural. (ARENARI, 2003, p.4) (Grifo nosso)

Tönnies entendia que a sociedade representava uma artificialidade relacional, algo estranho à alma humana, mas que as relações sociais eram engendradas pela “vontade” humana e que os tipos de “vontade” determinavam seus respectivos grupos sociais ou de “sociedades”. O desenvolvimento social é decorrente dos conflitos expressos nas contradições entre os agentes empíricos que os remetem a conflitos de valores. Conflitos, estes, diz Miranda (1995, p.64), se desdobrarão em arranjos diferenciados e em novas situações sociais concretas.

Para Tönnies “comunidade” refere-se às estruturas como a família, as aldeias, os laços de sangue, a associação emocional com a terra e laços de lugar, a vizinhança, o grupo de amigos e até mesmo pequenas comunidades urbanas. É uma forma de organização social caracterizada por relações de íntima cooperação, construída por hábitos, costumes, até mesmo pela religião. Uma de suas características marcantes é a expressão da igualdade, o orgulho e vigor dos fenômenos e valores identitários, há um relevante espírito emocional como aspecto vinculante dos laços humanos. É uma organização fundamentada e orientada por

qualidades comuns, tais como a língua, a religião, os laços de parentesco ou o território.

“Na comunidade, cujo modelo histórico é a aldeia, os valores dirigem a ação pessoal para a coletividade, que, no limite, consiste em uma dimensão ontológica (um ser social), que absorve seus componentes singulares, cuja essencialidade só se dá enquanto referida ao ser coletivo. O desempenho de uma função específica, digamos, a sacerdotal, não implica que ali se constitua um ‘outro’ e nem mesmo uma representação do ‘eu’, mas tão somente uma dimensão do ‘mesmo’.” (MIRANDA, 1995, p.65)

Na comunidade a percepção das individualidades se dá por uma construção a partir do coletivo, induzida por um profundo sentimento emocional formado culturalmente por todas as dimensões existenciais que cercam o indivíduo e que dão liga aos aspectos coesivos entre as pessoas. Desta forma a identidade “eu” e a identidade “outro” fundem-se em uma identidade “mesmos” ou “nós”, ou seja, são idênticas, há uma única unidade. *"Tudo aquilo que é partilhado, íntimo, vivido exclusivamente em conjunto, será entendido como a vida em comunidade."* (TÖNNIES, apud MIRANDA, p. 231).

... o caráter da comunidade pauta-se pela sua unidade, que é assegurada, porém, pela pluralidade. Isto é, na comunidade, a diversidade e os conflitos que lhe são conseqüentes não são base de separação entre os seus partícipes; ao contrário, são atributos para o crescimento. (TRINDADE, 2001, p.168)

Tönnies (2001, p.22) argumenta que há uma completa unidade das vontades humanas quando este se encontra em seu estado original e natural. E este sentimento de unidade é mantido mesmo quando as pessoas estão separadas. No entanto na “sociedade”, refere-se às organizações sociais de maiores dimensões como a cidade, o Estado ou a nação. São formas de organização fundamentadas na impessoalidade das relações, na particularidade dos interesses, nas relações de direito que constituirão essa estrutura societal. Enquanto na comunidade os vínculos são baseados nas relações pessoais, na sociedade eles se mantêm baseados no interesse.

O argumento de Tönnies (2001, p.52) a respeito da sociedade, é que assim como na comunidade, as pessoas vivem pacificamente ao lado da outra, mas, neste caso, sem ser essencialmente unidas de fato. Pelo contrário, na sociedade elas estão essencialmente individualizadas. “*Na Gemeinschaft as pessoas permanecem juntas apesar de tudo que as separa, mas na Gesellschaft elas permanecem separadas apesar de tudo que as une*”. Nada é mais importante no grupo de indivíduos que o próprio indivíduo. Na comunidade, como aborda Miranda (1995, p.181) há uma rede de relações vitais entre os indivíduos, em que cada indivíduo experimenta um sentido de partilhamento dos aspectos bons e das dores da vida com os demais indivíduos da comunidade.

A ideia de que o motivo balizador dos homens em suas relações sociais determina o tipo de organização social em que estão inseridos é argumentada por Tönnies no que ele chama de formas de “vontade humana”. Portanto, a *Gemeinschaft* (comunidade) e a *Gesellschaft* (sociedade) seriam uma expressão da motivação com que as pessoas buscam e organizam seus laços sociais. A vontade orgânica (*Wesenwille*) determina a forma de organização relacional da comunidade (*Gemeinschaft*), assim como a vontade racional (*Kürwille*), ou de escolha, determina a forma de organização relacional da sociedade (*Gesellschaft*). O que há em comum entre elas, é que são vistas por Tönnies (2001, p.96) como a causa das predisposições das ações de uma pessoa. Pois a existência dessas vontades com seus inúmeros atributos em uma pessoa em particular torna possível deduzir a forma como ela é suscetível de agir.

A vontade orgânica (*Wesenwille*) como característica da comunidade (*Gemeinschaft*) é instintiva, irrefletida, orgânica e espontânea. Está enraizada no passado, na história contada e construída daquela comunidade. É um princípio unificador da vida que impulsiona a atividade humana na organização da sua realidade tanto material quanto de pensamento. Ela domina a vida nas aldeias, nas tribos, no ceio familiar, dos camponeses, onde a simpatia, a integração e os vínculos são encarados de forma natural e espontânea.

A vontade racional (*Kürwille*) como característica da sociedade (*Gesellschaft*) por outro lado precede a atividade relacional com a qual está em questão e mantém-se separada dela. Embora ela não tenha existência exceto na

dimensão do pensamento, o sujeito é uma abstração, as pessoas são objetos dessa abstração. Para Tönnies (2001, p.97) a vontade racional “é o *ego humano despojado de todas as outras qualidades e concebido como uma entidade puramente pensante*”. Ela procura prever as prováveis consequências das ações e calcular seus resultados. Levantando parâmetros para classificação e ranqueamento para as próximas ações possíveis. A vontade racional caracteriza as atividades relacionais de maiores dimensões como nas grandes cidades, entre as autoridades, homens de negócio, cientistas, entre os indivíduos das classes superiores, as relações de trabalho assalariado.

Nesse contexto, sociedade (*Gesellschaft*), onde a pessoa é movida por sua vontade racional (*Kürwille*), Tönnies (2001, p.182) conceitua “pessoa” simplesmente como uma ficção, ou mais concretamente, uma invenção do pensamento científico, uma base construída artificialmente para impor a ordem sobre a complexa interação entre força, poder e meios. A vontade orgânica (*Wesenwille*) faz com que a pessoa seja uma unidade dentro de uma unidade maior. É como se a comunidade (*Gemeinschaft*) fosse um organismo particionado em componentes, no entanto, ela é uma unidade. Primeiro, relata Tönnies (2001, p.180), devido à sua auto-suficiência, e segundo porque suas partes estão todas se relacionando com ele como uma entidade de vida, onde até mesmo o mais complexo tecido que constituem os órgãos e sistemas desse organismo têm a mesma composição e estrutura de suas partes constituintes.

Para Tönnies (2001, p.96) a vontade orgânica nasce na empatia espontânea e natural, está relacionada ao corpo a corpo do dia-a-dia, da relação direta sem falsas intenções como mediadores relacionais, é um embrião do futuro marcado pela realidade emocional concreta das relações, enquanto a vontade racional contém uma imagem abstrata ou hipotética do que as relações podem vir a ser. A comunidade e a sociedade são produtos desses dois tipos de vontade.

A diferenciação desses termos “comunidade”, “sociedade”, “vontade orgânica” e “vontade racional” constitui apenas uma estática sistematização dos agrupamentos humanos, mas permite que identifiquemos a transição das “sociedades tradicionais” para as “sociedades modernas”, e, portanto, essa

diferenciação constitui a fase embrionária do desenvolvimento histórico conhecido como processo de racionalização crescente: a modernização.

Somente por estar vivo, o organismo prova sua aptidão para a vida, pois as suas energias ou partes estão funcionando corretamente. Mas a mera capacidade de sobreviver deve ser distinguida da aptidão para a vida de uma forma ou maneira particular e, conseqüentemente, da vida sob determinadas condições favoráveis ou desfavoráveis. Quando as condições são favoráveis, mesmo o organismo mais fraco pode continuar vivendo, ou viver mais tempo do que poderia; onde elas estão desfavoráveis mesmo o organismo mais forte vai para a parede. (TÖNNIES, 2001, p.180)

Essa “parede” apontada por Tönnies é o que se caracteriza como modernidade. Esse processo cultural, político, econômico, histórico, em que segundo Giddens apud Lemos (2011, p. 130), as formas de viver por ela ocasionada desprenderam os indivíduos, de maneira sem igual, dos tipos tradicionais de ordem social. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intencionalidade as transformações vivenciadas na modernidade são mais intensas que a maioria dos tipos de mudanças característicos dos momentos históricos anteriores. A modernidade projetou e promoveu esses desprendimentos de pertença anteriormente típicos das formas tradicionais de organização social.

2.1.2 Bauman, Tönnies e o entendimento compartilhado

Ao abordar a obra de Tönnies, Bauman (2003, p.15;17) quando afirma que comunidade é um entendimento compartilhado, faz uma diferenciação conceitual. Ele diz que esse *entendimento* é diferente de um *consenso*. Se por um lado o consenso é algo artificial, está relacionado aos acordos e conchavos externos, o entendimento é algo natural. É o entendimento que já está impregnado nas relações da comunidade. Não há a necessidade de procurá-lo nem construí-lo, ele já está lá, completo e pronto a ser usado, de tal forma que as pessoas se entendem “sem palavras”. É o tipo de entendimento que precede todos os acordos e desacordos.

Tal entendimento não é uma linha de chegada, mas o ponto de partida de toda união. É um “sentimento recíproco e vinculante” – “a vontade real e própria daqueles que se unem”; e é graças a esse entendimento, e somente a esse entendimento que na comunidade as pessoas “permanecem

essencialmente unidas a despeito de todos os fatores que as separam.
(BAUMAN, 2003, p.15)

Para Bauman esse entendimento compartilhado característico da comunidade é tácito por sua própria natureza.

No entanto Bauman (2003, p.18) analisa que nesses tempos de liquidez um golpe mortal foi lançado sobre essa “naturalidade” do entendimento compartilhado. Esse golpe desestruturou e provocou fissuras no equilíbrio que caracterizava a tríade da comunidade como sendo *distinta, pequena e auto-suficiente*.

As informações que transitavam no interior da comunidade existiam no sentido de inclinar-se para ela. A partir do momento em que o equilíbrio entre a comunicação “de dentro” e “de fora” começa a ter novas nuances, desestruturando as fronteiras anteriormente muito claras entre os de “dentro” e os de “fora”, a homogeneidade passa a ficar ameaçada, pois a comunicação entre os de “dentro” e o mundo externo passam a ter mais peso que as trocas internas. A comunicação com os de “fora” começa a ocupar mais sentido no cerne das relações com os de “dentro”, fragmentando assim a antiga força vinculante.

A partir do momento em que a informação passa a viajar independente de seus portadores, e numa velocidade muito além da capacidade dos meios mais avançados de transporte (como no tipo de sociedade que todos habitamos nos dias de hoje), a fronteira entre o “dentro” e o “fora” não pode mais ser estabelecida e muito menos mantida. (BAUMAN, 2003, p.18)

A erosão e o solapamento das “totalidades” sociais e culturais localmente arraigadas foram, segundo Bauman (1999, p.21), desencadeadas pela disponibilidade de “novos” meios rápidos de transporte como trens, automóveis e aviões, típicos da modernidade. E Bauman atribui a Tönnies em *Gemeinschaft und Gesellschaft* quem primeiramente captou esse processo.

Bauman assume de Tönnies esse conceito de entendimento compartilhado, no entanto, na construção de seu conceito de comunidade a ser tratado no capítulo 3, veremos que Bauman concatena o entendimento compartilhado com o que ele chama de “ideal de comunidade”, mas que não se aplica às novas comunidades emergentes na modernidade líquida como as comunidades postuladas, as comunidades cabide e as neotribos.

As distâncias já não importam mais. É o fim da geografia. As fronteiras se diluíram. “A ideia de uma fronteira geográfica é cada vez mais difícil de sustentar no mundo real” (BAUMAN, 1999a, p. 19).

Pulverizado o entendimento compartilhado, não mais é possível uma unidade sem que seja construída. Bauman (2003, p.19) diz que os acordos artificialmente produzidos são a única forma disponível de unidade. O entendimento comum só pode ser alcançado após exaustiva argumentação, porém não mais de forma espontânea. Mas é uma longa e tortuosa argumentação em meio a inúmeras outras, cada uma delas com suas promessas de uma variedade melhor, mais correta, mais eficaz e mais agradável.

Essa desenfreada busca por uma interioridade, cujo peso de construção coletiva já não é tão relevante, é desesperadora. Pois apesar dessas rupturas, o sonho de comunidade continua latente:

...antes mesmo que os homens começassem a exercitar seus cérebros para criar o melhor código de convívio que sua razão podia sugerir – eles já tinham uma história (coletiva) e costumes (coletivamente seguidos). (BAUMAN, 2001, p.211)

Portanto, mesmo se o sonho de comunidade com esse entendimento comum for alcançado, permanecerá “*frágil*” e “*vulnerável*”, necessitando de constante “*vigilância*”, “*reforço*” e “*defesa*”:

Pessoas que sonham com a comunidade na esperança de encontrar a segurança de longo prazo que tão dolorosa falta lhes faz em suas atividades cotidianas, e de libertar-se da enfadonha tarefa de escolhas sempre novas e arriscadas, serão desapontadas.(BAUMAN, 2003, p.19)

A percepção e o sentido de “comunidade” têm tomado uma dimensão fragmentada nos dias atuais. Bauman (2003, p. 9) retrata que há uma ideia, um imaginário, um sonho de comunidade que se almeja. Há uma sensação de segurança que nos é comunicada pela palavra ‘comunidade’. Que ela representa tudo aquilo que gostaríamos de ter, mas que, porém, habita no nosso imaginário coletivo como fruto do desejo humano de aceitação, proteção e aconchego. No

entanto, há um preço a ser cobrado por essa relação comunitária. E esse preço chama-se liberdade.

Para Bauman, existe uma certa faísca entre aquilo que buscamos na comunidade, a proteção, e a liberdade a que somos tolhidos ao possibilitar essa relação comunitária.

A dura realidade não comunitária é hostil à comunitária e vice-versa, fazendo com que a ideia imaginária de comunidade que criamos nos seja mais atraente ainda. Essa atração, então, é alimentada pelas diferenças entre o nosso sonho de comunidade e a comunidade real e encarnada.

Há um preço a pagar pelo privilégio de 'viver em comunidade' – e ele é pequeno e até invisível só enquanto a comunidade for um sonho. O preço é pago em forma de liberdade... .. qualquer que seja a escolha, ganha-se alguma coisa e perde-se outra. Não ter comunidade significa não ter proteção; alcançar a comunidade, se isto ocorrer, poderá em breve significar perder a liberdade. A segurança e a liberdade são dois valores igualmente preciosos e desejados que podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atrito. (BAUMAN, 2003, p. 10)

Bauman(2003, p.10) explora essa dicotomia entre liberdade e segurança como uma provocação. Onde apesar dos perigos de uma liberdade sem segurança ou de uma segurança sem liberdade nunca abandonaremos nosso sonho de comunidade, *“mas também jamais encontraremos em qualquer comunidade autoproclamada os prazeres que imaginamos em nossos sonhos”*

A segurança está para a comunidade assim como a liberdade está para a individualidade. Assim, essa relação com a comunidade que sonhamos torna-se desesperadora pois ao buscá-las almeja-se algo onde encontramos certezas e que durem para sempre. O desespero está quando essa comunidade que sonhamos intercepta o mundo atual que onde a única coisa constante é a mudança.

Tudo se move, tudo se desloca, tudo se esfumaça, tudo se evapora, tudo se liquefaz e nada é certo. Bauman cita Jock Young: *“precisamente quando a comunidade entra em colapso, a identidade é inventada.”* Ou seja, da crise da comunidade é que nasce a ideia de indivíduo. A identidade é uma substituta da comunidade, cria-se um paradoxo, onde para ter um mínimo de segurança, aconchego, receptividade e consolo coletivo a identidade deve trair sua origem

estática e constante em prol de uma dinâmica mutabilidade. “*A identidade brota entre os túmulos das comunidades, mas floresce graças à promessa da ressurreição dos mortos.*” (BAUMAN, 2003, p. 20)

O senso de liberdade é central na manutenção ou não da comunidade. Se nas comunidades tradicionais a liberdade estava intrínseca no entendimento compartilhado, nas comunidades atuais a liberdade necessita ser consensual e permeada de acordos árdua e artificialmente produzidos.

Bauman coloca a segurança e a liberdade como requisitos para a felicidade. No entanto os embates no interior da comunidade constantemente forçam os indivíduos à uma ressignificação de sua liberdade ou então rompe-se com a comunidade.

A percepção da liberdade e forma como os indivíduos a trabalham é condição seminal para a manutenção da comunidade. Portanto como a liberdade contribui na construção da emancipação do indivíduo?

Buscar essa resposta é extremamente relevante no contexto da religiosidade na modernidade, pois carrega implicações sobre como a liberdade é percebida e construída e se os indivíduos estão ou não dispostos a encarar a bênção e a maldição de serem livres. É dessa emancipação é que vamos tratar agora.

2.2 A EMANCIPAÇÃO

É comum associarmos liberdade à ideia de “vontade”, “sentimento” ou a garantia de poder fazer o que se deseja. Fazer o que se tem vontade. No entanto, talvez a liberdade esteja mais ligada à ideia de autogoverno que de desejos ávidos por satisfação, característica da modernidade. O sujeito emancipado talvez não seja aquele que faz o que bem entende, mas aquele que livremente governa a vontade que possui. No sujeito emancipado seu autogoverno é anterior a seus desejos, no sujeito alienado seus desejos são anteriores ao seu autogoverno.

Para Bauman (2001, p.26) na modernidade líquida libertar-se é livrar-se dos grilhões que impedem os movimentos. E sentir-se livre significa não experimentar dificuldade, obstáculo, resistência alguma ou qualquer outro impedimento aos movimentos pretendidos. Liberdade para agir conforme os desejos significa alcançar *um equilíbrio* entre os desejos, a imaginação e a capacidade de agir. Nos sentimos

livres quando a nossa imaginação não vai além dos nossos desejos e que nem um ou o outro ultrapassem nossa capacidade de agir, ou seja, de nos autogovernar.

Nesse universo da liquidez moderna com a velocidade estonteante e a desesperança das utopias, Bauman (2001, p.26) diz que talvez o desejo de melhorar, de agir, de se mover, tenha sido frustrado ou nem tenha tido a oportunidade de surgir. Para descrever esse processo Bauman fala sobre o princípio do prazer e o princípio da realidade de Sigmund Freud.

A modernidade trazia em seu bojo a promessa de emancipação do indivíduo através da racionalização, do domínio tecnológico, no entanto esse indivíduo “civilizado” revelou-se infeliz e solitário.

Bauman (2001, p. 25) quando invoca o princípio da realidade e o princípio do prazer de Freud, o faz sob a perspectiva do sociólogo e filósofo alemão da Escola de Frankfurt Herbert Marcuse (1898-1979), que diz que um dos grandes problemas da liberdade é que enfrentamos uma sociedade que desenvolveu as necessidades materiais e culturais do homem, onde a libertação aparentemente não é para todos. Faltava uma “base de massas” para a libertação, ou seja, poucas pessoas desejavam ser libertadas, e menos ainda estavam dispostas a empregarem suas ações em prol dessa liberdade.

2.2.1 A veracidade das intenções humanas sob a perspectiva do princípio do prazer e do princípio da realidade

Herbert Marcuse (1972, p.21) ao analisar o pensamento de Freud diz que o inconsciente é governado pelo princípio do prazer e que luta exclusivamente para obtê-lo. No entanto o princípio do prazer irrestrito entra em conflito com o meio natural e humano. Levando o indivíduo a uma compreensão traumática de que uma plena e indolor gratificação de suas necessidades é impossível. Portanto, após essa experiência de desapontamento um novo princípio de funcionamento mental ganha ascendência. O princípio da realidade suplanta o princípio do prazer, e essa substituição é o grande acontecimento traumático no desenvolvimento do homem.

Marcuse (1972, p.21) explica que o *homem animal* se converte em *ser humano* na transformação de seus “anseios instintivos” em “valores instintivos”. É quando o **princípio da realidade** supera o **princípio do prazer**. Isso culmina na transformação de um sistema dominante de valores segundo o seguinte esquema:

PRINCÍPIO DO PRAZER	PRINCÍPIO DA REALIDADE
Satisfação imediata	Satisfação adiada
Prazer	Restrição do prazer
Júbilo (Atividade lúdica)	Esforço (Trabalho)
Receptividade	Produtividade
Ausência de repressão	Segurança

MARCUSE, 1972, p.21

O homem aprende a renunciar o prazer momentâneo, incerto e destrutivo, substituindo-o pelo prazer adiado, restringido, mas garantido. Por causa desse ganho duradouro, através da renúncia e restrição, de acordo com Freud (FREUD apud MARCUSE, 1972, p.21), o princípio da realidade “salvuarda”, mais do que “destrona”, e “modifica” mais do que nega, o princípio do prazer.

No entanto, não só a forma e o tempo fixado para o prazer, segundo a ótica psicanalista, serão modificados pelo princípio da realidade, mas também a sua substância. Marcuse (1972, p.22) afirma que a adaptação do prazer ao princípio de realidade implica a subjugação da força destrutiva da gratificação instintiva, de sua incompatibilidade com as normas e relações estabelecidas da sociedade e, por conseguinte, implica a transubstanciação do próprio prazer.

Dominado pelo princípio de prazer, dificilmente o ser humano seria mais do que um feixe de impulsos animais. Mas quando o princípio da realidade se estabelece o ego humano se organiza. Marcuse (1972, p.22) diz que com o ego organizado, o ser humano agora possui as ferramentas para esforça-se por obter "o que é útil" engajar-se em suas relações sociais sem prejuízos para si e para os outros indivíduos. Ele está, agora, instrumentalizado para aprender a "examinar" a realidade, a distinguir entre bom e mau, verdadeiro e falso, útil e prejudicial. O homem adquire as faculdades de atenção, memória e discernimento. Torna-se um sujeito consciente, pensante, equipado para uma racionalidade que lhe é imposta de fora.

Marcuse (1972, p. 22) irá destacar que apenas um modo de atividade mental é "separado" da nova organização do ego e conserva-se livre do domínio do

princípio de realidade. É a fantasia. As dinâmicas culturais não conseguem conter a fluidez da fantasia, que por sua vez continua vinculada ao princípio do prazer.

Bauman (2001, p.27) defende que talvez o nosso desejo de liberdade tenha sido manobrado de forma a corromper nossas ações libertadoras. E que possivelmente a nossa necessidade de libertação nem tenha tido a oportunidade de surgir (BAUMAN, 2001, p.26). E que a pressão do princípio da realidade sobre o princípio do prazer é um exemplo disso.

O questionamento levantado por Bauman (2001, p.26) abordando a psicanálise freudiana é que nessa busca humana por prazer e felicidade, as intenções são realmente experimentadas ou apenas imagináveis? Foram adaptadas ao tamanho da nossa capacidade de agir.

O âmbito dos desejos humanos e a instrumentalidade para sua gratificação foram, assim, incomensuravelmente aumentados, e sua capacidade para alterar a realidade, conscientemente, de acordo com o "que é útil", parece prometer uma remoção gradual de barreiras estranhas à sua gratificação. **Contudo, tanto os seus desejos como a sua alteração da realidade deixam de pertencer, daí em diante, ao próprio sujeito; passaram a ser "organizados" pela sua sociedade.** E essa "organização" reprime e transubstancia as suas necessidades instintivas originais.(MARCUSE, 1972, p. 22) (Grifo nosso)

A organização cultural reedita tanto a existência social quanto a biológica, não atua no ser humano de forma fragmentada, mas no seu todo e na sua própria estrutura instintiva. No entanto, segundo Marcuse (1972, p. 20) essa coação é a própria precondição para o "progresso", para a civilização.

Bauman cita Marcuse e seu estudo freudiano para demonstrar que até nossas percepções mais instintivas, a respeito do que chamamos de liberdade, podem estar não só completamente equivocadas, pois são construtos socioculturais, mas o panorama pode ser ainda mais obscuro. O indivíduo pode estar vivendo profundamente escravizado e controlado pelos tentáculos culturais e, no entanto, sentir-se como alguém plenamente livre, pois seus parâmetros existenciais já foram pré-formatados para tal.

2.2.2 Liberdade objetiva e liberdade subjetiva em Bauman

Para nos mostrar essa pré-formatação sociocultural da liberdade, Bauman (2001, p.26-27) desenvolve dois conceitos importantes, que ele chama de “**liberdade subjetiva**” e “**liberdade objetiva**”.

A *liberdade subjetiva* relaciona-se a todo o arcabouço imaginário que constrói a *necessidade de libertação subjetiva*, mas, que, no entanto, nunca foi vivenciado, experimentado, apenas almejado.

A *liberdade objetiva* tem haver com a consciência da *necessidade de libertação objetiva*, vivida, experimentada, que assume os riscos e consequências associados à essa realidade, materializando, assim, a intencionalidade e a capacidade de agir.

No entanto, Bauman (2001, p. 26-27) diz que essas intenções de ação podem ser manipuladas diretamente por “lavagens cerebrais” culturalmente organizadas, de maneira que o indivíduo jamais chegue a verificar e conferir os limites de sua capacidade objetiva de agir, colocando-o abaixo do nível da liberdade objetiva.

Percebe-se que o princípio do prazer de Freud relaciona-se com a liberdade subjetiva de Bauman, e que o princípio da realidade de Freud inspira a liberdade objetiva de Bauman. Se para Freud o “trauma” é o mecanismo que estabelece o indivíduo culturalmente civilizado, em Bauman a manipulação dos processos traumáticos, ou seja, dos mecanismos de lucidez, aparenta ser o caminho para a pré-formatação de uma liberdade que reina apenas no âmbito da subjetividade.

Quando Bauman (2003, p.10) menciona a comunidade, implicitamente invoca a liberdade objetiva e subjetiva. Há um preço a pagar pelo privilégio de viver em comunidade. O indivíduo não se dá conta desse preço enquanto se relaciona com o *ideal de comunidade* (liberdade subjetiva), mas este preço aparece com toda a sua fúria quando esse mesmo indivíduo se depara com a comunidade real (liberdade objetiva). O preço é pago na forma de liberdade (seja ela controlada, diminuída ou ressignificada), autonomia ou também chamadas de identidade.

O indivíduo procura envolver-se comunitariamente como forma de encontrar um ambiente que o aceite, onde encontre um certo aconchego (BAUMAN, 2003, p.7) e sossego, por mais conturbados que sejam os vendavais da vida (liberdade subjetiva). No entanto, ao engajar-se numa comunidade há uma utópica busca por

uma homogeneidade de entendimento, o que certamente irá entregá-lo à reconstrução de si, de sua identidade e, portanto, de sua liberdade (liberdade objetiva).

O indivíduo sonha com um ideal de comunidade (liberdade subjetiva) fundamentado em uma segurança a longo prazo ou estabilidade relacional como fuga da dinâmica daquilo que constitui a sua vida diária. No entanto, é logo desapontado, pois a dinâmica das mudanças na modernidade fluida é extrema. As discórdias internas e externas, em meio às trincheiras que a busca dessa homogeneidade impõe, acabam muitas vezes por colocar em xeque a natureza da própria comunidade (liberdade subjetiva).

A distinção entre liberdade objetiva e subjetiva abre uma genuína reflexão sobre “fenômeno” versus “essência” diz Bauman (2001, p. 27). Uma discussão de uma relevância política fundamental.

Uma dessas questões é a **possibilidade de que o que se sente como liberdade não seja de fato liberdade**; que as pessoas poderem estar satisfeitas com o que lhes cabe mesmo que o que lhes cabe esteja longe de ser “objetivamente” satisfatório; que, **vivendo na escravidão, se sintam livres** e, assim percam a chance de se tornar genuinamente livres. (BAUMAN, 2001, p.27) (Grifo nosso)

Dentro de nossa atual conjuntura sócio-política o controle da liberdade é factual. A liberdade foi gradativamente assumindo uma perspectiva de discurso elitizado. Visto que as formas de se garantir a libertação são extremamente efêmeras. Garantias de liberdade tornaram-se quase uma utopia. Para Bauman (2001, p.29) *as massas não querem assumir os riscos e responsabilidades que acompanham a autonomia e a autoafirmação genuínas.*

A tão sonhada promessa de emancipação da modernidade não é, segundo Bauman (2003, p. 29), suscetível de análise psicanalítica apenas, mas sim de política, pois na modernidade, mais que sonhada a liberdade é apenas permitida. Em matéria de liberdade como caminho para a emancipação o indivíduo se tornou um juiz incompetente da sua própria condição. A incapacidade de pensar sobre a própria condição torna os grilhões indolores.

“Sisificou-se” a liberdade. Na mitologia, a emancipação e a vitória de Sísifo sobre a condenação dos deuses estava na capacidade de pensar sobre a sua rotina,

seu cotidiano. É na tomada de consciência sobre a inutilidade da sua rotina que Sísifo se torna verdadeiramente livre, mesmo vivendo uma condenação eterna.

É o pensar sobre a sua condição que permite Sísifo tomar consciência dos grilhões que o prendem e é, portanto, o seu momento de alcance da liberdade. É a liberdade que nasce da experiência de se desfazer da rotina de reprodução mecanizada não reflexiva sobre as coisas.

No contexto da modernidade líquida essa reflexão a respeito da própria condição é Sisífica. É um trabalho absurdamente inútil, pois a fina camada de gelo implementa uma velocidade tal, em que esforços de deslocamentos não permitem tempo para pausa. Na modernidade líquida o tempo de descida de Sísifo nos é negado, nos mergulhando em escolhas produzidas pelas ordens governamentais e mercados consumidores. Dessa forma, construímos a nossa emancipação apenas sobre as escolhas que nos são permitidas serem feitas. E que, portanto, minam ou reorientam o sentimento de necessidade de libertação objetiva.

2.2.3 Bauman e a Libertação: bênção ou maldição

Na reflexão sobre a emancipação do indivíduo, Bauman (2001, p.28) questiona se a *libertação* é uma bênção ou maldição. Se é uma maldição disfarçada de bênção ou se é uma bênção temida como maldição. Como a liberdade como promessa da modernidade demorava a chegar, algumas questões a respeito dela foram levantadas.

A primeira foi lançar dúvidas a respeito da prontidão das pessoas comuns para a liberdade. A segunda foi que os homens poderiam não estar inteiramente equivocados quando questionavam os benefícios que as liberdades oferecidas poderiam trazer (BAUMAN, p. 2001, p. 28).

Então se por um lado as pessoas não querem assumir a responsabilidade pelos riscos que acompanham a luta pela liberdade, por outro lado essa luta não é uma garantia de felicidade.

O que faz um acontecimento causar satisfação é que você o produziu... com responsabilidade substancial sobre seus ombros, sendo uma parte substancial do bem alcançado uma contribuição sua. (MURRAY apud BAUMAN, 2001, p. 29)

Os discursos a respeito da liberdade a lançam muito mais para a perspectiva do indivíduo do que para uma dimensão de engajamento social. Para Bauman há uma sensação de medo paralisante perante o risco do fracasso, quando o indivíduo se sente abandonado nessa luta por emancipação por conta própria. Tormentos mentais e a agonia da indecisão, enquanto a responsabilidade pesa sobre os próprios ombros, prenunciam esse temor. Para o autor esse não pode ser o significado real da liberdade. Se assim for, essa liberdade não pode ser “*nem a garantia da felicidade, nem um objetivo digno de luta*”(2001, p.29).

Bauman (2001, p.30) alerta que a submissão do indivíduo à sociedade é uma condição para a sua libertação. Sob as asas da sociedade, até certo ponto o indivíduo depende dela, mas é uma dependência libertadora. A liberdade não pode ser ganhada contra a sociedade. Rebelar-se contra as normas é entrar numa agonia perpétua de indecisões e incertezas que dizem respeito às intenções e movimentos dos outros ao redor.

A ausência, ou mera falta de clareza, das normas – **anomia** – é o pior que acontecer às pessoas em sua luta para dar conta dos afazeres da vida. **As normas capacitam tanto quanto incapacitam; a anomia anuncia a pura e simples incapacitação.** (BAUMAN, 2001, p.31) (Grifo nosso)

Sem regulamentação normativa, o campo de batalha da vida cotidiana mergulha na dúvida e no medo. Para Bauman (2001, p. 32) a vida ainda não atingiu os extremos que a fariam sem sentido, no entanto muitos danos foram causados e qualquer ferramenta que prometa garantir algum tipo de certeza não passará de mera muleta. As certezas não são mais orgânicas, mas toda e qualquer certeza que venha a surgir deverá ser manufaturada, arduamente fabricada, artificialmente produzida. “*Abandonai toda esperança de totalidade, tanto futura como passada, vós que entraís no mundo da modernidade fluida.*”

Bauman (2001, p.32) cita Alain Touraine ao anunciar o fim da definição de ser humano como um ser social, com um lugar na sociedade que determina suas ações e comportamentos. A partir de agora, o que o define é uma ação social que não é orientada por normas sociais, mas pela especificidade cultural e psicológica encontrada dentro de cada indivíduo e não mais em instituições sociais ou em princípios universais.

A agenda da libertação está praticamente lotada diz Bauman (2001, p.33). “*Toda liberdade concebível e possível de se alcançar já foi atingida.*” Despertar as pessoas para a necessidade de libertação não está entre as prioridades. Está fora de moda. Para Bauman a perplexidade de Herbert Marcuse está ultrapassada, pois toda liberdade sonhada já foi alcançada:

... as instituições sociais estão mais que dispostas a deixar à iniciativa **individual o cuidado com as definições e identidades**, e os princípios universais contra os quais se rebelar estão em falta. **Quanto ao sonho comunitário** de “reacomodar os desacomodados”, nada pode mudar o fato de que o que está disponível para a reacomodação são somente camas de motel, sacos de dormir e divãs de analistas, e que de agora em diante **as comunidades – mais postuladas que “imaginadas” – podem ser apenas artefatos efêmeros da peça da individualidade em curso, e não mais as forças determinantes e definidoras das identidades.** (BAUMAN, 2001, p.33) (Grifo nosso)

A busca incessante por emancipação através de uma identidade é desesperadora nesses tempos de liquidez. Pois “*os seres humanos não mais nascem em suas identidades*” (BAUMAN, 2001, p. 44). O autor afirma que a “individualização” consiste em transformar a identidade humana de um “**dado**” (uma característica intrínseca da comunidade), em uma “**tarefa**” (algo a ser arduamente construído) e encarregar os atores da responsabilidade de realizar essa tarefa e de suas consequências.

Essa é uma característica das comunidades religiosas na modernidade. As suas identidades comunitárias lhe são apresentadas como algo a ser construído e não como uma característica intrínseca e orgânica daquilo que a comunidade é. De modo que qualquer organicidade na manutenção dos vínculos deve ser arduamente construído.

2.2.4 Bauman e a individualização da comunidade

A individualização é para Bauman (2001, p.47) uma fatalidade, não uma escolha. Independente das nuances da modernidade, seja na fase sólida e pesada ou na leve e líquida, escapar da individualização está definitivamente fora de questão. A modernidade substitui qualquer determinação heterônoma (subordinada a preceitos exteriores) da posição social pela autodeterminação compulsiva e obrigatória (BAUMAN, 2001, p.45).

Nesse contexto as pessoas agora precisam carregar o fardo de cumprir a tarefa solitária de formar o próprio “eu”. Elas devem aprender a ser quem são. Agora, a força vinculante que antes uniam os laços comunitários dando suporte ao indivíduo na expressão de sua identidade, se liquefez.

A identidade assume formas variadas, recipientes sociais multifacetados de modo que o indivíduo, sob a fina camada de gelo, corre desesperadamente para qualquer lugar. Ele não sabe mais quem é, a que pertence, nem de onde veio. Ele precisa rapidamente aprender a se construir, a se desprender e de onde veio ou para onde vai pouco importa. Conectar-se ao hoje é questão de sobrevivência. “*Precisar tornar-se o que já se é, é a característica da vida moderna*” afirma Bauman (2001, p.45).

Uma vida a procura da identidade torna-se rodeada de furiosas nuances em que a variabilidade das identidades individuais e a precariedade da solitária construção da identidade faz com que os indivíduos procurem o que Bauman chama de “*cabides*” para pendurar seus medos, ansiedades, neuroses individualmente experimentadas e que, agora, possam coletivamente ser “exorcizados”.

É discutível se essas “*comunidades-cabide*” como descreve Bauman (2003, p.21) garantam o que dizem oferecer — um seguro coletivo contra incertezas individualmente enfrentadas— no entanto, segundo o autor, o participar coletivamente das dores pode fornecer um certo “*alívio da solidão*”.

Bauman (2011b, p. 173) já havia dito em sua obra “*Vida em Fragmentos*” (1995) que a vida moderna é vivida na cidade e que a vida se torna moderna à medida que ela se parece cada vez mais com a vida da cidade.

A cidade é o local de prazer e perigo, de oportunidades e ameaças. Ela atrai e repele, e não pode fazer uma coisa sem fazer a outra. Gera excitação e

fadiga, oferecendo de bandeja petiscos de liberdade e enemas de impotência. (BAUMAN, 2011b, p. 188)

O autor diz que em nenhum outro lugar a mistura de alegria e medo é experimentada de maneira tão intensa e que a cidade é a mãe do prazer da identidade multifacetada, que como Proteo, deus da mitologia grega, pode mudar de forma segundo a sua própria vontade.

Com isso, nas palavras de Dean MacCannell, Bauman já projetava o surgimento das “comunidades-cabide”:

O problema central da pós-modernidade será criar **“comunidades” substitutas, imitadas, para fabricar ou até mesmo vender um “sentido” de comunidade**. ... A complexidade de tal feito de engenharia social – isto é, **a construção de um símbolo crível de comunidade em que não exista nenhuma comunidade** – não deve ser subestimada, assim como não pode ser subestimado o ímpeto para realizar essa façanha. (DEAN MACCANNELL apud BAUMAN, 2011b, p. 189) (Grifo nosso)

Essas comunidades são frágeis e transitórias como emoções dispersas e que facilmente se esvaem, escapam, fogem e escorregam. Os indivíduos saltam erratically de uma para outra numa busca inconclusiva de um porto seguro: comunidades de temores, ansiedades e ódios compartilhados, no entanto, como afirma Bauman (2001, p. 51), comunidades “cabide”, reuniões momentâneas em que os indivíduos solitários penduram seus solitários medos individuais.

A aquisição da segurança sempre requererá o sacrifício da liberdade, enquanto a liberdade só poderá ser ampliada à custa da segurança.

No entanto, afirma Bauman, existe uma tensão entre a utópica e almejada segurança da comunidade e a ideia de liberdade. Isto porque, na medida em que a vivência em comunidade significa a perda da liberdade, acaba gerando-se um dos dilemas mais significativos para a compreensão das dinâmicas sociais da contemporaneidade. Paradoxalmente, almejamos e resistimos à segurança coletiva, em prol da liberdade individual (BAUMAN apud LEMOS, 2009).

Em nome da liberdade, da busca por uma identidade, o indivíduo continua se separando, em um mundo cada vez mais globalizado as fronteiras e trincheiras não param de serem erguidas (FRIEDMAN apud BAUMAN, 2003, p. 21). O indivíduo

continua erguendo muros, pois a dinâmica dos apetites do “eu” fazem com que a liberdade para ser liberdade precise negar seu anseio comunitário de onde ela é reinventada, recriada e ressignificada constantemente.

A sociedade líquida moderna está saturada de características fluidas. É a sociedade onde tudo facilmente se liquefaz, evapora-se, esvai-se, escorre-se, e essa extraordinária mobilidade dos fluidos é o que os associa a ideia de “leveza.” (BAUMAN, 2001, p. 8). Para o autor há um choque desse indivíduo fluido ao se defrontar com a comunidade, pois a vida comunitária cobra o preço da liberdade. É a segurança do aconchego ante as delícias da liberdade.

Em sua condição de indivíduos, a capacidade que homens e mulheres individualizados possuem de construir uma genuína emancipação parece um trabalho árduo. Há, aparentemente, uma inquietude generalizada, que navega em turbulentas águas. Águas, estas, que são como a linha do horizonte. Pode-se vê-la, quem sabe até imaginá-la, mas à medida que se navega em sua direção, não à alcança.

Para nos situar em que estágio da nossa investigação nos encontramos, lembramos que o objetivo deste trabalho é tendo Bauman como ponto de partida, lançar um olhar sobre seus conceitos de modernidade e comunidade e perceber a sua influência na noção de comunidade religiosa nos horizontes da modernidade. Ou seja, como a religiosidade tem se apresentado no cenário líquido moderno descrito por Bauman. Em que nos utilizando do conceito baumaniano de modernidade fomos descrevendo a condição líquido-moderna.

No capítulo 1 tratamos de como Bauman transicionou sua compreensão da pós-modernidade para cunhar o que chamou de modernidade líquida. Ele pertence à categoria de sociólogos que compreende a modernidade mais sobre sua perspectiva de uma *continuidade* que de *ruptura*. Em que não houve um funeral para a modernidade, mas que existiram dois aspectos que a caracterizam como sendo diferente.

O *primeiro* foi colapso da animada perspectiva de futuro melhor, do mito de que o progresso moderno tornaria a sociedade mais justa, feliz e menos conflitante. A falência da promessa de um estado de perfeição a ser atingido amanhã. Comprometeu o futuro, supervalorizando o presente. O *segundo* aspecto foi a brutal individualização. O que antes era sustentado pela coesão da comunidade agora está

por conta do indivíduo. O que fora atribuição coletiva da espécie humana, foi fragmentada (individualizada) e atribuída às energias e recursos individuais.

A reorientação do discurso ÉTICO/POLÍTICO do âmbito da justiça social para a dos direitos humanos, como se aquilo que é humano não pertencesse mais há uma categoria coletiva, foi um dos efeitos desses dois aspetos descritos por Bauman.

No capítulo 2 estamos tratando dos conceitos zumbis da modernidade que para Bauman são os cinco aspectos que fornecem sentido às narrativas do cotidiano. São eles a comunidade, a emancipação, a individualidade, a relação espaço/tempo e o trabalho.

Posteriormente no capítulo 3 iremos tratar das novas formas de comunitarização, do surgimento de novas instâncias do coletivo, da resignificação da identidade individual e seu efeito nas relações comunitárias. Após isso no capítulo 4 e considerações finais caminharemos para a questão central dessa investigação. Será que existe uma crise do comunitário na religiosidade pós-moderna?

Situados neste ponto da investigação em que nos encontramos, prossigamos, agora, com a análise da individualidade como um dos conceitos zumbis da modernidade líquida.

2.3 A INDIVIDUALIDADE

Na perspectiva de Bauman a dinâmica, a velocidade com que as referências líquidas modernas se movem, o consumismo capitalista, fortalecem a construção das pessoas enquanto indivíduos. E essa dinâmica parece lançar esse indivíduo em uma ansiosa solidão correndo atrás de uma identidade que aparenta nunca ser plenamente alcançada.

O autor faz uma analogia do capitalismo pesado e o leve comparando-os, respectivamente, aos passageiros de um navio e aos passageiros de um avião. Os passageiros do navio “capitalismo pesado”, segundo Bauman (2001, p.77), sabiam que de uma forma ou de outra chegariam ao seu destino. Poderiam vez por outra reclamar com o capitão, rebelar-se, haviam regras que eram seguidas para que a ordem fosse mantida, mas chegariam ao porto. Já os passageiros do avião “capitalismo leve” percebem aterrorizados que a cabine do piloto está vazia e que

não há como extrair da caixa preta qualquer plano de voo. Ninguém sabe para onde o avião vai, nem se existem regras que permitam aos passageiros contribuírem para uma maior segurança de chegada. E nem se haverá chegada. O indivíduo está por conta própria.

Para Bauman (2001, p. 45) falar de individualização e de modernidade é falar da mesma condição social. Mas o autor relata que há algumas mudanças na passagem da modernidade para a pós-modernidade na forma como essa individualidade foi socialmente construída e no modo como a maior parte da população está socialmente integrada no processo de reprodução do sistema (BAUMAN, 2011b, p. 208).

Sob condições modernas os indivíduos foram construídos como “*produtores /soldados*” (BAUMAN, 2011b, p. 208) enquanto papéis a serem desempenhados e pelos quais foram preparados. Esses papéis construíram uma individualidade marcada por quatro características dominantes:

1º) Os indivíduos eram *portadores de força cinética*. Como “produtores/soldado” deveriam ser capazes de constantemente gerar força de trabalho e, na medida do possível, serem imunes à fadiga.

2º) Os indivíduos eram *atores disciplinados*. Eles respondiam de forma repetitiva e previsível aos estímulos sendo capazes de condutas monótonas quando submetidos à uma pressão constante e coordenada.

3º) Os indivíduos eram *incompletos quando sozinhos*. Eram como peças de montagem, estavam destinados a se combinarem com outras unidades para formar totalidades significativas. As dimensões de sua identidade eram pautadas em torno do se encaixar e aderir.

4º) Os indivíduos eram *o principal modelo de propriedade*. Procurava-se um equilíbrio entre aquilo que o indivíduo deveria ser e aquilo que ele/ela era. Essa harmonia era um representativo da “saúde” ou da capacidade de transitar e dominar os três domínios anteriores.

No entanto em condições pós-modernas Bauman (2011, p. 209) vê os indivíduos sobre a perspectiva de “*consumidores / jogadores*” cuja construção da individualidade é permeada também por quatro características:

1º) Os indivíduos são antes de tudo “*organismos experimentadores*”, estão permanentemente ávidos por experiências e imunes ao efeito de saturação. O fluxo

de estímulos os quais estão constantemente absorvendo e respondendo é espantoso.

2º) Os indivíduos são *atores “originadores”*, possuem uma extraordinária flexibilidade e mobilidade comportamental, bem como uma grande facilidade em espontaneamente acionar esses papéis. Vinculam-se minimamente às aprendizagens prévias e a hábitos adquiridos.

3º) Os indivíduos são *unidades autossuficientes e autopropelidas*, ou seja, se movem por conta própria.

4º) O indivíduo é o *modelo principal de correção*. A “boa forma” prevalece sobre a “saúde”. A boa forma o capacita física e espiritualmente a absorver e responder de maneira criativa a um crescente volume de novas experiências. A boa forma o arregimenta a “manter o rumo” em meio a um ritmo acelerado de mudanças por meio de auto monitoramento e correção de suas deficiências de desempenho.

Essas características possuem um efeito bombástico na comunidade, pois visam, segundo Bauman (2011b, p.211), emendar o processo da vida humana numa série de episódios autossuficientes e auto encerrados, sem passado e sem consequências, resultando em relações humanas fragmentárias e descontínuas. Impedindo a construção de redes duradouras de obrigações e deveres recíprocos.

Todos eles apresentam o outro, primariamente, como objeto de **avaliação estética**, não **moral**, como uma **fonte de sensações**, não de **responsabilidade**. Portanto, tendem a afastar uma grande área da interação humana, mesmo a mais íntima entre elas, **a do julgamento moral**. (BAUMAN, 2011b, p. 211) (Grifo nosso)

Essas quatro características sustentam e mantêm, na pós-modernidade, o que Bauman (2011b, p. 202) cunhou de “**adiaforização**” (grifo meu). Que em suma, seria uma certa separação da ação humana de seus aspectos (BAUMAN, 2011b, p.137). Significa tornar certas ações ou objetos de ação moralmente neutros ou irrelevantes – isentá-los da categoria de fenômeno moral para a de avaliação moral.

2.3.1 Bauman e o efeito da adiaforização

A adiaforização representa um aspecto de profunda transformação cultural. Como já havia sido abordado por Bauman (1998b, p.32) em *Modernidade e Holocausto*, “foi o mundo racional da civilização moderna que tornou viável o Holocausto. ” A racionalização, a burocratização e a cientificidade moderna, tornaram essa separação da ação de seu significado moral mais fácil do que em qualquer outra época da história.

Como ocorrido no holocausto, a modernidade ao realizar essa separação, cria os mecanismos socioculturais para que se torne possível uma participação maciça em ações profundamente cruéis. Isso ocorre simplesmente quando se aparam os elos entre a culpa moral e os atos que tais participações implicam.

Segundo Bauman (2011b, p. 203) a “*insensibilização*” diante da crueldade e o “*distanciamento*” entre seus autores e vítimas são os dois aspectos que empoderaram os novos métodos de adiaforização. A enorme gama de exposição a cenas de crueldade e violência a que se é exposto no decurso de um dia através dos meios de comunicação; as dúzias de cadáveres assassinados trazidos à nossa vista todos os dias, seja pelo noticiário, seja por filmes e séries, massificou essa insensibilização, trazida para o cotidiano das pessoas:

...os simples números e a monotonia das imagens podem sofrer o impacto do “**esmaecimento**”. Para afastar a “**fadiga de visualização**”, o **cotidiano** deve ser cada vez mais sangrento, chocante e, além do mais, “criativo”, **a fim de despertar algum sentimento** que seja, e verdadeiramente chamar a atenção. O nível de violência “familiar”, abaixo do qual a crueldade dos atos cruéis **escapa à atenção**, cresce cada vez mais. (BAUMAN, 2011b, p. 203)
(Grifo nosso)

A insensível burocracia moderna, instigada pela tecnologia, trouxe a notícia da crueldade para dentro de nossas casas, para dentro da nossa intimidade. O mundo globalizado destruiu as fronteiras da informação, de modo que não mais estamos expostos apenas à violência ao nosso redor, mas à do mundo inteiro.

A “realidade” **soa pobre**, “**tecnicamente imperfeita**”, e, de fato, “**menos interessante**”. A **crueldade real parece inferior**, atenuada, pálida, não digna dos padrões da “coisa de verdade”, como “podem ser” a tortura física e mental incapacitadora, mutiladora, e a refinada matança se abordadas de

uma maneira high-tech e com um **design** especializado. (BAUMAN, 2011b, p. 204) (Grifo nosso)

Por se tratar de uma mediação eletrônica é possível esquecer facilmente os motivos da matança, da crueldade, do ataque terrorista, do tiro a queima roupa, da explosão nuclear, afinal a imagem parece ser mais real que a própria realidade. A realidade tornou-se insaciável, ávida pelo simulacro *high tech* e com uma memória descartável.

“*As armas e estratégias mais atualizadas são as de massacre e matança, e não as de combate*” (BAUMAN, 2011b, p.207). Os recursos eletrônicos provocaram um distanciamento entre os autores da crueldade e suas vítimas. Os sistemas eletrônicos transformam corpos e cadáveres em apenas símbolos no monitor. Eles não apenas mediam a ação, segundo Bauman (2011b, p. 205), mas também assumem a “responsabilidade” de identificar (escolher) as vítimas.

A burocracia moderna foi crucial para isentar autores de tarefas cruéis da responsabilidade por seus resultados, repercussões e possíveis efeitos colaterais:

Efetivamente, ela substituiu a “**responsabilidade por**” pela “**responsabilidade perante**”: a responsabilidade pelo impacto de uma ação sobre o seu objeto pela responsabilidade perante o superior, o ordenador. Como cada superior, exceto um, era agente de seus próprios superiores, os quais davam ou passavam a ordem e monitoravam sua execução, **...as origens da ordem e a autoridade que endossava a tarefa se localizavam em um distante e nebuloso “lá em cima”** – ... (relembrando a feliz expressão de Hannah Arendt), uma **responsabilidade ‘flutuante’**, tornando quase impossível localizá-la e atribuí-la com precisão, transformando-a, para todos os fins práticos, numa **responsabilidade ‘de ninguém’**. (BAUMAN, 2008b, p. 116) (Grifo nosso)

Se a responsabilidade tende a ser “flutuante” em todas as burocracias, na atualidade ela é mais flutuante do que nunca (ARENDRT apud BAUMAN, 2011, p. 206). O alerta feito por Bauman (2011b, p. 207) é que esses mecanismos adiaforéticos, assim como os fatores “facilitadores da violência”, sob condições pós-modernas, estão se afastando do mundo da organização burocrática e disseminando-se no mundo da vida cotidiana. As pessoas não querem carregar o fardo de se responsabilizarem uma pelas outras.

A adiaforização tem provocado essa saída perceptiva da sensibilidade moral do âmbito das ações humanas. E Bauman (2011b, p.10) faz questão de esclarecer o que entende como “moralidade”. Para o autor “*ser moral*” não significa “*ser bom*”. Ser moral representa um exercício da liberdade de autoria (como autor) e/ou atuação (como ator) na maneira como escolhemos entre o bem e o mal. E essa escolha ocorre muito antes de qualquer autoridade nos dizer o que é bem e mal. Ela nos é colocada desde o primeiro momento do encontro com o outro. Ou seja, nossa responsabilidade moral é anterior a qualquer institucionalização.

Portanto, à medida que esse esvaziamento moral se instala, o encontro com o outro passa por uma profunda ressignificação identitária. Daí o impacto da adiaforização na comunidade. Bauman (2014, p.23) diz que *a variedade líquida moderna da adiaforização tem como modelo o padrão da relação consumidor-mercadoria, e sua eficácia baseia-se no transplante desses padrões para as relações inter-humanas:*

Como consumidores, não juramos lealdade permanente à mercadoria que procuramos e adquirimos para satisfazer nossas necessidades ou desejos: e continuamos a usar esses serviços enquanto eles atenderem às nossas expectativas, porém não mais que isso – ou até que nos deparemos com outra mercadoria que prometa satisfazer os mesmos desejos mais plenamente que a anterior. (BAUMAN, 2014, p.23)

Em uma sociedade de consumidores Bauman (2008c, p.20; 22) diz que tornar-se uma mercadoria desejável e desejada é a matéria prima de que são construídos os sonhos. Nessa sociedade ninguém está autorizado a se tornar sujeito sem antes se tornar uma mercadoria.

2.3.2 Os consumidores e a ditadura da escolha em Bauman

Um outro relevante aspecto destacado pelo autor no fortalecimento de uma identidade individualizada na modernidade líquida é a imperativa dimensão das “*possibilidades de escolha*” as quais os indivíduos líquidos modernos estão mergulhados em sua condição de *consumidores*. Pois para Bauman (2008c, p. 74) a vocação consumista se baseia, fortemente, em desempenhos individuais.

Os serviços oferecidos pelo mercado que podem ser necessários para permitir que os desempenhos individuais tenham curso com fluidez também se destinam a ser a preocupação do **consumidor individual**: uma **tarefa** que deve ser **empreendida individualmente** e resolvida com a ajuda de **habilidades** e **padrões de ação** de consumo **individualmente** obtidos. Bombardeados de todos os lados por sugestões de que precisam se equipar com um ou outro produto fornecido pelas lojas se quiserem ter a **capacidade de alcançar e manter a posição social que desejam**, desempenhar suas **obrigações sociais e proteger a auto-estima** – assim como serem **vistos e reconhecidos** por fazerem tudo isso -, consumidores de ambos os sexos, todas as idades e posições sociais irão **sentir-se inadequados, deficientes e abaixo do padrão a não ser que respondam com prontidão** a esses apelos. (BAUMAN, 2008c, p.74) (Grifo nosso)

A construção da individualidade numa sociedade de consumidores se fundamenta em conquistas individualmente buscadas, em soluções individualmente geradas, em habilidades individualmente desenvolvidas, em sonhos individualmente construídos, em dificuldades individualmente ultrapassadas.

A pessoa em sua condição de indivíduo está abandonada por conta própria. O “instantâneo” é a palavra de ordem. O “faça você mesmo” é a ordem do dia. Pois o consumo, diz Bauman (2008c, p. 101), é uma atividade solitária, mesmo quando realizado na companhia de alguém. *“Da atividade de consumo não emergem vínculos duradouros. Os vínculos que conseguem se estabelecer no ato do consumo podem não sobreviver ao ato.”* A satisfação do “eu”, a proteção às individualidades, reinam nos altares da modernidade. Em um mundo saturado de escolhas, escolher por si, para si e por meio de si é o que impera.

Sem as amarras da comunidade esse indivíduo solitário é a presa perfeita para as seduções do consumo. Vimos que Bauman caracteriza a transição da sociedade moderna para a pós-moderna a partir das alterações na dinâmica em que as pessoas deixam de ser culturalmente concebidas em sua condição de produtores e passam à de consumidores.

Para Bauman (2001, p.98-99) a vida concebida em torno do *papel de produtor* tende a ser normativamente regulada, enquanto a que gira em torno da *de consumidor* deve se bastar sem normas. É orientada pela sedução, pela efemeridade de desejos sempre crescentes e insaciáveis quereres voláteis, não mais por regulação normativa.

Nessa nova modernidade retirar a “espera da vontade” é um imperativo. Fazer a “vontade esperar” é um pecado imperdoável.

Como **não há normas** para transformar certos **desejos em necessidades** e para **deslegitimar outros desejos** como ‘falsas necessidades’, não há teste para que se possa medir o padrão de ‘conformidade’. O principal cuidado diz respeito, então, **à adequação** – a estar ‘**sempre pronto**’; a ter a capacidade de aproveitar a oportunidade quando ela se apresentar; a desenvolver novos **desejos feitos sob medida** para as novas, nunca vistas e **inesperadas seduções**; e a não permitir que as necessidades estabelecias **tornem as novas sensações dispensáveis** ou restrinjam nossa **capacidade de absorvê-las** e experimentá-las. (BAUMAN, 2001, p.99) (Grifo nosso)

Essa realidade é perfeitamente perceptível na educação brasileira hoje quando abordamos nossa juventude. Bauman (2013, p. 23) diz que *a modernidade líquida é uma civilização do excesso, da redundância, do dejetos e do seu descarte*. E que o jovem não é mais visto como “*promessa de um futuro melhor*” (BAUMAN, 2013, p. 52), mas como um “*novo mercado*” a ser explorado. E é esse papel de novo mercado a ser explorado é que tem livrado o jovem de ser absolutamente esquecido pela agenda política, social e cultural (BAUMAN, 2013, p. 53).

Ou seja, indiferentes às angústias da juventude, governos e tomadores de decisão limitam o financiamento da educação deixando claro, segundo Bauman (2013, p. 53) que o “problema dos jovens” não é mais prepará-los como futura elite política e cultural da nação, mas apenas adestrá-los para ser a lata de lixo da indústria do consumo. Nossos jovens são “*terras virgens*” *à espera de conquista e exploração pelo avanço das tropas consumistas*.

O jovem que sai da educação pública brasileira enquadra-se exatamente nessa realidade. Perspectivas limitadas associadas a uma condição de vida precária, no entanto, extremamente consumista. Saem da escola para empregos de baixa renda. Nossas escolas públicas formam mão de obra barata. Nossas escolas privadas formam copiadores. Estamos distantes de uma educação que forme empreendedores. Temos uma educação “adaptativa”, que visa a “adequação” do indivíduo à sociedade que lhe está proposta, em vez de uma educação “transformadora” e “empreendedora”.

Enfim, Bauman (2001, p. 95) diz que *tudo em uma sociedade de consumidores é uma questão de “escolha”, exceto a “compulsão da escolha”. É a compulsão que evolui até se tornar um vício e assim não é mais percebida como compulsão.*

Escolher é mergulhar no mar das possibilidades. Viver nesse mundo de infindáveis oportunidades, cada uma mais apetitosa e atraente que a anterior, cada uma supercompensando a anterior e preparando o terreno para uma imediata mudança à uma experiência seguinte é extremamente divertido e sedutor (BAUMAN, 2001, p. 81). Esse oceano de possibilidades gera um certo “empoderamento” do indivíduo com um efeito avassalador no seu senso de liberdade. Nesse mundo poucas derrotas são definitivas, poucas coisas predeterminadas e menos ainda irrevogáveis. Viver em meio a chances aparentemente infinitas, carrega em si o doce gosto da liberdade de tornar-se qualquer um.

O excesso de escolhas e de possibilidades reconfigura a percepção de liberdade e conseqüentemente a possibilidade de engajamento comunitário. Esse excesso parece ter fragmentado a identidade. *Quanto menos posso fazer e quanto menos posso querer (ou seja, quanto mais limitadas são as minhas escolhas), mais diretos são “os fatos da vida”* (BAUMAN, 2008a, p.79). Se antes as poucas escolhas a fazer solidificavam a identidade na realidade que se tinha, na modernidade líquida a efemeridade e as inúmeras escolhas liquefazem essa solidez que um dia existiu.

No mar das possibilidades de escolha as ondas de “certezas” rapidamente se desfazem na praia. Enquanto o “tornar-se” alguém sugere que nada está acabado e que há muita coisa pela frente, a condição de “ser alguém”, que o “tornar-se” deve assegurar (BAUMAN, 2001, p.81), anuncia o fim da linha, o fim da construção identitária, o fim das possibilidades e, portanto, o fim da liberdade de ser o que se quer ser. Não há mais liberdade quando se chega ao fim da linha. *Você não é você, mesmo que tenha se tornado alguém.*

Bauman (2001, p. 81) analisa que estar inacabado é um estado ambivalente pois é saturado de riscos e ansiedade, no entanto, seu contrário também não traz um prazer pleno, pois fecha prematuramente o que a liberdade precisa manter aberto.

... a mais custosa e **irritante** das tarefas que se pode pôr diante de um consumidor é a necessidade de **estabelecer prioridades**: a necessidade

de dispensar algumas opções inexploradas e abandoná-las. **A infelicidade** dos consumidores deriva do **excesso e não da falta de escolha**. (BAUMAN, 2001, p.82) (Grifo nosso)

Quando a compulsão de escolher tornar-se um vício e não é mais percebida como compulsão, a escravidão simbólica sobre o senso de liberdade está instalada. A escolha torna-se então um sofrimento indolor, diariamente e cotidianamente realimentado, em que os indivíduos sendo escravos, sentem-se livres. A compulsão de escolher, definitivamente, não é uma escolha nesses tempos de modernidade líquida.

Na sociedade de consumidores o processo de individualização é agressivamente simbólico. A compulsão transformada em vício de comprar é uma luta contra a angústia das incertezas e o incômodo e estuprificante sentimento de insegurança afirma Bauman (2001, p.104).

O consumo acalenta a alma, apazigua a agonia das incertezas e inseguranças. Ele traz um certo “empoderamento” por meio do qual o indivíduo encara com maior “sensação de segurança” as vicissitudes da vida. Bauman (2001, p. 105) diz que consumir é um ritual de exorcismo que precisa ser repetido diariamente, pois tudo tem data de validade. E o tipo de certeza a venda pouco adianta para cortar as raízes da insegurança.

Na sociedade dos consumidores individualizados, tudo o que precisa ser feito precisa ser por conta própria na base do **“faça você mesmo”**. O que mais, além das compras, preenche tão bem os pré-requisitos desse tipo de exorcismo? (BAUMAN, 2001, p.105)

Enquanto a arte de exorcizar estiver viva, segundo Bauman (2001, p. 105), os fantasmas não podem reivindicar invencibilidade. Os demônios da incerteza e da insegurança são momentaneamente expulsos pelo empoderamento induzido pelo consumo. “Consumir” aplaca o sofrimento. “Sofro, logo, consumo!”. No entanto, não há como possuir tudo o que se deseja. Aplacar a continuidade do sofrimento requer diárias sessões de exorcismo.

2.4 A RELAÇÃO TEMPO / ESPAÇO

A modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e entre si afirma Bauman (2001, p. 16). Para ele o tempo adquire história uma vez que a capacidade de percorrer distâncias no espaço se torna uma questão do engenho, da imaginação e da capacidade humanas.

Conhecer as mudanças que ocorreram na relação tempo/espaço será de fundamental importância para compreendermos a magnitude das rupturas com o passado e o seu impacto na desvalorização da eternidade, alterando o lugar da salvação na vida diária, e como o consumo se aproveitou da instantaneidade para reconfigurar o espaço da religião como fornecedora de sentido à vida cotidiana, que trataremos no capítulo 4.

2.4.1 Tempo cíclico e tempo linear

Na história humana sobre a terra as sociedades sempre atrelaram suas múltiplas perspectivas de realidade, sonhos e expectativas a algum tipo de experiência de tempo. Muitas literaturas sobre o tema, principalmente àquelas dedicadas ao estudo das religiões, apresentam a leitura da experiência de tempo sob dois aspectos em específico: o tempo cíclico e o tempo linear.

O tempo cíclico, segundo Silva e Silva (2006, p.390), “é aquele em que o fim é sempre um novo começo”. Uma expressão desta perspectiva pode ser encontrada na cultura Hindu, onde a reencarnação é uma crença religiosa e a morte significa uma nova vida. A percepção cíclica do tempo é reforçada naturalmente pelos eventos periódicos da natureza, tais como o dia e a noite, o ciclo das marés, as estações do ano etc. Tal percepção pode ser reforçada, ainda, por importantes interações do Homem com a natureza, como é o caso do ciclo da sementeira e da colheita, tão importante para a subsistência das comunidades.

A perspectiva do tempo linear, por sua vez, parte do pressuposto de que existe um “único início para o mundo, para o universo e para a história, e um único final” (SILVA e SILVA, 2006, p.391). Esta é a perspectiva judaico-cristã que, por sua vez, influenciou e influencia significativamente o Ocidente, tornando-a predominante. Simplificando-a de modo extremo, nesta perspectiva entende-se que Deus criou o universo, a partir do nada, e que nosso mundo caminha constantemente para a

culminância de um Apocalipse que redundará na separação dos bem-aventurados que merecerão o paraíso. Para Silva e Silva (2006), a principal diferença entre o tempo linear e o tempo cíclico é que, enquanto para o primeiro, a história tem começo, meio e fim, para o segundo, ela está sempre recomeçando.

É importante esclarecer que, de certa maneira, as duas perspectivas podem coexistir e serem facilmente percebidas na experiência de tempo vivida nas sociedades atuais. No entanto, pode-se afirmar que existe uma inegável predominância da concepção do tempo linear na organização das relações sociais. Porém, o tempo linear predominante não é, necessariamente, nas sociedades atuais, concebido sob a égide das crenças judaico-cristãs e seu *ethos*. A referência basilar seria a Modernidade.

2.4.2 O tempo linear na modernidade e a ruptura espaço/tempo

A Modernidade, conforme Baum (1992), a partir do pensamento Iluminista, reforçada pelo Capitalismo e pelas Revoluções Industrial e Democrática, “produziu” sociedades que passaram a entender o tempo como uma evolução progressiva e constante em direção a um futuro cada vez melhor, agora proporcionado pela “razão”. A modernidade “destituiu” a primazia da religião enquanto organizadora e referência máxima das relações sociais, colocando em seu lugar central a “razão” lastreada pelo “conhecimento científico”. Assim, a concepção de tempo linear manteve-se, no entanto, o senso de direção passou a ser oferecido pelo paradigma da Modernidade.

Tendo em mente a temática da presente discussão, é importante destacar que a transição da noção de tempo cíclico, característica das sociedades tradicionais e/ou pré-modernas, para a noção de tempo linear, predominante nas sociedades modernas, teve na criação do “relógio” um marco importantíssimo. Carvalho (2008) afirma que o relógio passou a marcar tempo social e artificial e a noção de tempo linear criou um “sentimento” de que o mundo estava encolhendo, haja vista que as distâncias se “encurtaram” a partir do momento em que as comunidades começaram a ajustar seu senso de tempo com o de outras comunidades distantes fisicamente, em alguns casos do outro lado do planeta. Tal sentimento provocou mudanças significativas.

Historicamente as mudanças ocorreram inicialmente na percepção de tempo e espaço. Giddens (1991, p.25) entende que, antes do relógio, a definição de horas sempre esteve ligada a outros fatores sócio-espaciais. O advento dos relógios passou a propiciar a separação entre tempo e espaço. A padronização do tempo através das regiões, no contexto dinâmico da Modernidade, passou a estimular o relacionamento com pessoas “ausentes” (em ambientes e tempos regionais diferentes) fazendo com que as experiências de tempo passassem a ser moldadas por influências sociais distantes. Decorre desta situação o que o autor chama de “**esvaziamento do tempo e do espaço**”. Não havendo a coincidência entre **espaço** e **lugar** (cenário físico da atividade social), provoca-se a separação entre o espaço e o tempo.

Para Bauman (2001, p.16) a ruptura na relação espaço-tempo é uma das principais características da Modernidade, a ponto de afirmar que a modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática da vida e entre si, podendo, assim, serem teorizados como categorias distintas e independentes.

Giddens (1991, p.29) expõe que o deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço, que caracteriza o esvaziamento do tempo e do espaço, e que é essencial à dinâmica das instituições modernas, só é possível graças a “mecanismos de desencaixe”.

Tais mecanismos oferecem ao Homem moderno os meios e a “sensação de segurança” para se desalojar das referências rígidas de tempo-espaço. O autor destaca dois mecanismos em específico: as **fichas simbólicas** (o dinheiro, por exemplo) e os **sistemas especializados** (o sistema informatizado de caixas de auto-atendimento bancário que recebe o depósito de dinheiro, por exemplo).

Ora, a dinâmica de um banco que funcione 24 horas por dia só é possível se, por um lado, existem mecanismos de desencaixe como os definidos e exemplificados e se, por outro lado, exista a “confiança” das pessoas em tais mecanismos. Essa confiança é, para o autor, essencial para a manutenção e pleno funcionamento das instituições modernas.

Pensando-se nas mudanças proporcionadas pela modernidade, no contexto exposto até aqui, pode-se afirmar que, em certos aspectos, é inegável que as instituições sociais modernas oportunizaram para os seres humanos o gozo de uma vida mais segura e confortável.

A intensa aceleração do tempo, alojada no seio do capitalismo, impulsionada pelo desenvolvimento tecnológico, juntamente com os processos de industrialização, encurtou distâncias e proporcionou às pessoas o acesso a bens e produtos de modo nunca antes visto. Os meios de comunicação evoluíram e integraram nações superando a barreira que a distância, outrora, representava. Descobriu-se a cura para diversas doenças e a expectativa de vida nunca foi tão alta.

Por outro lado, como praticamente todo fenômeno social, a modernidade também trouxe efeitos indesejáveis. Genericamente falando, as sociedades chegaram ao final do século XX tendo em seu histórico o saldo de duas guerras mundiais (o horror do holocausto), inúmeros conflitos violentos entre nações pelo mundo afora, totalitarismos, desigualdade e miséria não resolvidas, uma fortíssima sensação de incertezas, além da elevada carência de respostas às questões existenciais que sempre intrigaram a humanidade.

Começou-se a se perguntar, segundo Baum (1992, p.792) se o Iluminismo não tinha sido um “terrível engano e se a moderna sociedade industrial não estava operando apoiada num modelo de controle racional que iria coisificar a existência humana e, com isso, destruí-la”. Prece que a modernidade, com o império da razão instrumental, desassociada do *ethos* anteriormente proporcionado pela religião, acabou por não cumprir muitas das promessas que implicitamente carregava enquanto utopia.

2.4.3 Espaço civil e espaço público em Bauman

Bauman (2011b, p.173) diz textualmente que a vida moderna é uma vida vivida na cidade. Ou seja, nem toda vida na cidade é moderna, mas toda vida moderna ocorre na cidade. A vida torna-se moderna ao se parecer com a vida na cidade.

O que Giddens chamou de “esvaziamento do tempo e do espaço”, essa incongruência entre **espaço** e **lugar**, entre o cenário físico da atividade social induzindo a uma separação entre o espaço e o tempo, Bauman (2001, p.122)concatena com essa perspectiva ao usar o pensamento de Richard Sennett e fazer a diferenciação entre “**espaço civil**” e “**espaço público**”.

Bauman (2001, p.121)usa a definição de Sennett de cidade, como sendo um assentamento humano em que estranhos tem chance de se encontrar. Ou seja, a

cidade é um encontro entre estranhos em sua condição de “estranhos”. Em que as pessoas saem como “estranhos” do encontro casual que por sua vez termina de maneira tão abrupta quanto começou.

Para o autor, diferente de encontros entre parentes, amigos ou conhecidos um encontro de estranhos parece mais um “desencontro”. O encontro entre estranhos é adequado à estranheza de suas intimidades, ao não compartilhamento delas. É um evento cujas vivências prévias e futuras não estão na pauta, portanto, não possuem nem história compartilhada nem esperança de continuidade.

No encontro de estranhos **não há uma retomada a partir do ponto em que o último encontro acabou**, nem troca de informações sobre as tentativas, atribulações ou alegrias desse intervalo, **nem lembranças compartilhadas**: nada em que se apoiar ou que sirva de guia para o presente encontro. O encontro de estranhos é **um evento sem passado**. Frequentemente é também **um evento sem futuro** (esperado é que não tenha futuro), **uma história para “não ser continuada”**, uma oportunidade única a ser consumada enquanto dure e no ato, sem adiamento e sem deixar questões inacabadas para outra ocasião. (BAUMAN, 2001, p. 121-122) (Grifo nosso)

O indivíduo na cidade está constantemente encontrando o mundo inteiro na solidão de si mesmo e a partir da sua condição de solidão. O único sustentáculo com que esses estranhos solitários que se encontram podem contar e “confiar” deverá ser tecido a partir do fio fino e solto de sua aparência, palavras e gestos, ou seja, em sua performance. No momento do encontro a performance é tudo. Não há espaço para tentativa e erro, nem aprendizado a partir dos erros ou expectativas de outra oportunidade.

Bauman (2001, p. 122) invoca o que Richard Sennett chamou de “civilidade” cujo objetivo central seria garantir o desenvolvimento de “sofisticadas habilidades”, como o uso de máscaras sociais, que pudessem garantir a sociabilidade ao mesmo tempo em que as pessoas estivessem protegidas de serem sobrecarregadas com o peso uma das outras. Pois essas máscaras garantem que as pessoas estejam juntas mesmo diante do mal-estar e dos sentimentos privados de cada mascarado.

Proteger os outros contra a indevida sobrecarga restando-se de interagir com eles só faz sentido esperando a generosidade recíproca diz Bauman (2001,

p.122). Portanto a civilidade não é algo a ser guardado no recôndito da privacidade, como linguagem não pode ocultar-se no privado.

Antes de se tornar a **arte individualmente aprendida e privadamente praticada**, a civilidade deve ser uma **característica da situação social**. É o entorno **urbano que deve ser “civil”**, a fim de que seus habitantes possam aprender as difíceis habilidades da civilidade. (BAUMAN, 2001, p.122) (Grifo nosso)

O meio urbano é “civil” a partir do momento em que disponibiliza espaços públicos onde as pessoas em sua condição de “pública” possam compartilhar esse espaço sem serem pressionadas ou induzidas à retirada de suas máscaras diz Bauman (2001, p. 123). O “civil” também é o meio urbano que se apresenta como um bem comum e que não pode ser reduzido a um agregado de propósitos individuais.

Nessas condições o autor destaca que “vestir uma máscara pública” seria um ato de engajamento e participação, e não um ato de descompromisso e de retirada do verdadeiro “eu” como manifestação do desejo de ser deixado só e continuar só.

Para Bauman (2001, p. 123) há duas categorias de **“espaço público”** urbano que, no entanto não se constituem como um **“espaço civil”**.

A primeira categoria são a das grandes edificações erigidas nas praças públicas. Seus vidros espelhados aparentam ausência de portas e janelas que se abram na direção da praça vazia. **Inspiram respeito ao mesmo tempo em que desencorajam a permanência**. Foram feitos pra serem admirados e não visitados. Despertam a admiração, mas são pouco convidativos à visitaçãõ.

Essas fortalezas/ conventos hermeticamente fechadas **estão na praça, mas não fazem parte dela** – e **induzem** quem quer que esteja perdido na vastidão do espaço a seguir **seu exemplo e sentimento**. Nada alivia ou interrompe o uniforme e monótono vazio da praça. Não há bancos para descansar, nem árvores sob cuja sombra esconder-se do sol escaldante. (BAUMAN, 2001, p. 124) (Grifo nosso)

A segunda categoria de espaço público, mas não civil se destina a **transformar os habitantes da cidade em consumidores**. Espaços físicos de

consumo são frequentemente compartilhados pelos consumidores sem que, no entanto, haja qualquer interação social real.

Compartilhar o espaço físico com outros **atores** que realizam atividade similar dá importância **à ação**, carimba-a com a “aprovação do número” e assim corrobora seu sentido e a justifica sem necessidade de mais razões. **Qualquer interação dos atores** os afastaria das ações em que estão **individualmente envolvidos** e constituiria prejuízo, e não vantagem, para eles. Não acrescentaria nada aos prazeres de comprar e desviaria corpo e mente da tarefa. A tarefa é o consumo, e **o consumo é um passatempo absoluta e exclusivamente individual**, uma série de sensações que só podem ser experimentadas – vividas – **subjetivamente...** quem quer que entre nesses espaços é **“interpelado” enquanto indivíduo**, chamado **a suspender ou romper os laços e descartar as lealdades**. (BAUMAN, 2001, p.125) (Grifo nosso)

São lugares que fortalecem e encorajam a ação e não a interação. Bauman (2008c, p. 74) diz que a vocação consumista se baseia, em última instância, nos desempenhos individuais. Essa construção da identidade individual que permeiam os vários aspectos da vida, essa ruptura com os laços de coletividade, é uma característica constante da modernidade. A modernidade é uma civilização dos indivíduos.

Ir aos “templos do consumo” são como viagens no espaço, interplanetárias, e não apenas viagens no Tempo. O ocorre nesses templos tem pouca relação com o ritmo e o conteúdo da vida diária das pessoas, é um mundo fascinante, é como estar em outro lugar. São como as fortalezas nas praças descritas por Bauman, estão lá, mas não fazem parte da praça. Assim são os templos de consumo diz Bauman (2001, p. 126), podem estar na cidade, mas não fazem parte dela.

O templo de consumo é um lugar sem lugar. Quem os visita estão “higienizados” e garantidos contra ingredientes perigosos e ameaçadores ironiza Bauman (2001, p. 127). São “espaços purificados”, podem ser aproveitados sem medo, e por isso oferecem o que nenhuma “realidade real” fora deles consegue oferecer, o equilíbrio quase perfeito entre “liberdade” e “segurança”, que é o grande confronto exposto pelo autor em sua obra intitulada “comunidade”.

2.4.4 Aceleração do tempo e a digitalização da vida cotidiana

O tempo e o espaço, como afirma Negrini & Augusti (2013, p.9), perderam sua configuração “normal”, tornaram-se virtuais e as formas de viver tem sofrido um esvaziamento de sua autenticidade. A representação da vida a tornou uma ilusão e as relações sociais passaram a ser mediadas por imagens.

Convergindo com essa perspectiva, Carvalho (2008) destaca que atualmente o “vivencial” foi substituído pela “aparência”, o “fato” pelo “simulacro”, o “real” pelo “virtual” e as “palavras” pelas “imagens”. Segundo a autora, a vida das nações, empresas e instituições passaram, de modo geral, a organizar-se segundo padrões universais de eficácia, produtividade e lucro, tudo no menor tempo possível. Nesse “caos desorganizado”, conforme palavras da autora, o Homem parece estar perdendo o sentido da vida e sua própria identidade. Pondé (2011) afirma que: *O máximo que conseguimos entender como ideia de identidade é a noção de estilo. Você é o que veste. Você é o restaurante que frequenta. Você é o tipo de amigos que você tem.*

A forma como o conhecimento é organizado digitalmente na pós-modernidade faz com que o mundo se transforme em um emaranhado de símbolos ávidos por conexão. Bauman (2008c, p.57) diz que a manifestação de uma tendência virtualmente universal afeta todas as áreas da vida atendidas pela indústria do consumo. O autor, então, faz uma referência a Eriksen:

Em vez de um conhecimento organizado em fileiras ordenadas, a **sociedade de informação** oferece cascatas de **signos descontextualizados** conectados uns aos outros de maneira mais ou menos **aleatória**... Apresentado de outra maneira, quando volumes crescentes de informação são distribuídos a uma velocidade cada vez maior, **torna-se mais difícil criar narrativas**, ordens, sequências de desenvolvimento. Os fragmentos ameaçam se tornar hegemônicos. Isso tem consequências sobre as formas como nos relacionamos com o conhecimento, o trabalho e o estilo de vida em um sentido amplo. (Bauman, 2008c, p.57) (Grifo nosso)

Ou seja, a digitalização da vida cotidiana tem afetado a percepção das narrativas contidas no dia-a-dia e conseqüentemente a relação espaço/ tempo que

as constrói. Para Santos (1995, p.27) o mundo tem se pulverizado em signos, onde o planeta é uma rede pensante, enquanto o sujeito fica num nó de células nervosas a processar mensagens fragmentadas.

Bauman (2008c, p.9) expõe que, à medida que as relações do cotidiano começam a ser **mediadas eletronicamente**, a vida social está se transformando em vida eletrônica ou *cybervida*, onde se passa a maior parte dela mediada por um computador, um iPod ou um celular e, secundariamente, ao lado de seres humanos de carne e osso. Levar a vida social eletronicamente mediada não é mais uma opção, mas uma necessidade.

A digitalização da vida tem mudado a percepção espaço tempo à medida que as relações passam a ser eletronicamente, ou virtualmente mediadas. Santos (1995, p. 25) relata que, enquanto a sociedade industrial produzia bens materiais (sociedade de produção), a pós-industrial consome serviços (sociedade de consumo). Mensagens entre pessoas, comércio, finanças, lazer, ensino, pesquisa científica não exigem fábricas com imensas linhas de montagem, mas requerem um aceleradíssimo sistema de informação. Tudo é signo processado passando pela lógica binária 0/1 do computador.

Fazer com a digitalização da vida social pareça “normal”, aparentemente o ápice da liberdade, indispensável à vida, ou seja, tornar o que anteriormente eram escolhas em necessidades é o **ponto nevrálgico** da sociedade do consumo. Todo esse arcabouço programado do consumo e da vida social tem como finalidade projetar o comportamento a partir de informações prévias. É mais interessante desenvolver um programa para computadorizar um torno mecânico do que fabricar milhares de tornos mecânicos. Não se precisa mais recorrer ao experimento físico (analógico); o conhecimento prévio (digital) resolve a questão. Teclados e vídeos com letras e números nos são sugeridos por toda a parte. Isso acelera a escolha na base do SIM/NÃO, oposição igual ao 0/1 – o bit, dígito binário, a base lógica do computador. E constitui atualmente, o gargalo binário por onde o social está sendo levado a passar.

Basta olhar para um relógio analógico. Ao visualizar os ponteiros se movimentando, de certa forma vê-se o tempo se deslocando por um espaço. Mas, num relógio digital, essa percepção desaparece. A experiência analógica carrega uma narrativa, uma história, uma carga emocional nascida na vida cotidiana. É mais “emocionalmente impactante” pagar uma conta em um restaurante com uma nota de

R\$ 100,00 que simplesmente usar o cartão de crédito. Digitalizados os signos “pedem escolha”. Não uma decisão profunda, existencial, mas uma resposta rápida e impulsiva, perfeita para o consumo.

O espaço tem uma narrativa, uma história, tem dimensão, pode ser mensurado. Como aborda Harvey (2012, p. 188) também é tratado como um fato da natureza, “naturalizado” através da atribuição de sentidos cotidianos comuns. Sob certos aspectos mais complexo do que o tempo, o espaço é tratado tipicamente como um atributo objetivo daquilo que pode ser medido e, portanto, apreendido.

No que tange à destinação do tempo, busca-se fazer cada vez mais em menos tempo. Virilio (1996) converge com este entendimento e afirma que atualmente vive-se a “lógica da corrida”. A vida de cada um passou a depender, portanto, da “velocidade de sua corrida”. Oliveira (2005), por sua vez, dá a entender que a aceleração do tempo leva a mudanças cada vez mais aceleradas, vitimando a “durabilidade”. O autor afirma que a obsolescência (inimiga da durabilidade e favorável ao consumo), muitas vezes até mesmo antes da conclusão do processo produtivo, provoca no consumidor a ansiedade pela urgência de satisfação que, por sua vez, nunca é alcançada.

Não há tempo para “maturação dos desejos” e a busca da satisfação projeta-se nos impulsos, o que acaba, também, por reforçar a contínua sensação de frustração e de vazio. Além disso, mergulhado em novas tecnologias, que permitem a execução rápida do que antes demorava muito tempo, o Homem deveria estar “nadando” em tempo. Porém, ao contrário, parece universal a queixa da “falta de tempo”. Nas relações Bauman (2013, p.22-23) afirma que poucos compromissos duram tempo suficiente para alcançar um ponto sem retorno.

O viver, reduzido ao presente, sem a referência do “por vir, estaria perdendo seu sentido. Rosa (2010, p. 100) chama de patologia da dessincronização essa dinâmica socioeconômica em que um ritmo engole o outro. Por exemplo, a aceleração da produtividade já não gera tempo suficiente para garantir a regeneração da natureza. Há uma instabilidade temporal generalizada, pois tudo parece ter uma data de validade potencialmente pronta para estar vencida, daí a busca constante de se fazer cada vez mais coisas em menos tempo, tornando mais importante ter “quantidade” de experiências imediatas de prazer do que vivenciar experiências profundas e qualitativas. Decorreria daí, então, a compressão das

experiências cotidianas e seu esvaziamento de sentido, a incapacidade de se adiar prazeres, a sensação de incerteza e o vazio existencial.

2.4.5 A sociedade de consumidores e a patologia do tempo acelerado

Na pós-modernidade o consumo é questão de urgência, prioritário e pouco questionado. A impulsividade e a “incapacidade de se adiar prazeres” são extremamente sintomáticas em uma sociedade de consumidores.

O consumo toma tempo diz Bauman (2009a, p.12) e ir às compras também. Assim os vendedores de bens de consumo são naturalmente interessados em reduzir ao mínimo o tempo e o esforço dedicados à “agradável arte de consumir”. A publicidade e propaganda prometem máxima satisfação com o menor esforço. A solução dos problemas “em poucos minutos” ou “com apenas um toque”. Para o consumo não são necessárias habilidades, disposição corporal e muito menos intelectual. Tudo deve ser “intuitivo”. Pensar “é dolorido”. Pensar deve ficar a cargo do mercado. Como consequência, o intuitivo desperta reações quase que instintivas e impulsivas de modo que a ação se dá de forma descontextualizada. Os olhos são atraídos para a satisfação momentânea do prazer sem que haja tempo para considerações profundas sobre o consumo. Relacionar-se com o produto de forma intuitiva, com “apenas um toque”, é genial e muito favorável para os ofertantes de bens e serviços numa sociedade de consumidores.

Ocorre que, na modernidade vive-se uma espécie de patologia do tempo, em que fazemos dele a experiência de um tempo sem experiência. O Tempo se tornou um presente perpétuo e carente de recordação, sem introspecção e que caminha numa linha reta rumo ao vazio.

Convergindo com essa perspectiva, Walter Benjamin afirma que:

... o indivíduo moderno é pobre de experiência, é mudo; é alguém que nada tem a contar, pois nenhuma experiência possui... a própria humanidade sucumbe em favor de uma nova barbárie, a do silêncio. (BENJAMIN, 2006, p.65)

Nesse sentido, a cultura pós-moderna tem transformado em experiência um tempo desprovido de experiências. Há uma resignificação da experiência a partir do

momento em que ela não mais tem por referência um espaço, um processo, uma dinâmica construída a partir do labor, do artífice, do suor, do cotidiano que não foi invadido pela tecnociência programada.

Matos (2008) entende que o capitalismo contemporâneo produziu a modernidade que sucumbiu ao culto do desempenho, sua temporalidade não é a da experiência, do conhecimento, da felicidade; ela é institucionalmente organizada, programada. De certa forma, corresponde a um encolhimento do “espaço de experiências” na vida social e da liberdade.

2.4.6 Bauman e a perda do instinto de artífice

A modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática de vida afirma Bauman (2001, p.16). Para o autor, o tempo adquire história à medida que a velocidade do movimento através do espaço se torna uma questão do engenho, da imaginação e da capacidade humanas.

Quando essas capacidades humanas são terceirizadas para a tecnociência, que invadiu o cotidiano das pessoas, as narrativas de suas histórias se perdem.

Bauman (2009, p.14) nos adverte que quando os efeitos antes atingidos graças a nossa engenhosidade, dedicação e habilidades, adquiridas com dificuldade, foram “terceirizados” para dispositivos eletrônicos que exigem apenas sacar um cartão de crédito e apertar botões, algo considerado vital para a felicidade de todos se perdeu pelo caminho: **“o instinto de artífice”**.

Esse sentido de experiência no tempo, perdeu-se a partir do momento que se perdeu a referência do espaço, dos processos, das dinâmicas cotidianas construídas a partir do labor, do suor. Características que remetiam ao “instinto de artífices”.

O artífice carrega no seu corpo as marcas do seu labor. E a consciência do labor resgata o orgulho, a dignidade, o senso de destreza, de astúcia, de engenhosidade e o sentimento do trabalho bem feito (BAUMAN, 2009a, p.14). As habilidades, um dia desenvolvidas nesse labor, libertam a capacidade de aprender e dominar novas habilidades. Pode-se afirmar que o “instinto de artífice” é tanto uma condição vital para a autoestima humana como uma experiência insubstituível.

Walter Benjamin reforça a relevância desse labor que comunica experiência e que é denominada por ele como “experiência autêntica”:

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que no momento da morte revela a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do tesouro. Com a chegada do outono, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho. (BENJAMIN, 1994,p. 114)

A conectividade virtual em contradição com a conectividade pessoal física, a tecnociência que permeia o cotidiano, tem remodelado a temporalidade dos processos cotidianos. A contração do tempo, cujas experiências contidas nele são evanescentes, velozes, fazendo desses tempos líquidos, como diria Bauman (2009) um tempo onde se celebra o “instantâneo”, não havendo como escapar dessa realidade já que, pelas prerrogativas Durkheimianas, é o indivíduo que nasce na sociedade, não é a sociedade que nasce do indivíduo, há um predomínio do todo sobre as partes (DURKHEIM, 1999).

Nessa vida líquida pós-moderna há uma resignificação do que se entende como processos entre os constantes reinícios e os almejados finais indolores. Bauman (2009b, p.10) diz que o indivíduo pós-moderno vive em uma sociedade de valores voláteis, descuidada do futuro, egoísta e hedonista, que vê as “novidades como inovações, a precariedade como um valor, a instabilidade como imperativo, o hibridismo como riqueza.” O autor afirma que não importa o que se faça, “ligar-se ligeiramente” não é mais uma questão de escolha, é uma ordem, já que as propriedades, situações e as pessoas permanecerão deslizando e desaparecendo a uma velocidade surpreendente e, quer tentem ou não reduzi-la, não faz diferença.

Livrar-se das coisas de forma indolor tem prioridade sobre adquiri-las diz Bauman (2009b, p.8), pois essa é a dinâmica que fornece fôlego entre a arte da vida líquido-moderna e as habilidades necessárias para praticá-las.

Como diz o cartunista Andy Riley, do *Observe*, o que aborrece é ‘ler artigos sobre as maravilhas de se largar tudo, em busca de uma qualidade de vida melhor, quando ainda nem se alcançou o tudo’. É preciso acelerar o ‘alcançar’, caso se deseje provar das delícias do ‘largar’. Preparar o local para o ‘largar’ confere significado ao ‘alcançar’, que se torna seu principal

propósito. É pelo alívio trazido por um 'largar' suave e indolor que se julga, em última instância, a qualidade do 'alcançar'. (BAUMAN, 2009b, p.8)

Como encerrar, acabar, fechar e finalizar é o ensino que mais praticam os indivíduos da vida líquido-moderna, os finais são apoteóticos, mas, uma vez que são indolores e desprovidos das dores do processo, acabam por construir uma identidade indolor, uma identidade sem marcas, uma identidade insensível e que por isso torna-se facilmente “desapegada” e “desenraizada”.

Numa sociedade onde “ligar-se ligeiramente” é uma ordem e “largar rapidamente” é um imperativo, tornar-se indolente é uma das poucas oportunidades oferecidas. Essa realidade se traduz na construção de uma identidade móvel e recheada com uma aparência de liberdade. Bauman (2009, p. 12-13) diz que esse movimento de deixar de ser o que se é e de se tornar o que ainda não se é, determina quem são os sobreviventes. Os que estão do lado receptor dessa mobilidade não tem essa liberdade. Para sobreviver, deve-se apegar-se firmemente à única identidade disponível, manter juntos seus pedaços e partes enquanto se enfrentam as forças erosivas e as pressões dilaceradoras, consertando os muros que vivem desmoronando e cavando trincheiras cada vez mais profundas.

Esse livrar-se rapidamente dos laços, a fragilidade das relações, a invasão da tecnociência no cotidiano, a digitalização da vida, a contração do tempo e o tempo sem experiência, culminaram na entronização da “velocidade do descarte”, na adoração daquilo que é “temporariamente útil” e no culto à “satisfação instantânea” num contexto onde “esperar” transformou-se num “palavrão”.

Assim, entendendo que as narrativas do trabalho, do labor cotidiano, constroem a interioridade e resgatam a humanidade do humano, percebe-se no contexto descrito que, em nome da economia de tempo, as narrativas da vida que constroem a história individual e coletiva na sociedade de consumidores, pulverizam-se em apenas alguns “clicks”.

2.5 O TRABALHO

Em uma realidade tão efêmera e veloz onde não se sabe para onde correr (fim) e a única certeza aparente é que se deve correr (meio) a sensação de insegurança é uma constante. É desesperador pois a confiança e a fé deveriam

estar firmadas nos fins. Nos objetivos claros. No alvo da viagem. Naquilo que seria alcançável. O ato de correr deixou de ser orientado para os fins e passou a ser orientado para os meios. No entanto essa confiança que navega pelos meios, torna o oceano grande demais. Torna-se uma confiança que neutraliza a si mesma, a não ser que seja ressignificada.

Permanecer na corrida é um ato compulsivo, quase que “autista”. Uma confiança colocada sobre os meios necessita ser permanentemente renovada, e como os fins são inalcançáveis, esperança e confiança tornam-se ilusão. Precariedade, instabilidade, agilização, vulnerabilidade, produtividade, competitividade, eficácia, flexibilidade, são características extremamente difundidas nas condições de vida moderna.

Bauman (2001, p.201) relata que os teóricos franceses ao caracterizar esses tempos falam em *précarité* (precariedade), os alemães em *Unsicherheit* (incerteza) e *Risikogesellschaft* (sociedade de risco), os italianos em *incerteza* (incerteza) e os ingleses em *insecurity* (insegurança). No entanto todos têm em mente os mesmos aspectos da condição humana, o de tentar captar a experiência combinada da **falta de garantias** (de posição, títulos e sobrevivência), da **incerteza** (em relação à sua continuação e estabilidade futura) e de **insegurança** (do corpo, do eu e de suas extensões: posses, vizinhança, comunidade).

A precariedade tem na possibilidade de sobrevivência seu ponto culminante. E em meio a essas possibilidades o tipo mais comum é a que é reivindicada em termos de trabalho e emprego. Na era tecnológica nos países prósperos o desemprego é uma questão estrutural.

No mundo do desemprego estrutural ninguém pode se sentir verdadeiramente seguro. Empregos seguros em empresas seguras parecem parte da nostalgia dos avós; não há muitas habilidades e experiências que, uma vez adquiridas, garantam que o emprego será oferecido e, uma vez oferecido, será durável. (BAUMAN, 2001, p. 202)

“A incerteza é o habitat natural da vida humana” diz Bauman (2009, p. 31), ou seja, a esperança de escapar da incerteza é o motor das atividades humanas. Os compromissos, os direitos, os empregos são oferecidos na modernidade líquida sem segurança. Seus contratos e prazos são fixos e renováveis.

“*O adiamento da satisfação perdeu o seu fascínio*” (BAUMAN, 2001, p. 203), o que quer que a vida ofereça que o faça agora, no ato, e de preferência instantaneamente. O autor relata a estonteante velocidade com que as modas aparecem e desaparecem e em como os objetos de desejo logo se tornam obsoletos, repugnantes, de mau gosto e antipáticos antes mesmo que tenhamos tempo pra aproveitá-los e retirar deles tudo que podem oferecer. Estilos de vida que hoje são “chiques” logo se tornam alvos do ridículo. Lipovetsky corrobora com essa perspectiva:

...a moda está nos comandos de nossas sociedades; a sedução e o efêmero tornaram-se, em menos de meio século, os princípios organizadores da vida coletiva moderna. (LIPOVETSKY, 2009, p. 13)

É uma ditadura daquilo que é passageiro. É o “Império do efêmero” como diria Gilles Lipovetsky, título de sua obra publicada no Brasil em 2009. No mundo líquido moderno habilidades anteriormente aprendidas logo não são mais necessárias. As pessoas não são preparadas para consertos. Não conhecem a estrutura interna das coisas e, portanto, não compreendem como elas funcionam, quer sejam coisas, quer sejam laços humanos.

Condições econômicas e sociais precárias treinam homens e mulheres a perceber o mundo como um contêiner cheio de objetos descartáveis, objetos para uma só utilização; o mundo inteiro – inclusive outros seres humanos. (BAUMAN, 2001, p. 203)

Elas não são formadas para compreender, consertar e agir no mundo, mas para substituir o que consideram “defeituoso”. Não são treinadas para intervir no mundo, mas para se adaptarem a ele. Nesse mundo líquido moderno há uma consciência crítica, mas não há uma consciência analítica.

Relações humanas não são como peças de automóvel que se trocam quando apresentam defeitos. Nessa modernidade líquida, diz Bauman (2001, p.204), onde o futuro é incerto, sombrio e nebuloso e, por isso, saturado de riscos e perigos. Colocar-se objetivos distantes, abandonar o interesse privado para fortalecer o poder do grupo e sacrificar o presente em prol de uma felicidade futura é algo absolutamente indigesto.

A cultura do instantâneo nos infantiliza à medida que ela nos priva do tempo de experiência no tempo. Ela faz do tempo um tempo sem experiência não permitindo que o indivíduo amadureça suas relações com o mundo, consigo mesmo e com a realidade da vida.

Não podemos tolerar o que dura, perdemos a habilidade de fazer o tédio dar os seus devidos frutos (VALÉRY apud BAUMAN, 2001, p.7). A durabilidade de compromissos são obstáculos quase que instintivos à futuras oportunidades de escolha.

A durabilidade deixou de estar associada à ideia de “virtude” para associar-se à ideia de “perda de tempo”. Em uma sociedade de consumidores há uma obsolescência programada em que os produtos já nascem com data de validade. Desde a sua gênese são concebidos para não durar.

Quem já tentou consertar uma caneta? Ninguém faz isso! É mais fácil comprar outra! Não tem sentido algum gastar tempo pensando em como consertar uma caneta. Afinal de contas, na modernidade, o tempo é luxo. Não atribuímos valor àquilo que tem defeito. Tanto é que, geralmente associamos perfeição à ausência de defeito. Portanto, a partir desse pressuposto, o indivíduo moderno está destinado a ser assaltado pela ansiedade de nunca se tornar velho, cheio de “defeitos”, sem funcionalidade. E, portanto, vítima de uma auto-preservação exacerbada onde as pessoas se protegem uma das outras. (HEYMBEECK, 2014, p.77)

No entanto, quando os indivíduos tornam-se produtos a durabilidade das relações se banaliza. Compromisso e durabilidade mudaram a forma de serem percebidos e compreendidos na modernidade líquida.

À medida que a sociedade muda, temos todo um deslocamento de transformações de impacto nos relacionamentos, nos poderes institucionais, sejam eles estatais, religiosos, familiares. Quando muda-se o caminho daquilo que se entende como verdade muda-se também o percurso dos processos que conduzem o homem a entender aquilo que ele compreende como suas necessidades. (HEYMBEECK, 2014, p.71)

O alvo, a identidade “futura” da durabilidade evaporou-se, se liquefez nas águas da modernidade, pois recebeu um golpe mortal: imediatizou-se! Para Bauman

(2013, p.22) “*poucos compromissos duram tempo suficiente para alcançar um ponto sem retorno*”.

A durabilidade perdeu as suas narrativas temporais em que os laços e parcerias eram vistos e destinados a serem construídos ou “**produzidos**”. Essa produção era viabilizada sobre uma perspectiva de “conserto”, regenerativa do que antes fora desgastado, de recuperação funcional. Era trabalhar na relação para que ela funcionasse. Era repensá-la, analisá-la, refletir e buscar respostas. Era empenhar todo um esforço intelectual, emocional, corporal e quase que espiritual em palmilhar soluções de conserto e restauração.

A durabilidade dos laços e parcerias está, agora, destinada a ser “imediatizada”, e, portanto, intolerante às narrativas temporais. Estão condenados a serem “**consumidos**”. E sobre a égide do consumo, esses laços e parcerias passam a carregar sobre seus ombros as toneladas cargas de expectativa que devem saturar um produto para que se mantenha vendável, negociável, e, portanto, “vivo”.

Num mundo inseguro e imprevisível, o viajante esperto fará o possível para imitar os felizes globais que viajam leves; e não derramarão muitas lágrimas ao se livrar de qualquer coisa que atrapalhe os movimentos. Raramente param por tempo suficiente para imaginar que os laços humanos não são como peças de automóvel – que raramente vêm prontos, que tendem a se deteriorar e desintegrar facilmente se ficarem hermeticamente fechados e que não são fáceis de substituir quando perdem a utilidade. (BAUMAN, 2001, p. 204)

Bauman (2001, p. 205) afirma que a durabilidade dos compromissos transformou-se em contratos que permanecem “enquanto durar a satisfação”. São por definição, *temporais* e *transitórios* em suas intenções (projetos) e no seu legado (impacto).

O conteúdo essencial da durabilidade abandonou a dimensão da satisfação pelo espaço de tempo vivido, para adquirir a perspectiva de satisfação pela intensidade como se vive no menor tempo possível. Encolhendo o espaço para a maturação das experiências da vida.

A satisfação instantânea, nesse contexto de incertezas futuras, é a única maneira de sufocar o sentimento de insegurança diz Bauman (2001, p. 2006). Onde

a negociação de laços humanos duradouros torna-se um ato extremamente dolorido, uma vez que o mundo a nossa volta é organizado como um agregado de produtos para consumo.

Outro fator que contribui para essa estreita relação entre o consumo e a desintegração dos laços humanos segundo o autor é a irremediável solidão do ato do consumir:

Esforços **produtivos** requerem **cooperação**... É a **cooperação** que transforma os esforços **diversos** e **dispersos** em esforços **produtivos**. No caso do consumo, porém, a cooperação não só é desnecessária como é inteiramente **supérflua**. (BAUMAN, 2001, p. 206) (Grifo nosso)

Essa incapacidade de projetar ações e expectativas a um futuro de incertezas e a instabilidade do hoje induz a um certo abalo na percepção de confiança. Seja a confiança em si mesmo, nos outros ou nas instituições.

Pierre Bourdieu mostra a ligação entre o **colapso da confiança** e o **enfraquecimento da vontade de engajamento político e ação coletiva**: a capacidade de fazer projeções para o futuro, sugere, é a *conditio sine qua non* de todo pensamento “transformador” e de todo esforço de **reexaminar e reformar o estado presente das coisas** – mas projeções sobre o futuro raramente ocorrerão a pessoas que não têm o pé firme no presente. (BAUMAN, 2001, p.208) (Grifo nosso)

Esse mundo sombrio, nebuloso e cheio de riscos e perigos da modernidade é assustador. Mas escapar da incerteza é um ingrediente fundamental de toda composição imagética da felicidade diz Bauman (2009a, p. 32). No entanto, adiar prazeres, fazer planos a longo prazo são fantasmas que assombram o indivíduo líquido moderno diariamente.

Até aqui então tratamos dos conceitos zumbis que Bauman descreve como fornecedores de sentido para as narrativas da vida cotidiana.

Recordando ao processo de individualização alguns pontos merecem destaque. Bauman pontua algo fundamental para a construção da identidade individual na transição da modernidade para a pós-modernidade.

Em condições modernas os indivíduos foram construídos como *produtores / soldados*, enquanto nas condições pós-modernas como *consumidores / jogadores* munidos de quatro características. Os indivíduos eram *organismos*

experimentadores, ávidos por experiências e imunes ao efeito de saturação. São *atores originadores*, dotados de extraordinária flexibilidade e mobilidade comportamental, vinculando-se minimamente às aprendizagens prévias e a hábitos adquiridos. Os indivíduos eram *unidades autossuficientes e autopropelidas*, ou seja, se movem por conta própria. E por fim eram o *modelo principal de correção*. Abertos a um crescente volume de experiências.

Para Bauman essas quatro características produziram um efeito bombástico no assunto que trataremos agora no capítulo 3, a comunidade. Pois eles sustentam e mantêm o que Bauman cunhou de *adiaforização*, que é a retirada ou isenção dos aspectos morais das ações humanas.

Passaremos ao capítulo 3 tratando das novas formas de comunitarização, adentrando ao conceito de comunidade em Bauman, essencial à questão central dessa investigação sobre a existência de uma crise do comunitário na religiosidade pós-moderna.

3 BAUMAN E A COMUNIDADE

O que aconteceu com a comunitária força vinculante?

A vida cotidiana está cada vez mais eletronicamente mediada, desde a máquina de lavar, passando pelo forno micro-ondas, até o *lap top*, o celular, o *tablet*. Há todo um mecanismo de isolamento contínuo para produzir um tipo de indivíduo, a produção social da individualização é longa e conflitiva. O próprio capitalismo não sobrevive se não produzir constantemente um indivíduo isolado. Pois o capitalismo como forma social de organização, produção, distribuição e consumo de bens, como economia, não tolera uma autoridade maior que a sua. A autoridade que ele mesmo produz, sustenta, ressignifica, organiza, reorganiza e administra.

Examinando a autoridade máxima do capitalismo, Bauman (2008c, p.101) o caracteriza, na modernidade líquida, como um sistema de consumo que forma uma sociedade de consumidores que por sua vez tende a romper com a estrutura das relações de grupo e as relações comunitárias. Ou ele torna seus laços eminentemente frágeis. Pois o consumo, diz o autor, é uma atividade um tanto solitária, mesmo quando realizado na companhia de alguém. *Da atividade de consumo não emergem vínculos duradouros. Os vínculos que conseguem se estabelecer no ato do consumo podem não sobreviver ao ato...*

Há um processo social de produção do indivíduo que levou séculos. O capitalismo inicialmente era um sistema de produção e, portanto, formava indivíduos para produzir os meios materiais, hoje ele é um sistema de consumo e, portanto, forma indivíduos consumidores. O sujeito que sai de sua pequena cidade interiorana e vem para a cidade, não vem como povo, como família, como comunidade, ele vem como indivíduo. Pois dificilmente arranjará emprego para toda a família, para todo o povo, para toda a comunidade. Bauman (2008c, p.74) diz que na sociedade do consumo a vocação consumista se baseia, em última instância, nos desempenhos individuais; as tarefas devem ser empreendidas individualmente, assim como as habilidades e padrões de ação para resolvê-las.

Nos mecanismos desse sistema capitalista, não se adentra como povo, mas apenas e exclusivamente como indivíduo. E a pessoa também recebe a recompensa (dinheiro) desse sistema também como indivíduo e não como povo. Dessa maneira laços coletivos tendem a ser mais fragilizados, pois esse tipo de mecanismo

econômico-social reforça cada vez mais a identidade do indivíduo em detrimento da identidade coletiva. E isso ocorre por exclusão ou por distanciamento dos demais.

O capitalismo não tolera uma autoridade ou uma força vinculante que seja maior que aquelas que ele mesmo produz. Se tomarmos como exemplo uma cultura onde os indivíduos não trabalham aos domingos, mas que, no entanto fazem uma semana de festa de carnaval. Uma festa em que a maioria das pessoas não irão trabalhar, mas vão participar dos festejos. O capitalismo não tolera esse tipo de organização da vida fora da ordem que ele próprio impõe, pois isso interrompe a dinâmica do capital, a dinâmica do sistema.

O comércio se reorganiza e arranja uma forma de abrir no domingo de carnaval. E isso tem implicações religiosas e nas legitimações de pertenças comunitárias. Um indivíduo testemunha de Jeová ou o Adventista que não trabalharia no sábado, por exemplo. O capitalismo simplesmente não tolera que a religião seja mais fornecedora de sentido para os laços comunitários do que ele. Ou esse sujeito rompe com as estruturas da sua fé, e ao fazê-lo estará indo contra a sua comunidade, ou ele negocia com o sistema de alguma forma. Tanto a fé quanto o sujeito tornaram-se mercadoria. E nessa sociedade do consumo ninguém se torna sujeito sem antes se tornar uma mercadoria, diz Bauman (2008c, p.20).

O capitalismo não tolera esse tipo de proibição. Ele não tolera uma autoridade maior que a dele. Ele se readequa se reorganiza, se camufla, se mascara, em suas multifacetadas manifestações. Ele cria algum modo de determinar a forma como as pessoas organizarão a sua vida em prol das exigências que o sistema as impõe.

A nova ordem econômica capitalista:

... veio a dominar a **totalidade da vida humana** porque o que quer que pudesse ter acontecido nessa vida tornou-se irrelevante e ineficaz no que diz respeito à implacável e contínua reprodução dessa ordem. (BAUMAN, 2001, p.11) (Grifo nosso)

Essa ordem econômica não tolera nada que seja mais vinculante do que as vinculações que ela própria produz. Portanto, nesse sentido, o capitalismo é o performativo, é ele quem molda, ele é quem cimenta, ele é quem dá a luz à substância amalgama dos laços comunitários, ressignificando a pertença conforme as exigências do capital.

A comunidade tradicional era vinculante. Ela impunha a cada um de seus membros certas obrigações, um determinando comportamento, formas de dedicação de tempo de pertencimento, e é justamente isso que a sociedade moderna vem romper. Ela rompe todos esses laços e referências, até que esse indivíduo das grandes cidades modernas não as tenha ou ressignifique suas referências de pertença. Ele mal sabe de onde vêm, quais são suas origens e os valores que sua comunidade um dia vivenciada o ensinou e que ajudou a formar sua identidade.

No entanto, apesar da característica crise generalizada das instituições na pós-modernidade, o pertencimento parece permanecer sendo um anseio. Segundo Bauman (2005, p.30), quando a identidade perde as âncoras sociais que a faziam parecer 'natural', predeterminada e inegociável, ela se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam desesperadamente um 'nós' para se conectarem:

As afiliações sociais – mais ou menos herdadas – que são tradicionalmente atribuídas aos indivíduos como definição de identidade: raça... gênero, país ou local de nascimento, família e classe social agora estão... **se tornando menos importantes diluídas e alteradas** nos países mais avançados do ponto de vista tecnológico e econômico. Ao mesmo tempo, há a ânsia e as tentativas de encontrar ou criar novos grupos com os quais se vivencie o pertencimento e que possam facilitar a construção da identidade. Segue-se a isso um crescente sentimento de insegurança... (DENCİK apud BAUMAN, 2005, p.30) (Grifo nosso)

O indivíduo das grandes cidades não tem compromisso ou obrigações com ninguém. Seus compromissos são aqueles que o capital os produzem para o indivíduo como pagar o condomínio, a conta de luz, os impostos, obedecer ao horário de trabalho. No entanto, esse indivíduo frequenta sua instituição religiosa se quiser. Seus compromissos de pertença não são mais construídos a partir da comunidade, apesar de continuarem almejando a relação comunitária. Não há um constrangimento coletivo caso esse indivíduo não frequente sua instituição religiosa. Pois os constrangimentos são fornecidos pela cultura e pelo mercado. A identidade é pautada por essas estruturas.

Como disse Bauman (2008c, p. 20) o indivíduo tornou-se uma mercadoria. E na condição de mercadoria, precisa submeter-se aos requisitos necessários para se manter vendável. Portanto, o indivíduo tornou-se o tipo de roupa que veste, tornou-

se o restaurante que frequenta e o modelo de carro que anda. O tipo de constrangimento que o permeia é mercadológico e cultural. Onde o indivíduo é pressionado socialmente e culturalmente a ter que mostrar o que não tem e a ser o que não é. O seu simulacro deve ser mais real que o próprio indivíduo.

O pobre é forçado a uma situação na qual tem de gastar o pouco dinheiro ou os poucos recursos de que dispõe com objetos de consumo sem sentido, e não com suas necessidades básicas, para evitar a total humilhação social e evitar a perspectiva de ser provocado e ridicularizado. (BAUMAN, 2008c, p.74)

Mas nas comunidades tradicionais as pessoas “vigiavam” a vida de cada uma. Os laços que unem esse conjunto de pessoas são muito fortes. A sociedade dos indivíduos rompe com essas coesões. Pierucci (2006) chama isso de solvente. Dilui-se, dissolve-se, a força de coesão desses laços.

3.1 A LIBERDADE E A SEGURANÇA NA COMUNIDADE

Há uma faísca entre a proteção que buscamos na comunidade e a liberdade que a relação comunitária cobra como o preço de sua existência.

A ideia imaginária de comunidade que criamos é mais atraente que a realidade da comunidade. A dicotomia entre liberdade e segurança é uma provocação feita por Bauman para deixar claro que apesar dos embates entre ambas, nunca abandonaremos o sonho de comunidade.

A aquisição da segurança sempre requererá o sacrifício da liberdade, enquanto a liberdade só poderá ser ampliada à custa da segurança.

Essa sociedade moderna saturada de características fluidas descritas pelo autor, chamada de modernidade líquida, é a sociedade onde tudo facilmente se liquefaz, evapora-se, esvai-se, escorre-se, e essa “*extraordinária mobilidade dos fluidos é o que associa a eles a ideia de “leveza.”*” (BAUMAN, 2001, p. 8). Essa realidade faz emergir na atualidade um indivíduo cujas percepções são vazias de sentido ou encontram sentido apenas em si mesmos.

Arnaldo Jabor (2013), cronista e cineasta brasileiro que constantemente escreve sobre os altos e baixos da pós-modernidade, publicou em um jornal local:

Hoje há uma espécie de presente eterno, que esqueceu o passado ou as influências dele. Como se crianças nascessem por geração espontânea, sem pai nem mãe. Uma psicanalista me disse que estão todos desesperados na profissão, porque os pacientes não têm mais interioridade. Não tem sobre o que refletir. A psicanálise está diante de um tipo de subjetividade inesperada... sente-se que a busca não é só de um tema ou assunto mas em... como buscar sentido na falta de sentido? (JABOR, 2013, p.3)

Esse indivíduo busca na comunidade algo que possa lhe dar sentido. Bauman (2003, p.8) afirma que uma pré-concepção acrítica desse conceito nos remete sempre à ideia de uma “coisa boa”.

No princípio essa definição positiva, constantemente reafirmada e raras vezes questionada, se refere a um “círculo aconchegante”, e trata-se de um agrupamento “distinto, pequeno e auto-suficiente” afirma Bauman (2003, p.17).

No entanto, segundo o autor:

... existe uma tensão entre a utópica e almejada segurança da comunidade e a ideia de liberdade. Isto porque, na medida em que a vivência em comunidade significa a perda da liberdade, acaba gerando-se um dos dilemas mais significativos para a compreensão das dinâmicas sociais da contemporaneidade. Paradoxalmente, almejamos e resistimos à segurança coletiva, em prol da liberdade individual. (BAUMAN apud LEMOS, 2009)

Portanto, segundo Bauman há um choque desse indivíduo fluido ao se defrontar com a comunidade, pois a vida comunitária cobra o preço da liberdade. É a segurança do aconchego ante as delícias da liberdade. A crise do indivíduo é a crise da comunidade.

Há um preço a pagar pelo privilégio de viver em comunidade diz Bauman (2003, p.10). O autor aborda que o indivíduo não se dá conta desse preço enquanto se relaciona com o ideal de comunidade, mas este aparece com toda a sua fúria quando esse mesmo indivíduo se depara com a comunidade real. O preço é pago em forma de liberdade, autonomia ou de ressignificação de identidade.

O indivíduo procura envolver-se comunitariamente como forma de encontrar um ambiente que o aceite, onde encontre um certo aconchego e sossego por mais conturbados que sejam os vendavais da vida. No entanto ao engajar-se numa

comunidade há a busca por uma homogeneidade de entendimento que certamente irá entregá-lo à reconstrução de si, de sua identidade e, portanto de sua liberdade.

3.2 A COMUNIDADE-CABIDE E AS COMUNIDADES POSTULADAS

O indivíduo sonha com um ideal de comunidade fundamentado em uma segurança a longo prazo ou estabilidade relacional como fuga da dinâmica daquilo que constitui a sua vida diária. No entanto são logo desapontados. Pois a dinâmica de mudanças nessa modernidade fluida é extrema. As discórdias internas e externas, em meio às trincheiras que a busca dessa homogeneidade os impõe acabam muitas vezes por colocar em xeque a natureza da própria comunidade.

Homens e mulheres procuram por grupos a que poderiam pertencer, com certeza e para sempre, num mundo em que tudo se move e se desloca, em que nada é certo. (HOBBSAWM apud BAUMAN, 2003, p. 20)

Para Bauman (2003, p.20) discutir a liberdade do indivíduo representa ressignificar a sua identidade. Pois a identidade, de certa forma, é uma “*substituta da comunidade*”. Para ele não se pode ter liberdade e a segurança na comunidade ao mesmo tempo, ambas estão em constante conflito.

A voracidade induzida na busca da identidade (liberdade) implica necessariamente em separações, divisões. E devido a solidão dessa procura e a ansiedade inerente a ela, constantemente induzem os indivíduos procurem “**cabides**” para pendurar seus medos, ansiedades, neuroses individualmente experimentadas e que, agora, possam coletivamente ser “exorcizadas”:

É discutível se essas “**comunidades-cabide**” oferecem o que se espera que ofereçam — **um seguro coletivo contra incertezas individualmente enfrentadas**; mas sem dúvida marchar ombro a ombro ao longo de uma ou duas ruas, montar barricadas na companhia de outros ou roçar os cotovelos em trincheiras lotadas, isso pode fornecer um momento de alívio da solidão (BAUMAN, 2003, p. 21). (Grifo nosso)

Contraditoriamente, em um mundo cada vez mais globalizado as fronteiras e trincheiras não param de serem erguidas. Em nome da liberdade, da busca por uma

identidade, o indivíduo continua se separando, continua erguendo muros, pois a dinâmica dos apetites do “eu” fazem com que a liberdade pra ser liberdade precise negar seu anseio comunitário de onde ela é forçada a ser reinventada, recriada e ressignificada constantemente.

Em nosso mundo que rapidamente se globaliza uma coisa que não está acontecendo é o desaparecimento das fronteiras. Ao contrário, elas parecem ser erguidas em cada nova esquina de cada bairro decadente de nosso mundo.(FRIEDMAN apud BAUMAN, 2003, p. 21).

No entanto, Bauman (2001, p. 212) alerta que a partir do momento em que na comunidade surge a necessidade dela ser defendida como garantia de sua sobrevivência, e para isso apele para seus próprios membros que através (munidos) de suas escolhas individuais assumam, individualmente, a responsabilidade por essa sobrevivência, ela se torna uma “**comunidade postulada**”.

Ela é postulada, pois não vive mais da realidade de seu entendimento compartilhado. Deve ser artificialmente produzida. Não vive mais da naturalidade como esse entendimento envolvia os membros da comunidade conferindo-lhe uma organicidade à coletividade. De certa forma, a comunidade perde a sua inocência, sua pureza.

A comunidade postulada vive mais de seus projetos que de suas realidades afirma Bauman (2001, p. 212). Suas ações e preocupações estão pautadas naquilo que vem depois e não antes da escolha individual. Ou seja, a identidade individual antes organicamente internalizada produzia uma coletividade espontânea. Mas agora com a necessidade de se defender as verdades da comunidade, as escolhas individuais não são mais pautadas nessa organicidade coletiva, no esforço coletivo inquestionável que anteriormente existia, a sobrevivência da comunidade depende agora dos esforços individuais que devem ser, e são, individualmente produzidos.

A realidade da comunidade não é mais uma “*expressão*” da organicidade do entendimento compartilhado, algo produzido no passado da comunidade, mas é agora “*produzida*” a partir de estratégias, algo a ter efeito no futuro, para que a comunidade sobreviva à consciência de si mesma.

Essa produção artificial da comunidade é a agonia do sonho de comunidade. Para Bauman (2011b, p.213) o pensamento pós-moderno está inundado desse

sonho de verdades e certezas comunais. Aquilo que os Estados-nação falharam em executar, que é fornecer uma unidade de pensamento, sentimento, vontade e ação, sem qualquer tipo de violência imaginável é, esperançosamente, confiado agora às comunidades postuladas. Cabe a ela a difícil tarefa de em tempos de liquidez fornecer garantias coletivas à identidades privatizadas.

A **fragilidade** e **transitoriedade** dos laços pode ser um **preço inevitável** do direito de os indivíduos perseguirem seus **objetivos individuais**, mas não pode deixar de ser, simultaneamente, um obstáculo dos mais formidáveis para perseguir eficazmente esses objetivos – e para a coragem necessária para persegui-los. Isso também é um paradoxo – e profundamente enraizado na natureza da vida na modernidade líquida. (BAUMAN, 2001, p.213) (Grifo nosso)

Empreender objetivos individuais, individualmente gerados, implicam necessariamente em uma certa ruptura com a durabilidade dos laços humanos. Fragilidade e transitoriedade dos laços são o preço inevitável do “direito” dos indivíduos perseguirem seus objetivos individuais. Em uma sociedade que não tolera o que dura e que tem perdido a capacidade de decidir as coisas coletivamente, alcançar um benefício coletivo a partir de decisões individualizadas aparenta ser uma contradição em termos.

3.3 AS NEOTRIBOS

Bauman (1999b, p.263) tece elogios à perspectiva comunitária de Michel Maffesoli que desenvolveu o conceito de neotribalismo ao descrever a busca obsessiva pela comunidade como notável característica do mundo líquido moderno.

Maffesoli (2007, p.98) diz que encontrar palavras menos falsas possíveis para descrever o tempo em que se vive é um verdadeiro ato de criação. O autor relata que a metáfora da “tribo” nos permite perceber de forma clara a metamorfose do vínculo social. As tribos segundo os registros etnográficos eram agências gerontocráticas, hereditárias, militares ou democráticas, armadas de poderes de inclusão e exclusão, e que monitoravam as fronteiras do grupo. Bauman (2011b, p. 263) destaca que ficar dentro ou fora da tribo raramente era uma questão de escolha individual.

Já as novas tribos (neotribos) modernas são formadas de maneira conceitual pela multiplicidade de atos individuais de auto identificação. Essas novas agências possuem uma durabilidade efêmera. Bauman (2011b, p. 263) afirma que elas surgem de tempos em tempos para manter os fiéis unidos, tem poder executivo limitado e pouco controle sobre o banimento ou o agregar de seus indivíduos. Para Maffesoli (2007, p.98) o tribalismo será o valor dominante nas décadas vindouras.

Maffesoli propõe o termo “ingresso”, ou melhor, “IN-GRESSO” para caracterizar a dinâmica da realidade nessas neotribos:

Estou propondo, atualmente, um outro termo: “ingresso”, que, à imagem do que se encontra em certas línguas romanas (espanhol, italiano, português), coloca o acento no fato de que pode existir um caminho que não tem um fim, um caminhar ainda sem finalização. Entrar (**in-gresso**) **sem progredir** (**progresso**), eis o que parece estar em jogo para as nossas tribos contemporâneas. Elas não têm a esperar um fim, um projeto, **econômico, político, social, a realizar**. Elas preferem “**entrar dentro**” **do prazer de estar juntos**, “**entrar dentro**” **da intensidade do momento**, “**entrar dentro**” da fruição deste mundo tal como ele é. (MAFFESOLI, 2007, p. 98) (Grifo nosso)

Ou seja, é o estar dentro, no entanto sem um compromisso distante demais. É o estar dentro pelo prazer momentâneo, e que rapidamente se dilui ao ser catapultado a uma experiência um pouco mais duradoura. É o estar, mas não ingressar. É o estar, mas não pertencer. É o estar, mas não caminhar em prol de um propósito comum. A não ser que esse propósito comum não exija um compromisso prolongado e um engajamento mais significativo. É viver a efemeridade da experiência com tal intensidade que não restam forças para prolongá-las e nem objetivos que valam a pena esse tipo de compromisso ou força vinculante que os sustentem.

Bauman (2001, p. 2008) faz um alerta sobre essa insegurança com relação ao futuro que abala as relações de confiança na sociedade líquido moderna. Para isso ele cita Pierre Bourdieu, que diz haver uma íntima ligação entre o colapso da confiança e o enfraquecimento da vontade de engajamento político na ação coletiva:

...a capacidade de fazer **projeções para o futuro**, sugere, é a *conditio sine qua non* de todo **pensamento “transformador”** e de todo esforço de

reexaminar e reformar o estado presente das coisas – mas **projeções sobre o futuro** raramente ocorrerão a pessoas que não têm o pé firme no presente. (BOURDIEU apud BAUMAN, 2001, p.208) (Grifo nosso)

Segundo Bauman (2011b, p. 263) as neotribos são veículos de uma auto definição individual. Elas são sustentadas por esforços individuais de autoconstrução. A inevitável inconclusividade e frustração desses esforços a conduzem ao dismantelamento e posterior substituição. Sua durabilidade é efêmera por natureza, sua transitoriedade um fluxo contínuo onde as mais fervorosas lealdades são sustentadas apenas enquanto residem no reino da esperança.

O mais comum é as “tribos” serem desatentas com a adesão, e a própria adesão é fraca. Ela se dissipa tão rápido quanto aparece. A “filiação” é relativamente fácil de revogar e divorciada de obrigações a longo prazo; é um tipo de “filiação” que não requer um procedimento de admissão ou um governo autorizado e que pode se dissolver sem permissão ou aviso. As tribos “existem” apenas por decisões individuais de ostentar os traços simbólicos da fidelidade tribal. Desaparecem assim que as decisões são revogadas ou assim que sua determinação desaparece. Persistem apenas graças à sua contínua capacidade sedutora. (BAUMAN, 2011b, p. 263)

Nesses tempos de liquidez, talvez o que chamamos de correria do dia-a-dia não esteja tão relacionado ao quanto de atividades realizamos, mas à capacidade de abandoná-las e esquecê-las. Há um vínculo íntimo entre a velocidade e o esquecimento. “O nível da velocidade é diretamente proporcional à velocidade do esquecimento.” (KUNDERA apud BAUMAN, 2008c, p. 109).

Velocidade nos padrões líquido modernos é esquecimento. Ela está na capacidade de rapidamente nos desfazermos das coisas e dos laços que nos unem a elas. Essa sociedade favorece e induz muito mais o esquecimento e o desapego que as realizações e aglutinações dos laços sociais.

O impacto dessas identidades individuais na nova forma de organização comunitária tem produzido segundo Maffesoli (2007, p.99) sociedades assépticas, exageradamente racionalizadas e preocupadas em banir todo risco. Para o autor aí reside o sentido do tribalismo.

3.4 A COMUNIDADE PURIFICADA

Bauman (2011b, p. 208-209) ao longo de sua obra vai relatando as características que marcaram a transição da sociedade de produtores para a sociedade de consumidores. Ele afirma que a vida na modernidade é a vida vivida na cidade (BAUMAN, 2011b, p. 173). A cidade na modernidade líquida está permeada por seus templos de consumo. Bauman (2001, p. 125) caracteriza esses templos segundo a perspectiva de George Ritzer:

...são ajuntamentos, não congregações; conjuntos, não esquadrões; agregados, não totalidades. Por mais cheios que possam estar, os lugares de consumo coletivo não têm nada de 'coletivo'. (RITZER apud BAUMAN, 2001, p. 125)

Apesar de não fazerem parte da cidade os templos de consumo estão espalhados por ela (BAUMAN, 2001, p.126). São espaços de peregrinação cujas regras não correspondem àquelas do cotidiano, mas que, no entanto, esse mesmo cotidiano tenta em vão alcançar. É um pedaço flutuante do espaço, é um lugar sem lugar. É um espaço purificado.

Como já dito anteriormente no capítulo 2 (Espaço civil e espaço público em Bauman), Bauman (2001, p.121) compreende que a cidade é um encontro entre estranhos em sua condição de estranhos. Esses encontros são eventos sem passado e sem futuro. São rápidos, efêmeros cujas relações ditas “civilizadas” estão saturadas de habilidades que tem como objetivo proteger as pessoas de serem sobrecarregados com o peso uns dos outros (SENNETT apud BAUMAN, 2001, p.122).

Esse lugar sem lugar do templo de consumo é, segundo Bauman (2001, p. 127), um **espaço purificado** devido à capacidade que possuem em oferecer o que nenhuma “realidade real” externa pode dar: “o *equilíbrio quase perfeito entre liberdade e segurança*”. Equilíbrio este, que é o nevrálgico de confronto na realidade da comunidade conforme o autor.

Dentro de seus templos, os compradores/consumidores podem encontrar, além disso, o que zelosamente e em vão procuram fora deles: o **sentimento reconfortante de pertencer** – a impressão de fazer parte de

uma comunidade. Como sugere Sennett, a ausência de diferença, o sentimento de que “somos todos semelhantes”, o suposto de que **“não é preciso negociar, pois temos a mesma intenção”**, é o significado mais profundo da ideia de “comunidade” e causa última de sua atração, que **crece proporcionalmente à pluralidade e multivocalidade da vida**. (BAUMAN, 2001, p.127) (Grifo nosso)

Os templos de consumo recriam o sentimento sempre almejado de pertencer a alguma coisa. Nas palavras de Richard Sennett como cita Bauman (2001, p. 128) existe uma imagem, um “mito de solidariedade comunitária” nesses templos de consumo que é forjado para que os homens possam evitar lidar uns com os outros. Esse sentimento de identidade comum é uma “experiência fabricada”, pois no interior dos templos de consumo essa imagem torna-se realidade. Nos corredores dos shopping centers “estranhos” momentaneamente são tomados pelo ideal imaginário de “comunidade” que não conhece a diferença.

Alimentar a ideia do ideal de comunidade com a solidariedade tão sonhada é um ritual de purificação da própria comunidade. Essa purificação ameniza (camufla) a natureza conflituosa do confronto entre a identidade “nós” e a identidade “eu”.

Para Bauman (2001, p. 128) visitar os templos de consumo, ir às compras, é ser transportado para esse lugar sem lugar, esse espaço flutuante, uma outra dimensão, é uma viagem à “tão almejada comunidade”. Estar dentro deles produz uma verdadeira comunidade de “crentes” unidos pelos mesmos fins e meios. Foram aos templos pelos mesmos propósitos, foram seduzidos pelas mesmas atrações e são guiados e movidos pelos mesmos motivos. Por essas razões o autor afirma que essa comunidade não envolve negociações, nem esforço pela empatia, compreensão e concessões. Ela está purificada desses empecilhos à alteridade. A comunidade de certa forma é purificada pelo seu ideal.

3.5 O IMPACTO DA RECONFIGURAÇÃO DA RELAÇÃO ESPAÇO/TEMPO E DA VELOCIDADE DA INFORMAÇÃO NA IDENTIDADE DA COMUNIDADE

A ideia de fronteiras geográficas tornou-se praticamente insustentável na modernidade líquida (BAUMAN, 1999, p.19) de modo que o fim da geografia é uma realidade eminente.

A “pequena” comunidade “distinta” e “auto-suficiente” descrita por Bauman (2003, p.17) que, de certa forma, concatena também com a comunidade Tönniesiana é constantemente bombardeada pelas informações externas a elas. A comunicação intracomunitária, afirma Bauman (1999a, p. 22), não leva mais vantagem sobre o intercâmbio entre comunidades, uma vez que agora ambos são instantâneos.

O tipo de unidade possível em pequenas comunidades pela quase simultaneidade e custo quase nulo das comunicações através da voz natural, dos cartazes e folhetos sofrem um colapso em escala mais ampla. A coesão social em qualquer escala é uma função do consenso, do conhecimento comum, e, sem constante atualização e interação, essa **coesão** depende crucialmente da estrita e primária **educação** – e **memória** – **da cultura**. A **flexibilidade** social, ao contrário, depende do **esquecimento** e da **comunicação barata**. (BENEDIKT apud BAUMAN, 1999a, p. 22) (Grifo nosso)

Para Bauman (1999a, p. 23) a velocidade e facilidade do esquecimento dessa memória cultural e o baixo custo da comunicação são dois aspectos da mesma condição e que, portanto, não podem ser pensados separadamente.

Manter-se fiel apenas às informações do interior da comunidade, por mais vinculantes que elas sejam, tornaram-se, num mundo globalizado, algo extremamente difícil. Tão difícil que torna a emancipação da comunidade uma profunda reconfiguração do senso de pertença. O estar sem progredir, o “INGRESSO” de Mafesolli (2007, p. 98) aparentam ser os novos ventos da comunidade líquida moderna.

Para Bauman (1999a, p. 20) a velocidade da informação eletrônica implodiu e encolheu a percepção do espaço para a insignificância do instante. De maneira que as percepções opostas entre “dentro” e “fora”, “aqui e acolá”, “perto” e “longe” sofreram uma resignificação tamanha, a ponto de que a diluição dessa distância é percebida com uma familiaridade quase que orgânica.

Antes de ser um dado físico, objetivo, impessoal, a distância é um produto social, diz Bauman (1999a, p.19). O autor afirma que a sua extensão varia dependendo da velocidade com a qual pode ser vencida. Tornando outros fatores socialmente produzidos como separação, constituição e manutenção de identidades

coletivas, como fronteiras estatais ou barreiras culturais, meros coadjuvantes ou efeitos colaterais dessa velocidade.

Além disso, há uma dimensão simbólica relevante e, segundo Bauman (1999a, p. 20) crucial, na construção imaginária dessa oposição entre o longe e o perto que nos arremete à oposição entre “certeza” e “incerteza”, entre a “autoconfiança” e a “hesitação”.

Próximo, acessível é, primariamente, o que é usual, familiar e conhecido até a obviedade, algo ou alguém que se vê, que se encontra, com que se lida ou interage diariamente, **entrelaçado à rotina e atividades cotidianas**. “Próximo” é um espaço dentro do qual a pessoa pode-se sentir *chez soi*, à vontade, **um espaço no qual raramente, se é que alguma vez, a gente se sente perdido**, sem saber o que dizer ou fazer. (BAUMAN, 1999a, p.20) (Grifo nosso)

Estar perto, ou próximo, constitui um espaço onde as demandas impostas pelo meio correspondem à nossa capacidade de respondê-las. É um espaço permeado por “hábitos” e por essa razão não aparentam ser um grande peso em superar as situações problemáticas que possam surgir.

Longe”, por outro lado, **é um espaço que se penetra apenas ocasionalmente ou nunca**, no qual as coisas que acontecem **não podem ser previstas** ou compreendidas e diante das quais não se saberia como reagir: **um espaço que contém coisas sobre as quais pouco se sabe, das quais pouco se espera e de que não nos sentimos obrigados a cuidar**. “Encontrar-se num espaço “longínquo” é uma experiência enervante; aventurar-se para “longe” significa **estar além do próprio alcance**, deslocado, fora do próprio elemento, atraindo problemas e temendo o perigo. (BAUMAN, 1999a, p.20) (Grifo nosso)

Estar longe é mergulhar num lamaçal de imprecisões. E como é estar além do próprio alcance, é sujeitar-se à surpresas, à demandas ambientais imprevisíveis, e que por isso exigirão esperteza, astúcia e coragem pois arriscados desafios estarão permanentemente adiante.

Bauman (1999a, p. 21) afirma que seja lá como se conheça como “comunidade local”, certamente foi algo construído a partir dessa oposição entre o “aqui” e “acolá”, entre o “longe” e o “perto”.

A diluição dessas dimensões dentro do cotidiano implementam um crescente incômodo, uma necessidade de se manter em constante movimento. Obter informações rapidamente e desfazer-se delas mais rapidamente ainda são um imperativo. Não é uma questão de escolha. Exercitar o esquecimento é quase uma condição de sobrevivência na sociedade do consumo.

Nessa sociedade, identidade virou estilo e estilo virou identidade. Para descrever essa identidade estilizada ou esse estilo de identidade que deve permanecer constantemente à frente e que constrói parâmetros de aprovação ou rejeição que correspondem à linha entre o sucesso e o fracasso, Bauman (2008c, p. 107) cita Mafesolli novamente: *“sou o que sou porque outros me reconhecem como tal, enquanto a vida social empírica não é senão uma expressão de sentimentos de pertencas sucessivas.”*

Para Bauman (2008c, p. 108) na sociedade de consumidores o “sentimento de pertença” não é determinado por mecanismos de controle administrativos e supervisionados pelas “tendências de estilo”. Os quais os indivíduos necessitam estar e permanecer constantemente à frente. Mas por uma profunda identificação do aspirante com a tendência.

O processo de auto-identificação é perseguido, e seus resultados apresentados com a ajuda de “marcas de pertença” visíveis, em geral encontráveis nas lojas. Nas “tribos pós-modernas” (como Mafesolli prefere denominar as “tendências de estilo” da sociedade de consumo), “figuras emblemáticas” e suas marcas visíveis (dicas que sugerem códigos de vestuário e/ou conduta) substituem os “totens das tribos originais. (BAUMAN, 2008c, p. 108)

Na sociedade de consumidores, o sentimento de pertença não nos é apresentado como uma expressão natural e espontânea de quem somos, mas é como algo a ser conquistado, exaustivamente perseguido, artificialmente construído, bem distante daquela organicidade proposta por Tönnies.

No mundo líquido moderno a “lentidão” é um indicativo de morte social (BAUMAN, 2008c p. 110). A ausência de movimento, segundo o autor, aumenta a

distância entre aqueles que permanecem em movimento. De maneira que a ideia de “exclusão” que de maneira enganosa sugere uma ação de alguém, uma atitude de mover um objeto do lugar que anteriormente ocupava, na verdade frequentemente é apresentada como “estagnação”. “É a estagnação que exclui”.

O sentimento de pertença não é mais pautado na dimensão local cotidiana do afeto, do abraço, do calor e da fusão de corações. Pertencimento tornou-se uma ferramenta de gestão, no qual segundo Bauman (2008, p. 108) os emblemas de pertença saem de circulação sendo rapidamente substituídos por novos conforme as nuances do mercado.

3.6 SER DIFERENTE E TER IDENTIDADE NA SOCIEDADE DE CONSUMIDORES

Dar forma ao disforme, solidificar o fluido, deter ou tornar mais lento o fluxo, lutar para negar ou ao menos encobrir a terrível fluidez, constituem para Bauman (2001, p. 106) nossos esforços para moldar essa obra de arte chamada de “identidade” a partir do encorpado tecido quebradiço da vida.

Ilusão ou não, tendemos a ver as vidas dos outros como obras de arte. E tendo-as visto assim, lutamos para fazer o mesmo: “Todo o mundo tenta fazer de sua vida uma obra de arte. (BAUMAN, 2001, p. 106)

Essa ilusão, essa vida pautada no imaginário construído por uma subjetividade individualizada, superficial e líquida permite que esse indivíduo também crie um ideal de comunidade. Esse ideal entra em conflito com a comunidade real e cotidiana. Assim como a vida dos outros não é uma obra de arte, a comunidade também não o é. Ela cobra o preço pela segurança prometida. A liberdade é o preço.

Esse ideal de comunidade é construído por indivíduos cujas identidades possuem uma aparência sólida apenas quando vistas de longe, de fora dela, como se observassem as estrelas.

As identidades parecem fixas e sólidas apenas quando vistas de relance, de fora. A eventual solidez que podem ter quando contempladas de dentro da

própria experiência biográfica parece frágil, vulnerável e constantemente dilacerada por forças que expõem sua fluidez e por contracorrentes que ameaçam fazê-la em pedaços e desmanchar qualquer forma que possa ter adquirido. (BAUMAN, 2001, p. 107)

Apesar das frustrações advindas do encontro entre o sonho de comunidade e a comunidade real, ao mesmo tempo em que o ideal frustra o real, continuar sonhando com esse ideal, aparentemente é o que pode fazer a comunidade permanecer unida. Para Bauman (2001, p. 107) “*a identidade experimentada, vivida, só pode se manter unida com o adesivo da fantasia*”, talvez o sonhar acordado sejam os silenciosos gritos de socorro da comunidade.

Essas “**fantasias de identidade**”, segundo Bauman (2001, p. 107) possuem duas alavancas que as impulsionam em busca de sua plenitude tendo como ponto de partida a volatilidade e a instabilidade inerentes a praticamente todas as identidades.

A primeira é a capacidade de desligamento de uma identidade para outra, ou seja, dentro da perspectiva do consumo, de que a identidade transformou-se em mercadoria (BAUMAN, 2008c, p. 20), é a capacidade de “ir às compras” no supermercado das identidades. Aliás, Bauman (2008c, p. 22) afirma que numa sociedade de consumidores, tornar-se uma mercadoria desejável e desejada é a matéria prima de que são feitos os sonhos e os contos de fadas.

A segunda alavanca é o grau de liberdade para se selecionar a própria identidade e a possibilidade de mantê-la enquanto desejado. Em posse dessas duas alavancas estamos instrumentalizados para fazer e desfazer identidades à vontade.

Numa sociedade de consumo, compartilhar a dependência de consumidor – a dependência universal das compras – é a condição *sine qua non* de toda liberdade individual; acima de tudo da liberdade de ser diferente, de “**ter identidade**”. (BAUMAN, 2001, p. 108) (Grifo nosso)

Na sociedade de consumidores impera a necessidade de “ser diferente” em detrimento da necessidade de ser você mesmo. Quando “ser diferente” torna-se um imperativo, ser você mesmo torna-se uma batalha extremamente dolorida, obsessiva, exaustiva e confusa. Pois como alguém tem que aprender a ser quem se

é? Onde as referências são voláteis, ser diferente é ser normal e ser normal é ser diferente.

Nessa sociedade em que a identidade de mercadoria é anterior à identidade de sujeito (BAUMAN, 2008c, p. 20), o ser diferente é uma batalha brutal na construção de uma identidade mercadológica, vendável, atraente, com boa movimentação no mercado das identidades e das relações voláteis.

Bauman (2004, p. 26) relata que na sociedade de consumidores as pessoas não compram mais para satisfazer um *desejo*, elas compram por *impulso*. Pois um desejo precisa ser alimentado, semeado, cultivado e isso leva um tempo insuportavelmente prolongado em uma *cultura do instantâneo* que tem pavor de postergar desejos.

O desejo precisa de tempo para germinar, crescer e amadurecer. Numa época em que o “longo prazo” é cada vez mais curto, ainda assim a velocidade de maturação do desejo resiste de modo obstinado à aceleração. O tempo necessário para o investimento no cultivo do desejo dar lucros parece cada vez mais longo – irritante e insustentavelmente longo. (BAUMAN, 2004, p. 26)

Para Bauman (2001, p. 108) a identidade individual só pode ser gravada na substância que todo mundo compra no competitivo mercado das identidades, onde os utensílios produzidos em massa constituem a ferramenta da variedade individual.

A vida na telinha diminui e tira o charme da vida vivida: é a vida vivida que parece irreal, e continuará a parecer irreal enquanto não for remodelada na forma de imagens que possam aparecer na tela. (Para completar a realidade de nossa própria vida, precisamos passá-la para vídeo tape – essa coisa confortavelmente apagável, sempre pronta para a substituição das velhas gravações pelas novas). (BAUMAN, 2001, p. 108-109)

A dependência do mercado das identidades viabilizada pela liberdade de ofertas não se limita ao ato da compra diz Bauman (2001, p. 108). O poder dos meios de comunicação de massa em reconfigurar a imaginação popular, coletiva e individual é poderoso. Fazendo com que todo o simulacro imagético amenize a brutal batalha na construção dessas identidades tornando a realidade vivida mais palatável.

A construção das identidades estende sentido não apenas às pessoas, mas também às coisas que, na modernidade líquida, possuem data de validade, uma obsolescência programada. Bauman (2001, p. 110) cita Jeremy Seabrook quando este afirma que o capitalismo não entregou os bens às pessoas, mas que as pessoas foram entregues aos bens.

Viver em meio a chances aparentemente infinitas tem o gosto doce da liberdade de tornar-se qualquer um. Porém essa doçura tem uma cica amarga porque, enquanto o “tornar-se” sugere que nada está acabado e temos tudo pela frente, a condição de “ser alguém”, que o tornar-se deve assegurar, anuncia o apito final do árbitro, indicando o fim do jogo: “Você não é mais livre quando chega ao final; você não é você, mesmo que tenha se tornado alguém”. (BAUMAN, 2001, p. 81)

Em meio a toda essa “diluição dos sólidos” a obediência a padrões tende a ser alcançada através da tentação e sedução e não mais pela coerção. Para Bauman, essa atmosfera sedutora do mercado apresenta-se sob o disfarce do livre-arbítrio, em vez de revelar-se como força externa. Nem sempre “ser alguém” significa “ser você”.

3.7 COMUNIDADE, CRISE OU LIQUIDEZ

A identidade estabelece a baliza pela qual trabalhamos o nosso empenho. É a referência pela qual nos avaliamos, nos censuramos e corrigimos os nossos deslocamentos. É uma fronteira que possibilita-nos palmilhar os desafios entre as dimensões da individualidade e da coletividade bem como o pendor da “equilibração” entre essas dimensões. E uso aqui o termo “equilibração” para enfatizar esse equilíbrio dinâmico existente na sociedade. Essa dinâmica é sustentada pela dependência funcional presente historicamente na sociedade como afirmava Elias (1994, p.22).

Não se compreende uma melodia examinando-se cada uma de suas notas separadamente, sem **relação** com as demais. Também sua estrutura não é outra coisa senão a das **relações** entre as diferentes notas. (ELIAS, 1994, p.25) (Grifo nosso)

Historicamente, segundo Elias (1994, p.22-23) a dependência individual parece ser suplantada pela dependência funcional. As funções sociais existem em função de outras funções sociais. As pessoas exercem suas funções sociais para as outras pessoas e não para si mesmas. Ninguém é pai de si mesmo, ninguém é filho de si mesmo, ninguém vende para si mesmo, ninguém compra de si mesmo, as funções sociais existem para além do indivíduo, existem para o outro.

Um traço importante da ideia de comunidade é a “obrigação fraterna” de partilhar as vantagens entre seus membros, independente do talento ou importância deles (DENCH apud BAUMAN, 2003, p. 56). Essa característica faz do comunitarismo uma *filosofia dos fracos*. Não tardarão conflitos quando as pessoas que são merecedoras das conquistas que obtiveram por seus próprios esforços, estiverem diante da obrigação de compartilhar.

Há coisas mais importantes que o mero despreço pelo auto-sacrifício: o princípio mesmo que fundamenta uma ambicionada distinção social é que está em jogo. **Se qualquer coisa além do mérito imputado fosse reconhecida como título legítimo às recompensas oferecidas, aquele princípio perderia sua maravilhosa capacidade de conferir dignidade ao privilégio.** Para os “poderosos e bem-sucedidos”, **o desejo de “dignidade, mérito e honra” paradoxalmente exige a negação da comunidade.** (BAUMAN, 2003, p. 57) (Grifo nosso)

Difícilmente os bem-sucedidos, afirma Bauman (2003, p. 57), dispensarão a visão meritocrática sem que isso afete profundamente o fundamento social do sentimento de dignidade e privilégio empoderados por suas ações de conquistas individuais. O autor afirma que enquanto essa percepção de mundo for mantida e aceita como padrão da virtude pública, o princípio comunitário do compartilhamento não poderá ser aceito.

A espontaneidade do entendimento compartilhado é uma marca forte da ideia de comunidade. O próprio questionamento a respeito da liberdade ou da comunidade já evidencia sua crise de identidade. Pois já perdeu a sua espontaneidade.

Afinal de contas, perguntar “quem você é” só faz sentido se você acredita que possa ser outra coisa além de você mesmo; só se você tem uma escolha, e só se o que você escolhe depende de você; ou seja, só se você

tem de fazer alguma coisa para que a escolha seja “real” e se sustente.
(BAUMAN, 2005, p.25)

Bauman (2005, p.21) diz que a identidade nos é constantemente apresentada como algo a ser inventado, construído, manufaturado, e não como algo a ser descoberto, revelado, manifesto e simplesmente vivido como expressão natural de quem se é. Deve haver uma organicidade na forma como a comunidade se vê.

... como alvo de um esforço, “um objetivo; como uma coisa que ainda se precisa construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais – mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta. (BAUMAN, 2005 p.22)

Há uma concepção da ideia de identidade, e uma forma indiscriminada como se usa a palavra comunidade. A ideia de identidade só é sustentada a partir do momento em que é perdida, ou entra em crise. Ela só vem à tona a partir do momento em que não é plena e organicamente vivida. Hobsbawm apud Bauman (2001, p. 214) diz que a percepção, a ideia, o conceito, a dimensão, o senso de identidade é “inventado”, ou seja, apenas vem à luz, quando a comunidade entra em colapso. De certa forma, algumas ilusões são necessárias para a manutenção dos sonhos.

... a comunidade pode ser tão velha quanto a humanidade, mas a ideia de ‘comunidade’ como condição *sine qua non* da humanidade **só poderia ter nascido com a experiência de sua crise.** (BAUMAN, 2008c, p.95) (Grifo nosso)

A comunidade ideal é um mundo permeado por uma totalidade tal, que é capaz de oferecer tudo o que é necessário para levar uma vida significativa e compensadora. Tudo o que está além desse mundo comunitário é irrelevante, pois ele é completo. A harmonia interior do mundo comunitário brilha contra a negra e impenetrável selva que começa após os seus limites (BAUMAN 2001, p. 215). “O desejo de demonizar os outros se baseia nas incertezas ontológicas dos de dentro” (YOUNG apud BAUMAN, 2001, p. 215). De modo que “*uma comunidade includente*” seria uma contradição em termos.

Nas comunidades tradicionais vitimadas pelo “processo civilizador” o “*poder da comunidade*” funcionava muito antes da descoberta de sua necessidade (BAUMAN, 2008c, p.94). Esse poder vinculante era um dado da comunidade, uma característica inerente a ela. A comunidade sustentava o poder sobre o indivíduo enquanto este permanecia alheio, “não problemático”. “*A comunidade mantém os indivíduos nas garras dela enquanto eles vivem na ignorância de ‘ser uma comunidade’*”.

Nas comunidades tradicionais havia um conhecimento mutuamente compartilhado a respeito das identidades. Havia uma rede de familiaridade do berço ao túmulo, o lugar de cada pessoa era evidente demais para ser avaliado, que dirá negociado (BAUMAN, 2005, p.24). Havia uma certa ordem identitária reproduzida automaticamente por essa rede de familiaridade mútua.

De modo que a ideia de identidade passa a ser considerada seja como conceito seja como problema, a partir do momento em que as relações nas “sociedades de familiaridade mútua” deixaram de serem reproduzidas automaticamente. Enquanto não surgisse algo que questionasse a sua natureza, a ideia de comunidade parece não existir conceitualmente, apesar de ser algo vivido plenamente.

A ideia de “identidade” **nasceu da crise do pertencimento** e do esforço que esta desencadeou no sentido de **transpor a brecha entre o “deve” e o “é”** e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela ideia – recriar a realidade à semelhança da ideia. (BAUMAN, 2005, p.26) (Grifo nosso)

Bauman (2005, p.26) afirma que a ideia de identidade só poderia penetrar no “mundo vivido” (*Lebenswelt*) das pessoas como uma tarefa a ser realizada, incompleta, como um estímulo, como um dever e ímpeto à ação.

Quando a identidade perde as âncoras sociais que a faziam **parecer “natural”, predeterminada e inegociável**, a “**identificação**” se torna **cada vez mais importante** para os indivíduos que buscam desesperadamente um “nós” a que possam pedir acesso. (BAUMAN, 2005, p.30) (Grifo nosso)

Ou seja, apesar da crise institucional característica da pós-modernidade, vivenciar o pertencimento, permanece sendo um anseio.

Nesses tempos de liquidez os grupos de indivíduos que se encontram destituídos de estruturas de referência, tentam segundo Bauman (2005, p. 31), estabelecer vínculos eletronicamente mediados, onde encontrarão frágeis totalidades virtuais, em que facilmente se entra e é abandonado.

*“Engraçadas podem ser, essas comunidades virtuais, mas elas criam apenas uma **ilusão de intimidade** e um **simulacro de comunidade**”* (HANDY apud BAUMAN, 2005, p. 31). Para Bauman (2005, p.31) essas comunidades virtuais não podem dar substância à identidade individual, de modo que o indivíduo está perdendo a capacidade de estabelecer interações espontâneas com pessoas reais.

Aparentemente há um certo comprometimento dos diálogos consigo mesmo. As subjetividades construídas virtualmente aparentam conduzir o indivíduo líquido moderno a produzir histórias irreais, destituídas da substância sólida que edifica a vida cotidiana. Substância essa que se torna baliza orientadora e estruturante da interioridade.

A fragilidade da identidade “nós” dessubstancializada pela ilusão fraudulenta da comunidade virtual de “laços” eletronicamente mediados tem abandonado a identidade “eu” num vazio, numa liquidez estrutural e íntima sem precedentes. De forma que esse indivíduo não está só apenas em seus diálogos sócias, mas essencialmente em seus diálogos consigo mesmo.

Para Bauman (2005, p.35) as identidades ganharam livre curso, e agora cabe a cada indivíduo capturá-las em pleno voo, usando seus próprios recursos e ferramentas. A busca por identidade nesses tempos de liquidez é caracterizada pela incerteza. É uma busca desesperada, rápida, veloz, por algo incerto, inseguro e efêmero.

Bauman (2001, p. 212-213) afirma que o Comunitarismo é a promessa de um porto seguro. É uma consequência da aceleração e “liquefação” da vida moderna. Induzido pelo crescente desequilíbrio entre a liberdade e as garantias individuais. Ele é o destino dos marinheiros perdidos no mar turbulento da mudança constante, confusa e imprevisível.

O comunitarismo é a possibilidade de pertencer a alguma coisa, mesmo que paradoxalmente, para a manutenção do estar dentro, tenha que se apelar para as escolhas individuais, cujas possibilidades haviam sido negadas ao ingressar-se na comunidade (BAUMAN, 2001, p. 212).

Neste capítulo tratamos da percepção Baumaniana a respeito da comunidade. Bauman coloca o conflito entre a liberdade e a segurança em que aquisição da segurança sempre requererá o sacrifício da liberdade. A ideia de comunidade é permeada pelo sentimento de um círculo aconchegante, mas que, no entanto há um preço a pagar pelo privilégio de viver em comunidade. Sendo as caras moedas de liberdade o desafio proposto à manutenção da comunidade.

Vimos que Bauman simpatizou com a concepção de Michel Mafesolli sobre as neotribos modernas formadas pela multiplicidade de atos individuais e com durabilidade efêmera por indivíduos que estão, nos termos de Mafesolli, INGRESSOS nessas comunidades, ou seja, estão dentro (IN), mas não progredem nelas.

Bauman também abordou que os templos de consumo são espaços purificados, pois oferecem um equilíbrio quase perfeito entre a liberdade e a segurança. O que nenhuma realidade externa tem condição de oferecer.

Bauman nos apresentou um contexto em que o sentimento de pertença na sociedade de consumidores não nos é apresentado como uma expressão natural, orgânica, espontânea de quem somos, mas como algo a ser conquistado, construído e exaustivamente perseguido.

Quanto à crise da comunidade? Bauman nos mostrou que uma marca forte da ideia de comunidade é a espontaneidade do entendimento compartilhado. E que, portanto, o próprio questionamento a respeito da comunidade já evidencia sua crise de identidade. Pois já perdeu a sua espontaneidade.

Munidos então desse cenário exposto por Bauman lançaremos suas percepções de modernidade e comunidade sobre a religiosidade nesse horizonte líquido-moderno.

4 A RELIGIOSIDADE NO PANORAMA DA MODERNIDADE LÍQUIDA

Essa investigação tem como objetivo lançar os conceitos Baumanianos de modernidade e comunidade sobre a comunidade religiosa permeada pelos tempos líquido-modernos. Analisando a forma como a religiosidade tem navegado no cenário líquido moderno descrito por Bauman e procurar responder a questão central dessa pesquisa. Se existe uma crise do comunitário na religiosidade pós-moderna?

Para tanto, perpassamos a leveza, liquidez, efemeridade e velocidade características da modernidade líquida. Em que Bauman se utiliza da metáfora de que *quando se patina no gelo fino a segurança está na velocidade*, para descrever o cenário de instabilidade das certezas e da correria sem sentido e sem propósito desses tempos.

Sendo que talvez essa velocidade não esteja tão atrelada à quantidade de afazeres, mas à capacidade de abandoná-los para rapidamente assumirmos outros. De forma que a modernidade líquida privilegia mais a capacidade de esquecimento que a de construção de memoriais. Nos padrões líquido-modernos velocidade e esquecimento estão intimamente ligados, favorecendo mais o desapego que aglutinações nas relações humanas.

O que aconteceu com a comunitária força vinculante?

A modernidade é uma civilização dos indivíduos. E que, portanto, aponta necessariamente para uma ruptura com as formas de comunitarização tradicionais, reencenada todos os dias através de um furioso processo de individualização nos quais as forças vinculantes dos laços humanos tornaram-se liquefeitos e não mais dependentes da comunidade, mas exclusivamente de habilidades individuais, individualmente desenvolvidas.

Depois analisamos os conceitos zumbis que para Bauman são as cinco percepções que organizam e saturam de sentido as narrativas da vida cotidiana das pessoas.

Na *comunidade* vimos a diluição do entendimento compartilhado e seu efeito no esfacelamento da força vinculante comunitária. Tornando a tensão entre liberdade e segurança cada vez mais intensa.

Na *emancipação* percebemos a construção da percepção de liberdade através do surgimento da necessidade de libertação podem não vir a existir devido a

mecanismos de controle desenvolvidos por interesses sócio-políticos. A promessa de emancipação do indivíduo através da racionalização proposta pela modernidade através do domínio tecnológico revelou-se falha, pois o indivíduo “civilizado” revelou-se infeliz e solitário.

Quanto à *individualidade* o afastamento da carga moral embutida nas ações humanas, a que Bauman chamou de adiaforização provocou uma dessensibilização das relações. Aliado ao consumismo extremo empurrou o indivíduo numa insaciável jornada rumo a construção de sua identidade.

No *trabalho* a cultura do instantâneo infantilizou o indivíduo consumido pelo imediatismo e que não tolera aquilo que é durável. O consumo é a égide sobre o qual os laços humanos passaram a serem produzidos.

A ressignificação da percepção *espaço/tempo* transformou a forma de se perceber a imortalidade e a eternidade como abordaremos agora neste capítulo 4.

Bauman abordou que a vida moderna é vivida na cidade. A comunidade tradicional era vinculante. Ela agregava um entendimento compartilhado que era organicamente comunicável na comunidade, e é justamente isso que a sociedade moderna vem romper. Ela rompe esses laços e referências e quando suas âncoras sociais sucumbem a pertença se torna cada vez mais importante para os indivíduos que buscam um “nós” para se conectarem. Apesar da tensão entre liberdade e segurança na comunidade o sentimento de pertença aparenta ainda ser um anseio.

As neotribos são auto definições individuais sustentadas por esforços individuais de autoconstrução efêmera por natureza. Existem no sentido INGRESSO de Flávio Pierucci. Em que os indivíduos estão na comunidade, mas não progredem nela.

Nas neotribos sucumbe-se o entendimento compartilhado. O estar na comunidade sem progredir nela é uma consequência da globalização, de forma que a manutenção das informações no interior da comunidade tornou-se muito difícil. Reconfigurar o senso de pertença tornou-se o exaustivo trabalho da emancipação.

Em uma sociedade embutida na sedutora coreografia do consumo, o mercado estabelece o tom da música e o ritmo dos passos, não tolera uma autoridade maior que ele mesmo produz. Sua capacidade de se readequar, se reorganizar, se camuflar, se mascarar, em suas multifacetadas manifestações, faz com que ele determine a forma como as pessoas organizarão a sua vida em prol das exigências que ele mesmo produz e impõe.

A fúria do mercado fortalece e favorece a construção da identidade individualizada, visto que nas manifestações de consumo as pessoas a vivenciam sempre na perspectiva individual.

Nesse contexto relatado até aqui, vejamos como essa modernidade líquida metamorfoseia a religiosidade. E então caminhemos para questão central dessa investigação, se há uma crise da comunidade na religiosidade mergulhada em tempos de liquidez.

4.1 A INEFABILIDADE DA RELIGIÃO

Inefável é algo que não pode ser atingido em sua inteireza, completude e complexidade. É algo que não pode ser captado integralmente na consciência e, portanto, não pode ser representado em formas específicas como expressão de totalidade e por isso só pode ser percebido de maneira fragmentada (REIMER, 2009).

A inefabilidade é então uma característica tanto de Deus quanto humana. Bauman (1998a, p. 205) diz que o inefável é uma parte tão integral da forma humana de estar no mundo quanto aos recursos de linguagem com que tentamos captá-lo. Para o autor, a religião pertence a uma família de curiosos e “*embaraçantes*” conceitos que as pessoas julgam compreender perfeitamente até implementarem uma busca em defini-los. Em tempos de liquidez palmilhar uma conceituação é um desafio.

A rigidez, a racionalidade e o cientificismo modernos haviam condenado à deportação essa família de conceitos. Bauman (1998a, p. 205), no entanto aborda que a pós-modernidade vem alimentar esses conceitos devido ao ar de serenidade que ela traz consigo. “*O espírito pós-moderno é bastante humilde para proibir e bastante fraco para banir os excessos da ambição do espírito moderno*”. O espírito pós-moderno apenas relativiza esses conceitos como religião; coloca-os em perspectiva e expõe seus conflitos, mantendo assim, a dinâmica frenética em conceituar religião uma correria como aquela sobre a fina camada de gelo.

Para Bauman (1998a, p. 206) definir religião em tempos de modernidade líquida é substituir um inefável pelo outro. É substituir o “incompreensível” pelo “desconhecido”.

A afirmação de que a religião é “a mais onipresente das qualidades que distinguem a espécie humana” resulta, então sem nenhuma surpresa, sendo uma conclusão precipitada. **A religião**, na interpretação de Joffrey Alexander, **é a mais universal das qualidades humanas simplesmente porque tudo o que é humano**, da pintura ao orgasmo, ou a escrever sociologia, **foi definido como um fenômeno religioso**. (BAUMAN, 1998a, p. 207) (Grifo nosso)

Para Bauman (1998a, p. 207) definir religião através de coisas *transcendentais* ou coisas *definitivas* dificultaria sua aplicação prática de uma forma tal que a tornaria tão controversa quanto a própria definição. Para o autor em tempos de liquidez e relativização conceitual, definir é perecer. No entanto, Bauman (1998, p. 209) considera “insuperável” a perspectiva de Leszek Kolakowski em sua análise da forma pela qual a religiosidade é gerada pela condição existencial humana:

A religião , na verdade, **é a consciência da insuficiência humana, é vivida na admissão da fraqueza...** A mensagem invariável do culto religioso é: **“do finito ao infinito, a distância é sempre infinita...”** (...) nós deparamos com dois caminhos inconciliáveis de aceitar o mundo e a nossa posição nele, **nenhum dos quais pode ufanar-se de ser mais “racional” do que o outro...** Uma vez feita, **qualquer escolha impõe critérios de julgamento** que, infalivelmente, **a apoiam numa lógica** circular: se não há nenhum Deus, só critérios empíricos devem guiar-nos o pensamento, e critérios empíricos não conduzem a Deus; se Deus existe, ele nos dá pistas sobre como perceber Sua mão no curso dos acontecimentos, e com a ajuda dessas pistas reconhecemos a razão divina do que quer que aconteça. (KOLAKOWSKI apud BAUMAN, 1998a, p.209) (Grifo nosso)

Para Bauman, Kolakowski sugere que essa insuficiência humana deixaria as pessoas a mercê de uma mensagem religiosa, mas que, no entanto, em tempos tão acelerados as questões filosóficas relativas à salvação não encontrariam lugar na dinâmica da vida moderna.

4.2 A TIRANIA DO MOMENTO E A RUPTURA COM O PASSADO COMO CAMINHOS PARA A RESSIGNIFICAÇÃO DA ETERNIDADE

A cultura do instantâneo da sociedade de consumidores produziu na vida líquida moderna a “*tiranía no momento*” que, segundo Bauman (2008c, p. 134) substituiu a tirania pré-moderna da eternidade com seu lema “*memento mori*” (lembre-se que você é mortal). De modo que a eternidade deixou de ser um valor e um objeto de desejo.

A ruptura dos vínculos comunitários, bem como sua orgânica força vinculante, o fenômeno da globalização, na qual as realidades locais não determinam mais a vida das pessoas, deixaram as decisões da vida à mercê do próprio indivíduo. De certa forma, houve gradativamente uma construção social que alavancou o indivíduo para uma ruptura com o seu passado.

As incontáveis possibilidades de escolha da cultura consumista criam a imagem do recomeço, da reconstrução, do renascer. Para Bauman (2008c, p. 133) o termo “*renascer*” vem saturado de significado imaginário. Significa que os nascimentos anteriores juntamente com suas consequências, foram, para todos os fins e propósitos, anulados. Há uma quase definitiva ruptura com o passado. “*O que alguém foi ontem não vai mais excluir a possibilidade de essa pessoa se tornar alguém de todo diferente hoje*”, o indivíduo não mais terá reduzidas as suas opções do presente.

Esse poder de remodelar, anular, romper ou invalidar eventos passados tem um efeito crucial no atrativo pela eternidade. Bauman (2008c, p. 134) diz que a proeza de desarmar o poder que o passado tem de reduzir as escolhas do futuro, aliado à facilidade de “*renascer*” assim criada, roubou da eternidade seu poder de atração mais sedutor. Na cultura dos consumidores a eternidade foi substituída pela tirania do momento, de modo que a intensidade do momento é eterna enquanto dure.

As consequências da pressa extrema são avassaladoras: tanto o passado quanto o futuro como categorias mentais são ameaçados pela tirania do momento. Até o “*aqui e agora*” é ameaçado, já que o momento seguinte chega tão depressa que se torna difícil viver no presente. (ERIKSEN apud BAUMAN, 2008c, p.134)

Para Bauman (2008c, p. 134-135) há um paradoxo em tudo isso, pois quanto maior o volume de experiências em um momento, mais breve ele se torna. À medida que os conteúdos dessas experiências se expandem, mais as dimensões do momento se encolhem. O autor alerta que estamos a ponto de criar um tipo de sociedade em que se tornará quase “*impossível ter um pensamento com mais de alguns centímetros de extensão*”.

4.3 BAUMAN E O LUGAR DA SALVAÇÃO NA VIDA COTIDIANA

Bauman apesar de sociólogo é um filósofo do cotidiano. Para ele existem “questões fundamentais” da vida às quais o ser humano necessita irresistivelmente de respostas. A finalidade da vida e os medos que brotam na ausência dessas respostas impulsionam o ser humano a uma religiosidade. No entanto Bauman (1998a, p. 210) alerta que sempre que as igrejas são pressionadas, rapidamente sacam o discurso de que elas proporcionam o serviço de elucidação das respostas a essas questões fundamentais. Mas que há pouco na rotina diária das pessoas que evidencie tal elucidação.

Antes de se ter tempo de 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**: tinham, se não de **criar**, então pelo menos de **ampliar e aguçar as necessidades destinadas a serem satisfeitas pelos seus serviços e, desse modo tornar seu trabalho indispensável**. (BAUMAN, 1998a, p. 210) (Grifo nosso)

Portanto, diz Bauman (1998a, p. 210), o papel do pastor de garantir a salvação do seu rebanho pode ser reconhecido e respeitado e tido como indispensável, se ele dedicar-se a convencê-los a aceitar a “*morte cotidiana*”, a renúncia desse mundo, como o preço do bom negócio da vida prometida num outro mundo.

No entanto, em tempos em que a eternidade está fora de moda, essa argumentação se torna altamente desafiadora. Para Bauman (1998a, p. 210) o rebanho tem que precisar do pastor “*nesta vida*”, conduzindo-os à preocupação com a salvação pessoal, a desejar a recompensa póstuma e a temer a punição póstuma.

Visto que tudo isso agrega valor à vida “neste mundo” como um contínuo ensaio para a vida vindoura. Neste contexto Bauman (1998a, p. 210-211) então alerta que a preocupação com a salvação pessoal e a inquietude a respeito da eternidade talvez **não “apareça naturalmente”**. Talvez não seja algo natural, não haja uma espontaneidade como essas questões relativas à salvação ocupam um lugar no cotidiano das pessoas. Portanto, mais do que nascer do indivíduo ou ser situada dentro dele desde seu nascimento a *religião* deveria ser inserida no “*Lebenswelt*” do indivíduo.

... mais ou menos como a inquietação filosófica a respeito dos fundamentos definitivos do conhecimento **não nasce**, como Husserl cansou de mostrar, da “**atitude natural**” em que nós estamos, diariamente e sem nenhuma interrupção, “**mergulhados simplesmente**”, tomando as coisas como “**de uma lógica comum**”. **Grande esforço é necessário para essa inquietação prevalecer** sobre a gravidade das preocupações diárias voltadas para as tarefas a serem executadas e os resultados a serem consumidos nessa **única vida** que os homens e as mulheres conhecem diretamente, visto que **a ganham com o seu próprio trabalho cotidiano**. (BAUMAN, 1998a, p. 211) (Grifo nosso)

Uma resposta às reflexões filosóficas não nascem no mesmo nível de consciência que as gera. E o ato de gerá-las, de certa forma, é também uma atitude de rebeldia à dinâmica continuísta dessa lógica comum colocada por Bauman. Para que as preocupações da vida cotidiana sejam superadas pela preocupação com a salvação pessoal é necessário um grande esforço de ruptura e inquietude arduamente emaranhado no “*mundo da vida*” das pessoas (*Lebenswelt*).

Bauman (1998a, p. 211) alerta que embora as tentativas e argumentos dos filósofos da religião digam o contrário, “*esperança da vida eterna, o sonho do céu e o horror do inferno*” como a tríade da salvação, talvez não sejam questões que se desenvolvem por si só. Não sejam reflexões que endogenamente se dão e se constroem espontaneamente. Seriam necessárias atitudes e ações que gradativamente edificariam a nossa consciência.

Bauman obtém essa perspectiva de análise sobre a consciência a e a *Lebenswelt* a partir da análise de *Edmund Husserl*, para quem a consciência não era construída a partir de um certo psicologismo, mas de ações do mundo e no mundo:

Consciência é intencionalidade, significa: toda consciência é “consciência de”. **Portanto a consciência não é uma substância (alma), mas uma atividade construída por atos (percepção, imaginação, especulação, volição, paixão, etc.) com os quais visa algo.** (HUSSERL, 2005, p.7) (Grifo nosso)

A esses atos Husserl denominou de “*noesis*” e aquilo que é visado por eles são os “*noemas*”. Para Husserl (2005, p.7) distinguir esses dois aspectos é fundamental para compreender-se a crítica do psicologismo, pois este consiste em confundir “*noesis*” e “*noema*”, ou seja, os atos pelos quais a consciência visa um certo objeto de uma certa maneira, e o conteúdo ou significado desses objetos visados.

Bauman (1998a, p. 211) aborda que todo esse terror martirizante em torno da insuficiência humana, como sugeriu Kolakowski, nos deixariam suscetíveis a uma mensagem religiosa. Realidade essa que só se sustentaria em um contexto de tarefas que estariam além do alcance humano e de instrumentos para atacar essas tarefas na vida cotidiana. De modo que as igrejas tentam saturar a inquietação com respeito à salvação em toda a consciência humana para que isso gerencie a totalidade das atividades da vida.

No entanto Bauman (1998a, p. 211) propõe que esse caráter “inato”, da presença “natural” da propensão religiosa da condição humana e de sua *Lebenswelt* não é algo comprovado, mas implacavelmente insinuado como forma de legitimação eclesiástica para explicar a religiosidade devido à escassez do interesse pela religião como consequência da “*secularização*”.

Proponho que nem todas as estratégias do estar no mundo dos seres humanos devem ser **fundamentalmente religiosas** (isto é, fundadas numa intuição da **insuperável insuficiência e fraqueza dos poderes humanos**), e que nem todas o foram. De maneira mais notável, a moderna fórmula da vida humana na terra foi articulada em função de uma estratégia agudamente alternativa: intencionalmente ou por omissão, os seres humanos estão sozinhos para tratar das coisas humanas e, por isso, as **únicas coisas que importam aos seres humanos são as coisas de que os seres humanos podem tratar.** (BAUMAN, 1998a, p. 212) (Grifo nosso)

O autor relata que raramente as inquietações da vida cotidiana estão relacionadas aos limites das coisas. Para Bauman (1998a, p.212), as preocupações

que tem saturado a vida humana desde o início da modernidade estão relacionadas com a resolução de “problemas”.

E “problemas” são por definição tarefas que são cortadas conforme a medida das genuínas ou supostas **habilidades humanas**, tarefas “**sobre as quais se pode fazer algo**” ou “sobre as quais se pode e deve descobrir o que fazer. (BAUMAN, 1998a, p.212) (Grifo nosso)

No cotidiano da modernidade líquida não há tempo para inquietações filosóficas, ela foi retirada completamente da agenda do dia-a-dia diz Bauman (1998a, p.212). Na corrida e acelerada vida cotidiana da modernidade fechados estão os ouvidos para homilias sobre salvação e redenção. Julgamentos póstumos estão a quilômetros de distância da sociedade do consumo imediato. Aliás, “consumo imediato” chega a ser um pleonasma.

Observamos então, que Bauman compreende que as preocupações que ocupam lugar na vida diária das pessoas são aquelas que são alcançáveis pela ação humana. Portanto a preocupação com uma salvação que se sustente na tríade “*esperança da vida eterna, sonho do céu e o horror do inferno*” não sejam reflexões que ocupem o cerne do cotidiano das pessoas. Não se constituem questões que nascem naturalmente e espontaneamente nesse cotidiano, sendo assim, necessário que a religião mais que acompanhar a pessoa desde seu nascimento, inserí-la no “*Lebenswelt*” do indivíduo quebraria sua lógica comum continuísta e reavivaria sua consciência a respeito dela.

4.4 BAUMAN, A PROPOSTA HUMANISTA DA MODERNIDADE, O CONSUMO E A RESSIGNIFICAÇÃO DA RELIGIÃO COMO FORNECEDORA DE SENTIDO À VIDA COTIDIANA

Na proposta humanista de um mundo feito conforme a medida humana e guiado pelas necessidades humanas, segundo Bauman, nem tudo podia ser submetido a essa vontade. A ideia de Protágoras de que “*o homem é a medida de todas as coisas*” certamente não poderia contemplar algo crucial para a promessa religiosa: a vida eterna. A vida após a morte não pertence à categoria de coisas práticas às quais se é possível realizar alguma coisa para torná-la verdadeira. (BAUMAN, 1998a, p. 213)

Para Bauman (1998a, p. 213) a auto-suficiência humana proposta pelo humanismo implodiu o domínio da religião institucionalizada. A proposta, agora então, não é prometer um caminho alternativo para a eternidade, mas é desviar a atenção humana para longe dessa dimensão eterna. Tirando o foco da vida eterna, a religião concentra-se agora em tarefas que os seres humanos podem executar e cujas consequências eles podem experimentar enquanto ainda estão nessa vida.

A estratégia da vida moderna não está no julgamento das escolhas individuais como sendo boas ou ruins, sábias ou tolas. Para Bauman (1998a, p. 214) a proposta da vida moderna é “adaptativa”, acomodativa. A vida moderna promove uma adaptação racional a uma condição de vida totalmente nova jamais anteriormente experimentada.

Nesse novo contexto de adaptação racional havia pouca utilidade para a religião. Bauman (1998a, p. 214) menciona os *três tipos de utilidades da religião* na modernidade, citados por Alain Touraine:

A primeira utilidade tem a ver como serviço da religião em *fornecer uma dependência e subordinação da rotina de vida* sob uma perspectiva natural ou sobrenatural. Essa perspectiva em tempos de modernidade entrou em colapso. Pois não restou muita coisa para a religião organizar na vida cotidiana. Sua proposta de um mundo pré-ordenado e criado de uma só vez sucumbe em meio às possibilidades de escolha da modernidade.

A segunda utilidade diz respeito ao *papel mantenedor dos sólidos e dos impenetráveis muros de divisões sociais* promovidos pela religião institucionalizada. Com o advento da modernidade a religião não estava preparada para a grande mobilidade social, incrementada pela nova proposta de adaptação racional.

A terceira utilidade da religião é descrita por Touraine como “*a apreensão do destino, da existência e da morte humana*”. Assim como a dança e a pintura, a religião sofreu um certo isolamento. Tornou-se uma atividade de lazer. Ou seja, um comportamento deliberado, não-regulamentado, pessoal e secreto. O interesse pela existência e pela morte foi renegado pelos passatempos e o lazer, com um impacto apenas marginal na organização das atividades da vida cotidiana.

A vida de imolação, mortificação do corpo, rejeição das alegrias terrenas e prazeres desse mundo como requisitos para a salvação exigiam um desprendimento das coisas terrenas como honras, riqueza, beleza e desejo carnal. Para Bauman (1998a, p. 216), em tempos de modernidade onde a vida é tão curta, a pressa em gozá-la é um imperativo. O corpo mortificado é repulsivo demais, correr para desfrutar de todo o prazer possível enquanto se tem tempo para isso é uma questão de sobrevivência. O “*memento mori*” (lembre-se que é mortal) mostra uma acentuada tendência a converter-se em “*memento vivere*” (lembre-se de viver).

A exacerbação do medo da morte e o encorajamento do sonho da vida eterna tornaram-se contraproducentes eclesiasticamente, visto que se chocavam com os pré-requisitos das novas condições de produção da vida diária. Bauman (1998a, p. 216-217) aborda que do lado de cá da morte, na vida, que deveria ser urgentemente vivida, preocupações como honras, riquezas, beleza e desejo carnal deveriam ganhar primazia sobre as preocupações com a vida após a morte que requeriam renúncias justamente a esses requisitos.

A modernidade desfez o que o longo domínio do cristianismo tinha feito – **repeliu a obsessão com a vida após a morte**, concentrou a atenção **na vida “aqui e agora”**, **redispôs as atividades da vida** em torno de histórias diferentes, **com metas e valores terrenos** e, de um modo geral, tentou **desarmar o horror da morte**. Seguiu-se então o abrandamento do impacto da consciência da mortalidade, mas – mais essencial ainda – **desligando-se esta da significação religiosa**. (BAUMAN, 1998a, p. 217) (Grifo nosso)

Para Bauman (1998a, p. 217-218) esse efeito de ressignificação da consciência da mortalidade desconectando-a da significação religiosa foi produzido pela modernidade mediante **três estratégias**:

Na primeira, como tudo na vida moderna, *a morte foi submetida a uma divisão de trabalho*. Ela tornou-se uma preocupação de responsabilidade de “especialistas” na área. Para os que não são especialistas a morte se tornou um assunto embaraçoso e vergonhoso. Assunto semelhante à pornografia. Algo que não deve ser discutido em público, nem na frente das crianças. O morto agora é retirado dos espaços públicos e confinado além dos confins da vida diária, onde é cuidado por profissionais e tem um breve e privado sepultamento, bem distante de qualquer cerimônia pública.

Na segunda estratégia, a modernidade, assim como ela faz com outras categorias, fatiou e fragmentou a perspectiva de totalidade e unicidade da morte. A morte perdeu a unidade que tinha no passado. Não é mais compreendida como um ato único e definitivo na vida do indivíduo. Está agora dissolvida em minúsculas e inúmeras armadilhas e emboscadas presentes na vida diária.

Na terceira estratégia, a modernidade transformou a morte humana em uma ocorrência diária, e a morte do próximo em um evento privado quase que secreto. Essa presença diária da morte diluída em vários aspectos da vida transformou-a em algo familiar e comum demais para despertar algum horror ou algum tipo de emoção forte.

A morte, disposta outrora pela religião como uma espécie de acontecimento **extraordinário** que, não obstante, confere significação a todos os acontecimentos **ordinários**, tornou-se ela própria um acontecimento **ordinário** – mesmo se é, supostamente, o último numa cadeia de acontecimentos **ordinários**, o último episódio numa série de episódios. Não mais uma ocorrência momentosa, que conduz à existência de outra, de mais longa duração e mais grave significado, mas meramente o “fim da história” – **e as histórias só mantêm o interesse enquanto se desenvolvem e mantêm abertas as possibilidades de surpresa e aventura.** (BAUMAN, 1998, p. 219) (Grifo nosso)

O autor relata aqui que se nada ocorre após o fim da história, os especialistas religiosos, nesse contexto de modernidade, tem pouco a oferecer àqueles que estão mergulhados e abstraídos em viver a história aqui e agora.

Em tempos de modernidade a morte deixou de ser um evento ou um “capricho do destino cego” e absolutamente casual como costumava ser, no entanto, o desenvolvimento tecnológico e os avanços da medicina moderna fizeram com que ela tomasse uma dimensão mais específica, lógica e racional, parcialmente administrável. Não é mais algo absolutamente misterioso, de modo que segundo Bauman (1998a, p. 220) a incerteza de que sofremos é resultado justamente do poder humano, pois é dessa potência humana que precisamos para nos guiar na estrada da certeza. Se a morte é agora parcialmente administrável, sobra pouco terreno para as “ruminações escatológicas”.

A proposta religiosa de mortificação do corpo, a rejeição das alegrias e prazeres desse mundo parece um tanto repulsiva na modernidade permeada pela

cultura do instantâneo, pelas seduções da multiplicidade de escolhas. A rapidez com que as experiências da vida passam e as sedutoras oportunidades de vivê-las intensamente é o que aparenta trazer sentido ao indivíduo, ao seu mundo e à sua própria forma de conceber o religioso. O impacto dessa construção de mundo na identidade do indivíduo na comunidade religiosa será brutal.

A crise da comunidade e o advento da modernidade trazem em seu bojo de transformações o nascimento da ideia de identidade. Como já citado anteriormente no capítulo 2, Bauman (2003, p. 20) destaca isto citando Eric Hobsbawm: *“precisamente quando a comunidade entra em colapso, a identidade é inventada”*. Ou seja, com a comunidade perdendo suas rédeas sobre o indivíduo, este está agora por conta própria abandonado na construção de si mesmo. Ele está mergulhado nas violentas e incertas ondas que forjarão o que chama-se, agora, de “identidade individual”. São as incertezas concentradas nessa construção é que assombram o indivíduo moderno.

Ao contrário da insegurança ontológica, **a incerteza concentrada na identidade não precisa nem das benesses do paraíso, nem da vara do inferno** para causar insônia. **Está tudo ao redor, saliente e tangível**, tudo sobressaindo demais nas **habilidades rapidamente envelhedoras e abruptamente desvalorizadas**, em **laços humanos** assumidos até segunda ordem, em empregos que podem ser subtraídos sem qualquer aviso, e nos sempre novos **atrativos da festa do consumidor**, cada um **prometendo tipos de felicidade não experimentados**, enquanto apagam o brilho dos já experimentados (BAUMAN, 1998a, p. 221) (Grifo nosso)

Administrar essa corrida sobre a fina camada de gelo não é algo fácil. Viver em meio à imensidão de incertezas é desesperador. Bauman (1998a, p. 221) diz que a pós-modernidade é a era dos especialistas em “identificar problemas”, dos restauradores de personalidade, dos guias de casamento, dos autores de livros de auto-afirmação. É a era do “surto de aconselhamento”.

Bauman (1998a, p. 222) aborda que os homens e mulheres pós-modernos para evitar o perigo de perder uma entre as inúmeras oportunidades ou de não ter as habilidades para capturá-las precisam, desesperadamente de “aconselhamento”. Esses indivíduos se tornaram “selecionadores”, seja por preferência ou por necessidade. Segundo o autor, as incertezas do estilo de vida pós-moderno não

geraram uma busca pela religião, mas uma crescente procura por “**especialistas na identidade**”. As assombrosas incertezas da modernidade produziram indivíduos de identidade fragmentada que necessitam constantemente ter o caminho iluminado para onde seguir. Não carecem de pregadores para realimentar a fraqueza e insuficiência dos recursos humanos. Eles precisam de quem os reafirmem a respeito de que podem fazer alguma coisa e de um rápido resumo de como o fazê-lo.

Bauman (1998a, p. 223) retira de Abraham Maslow a concepção de que: “*A religião organizada pode ser considerada um esforço de comunicar experiências máximas a quem não atinge o máximo*”. Bauman diz que Maslow só pode chegar a essa conclusão devido à condição do indivíduo pós-moderno, que é impelido e construído para acumular sensações, a procurá-las e a encontrá-las.

O questionamento de Bauman (1998a, p. 223) é se o caminho contrário é verdadeiro, se a experiência orgástica do indivíduo pós-moderno acumulador de sensações é essencialmente religiosa. Para o autor a cultura pós-moderna, ao mesmo tempo em que busca experiências máximas, as desconecta das preocupações propensas à religião (BAUMAN, 1998a, p. 223). Tal experiência de êxtase foi terceirizada a instituições não-religiosas. Deixou de ser um privilégio dos santos, místicos, monges e foi posta ao alcance do indivíduo e lançada no produto da vida devotada à arte do consumo.

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**. “Você pode fazer isso”. “Se você deixar de fazê-lo, só tem de botar a culpa em você mesmo. (BAUMAN, 1998a, p. 224) (Grifo nosso)

A modernidade reconfigurou e realocou as nuances pelas quais as identidades eram construídas, da comunidade para a sociedade, da religião para o consumo. O consumo é a experiência máxima proposta pela modernidade, é puro êxtase, alivia a alma. É o alucinógeno do momento. É o antidepressivo da atualidade. O único sofrimento que o consumo não aplaca é o sofrimento de não consumir.

... **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-los 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 a uma vida organizada em torno do dever de um consumo ávido e permanente**, embora nunca definitivamente satisfatório. (BAUMAN, 1998a,p. 224) (Grifo nosso)

Bauman (1998a, p. 225) usa a metáfora do “orgasmo múltiplo” para caracterizar essa avidez pelo consumo. E diz que não é uma questão apenas relacionada a uma sublimidade de prazeres, mas é preciso aprender a espremer todo o potencial contido neles. É um corpo que deve estar preparado, capaz de contínua e repetida intensidade de sensações. Um corpo sempre nas alturas, constantemente aberto a novas oportunidades que o mundo possa lhes proporcionar. Este potencial só se abre aos mestres consumados da arte de experimentar. E experimentar, como todas as faculdades humanas, é apenas uma questão de técnica, adquirir a técnica apropriada é o axioma de uma vida de consumidor eficiente.

4.5 A INSTANTANEIDADE E A DESVALORIZAÇÃO DA IMORTALIDADE NA MODERNIDADE LÍQUIDA

Ao situar a religião nos tempos de liquidez, Bauman (2001, p. 160) destaca que a transição do capitalismo pesado para o leve, da modernidade sólida para a fluida, constitui o marco crucial da história humana desde a revolução neolítica. O leque de transformações embutidos nessa transição ressignificou absolutamente a forma humana de se ver no mundo. Reorganizou a maneira humana de se perceber humana. Reestruturou a organização do mundo em torno do que antes se compreendia como imortalidade.

A durabilidade das coisas trazia embutida em si o valor agregado da imortalidade. Atribuía-se aos “*objetos duráveis um valor especial, e eles são cobiçados e estimados por sua associação com a imortalidade*” (BAUMAN, 2001, p. 159).

A **indiferença em relação à duração** transforma a **imortalidade de uma ideia numa experiência** e faz dela um objeto de **consumo imediato**: é o modo como se vive o momento que faz desse momento uma **“experiência imortal”**... **O ilimitado das sensações** possíveis ocupa o lugar que era ocupado nos **sonhos pela duração infinita**. **A instantaneidade** (anulação da resistência do espaço e liquefação da materialidade dos objetos) **faz com que cada momento pareça ter capacidade infinita**; e a capacidade infinita significa que **não há limites ao que pode ser extraído de qualquer momento** – por mais **breve e “fugaz” que seja**. (BAUMAN, 2001, p. 158) (Grifo nosso)

A imortalidade compreendida como uma experiência a ser vivida e não como uma condição a ser buscada, fez dela um objeto que agora deve e pode ser vorazmente consumido. Para o autor, *“se a vida pré-moderna era uma encenação diária da infinita duração de todas as coisas, exceto a vida mortal, a vida líquido-moderna é uma encenação diária da transitoriedade universal”* (BAUMAN 2013, p.22).

Para Bauman (2013, p.22-23) na vida líquido-moderna, *“poucos compromissos duram tempo suficiente para alcançar um ponto sem retorno”*, ou seja, não carregam em si o valor da imortalidade, o valor da durabilidade. *“A modernidade líquida é uma civilização do excesso, da redundância, do desejo e do seu descarte”*.

A durabilidade deixou de estar associada à ideia de virtude para associar-se à ideia de perda de tempo. Em uma sociedade de consumidores os produtos carregam fortemente essa característica. São feitos para não durar para que novamente possam ser consumidos. Na modernidade líquida compromisso e durabilidade sofreram uma profunda transformação na maneira de serem percebidos e compreendidos.

Essa desvalorização da imortalidade é para Bauman (2001, p. 159-160) o marco da maior rebelião cultural da história humana. Para o autor a dinâmica da organização cultural humana, até então, ocorria no árduo trabalho de semear e sedimentar aspectos de perpetuidade a partir da transitoriedade humana. O esforço estava em invocar a duração, devido ao valor agregado nas experiências vividas, a partir da transitoriedade delas. Invocar a continuidade a partir da descontinuidade devido ao senso de legado permitido pelo valor das experiências vividas. E a partir disso atingir a transcendência pela própria mortalidade humana.

Na modernidade líquida ao invés de invocar a duração, através de uma durabilidade fundamentada na transitoriedade das ações, sendo o legado dessas ações indicadores de uma continuidade, ocorre uma intensificação das ações. A quantidade de experiências é tamanha que não sobra tempo para agregar valor e sentido a elas. De modo que viver (escolher) algumas delas significa descartar (também é um ato de escolha) outras. Portanto, as que sobraram precisam ser vividas intensamente, mesmo que não tenham sentido algum. “*Estamos contaminados pela fragilidade da condição presente, que exige um alicerce firme onde não existe alicerce algum*” (MELUCCI apud BAUMAN, 2013, p. 23).

Escolher nesses tempos de liquidez é um ato quase que dolorido. Houve um tempo em que a carga de construção das subjetividades permitia, dava sustentação, para que o indivíduo assumisse os riscos das mudanças e intempéries da vida confiados na força de suas subjetividades. O indivíduo era sustentado por um *ethos* saturado de um conteúdo que garantiria a força e a resistência necessária para as novas caminhadas.

No entanto, em tempos de liquidez as subjetividades se fragmentaram e se fragilizaram. O indivíduo é lançado às novas realidades, às instáveis e velozes nuances da modernidade desprovidos da solidez de suas subjetividades. São lançados em um mundo de constante mudança, que rapidamente se altera novamente, o expondo a um permanente esforço de reconstrução de sua identidade, eternamente inacabada.

Para Bauman (2001, p. 160) as consequências dessa realidade ainda estão obscurecidas, pois nunca na história houve uma revolução cultural de tal significação para que possamos estabelecer um critério de comparação.

Essa ressignificação da imortalidade retirando-a de uma condição eterna e futura e encarnando-a numa condição imediata e intensa, tão intensa que pareça não haver limites ao que pode ser extraído de cada momento, torna as relações humanas e comunitárias um produto de voraz consumo. E um consumo com todas as características embutidas nele. Um consumo, intenso, imediato, efêmero, solitário, individual, performático e moralmente questionável.

Essa percepção da imortalidade permeou o encontro entre as pessoas nos tempos líquidos modernos, fazendo desses encontros verdadeiros espetáculos de performance.

4.6 O ENCONTRO COM O OUTRO É UM ENCONTRO RELIGIOSO

Como já abordado anteriormente no capítulo 2, o fenômeno da adiaforização separou a ação humana da percepção da carga moral nela embutida. O esclarecimento de Bauman (2011b, p.10) de que “*ser moral*” não significa “*ser bom*”, mas que a moralidade lança o ser humano no mundo da ação consciente de seu engajamento, seja como autor ou ator dessas ações, revela a moralidade como algo anterior a qualquer ordem institucionalizada, mas que é fruto, primeiramente, do encontro com o outro.

O encontro com o outro é permeado por religiosidade. A escolha entre o “bem” e o “mal” no encontro com o outro é uma escolha religiosa. Isso nos remete às categorias intelectuais universais propostas por Durkheim (2008) onde não há como o homem não ser religioso. Pois a mitologia por trás dessas categorias (tempo, números, espaço...) são narrativas que tem a religião como base. Aliás, para Durkheim (2008, p. 53) a própria ideia de religião foi formada pelo homem bem anteriormente à sua sistematização pela ciência das religiões.

Para Bauman (2011b, p.10) o encontro com o outro é também o encontro com dilemas morais entre “bem” e “mal”, e que, portanto, quer escolhamos quer não, enfrentamos as situações como problemas morais e as opções da vida como dilemas morais. Portanto, ser moral é assumir responsabilidade pelo “encontro com o outro”. Bauman (2011b, p. 11) entende que “*assumir a responsabilidade pela responsabilidade de alguém é o sentido único de ser moral*”.

No mundo da modernidade líquida onde a solidão permeia o horizonte a condição moral é algo doloroso. Bauman (2011b, p. 11) diz que historicamente a criatividade humana cuidou de conceber inúmeras formas para amenizar este fardo. O autor aborda que em tempos pré-modernos isso era produzido com caráter religioso. O núcleo do sistema religioso não era a ideia de pecado, mas de arrependimento e redenção. Ou seja, concentram suas forças nas formas de amenizar a dor pela prescrição do arrependimento ligado a promessa de redenção.

Bauman (2011b, p. 12) diz que o que foi feito pode ser desfeito. A promessa moderna da vida liberta de pecado (já que pecar é inevitável e a culpa por tê-lo cometida precisa ser amenizada) e de pecadores se deu a partir da reestruturação do mundo à medida das necessidades e capacidades humanas de acordo com uma

perspectiva racional. Portanto, seguir regras éticas tornou-se sinônimo de bondade, pois ser bom foi definido como obediência às regras.

A substituição da obediência à regra pelo intenso, embora nunca bem-sucedido ato de dar ouvidos a impulsos morais irritantemente reservados resulta na façanha quase inimaginável de não apenas absolver o ator da responsabilidade pessoal pelos erros cometidos, mas também de libertá-lo da própria possibilidade de ter pecados. Mas depressa que as soluções religiosas equivalentes – porque se dá antecipadamente, antes que o ato tenha sido cometido -, a culpa é eliminada da escolha, agora simplificada na forma de um dilema entre obediência e desobediência à regra. (BAUMAN, 2011b, p. 13-14)

O senso de “responsabilidade” invoca uma dimensão endógena, um engajamento e participação ativa em um dado processo, mas a ideia de “dever” ou “obrigação” invoca uma perspectiva exógena, aponta para a necessidade de uma instância externa ao indivíduo que regulamente o que é certo (bem) ou errado (mal). De certa forma, eximindo o indivíduo de sua responsabilidade no processo. A modernidade líquida substituiu o senso de “responsabilidade” pelo senso de “dever”.

“A falta de valores absolutos torna todos os outros valores intercambiáveis, assim como a ausência de um acordo em torno de um padrão-ouro faz todas as moedas do mundo valerem o mesmo.” (CONNOR apud BAUMAN, 2011b, p. 16). Como já dito no capítulo 2, à medida que o esvaziamento moral tomou terreno, o “encontro com o outro” passou por uma profunda ressignificação identitária. Daí o impacto da adiaforização na comunidade. Bauman (2014, p.23) diz que forma de manifestação da adiaforização na modernidade líquida é a transferência do padrão da relação consumidor-mercadoria para as relações humanas.

Um outro aspecto abordado por Bauman (2008a, p. 96) é sobre a relação de dependência entre as pessoas, que é responsável pela sustentação da ética. Para explicar isso Bauman usa os personagens do texto bíblico sobre os irmãos Caim e Abel. Deus questiona Caim sobre onde estava Abel e Caim responde com o semblante decaído e zangado: “Sou por acaso guardião do meu irmão?” Obviamente que somos guardiões uns dos outros; somos e permanecemos pessoas morais enquanto não perguntamos por uma razão especial para sê-lo.

Bauman afirma que no momento em que a dependência é questionada, onde se começa a procurar razões para que haja uma preocupação com o outro, renuncia-se à responsabilidade e a moralidade se esvai. De modo que para Bauman (2008a, p. 96) é a dependência uns dos outros que faz de nós seres éticos. “*A dependência e a ética estão juntas, e juntas elas caem*”. Portanto, é no encontro com o outro, no assumir da responsabilidade pelo outro que a condição ética se instala.

O padrão consumidor-mercadoria provocou um profundo impacto nas relações comunitárias ao transferir o senso de responsabilidade mútua, saturado de sentido agregador, para uma percepção de consumo das relações, saturadas de performance e efemeridade fluindo para onde melhor as ofertas fossem oferecidas.

Assim começamos então a perceber a crise da comunidade na religiosidade no horizonte líquido moderno. Pois a força vinculante anteriormente dependente da coletividade, da responsabilidade mútua, está agora a mercê de habilidades individuais construídas sobre os atributos de uma mercadoria boa para consumo.

Vejamos a seguir como os dados do censo religioso do IBGE concatenam com essa dimensão solitária, efêmera e individualizada que abandona o indivíduo às suas próprias forças nas decisões a serem tomadas em sua vida cotidiana e religiosa, bem como às seduções do mercado religioso. Esses dados demonstram que o esvaziamento das ações do indivíduo de sua carga moral (adiaforização) e o processo de individualização o tornam mais susceptível a transitar de uma comunidade religiosa para outra ressignificando seu senso de pertença e reconfigurando a força vinculante no seio da comunidade religiosa.

4.7 O CENSO DO IBGE SOBRE RELIGIÃO E SUA RELAÇÃO COM A PERSPECTIVA BAUMANIANA

Em muitos países, seja por questões ideológicas ou pela complexidade da análise, não se inclui no senso nacional os dados referentes à religião. Altmann (2012, p.1122) destaca que o Brasil tem rotineiramente incluído esses dados em seus recenseamentos.

Altmann traz uma relevante reflexão sobre as constantes arremetidas de governos em retirar a religião do espaço público tendo como justificativa a laicidade do Estado. Uma das conquistas da modernidade foi justamente a separação entre

Igreja e Estado, que segundo Altmann (2012, p.1122) encontra sua sustentabilidade na rejeição aos Estados teocráticos ou a uma ordem social e política que garanta privilégios para uma ou mais religiões ou igrejas. Nessa perspectiva o Estado deve garantir direitos iguais a todos os cidadãos, independentemente de sua afiliação religiosa. É nessa perspectiva que segundo Altmann o Estado Laico deve ser defendido e preservado.

No entanto, o autor alerta que o conceito de Laicidade pode tornar-se “discriminatório” e até mesmo “autoritário” quando usado para excluir o religioso do espaço público, confinando-o à esfera privada ou ao âmbito dos templos, sendo a religião uma das manifestações mais públicas. (ALTMANN, 2012, p. 1123). E como manifestação pública relevante contribuindo consistentemente para compreender a realidade de um país, deve estar presente em recenseamentos. Estado laico não significa ser um estado arreligioso.

Os dados divulgados pelo IBGE (2010) revelam um crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil, sendo que essa pluralidade é maior nas áreas mais urbanizadas e populosas do país.

Este dado vem de encontro ao que Bauman relata quando diz que a vida moderna é vivida na cidade. *“Nem toda vida na cidade é moderna, mas toda vida moderna é na cidade. A vida se tornar moderna significa ficar mais parecida com a vida na cidade”*(2011b, p.173).

Nas sociedades mais interioranas tendem a ser mais tradicionais onde suas formas de comunitarização, seus laços vinculantes conseguem prender os indivíduos entre si. A palavra da comunidade nesses interiores ainda consegue atrelar um valor vinculante para cada um dos indivíduos.

Para Bauman (2011b, p. 173) a vida na cidade é desvinculada de laços duradouros, pois a quantidade de itinerários a serem escolhidos são inúmeros e exigem o controle dos próprios movimentos para se chegar ao destino. Não é uma vida pautada e pré-determinada do berço ao túmulo. É uma vida que exige movimento. Mover-se entre estranhos cujos movimentos nem sempre são previsíveis, e que, portanto estão constantemente expostos ao risco, a aventura e dependente da habilidade individual de transitar entre grupos.

O fato da diversidade religiosa ser maior nas áreas mais urbanizadas também revela fluidez identitária nas comunidades religiosas. Os indivíduos líquido-modernos desprendem-se facilmente de laços anteriormente firmados. Lidar com a

rápida dinâmica das informações do interior das comunidades com as do mundo externo é um esforço inútil em tempos globalizados. As informações da comunidade não possuem mais a mesma carga de significado capaz de vincular seus indivíduos uns aos outros organicamente. Além disso a velocidade dessas informações valorizam mais o esquecimento e o desapego de informações antigas que a construção e fortalecimento de laços.

O censo do IBGE (2010) também revela que a proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, embora ainda permaneça majoritária. Observou-se também o crescimento da população que se declarou evangélica, dos que professam a religião espírita e até mesmo dos que se declaram sem religião.

Observa-se um constante aumento da procura pelo pertencimento. Pertencer a alguma coisa ou a um grupo ainda parece ser algo latente na população. Mesmo que seja um grupo que se declare sem religião.

Rupturas breves e constantes retomadas da pertença comunitária é também um aspecto da adiaforização descrita por Bauman. Em que as ações do indivíduo tornaram-se desconectadas de sua carga moral. Os indivíduos líquido-modernos pulam de comunidade em comunidade. E essa facilidade com que transitam aparenta ser um efeito tanto da deterioração da carga moral embutida em suas ações quanto da voraz sedução da variedade de escolhas no mercado religioso.

O imaginário de pertença comunitária e o ideal de comunidade aparenta ser uma realidade. É a segurança da comunidade em conflito com o preço que lhe é cobrado em forma de liberdade. Apesar dos perigos de uma liberdade sem segurança ou de uma segurança sem liberdade, o sonho de pertencer a alguma coisa não é abandonado, *“mas também jamais encontraremos em qualquer comunidade autoproclamada os prazeres que imaginamos em nossos sonhos”*. (BAUMAN 2003, p.10)

A ideia imaginária de comunidade que criamos nos é atraente e sedutora. Essa atração é alimentada pelas diferenças entre o sonho de comunidade e a comunidade real e encarnada. Se a segurança está para a comunidade assim como a liberdade está para a individualidade, a relação com a comunidade que sonhamos torna-se desesperadora, pois o desejo de encontrar certezas que durem para sempre logo é golpeado quando essa comunidade que sonhamos intercepta a realidade da

comunidade, formada por pessoas em constante mudança e desejos ávidos por satisfação.

Também se observa no Censo o fluxo cada vez maior para as religiões de concepções menos tradicionais. Ou seja, aquelas pelas quais as amarras são mais leves e os acordos mais fluidos, as possibilidades de recomeço são mais facilmente disponíveis ou que os compromissos não sejam nem tão fortes e nem tão duráveis. Bauman (2013, p.22-23) relatou que na vida líquido-moderna, “*poucos compromissos duram tempo suficiente para alcançar um ponto sem retorno*”.

Sobre essa realidade Mariano (2013, p.120) diz que a desmonopolização e a destradicionalização religiosa estão associados à pluralização religiosa e à intensa concorrência no e pelo mercado religioso, mas também à crescente opção individual de não filiar-se ou de se afastar de instituições religiosas.

Essa tendência em busca de religiões com cargas tradicionais mais amenas evidenciou-se até mesmo dentro do próprio segmento evangélico. Pois a parcela da população que se declarou evangélica de missão (mais tradicionais) obteve ligeira redução, confirmando-se também o crescimento do segmento pentecostal.

Bauman aborda sobre como a disponibilidade de escolhas afeta a construção da identidade. O fortalecimento da identidade individualizada na modernidade passa pela imersão nas águas das “**possibilidades de escolha**” as quais os indivíduos estão mergulhados em sua condição de **consumidores**. Bauman (2008c, p. 74) diz que a vocação consumista se baseia, fortemente, em desempenhos individuais.

Na sociedade de consumidores a construção da individualidade se apoia em conquistas individualmente buscadas, em habilidades individualmente desenvolvidas, em soluções individualmente geradas, em dificuldades individualmente ultrapassadas. É na condição de indivíduo que a sobrevivência é buscada dia após dia. É nessa condição que o indivíduo está abandonado por sua própria conta. Está largado ao mundo do “faça você mesmo”.

O consumo é uma atividade solitária (BAUMAN 2008c, p. 101). “*Da atividade de consumo não emergem vínculos duradouros. Os vínculos que conseguem se estabelecer no ato do consumo podem o não sobreviver ao ato.*” As proteções das individualidades nadam de braçada nas turbulentas águas da modernidade.

O furioso mercado religioso vem à tona nesse contexto de modernidade e de liquidez relacional. Sem as amarras da comunidade a solidão do indivíduo moderno

faz dele a presa perfeita para as seduções do consumo. Sair de uma religião para outra que melhor satisfaz o que o indivíduo entende como sua necessidade é uma questão de oferta de mercado. Bauman (2001, p.98-99; 2011b, p. 208-209) caracteriza a transição da sociedade moderna para a pós-moderna a partir das alterações na dinâmica em que as pessoas deixam de ser culturalmente concebidas em sua condição de produtores e passam à de consumidores.

Na condição de produtor o indivíduo se engaja nas realidades locais e comunitárias mesmo diante das vicissitudes e tensões cotidianas pois há uma normatização que regulamenta e legitima a vida. Mas na condição de consumidor a vida é orientada pela efemeridade e sedução das ofertas que sedutoramente atraem o indivíduo. A condição de consumidor se basta sem normas.

Pierucci (2006, p. 114) faz uma contribuição extremamente relevante ao tecer análises sobre este senso religioso de 2010. O autor aborda que o crescimento aparentemente irrefreável das conversões às igrejas pentecostais e neopentecostais de raiz protestante é indicativo que atualmente no Brasil (e na América Latina) vivenciar uma religião implica muitas vezes, para um número crescente de pessoas, romper com o próprio passado religioso. Nessas rupturas proliferantes com mundos religiosos que antes pareciam bastar, mas de repente não bastam mais. Os adeuses são muitos e as ofertas de deuses também.

A análise de Pierucci nos revela que nesse fervoroso mercado da religião, muitas vezes converter-se a uma religião representa romper com sua comunidade de origem.

Com relação à variável de natureza socioeconômica um dado interessante sobre a alfabetização merece destaque. Os católicos apostólicos romanos e os sem religião foram os que apresentaram menores taxas de alfabetização. O senso ameniza o fato relatando que entre a população que se declarou católica é proporcionalmente elevada a participação de idosos nos quais a proporção de analfabetos é maior. Principalmente acima de 50 anos de idade, reflexo de contingentes provenientes de períodos de menor oferta e maior exclusão no acesso à educação básica.

No grupo evangélico o analfabetismo é maior nos pentecostais. E os espíritas constituíram o grupo religioso com maior taxa de alfabetização (98,6%).

Bauman (1998a, p. 211-212) aborda que todo esse terror martirizante em torno da insuficiência humana, nos tornam suscetíveis a uma mensagem religiosa.

Para ele as inquietações da vida cotidiana não estão relacionadas aos limites das coisas. Mas aos “problemas” do cotidiano. E *“problemas” são, por definição, tarefas que são cortadas conforme a medida das genuínas ou supostas habilidades humanas, tarefas “sobre as quais se pode fazer algo” ou “sobre as quais se pode e deve descobrir o que fazer”*.

As inquietações filosóficas foram retiradas completamente da agenda cotidiana diz Bauman (1998a, p.212). Na corrida e acelerada vida moderna fechados estão os ouvidos para elucubrações sobre salvação e redenção. Os Julgamentos póstumos estão a quilômetros de distância da sociedade do consumo imediato.

Esse contexto imediatista, a ditadura do instantâneo que valoriza as ações humanas no aqui e agora é um produto do efeito da modernidade em desvalorizar a imortalidade.

A imortalidade é agora compreendida como uma experiência a ser vivida e não como uma condição a ser buscada, isso a reconfigurou como um objeto que deve ser consumido ferozmente hoje e agora. De certa forma percebe-se um nível de instrução maior na religião que valoriza em seu cerne as ações no mundo presente, real, aqui e agora. Obviamente regulamentada por profunda racionalização.

Esse dados do Censo Religioso quando lançados sobre o objetivo dessa investigação que era a partir da percepção de Zygmunt Bauman sobre modernidade e comunidade investigar a noção de comunidade religiosa na modernidade perscrutando como a religiosidade tem se apresentado no cenário líquido moderno descrito por Bauman, percebemos uma crise de pertença.

Bauman percebe o indivíduo líquido-moderno mais pela perspectiva de sua fragmentação identitária que pelo seu empoderamento narcísico. É o indivíduo solitário e que conforme as características dos líquidos já descritos no item 1.4 deste trabalho são conhecidos por mudarem facilmente sua forma quando submetidos a tensões externas. O que lhes adere “liga”, consistência, firmeza de conteúdo, é pouco eficiente. Portanto, estão sempre propensos a se adaptarem a qualquer espaço que lhes é oferecido. Eles estão sempre propensos a se reconfigurarem conforme o ambiente que lhes é proposto.

Suas crises de pertença são “constantemente momentâneas”. Ocorrem momentaneamente de tempos em tempos. Estão sempre propensos a ressignificar suas pertenças até encontrar a próxima pertença que lhes ofereça uma forma

diferente para mais uma vez se ajustarem. Se ajustar, se adaptar, se remoldar, se reconfigurar são suas maiores habilidades. Assim como os líquidos, os indivíduos modernos não impõem resistência às mudanças que lhe são colocadas e não fixam o espaço ao seu redor. Estão constantemente em movimento.

A comunidade religiosa na modernidade líquida segundo os dados do Censo Religioso de 2010 tem se movido como líquidos. Os indivíduos saltam de comunidade em comunidade segundo aquela que menos fixar seus espaços, ou aquelas que menos resistência impor sobre as individuais propensões a alterações de forma (identidade). O entendimento compartilhado das antigas comunidades tradicionais com sua força vinculante capaz de agregar os indivíduos (fixar seus espaços) do nascimento ao túmulo se esfarelou nos ares da modernidade.

Há uma crise do comunitário na religiosidade líquido-moderna?

Não se trata apenas de uma crise do comunitário na religiosidade, mas a forma como esse comunitário é construído mudou. Os vínculos que anteriormente eram construídos a partir do entendimento compartilhado e tinha a comunidade como voz vinculante e força aglutinante parecem agora depender das habilidades individuais, individualmente geradas para tentar manter a coesão desses vínculos como trataremos agora nas considerações finais dessa investigação.

CONCLUSÃO E CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como ressaltado nessa produção a relevância da modernidade saturada de seus estímulos e flashes é notória. Diariamente insinuando o indivíduo ao aspecto consumista da vida ressignificou suas relações e suas percepções enquanto indivíduo e enquanto ser comunitário.

A proposta da pós-modernidade é que ela é uma civilização dos indivíduos (BAUMAN, 2008a, p.62). Como abordado na introdução desse trabalho, ao se falar de indivíduos, necessariamente se fala de uma crise, de uma ruptura, com as formas de comunitarização tradicionais. Bauman relatou que a construção da individualização foi um processo (Norbert Elias chamou de processo civilizador), não foi um ato único como a Criação divina, mas é uma atividade reencenada, recopiada, recortada, reeditada todos os dias. Ela está no cotidiano das pessoas. Em suma, “a sociedade moderna existe em sua atividade de individualizar”.

Para Bauman a crise e os embates da comunidade não aparentam ser apenas uma expressão da crise do indivíduo fluido dessa cultura líquido-moderna. Ela é uma manifestação do processo individualizador promovido pela modernidade tendo seu ponto crítico na transformação dos indivíduos de uma perspectiva de produtor para a de consumidor.

Isto promoveu mudanças estruturais e estabeleceu novas formas de comunitarização individualizadas altamente orientadas pelo consumo e pela condição de mercadoria. Estas formas estão ligadas aos processos econômicos e políticos. Bauman (2008c, p.20) em sua obra *Vida para consumo* alertou que na sociedade de consumidores ninguém tem autorização para se tornar sujeito sem antes se tornar uma mercadoria.

O mundo líquido de Bauman (2004, p.7-8) é um mundo de indivíduos isolados e de uma “*furiosa individualização*”, onde não são concebíveis ligações “*indissolúveis e definitivas*”.

A solidão do indivíduo líquido moderno foi produzida na vida cotidiana individualizada. O trabalho solitário de construção de sua identidade palmilhado seus fragmentos aqui e ali é altamente desgastante, os custos dessa construção são altos em demasia. Pois esse trabalho de juntar os pedaços antes era feito pela comunidade.

O que aconteceu com a comunitária força vinculante?

A comunidade tradicional era vinculante. Formava em cada um de seus membros uma rede de normas e obrigações, sob condições modernas os indivíduos foram construídos como **“produtores”** (BAUMAN, 2011b, p. 208) enquanto papéis a serem desempenhados e pelos quais foram preparados. A sociedade moderna rompeu com essa rede de normatizações ao rodear o indivíduo deu uma séria de novas habilidades que tinha que dominá-las.

Como produtores eram portadores de força cinética, atores disciplinados, incompletos quando sozinhos, eram o principal modelo de propriedade, equilibrados entre aquilo que deveriam ser e aquilo que realmente eram. Isso lhes garantiriam a harmonia e a identidade necessária dotada da capacidade de transitar e dominar cada um desses domínios.

No entanto em condições pós-modernas Bauman (2011b, p. 209) são construídos como **“consumidores”**. São antes de tudo organismos experimentadores, ávidos por experiências e imunes a saturação, são atores originadores, possuem uma mobilidade comportamental extraordinária, são unidades autossuficientes, se movem por conta própria, ele é o modelo principal de correção, não tem mais as referências da comunidade. A modernidade líquida rompeu com os laços e referências, de modo que o indivíduo das cidades modernas não as tenha ou tenha que ressignificar suas referências de pertença.

A tão orgânica força vinculante da antiga comunidade formada pelo entendimento compartilhado não nasce mais do seio da comunidade, nasce das habilidades individuais e que devem ser individualmente desenvolvidas.

Uma marca forte da ideia de comunidade é a espontaneidade do entendimento compartilhado, de modo que o questionamento a respeito da liberdade ou da comunidade já é uma evidencia clara de sua crise de identificação. Pois já perdeu a sua espontaneidade. Pois para Bauman (2005, p. 25) perguntar *“quem você é”* só faz sentido se você está convencido de que tem o poder de ser outra coisa além de você mesmo.

Sobre a dimensão religiosa a modernidade trouxe um impacto de ressignificação singular, nunca ocorrido em nenhum outro momento da história. A diversidade de escolhas na sociedade do consumo criou a imagem do recomeço, do renascer. Invocando a percepção de que os nascimentos anteriores com suas consequências foram anulados. Anunciando, assim, uma ruptura com o passado. *“O que alguém foi ontem não vai mais excluir a possibilidade de essa pessoa se tornar*

alguém de todo diferente hoje”, o indivíduo não mais terá reduzidas as suas opções do presente. (BAUMAN, 2008c, p. 133)

Esse poder remodelador de eventos passados penetrou como um punhal no atrativo pela eternidade. Ela foi reorganizada pela cultura do consumo que a substituiu pela tirania do momento, de modo que a intensidade do momento tornou-se o mantra dos indivíduos transformados em mercadoria e em consumidores.

O engajamento em uma comunidade religiosa tornou-se tão efêmero quando o desejo de consumidores ávidos.

Engendrar objetivos individuais, individualmente construídos, cobram o preço da ruptura de laços entre as pessoas. Ao garantir o “direito” individual de perseguir seus objetivos as pessoas necessariamente terão de sucumbir à fragilidade e à transitoriedade dos laços. Alcançar um benefício coletivo a partir de decisões individualizadas é uma contradição visto que a intolerância ao que dura e a incapacidade de decidir as coisas de forma coletiva é uma das marcas da fragmentação comunitária.

Há realmente uma crise do comunitário na religiosidade pós-moderna?

Há uma concepção acrítica e indiscriminada de como se usa a palavra “comunidade”. Bauman entende que a ideia de identidade só é sustentada a partir do momento em que é perdida, ou seja, a partir da sua crise. Nas palavras de Young apud Bauman (2001, p. 214) dizia que a identidade é inventada no colapso da comunidade. Para Bauman (2008c, p.95) “... a comunidade pode ser tão velha quanto a humanidade, mas a ideia de ‘comunidade’ como condição *sine qua non* da humanidade **só poderia ter nascido com a experiência de sua crise.**” *Quando a comunidade entra em colapso, a identidade é inventada... A identidade brota entre os tómulos das comunidades, mas floresce graças à promessa da ressurreição dos mortos.* (BAUMAN, 2003, p. 20).

A ideia de identidade surge apenas com a crise da comunidade. A comunidade fornecia um bojo de significado tão forte para o indivíduo, que não era necessário gerar individualmente condições para se construir (performatizar) uma identidade. A identidade substituiu a comunidade.

Ao vitimar as comunidades tradicionais, o processo civilizador matou a capacidade da comunidade não perceber-se como tal. De modo que o “*poder da comunidade*” funcionava muito antes da descoberta de sua necessidade (BAUMAN,

2008c, p.94). A ignorância de ser uma comunidade é que mantinha os indivíduos emaranhados nela.

No entanto, aparentemente há uma resignificação do que entendemos hoje como comunidade religiosa. Elas não findaram com o advento da modernidade. Pelo contrário, ao analisar os dados do Censo do IBGE (2010) percebemos uma busca por pertencimento. No entanto, os mecanismos pelos quais se mantém a força vinculante nessas novas comunidades mudaram.

A orgânica força vinculante da antiga comunidade estruturada e organizada pelo entendimento compartilhado não flui mais do ventre da comunidade, nasce das habilidades individuais e que devem ser individualmente desenvolvidas. Ou seja, qualquer adesão ou força vinculante numa comunidade religiosa moderna mais cedo ou mais tarde exigirá para se manter viva das habilidades individuais de seus integrantes e de sua capacidade de resistir às ofertas do concorrente mercado religioso.

Consome-se tudo, inclusive e principalmente as relações e a própria fé. Consomem-se uns aos outros, celebra-se o nada, a ausência de sentido e a superficialidade das relações comunitárias, de modo que essa relação se torna altamente migratória de acordo com os apetites do indivíduo.

Outros autores também tem abordado essa perspectiva mercadológica da fé. PAEGLE (2008) descreve um processo interessante que chama de 'McDonaldização' da fé, na medida em que a lógica de mercado é imposta na sociedade neoliberal forma-se um drive thru religioso, onde o fiel serve-se de acordo com as suas preferências.

Quanto aos críticos de Bauman encontramos em alguns momentos Anthony Giddens. Apesar de terem um diálogo leal, possuem perspectivas diferentes do mesmo objeto. Para caracterizar a modernidade Bauman usa o termo "liquidez" enquanto Giddens prefere "reflexividade", termo retirado de Ulrich Beck. Mocellim (2008, p. 29) relata que ambos os termos são utilizados pelos autores para pensar as identidades. Giddens segue uma tradição mais "analítica" enquanto Bauman segue um pensamento mais "crítico".

Com respeito a Lipovetsky sobre as questões éticas existem distanciamentos com Bauman. Enquanto Lipovetsky (1994) aborda que vivemos uma ética do pós-dever, indolor, suave, destituída da percepção de dever e de imperativos categóricos, ancorada em valores narcisistas e hedonistas, Bauman

esclarece as distinções entre a “Era da Ética” (Modernidade) e a “Era da Moral” (AQUINO, 2011, p. 36).

Não é mais possível uma fidelidade religiosa, assim como uma fidelidade comunitária. Diminutas são as possibilidades de uma identidade relacional duradoura.

O termo “círculo aconchegante” cunhado por Goran Rosenberg e citado por Bauman (2003, p. 16) onde a comunidade dos sonhos era aquela cujas lealdades humanas oferecidas e esperadas não derivavam de uma lógica social externa ou de qualquer análise econômica de custo-benefício. Cai por terra perante essas comunidades contemporâneas.

“A centralização no indivíduo, considerando os ‘produtos e serviços’ religiosos ofertados num amplo pluralismo e na concorrência do mercado religioso, constituiu a verdadeira concepção do self. Considerando o serviço religioso à la carte, inclusive dentro de uma mesma denominação ou vertente religiosa, a ideia do ‘faça você mesmo’ ou “sirva com aquilo que você quer” (self-service) domina o panorama. O self é uma das chaves para explicar o crescimento dos neopentecostais. Neste sentido, é uma recusa da mediação religiosa institucional, abrindo espaço para um sincretismo religioso na experiência individual sem contestações eclesiásticas, onde não existe uma ausência de contradições de diferentes tradições religiosas. O que seria mais pós-moderno do que isso, em termos religiosos?” (PAEGLE, 2008)

“As igrejas pentecostais atuam e crescem fundamentadas numa teologia evangelística agressiva e numa prática litúrgica “barulhenta”. O pentecostalismo adiciona ao ato religioso o sensacionalismo e o espetáculo, acompanhados de um produto doutrinário que intervém prioritariamente nos universos da dor, da angústia e da ansiedade da existência humana, trabalhando os conflitos do aqui e do agora.” (SOUZA, 2004)

Há uma instabilidade relacional induzida por essa identidade individual volátil e que faz com que as condições para a existência da comunidade passam a ser erodidas quando a comunicação entre os de dentro e o mundo externo passa a ter maior peso do que as trocas mútuas internas (JÚNIOR, 2006).

LEMOS (2009) afirma que em Bauman, existe uma tensão entre a utópica e almejada segurança da comunidade e a ideia de liberdade. Isto porque, na medida em que a vivência em comunidade significa a perda da liberdade, acaba gerando-se

um dos dilemas mais significativos para a compreensão das dinâmicas sociais da contemporaneidade. Paradoxalmente, almejamos e resistimos à segurança coletiva, em prol da liberdade individual. Talvez em nenhuma outra época a volatilidade da identidade individual corrompesse tanto assim a durabilidade de uma segurança coletiva.

Outra característica típica da cultura pós-moderna, é a produção de um indivíduo que não reage fora do espetáculo, fora de algo que o arrebate os sentidos.

O espetáculo substitui a causa comum da modernidade sólida, retirando o sentido de engajamento coletivo e duradouro e dando vazão ao indivíduo solitário que precisa despender pouco tempo para dizer-se comunitário, voltando logo para sua atmosfera individual de escolhas. Comunidades estas também chamadas por Bauman de comunidades de carnaval que visam dar um alívio solitário às agonias solitárias da lutas cotidianas (BAUMAN, 2001, p. 228-229).

A perspectiva de Bauman sem dúvida é de particular relevância na investigação sobre o panorama comunitário religioso na atualidade. No entanto a hegemonia nunca é algo saudável em ciência. Os conceitos trabalhados aqui de modernidade líquida, de leveza das relações, de liquidez dos laços, da instantaneidade, da ditadura da escolha, da tirania do momento, da adiaforização, da liberdade objetiva e subjetiva, do entendimento compartilhado, dos conceitos zumbis da modernidade como comunidade, individualidade, emancipação, relação tempo/espço e trabalho, certamente são capazes de nos fornecer informações importantes na análise do nosso tempo e de nossa sociedade.

Este trabalho não tem a pretensão de esgotar a discussão sobre as comunidades religiosas da modernidade, visto que é um tema de relevância considerável. Zygmunt Bauman é um dos grandes sociólogos ainda vivos. Possui uma obra vasta e uma história de vida que faz jus à grandeza de seu trabalho. Espero que esta contribuição seja um pequeno degrau na construção de uma compreensão mais lúcida sobre a religiosidade nos ares da modernidade.

Como tanto permeou esses escritos a tensão entre o perigo de uma liberdade sem segurança e o extremo de uma segurança sem liberdade, lembremos de um dos nossos grandes poetas brasileiros, Carlos Drummond de Andrade:

A cada dia que vivo, mais me convenço de que o desperdício da vida está no amor que não damos, nas forças que não usamos, na prudência egoísta

que nada arrisca e que, esquivando-nos do sofrimento, perdemos também a felicidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. **Ética e moral no pensamento de Bauman**. Cadernos Zygmunt Bauman, ISSN 2236-4099, v 1, n. 2 (2011), p. 35-47, Jul/2011.

ADELMAN, Miriam. **Visões da Pós-modernidade: discursos e perspectivas teóricas**. Sociologias, Porto Alegre, ano 11, nº 21, p. 184-217. jan./jun. 2009.

ALTMANN, Walter. **Censo IBGE 2010 e Religião**. Horizonte. V.10, n. 28, p. 1222-1129. ISSN 21755841. Belo Horizonte, out/dez, 2012.

ARENARI, Brand. **O pensamento de Ferdinand Tönnies na tradição sociológica alemã: um primeiro ensaio**. Sociólogos do Futuro. XI Congresso Brasileiro de Sociologia 1 a 5 de setembro, UNICAMP, Campinas, SP. 2003.

BAUM, Gregory. **A Modernidade em discussão**. Trad.Gentil Avelino Tilton. Revista Concilium – Teologia Fundamental. Faculdade de Teologia Petrópolis – RJ, n. 244, p. 788-796, 1992.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: As consequências humanas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999a.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999b.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade – a busca por segurança no mundo atual**. Ed Zahar. Rio de Janeiro-RJ, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. **A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008b.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para Consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008c.

BAUMAN, Zygmunt. **A arte da vida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009a.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009b.

BAUMAN, Zygmunt. **Bauman sobre Bauman: diálogos com Keith Tester / Zygmunt Bauman**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida em fragmentos: sobre a ética pós-moderna**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011b.

BAUMAN, Zygmunt. **Sobre educação e juventude: conversas com Riccardo Mazzeo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. **Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco – Rumo a uma outra modernidade**. São Paulo: Editora 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Experiência e Pobreza**. In: _____. *Magia e Técnica, Arte e Política. Obras Escolhidas I*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Nova edição revista e ampliada**. 8ª impressão. São Paulo: PAULUS, 2012.

BURKE, Maria Lúcia Garcia Pallares -**Entrevista com Zygmunt Bauman**. Tempo Social – USP. Junho, 2004.

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2013.

CARVALHO, Luzia Alves de. **A condição humana em tempo de globalização: a busca do sentido da vida**. Revista Visões, Macaé – RJ, volume 1, n. 4, - jan/jun, 2008. Disponível em <<http://www.fsma.edu.br>>. Acesso em 05/12/2013.

CRUZ, Daniel Nery da. **A discussão filosófica da modernidade e da pós – modernidade**. Revista Eletrônica Μετάνοια. Print by <http://www.ufsj.edu.br/revistalable>. São João Del Rei/MG, n.13, 2011.

DIEGUES, Antônio Carlos (ORG); ARRUDA, Rinaldo Sergio Vieira; SILVA, Viviane Capezzuto Ferreira da; FIGOLS, Francisca Aída Barboza; ANDRADE, Daniela. **Biodiversidade e comunidades tradicionais no Brasil: Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. NUPAUB-Núcleo de pesquisas sobre populações humanas e áreas úmidas Brasileiras—UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. São Paulo, 1999 - Disponível em: <http://www.mma.gov.br/estruturas/chm/arquivos/saberes.pdf>

DUPAS, Gilberto. **O mito do progresso ou o progresso como ideologia**. 2ª ed. São Paulo, Editora UNESP, 2012.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. Trad. Joaquim Pereira Neto – 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Trad. Eduardo Brandão – 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Ed Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 1994.

FRANCHINI, A.S; SEGANFREDO, Carmen. **As 100 melhores histórias da mitologia: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição greco-romana**. — 9 ed. — Porto Alegre: L&PM, 2007.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

FRIDMAN, Luis Carlos. **Próximos ou Separados? Ideias de Giddens e Bauman sobre as motivações para a política**. Lua Nova, n. 92, p.241-271. São Paulo, 2014.

GIANNINI, Evie de França. **Tempo e aceleração social**. Brasil,2012. Disponível em:
<www.youtube.com/watch?v=yTARIMPJYrg>. Acesso em 01/10/2013.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed Unesp,1991.

GUIVANT, Julia S. **A teoria da sociedade de risco de Ulrich Beck: entre o diagnóstico e a profecia**. Estudos Sociedade e Agricultura. p. 95-112, 16, abril, 2001.

HARVEY, David. **Condição Pós-moderna**. 22. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

HEYMBEECK, Fredson. **Comunidade e Religiosidade na pós-modernidade, a cultura de risco**. In. ARAÚJO, Cristiano Santos. Instruções – olhares sobre religião, cultura e sociedade. Série Instruções, vol.1. Goiânia: América, 2014.

HUSSERL, Edmund. **Coleção: Os pensadores**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Senso de 2010 – Religião**. Disponível em:
http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf - acessado em 29/05/2016.

JABOR, Arnaldo. **O enorme presente**. Texto publicado na coluna MAGAZINE, pg.3, Jornal O POPULAR. Goiânia-GO, Terça-Feira, 03 de Dezembro de 2013.

JÚNIOR, Vamberto Spinelli. **Bauman e a impossibilidade da comunidade**. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais. Número 11, Pág. 01-13– Outubro de 2006. ISSN 1517-6916.

LEMOS, Carolina Teles. **A (re)construção do conceito de comunidade como um desafio à sociologia da religião**. Estudos de Religião, v. 23, n. 36, 201-216, jan./jun. 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. **O crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos**. Dom Quixote, 1994.

LIPOVETSKY, Gilles. **O Império do Efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LYOTARD, Jean-François. **O Pós-moderno**. 3ª ed. José Olimpo Editora. Rio de Janeiro, 1988.

OLIVEIRA, José Guilherme de. **A crise de valores na pós-modernidade**. In: 7º Congresso Internacional de Psicoterapia Corporal, 2005. SESC e UNIP - São Paulo. Disponível em: <www.orgonizando.psc.br/zeg/artigos/CrisePosMod.htm>. Acesso em 05/12/21013.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Religião como solvente — uma aula**. Novos estudos, 75. USP, 2006.

REIMER, Haroldo. **Inefável e sem forma: Estudos sobre o monoteísmo hebraico**. São Leopoldo-RS: Oikos; Goiânia-GO: UCG, 2009.

SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é pós-moderno**. Ed Brasiliense. 14ª Ed. São Paulo, 1995.

SHAW, Mark. **Lições de Mestre – 10 insights para edificação da igreja local**. 1ª edição. Ed Mundo Cristão. São Paulo, SP – 2004.

SILVA, K. V. e SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos**. 2ª edição. São Paulo: Contexto, 2006.

TÖNNIES, Ferdinand. **Community and Civil Society**. Cambridge University Press. Translated by Jose Harris and Margaret Hollis. 2001.

TRINDADE, Maria Aparecida da S. Fernandes. **COMUNIDADE E SOCIEDADE: norteadoras das relações sociais**. R. FARN, Natal, v.l, n.l, p. 165 – 174. Jul./dez, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **Tribalismo pós-moderno: Da identidade às identificações**. Ciências Sociais UNISINOS. 43 (1): p. 97 – 102, Janeiro/ Abril, 2007.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. 5ª ed. Zahar editores, 1972. Edição eletrônica disponível em: <https://escrevivencia.files.wordpress.com/2014/04/herbert-marcuse-eros-e-civilizac3a7c3a3o.pdf>

MARIANO, Ricardo. **Mudanças no campo religioso brasileiro no senso 2010**. Debates do NER, ano 14. n. 24, p. 119-137. Porto Alegre, jul/dez, 2013.

MATOS, Olgária. **O mal-estar na contemporaneidade: performance e tempo**. Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. Disponível em:< <http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=38&id=459>> Setembro, 2008.

MIRANDA, Orlando (ORG.). **Para Ler Ferdinand Tönnies**. Editora da Universidade de São Paulo – USP, EDUSP - 1995.

MOCELLIM, Alan. **A questão da identidade em Giddens e Bauman**. Em Tese - Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC. Vol. 5, n.1 (1). ISSN 106-5023. Ago/Dez, 2008.

NEGRINI, Michele; AUGUSTI, Alexandre Rossato. **O legado de Guy Debord: reflexões sobre o espetáculo a partir de sua obra**. Biblioteca on-line de ciências da comunicação. ISSN 1646-3137. Disponível em: <http://www.bocc.ubi.pt/pag/negrini-augusti-2013-legado-guy-debord.pdf> , 2013.

PAEGLE, Eduardo Guilherme de Moura . **A “Mcdonaldização” da fé- um estudo sobre os evangélicos brasileiros** - Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia. Volume 17, set.-dez. de 2008 – ISSN 1678 6408 - Disponível na Internet: <http://www3.est.edu.br/nepp>.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Invenção do contemporâneo – O Diagnóstico de Zygmunt Bauman para a Pós-modernidade**. TV Cultura. Brasil, 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=58MMs5j3TjA>>. Acesso em 27/10/2014.

RENDERS, Helmut. **A temporalidade da modernidade tardia e a religião: uma resenha ampliada do livro aceleração e alienação de Hartmut Rosa**. Estudos Teológicos. v. 54. n. 1. p. 188-192. São Leopoldo, jan./jun. 2014.

ROSA, Hartmut. **Alienation and acceleration: towards a critical theory of late-modern temporality**. NSU Press, 2010.

SOUZA, Alexandre Carneiro de. **PENTECOSTALISMO – de onde vem, para onde vai?** Ed Ultimato. Visçosa - MG, 2004.

VIRILIO, P. **Velocidade e Política**. Trad. Celso M. Paciornik. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.