

RELIGIOSIDADES NA CONSTRUÇÃO DO SUJEITO:

uma proposta na formação identitária no Oeste do Paraná

RELIGIOUSNESS IN THE CONSTRUCTION OF THE SUBJECT:

a proposal for the training identities in the West of Parana

Angélica Karina Dillenburg Horii

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

angelicakarina_83@hotmail.com

RESUMO. O presente artigo enfoca o poder da religiosidade sobre a constituição de grupos sociais. Analisa como ocorreu a sacralidade entre homem e microcosmo nas primeiras civilizações, compreendendo posteriormente, como esse fenômeno foi utilizado pelas instituições religiosas na formação de identidades sobre territórios, em específico na região Oeste do Paraná. Observa o discurso hegemônico dos grupos religiosos na manutenção da ordem moral e ética, de acordo com os ideais de sociedade que então estavam se estabelecendo sobre o espaço em formação. Finaliza visualizando a realidade religiosa no período pós-moderno, observada através da perda da totalidade do poder institucional, transfigurada na fragmentação, na porosidade e nas bricolagens.

Palavras-chave: Religiosidade; Identidade; Região Oeste do Paraná.

ABSTRACT. The present article focuses the power of the religiosity about the constitution of social groups. Analyzes how the sacredness occurred between man and microcosm in the first civilizations, understanding subsequently, like that phenomenon was utilized by the religious institutions in the formation of identities about territories, in specific in the region West of the Paraná. It observes the hegemonic discourse of the religious groups in the maintenance of the moral order and ethics, according to the ideals of society that then were being established about the space in formation. It finalizes visualizing the religious reality in the postmodern period, observed through the loss of the totality of the institutional power, transfigured in the fragmentation, in the porosity and in the bricolage.

Keywords: Religiosity; Identity; Region West of the Paraná.

Artigo recebido em 15/10/2014.
Aceito para publicação em 16/12/2014.

INTRODUÇÃO

A religião como ferramenta de estudo para as discussões ligadas à ciência geográfica, ainda tem sido pouco aceita pelos pesquisadores. No entanto, nota-se que ela é um campo permeado de inúmeras possibilidades para entendermos o processo de construção da subjetividade de cada ser humano com o seu lugar de vivência. Diversos pesquisadores desenvolveram ideias valiosas sobre a Geografia da Religião a partir do século XVIII: Gottlieb Kasche foi o primeiro a utilizar o termo em 1795; Paul Fickeler em 1947 investigou como o ambiente (povo, paisagem e país) afeta a religiosidade e reciprocamente; Pierre Deffontaines em 1948 com sua obra Geografia e Religião observou a influência desta sobre os locais e a história do povoamento; Max Sorre em 1957 assinalou a religião como fator de união e da ordenação das classes na sociedade, onde os geógrafos precisariam considerá-la assim como fazem com as determinações físicas e econômicas; e David Sopher em 1967 mostrou como os sistemas religiosos se organizam através da sua distribuição geográfica e a interação no espaço, e da mesma forma, usou o tema religião como modelador de atitudes na economia e política (ROSENDAHL; CORRÊA (Org.), 2008).

Neste contexto, para compreendermos a religião a partir do objeto de estudo da Geografia, o espaço geográfico, precisamos observar que ela é formada por uma linguagem, utilizada como instrumento de comunicação e conhecimento entre a população que professa aquela fé, servindo como veículo simbólico-estruturante que, ligados a certos signos, possuem uma expressividade dentro da estrutura institucional. A partir desses elementos, constroem um imaginário de mundo reconhecendo-os como verdades e aceitando as regras estabelecidas. Os termos religiosos são frutos da experiência histórico-religiosa de toda a comunidade, que são vivenciados de modo particular por cada indivíduo (BORDIEU, 1987). Nessa perspectiva, Michel de Certeau (1996) conclui que o humano não é o que fazem dele, ele é o que faz do que fizeram dele

Referenciando o homem religioso, Mircea Eliade (1996) expõe que não podemos partir apenas dos ideais presentes nas principais religiões do mundo, como o cristianismo, islamismo ou budismo. Precisamos nos remeter ao período primitivo, nos primeiros povos, pois estes já possuíam formas de viver ligadas a um microcosmo, criado a partir do sentimento de pertencimento a um universo maior e em consonância com o mesmo. O

simbolismo cósmico agrega-se como novo valor a um objeto ou ação sem prejudicar os seus próprios valores, abrindo-se para o mundo e se autoconhecendo.

Yi-fu Tuan (1983) retrata que vários povos primitivos, e mesmo grupos de agricultores nos finais do século XX, possuem seu cosmo de vida voltado mais para a dimensão vertical do que a horizontal. Exemplos ilustrativos são os boxímanes no deserto do Kalahari, os nômades da Sibéria e Ásia Central, os egípcios, sumérios, e os agricultores da China, que viveram e ainda vivem na proximidade com os astros, condicionando suas diversas formas de vida.

Outros exemplos a serem citados, relacionando os povos primitivos e tradicionais nas suas inter-relações com o microcosmo, são o da arquitetura e dos jardins, onde o primeiro, nos tempos medievais possuía suas construções voltadas para a verticalidade, a exemplo das catedrais, e o segundo, eram largos espaços para momentos de reflexão e oração. A natureza, no período medieval e até nos dias presentes, encontra-se repletas de símbolos. Os jardins criados pelos povos primitivos estavam dotados de muitos significados em cada um dos seus elementos. A Grécia retrata esses elementos através da escolha da natureza para a elucidação e veneração dos seus deuses. E ainda hoje presenciamos em diversos grupos, sejam eles religiosos ou não, a contemplação de elementos naturais como elos vinculantes a seres transcendentais.

Para Mircea Eliade (1996), todos os gestos e significados da vida humana nasceram das suas crenças religiosas. Suas fisiologias, formas de trabalhar, o alimento, sempre estiveram santificados as suas divindades. Sabe-se que muitas civilizações ligavam as partes do corpo com o espaço cósmico, e observando como este funcionava, assim também funcionava o seu organismo.

O homo religioso acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade (ELIADE, 1996, p. 164).

É a partir desse conhecimento primitivo, que as religiões foram surgindo e se integrando a filosofia que já existia entre esses povos, anexando suas experiências e gerando novas subjetividades as suas formas de vida. Assim, contribuem para a Geografia

como importante categoria de pesquisa e análise, pois observar a mobilidade desses eventos fornece indicativos válidos para a construção do espaço geográfico.

Religiosidade e identidade: formações no Oeste do Paraná

A identidade atribuída a região Oeste do Paraná com os processos migratórios de colonização realizados a partir de 1960, período em que o Brasil efetivava uma política de ocupação do seu território nos moldes da “Marcha para Oeste” forjada em período anterior nos Estados Unidos, foi criada com objetivos pré-determinados através de um arquétipo realizado na cooptação de grupos específicos, designados pela influência da religiosidade sobre o lugar. Para que o processo ocorresse de maneira satisfatória, a presença da igreja foi essencial, onde através de mecanismos como a doação de terras devolutas pelo governo, contribuíram para a implantação de uma colonização moldada nos aparatos da Igreja e do Estado. Em um espaço conservador, buscava-se a ocupação através da pequena propriedade rural privada, como espaço ideal para a família viver do trabalho e educar cristãmente seus filhos. O poder para a venda das terras foi condicionado as Colonizadoras do período, porém, a Igreja esteve presente no local de maneira expressiva, onde seu trabalho era voltado ao auxílio religioso, assistencial e educacional da população (KLAUCK, 2004).

Maria Isaura de Queiroz (2003) contextualiza esse fenômeno ao longo do tempo, colocando que no período tradicional era a visão religiosa do mundo que interligava todas as relações dentro da sociedade. Havia uma grande dependência em relação a esta, pois esperava-se nela as resoluções contra todas as dificuldades que pudessem ocorrer, “ [...] tanto no domínio natural quanto no cultural, no social, no econômico e no político, pois todas as atividades eram ao mesmo tempo religiosas” (p. 410). Assim, o processo de colonização estava amparado por um sistema religioso que dispunha de todas as “armas” para o convencimento dessa sociedade que estava migrando para um território desconhecido.

A ocupação territorial no oeste do Paraná foi realizada, a partir de empreendedores individuais e empresariais, mas segundo mecanismos institucionais

moldados através de políticas econômico-territoriais que foram subestratégias das macropolíticas econômicas (COSTA, 2000). Essas iniciativas promoveram a expulsão dos grileiros, posseiros, intrusos e estrangeiros, sendo se necessário, o uso da violência. Uma grande frente pioneira começava a se estabelecer no extremo oeste do Paraná a partir de migrantes oriundos do extremo sul do Brasil, com origem étnica de alemães e italianos, provenientes do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, baseada na pequena propriedade rural que obedecia um tamanho em torno de 20 hectares. Havia a preferência por esse tipo de família, que já estavam acostumados com a policultura e a agricultura de subsistência, mostrando uma atitude ideológica da colonizadora, com o desejo de criar núcleos populacionais homogêneos, articulando-se a proposta política do Governo Vargas que defendia a pequena propriedade, pois esta forneceria produtos agropecuários e consumiria produtos industrializados (FREITAG, 2001). Sidnei Pereira (2008) confirma mencionando que uma das Colonizadoras da região, a Companhia Industrial Madeireira e Colonizadora Rio Paraná S.A. – MARIPÁ, tinha grande preferência por esses colonos, pois estes já tinham experiências em desempenhar uma agricultura familiar, que era a mesma estabelecida pelos seus descendentes que colonizaram os estados sulinos, favorecendo o processo de adaptação ao trabalho e ao clima da região.

Nota-se que a construção dessa região esteve atrelada a partir da seleção de elementos humanos de um determinado tipo. Foi acima de tudo uma operação de limpeza, muito mais do que ocupação. Essas regiões deveriam ser tomadas por pessoas capazes de promover o desenvolvimento, a integração e a afirmação política local e estadual, limpando os lugares em que habitantes não possuíam essas características (KLAUCK, 2004). E a religiosidade influenciou para o enraizamento dessa identidade que estava sendo construída. Os colonizadores vencendo distâncias e afastando índios, derrubavam florestas e estabeleciam povoados, sempre auxiliados por padres e representantes religiosos, que abençoavam as obras desses desbravadores (VALENTINI, 2003).

Os fluxos migratórios das décadas de 1950 e 1960 são caracterizados pelas propagandas políticas do Estado do Paraná evidenciando as terras “novas e férteis”, sendo que os governadores do período como Rocha Neto e Moisés Lupion, fazem referência no tipo de indivíduo a ser selecionado na ocupação do território, destacando aqueles que tivessem braços para a lavoura e que fossem “sadios e aptos”, ou que alcançassem os

padrões de referência. Um “tipo social” que atendesse a colonização planejada e controlada, moldadas nos aparatos do Estado e nos interesses nacionais. Essa integração e controle estavam baseadas em uma identidade nacional, com a integração do território onde paraguaios (guaranis) e argentinos não estavam incluídos. Recriam-se identidades étnicas sobre esse espaço, homogeneizando algo que era heterogêneo, usando como modelo étnico os descendentes de europeus na condição de colonos (SCHENATO, 2011).

Marcia Liberal (2002) coloca que a sociedade sempre abre espaço para que o sistema religioso possa contribuir com seus princípios morais e éticos no contexto das instituições. São dois os fatores que são levados em consideração: a própria sociedade que define qual é o espaço para que o sistema religioso se vincule a vida política, social e econômica, e/ou o próprio espaço mínimo que essa instituição religiosa precisa para cumprir a sua missão, realizar seus objetivos, atuando sobre a organização coletiva da sociedade. Assim, vemos que o papel condicionado nesse período a Igreja pelo Estado é totalitário, pois ela vincula-se em todos os campos da vida social, promovendo a formação de grupos identitários homogêneos nos núcleos colonizatórios.

O fenômeno religioso foi importante para a cultura e a identidade na colonização no Oeste do Paraná, e Valdir Gregory (2002) menciona que as empresas deram atenção especial a estes elementos. Trouxeram padres e pastores, construíram igrejas, casas e alojamentos para as autoridades ligadas as igrejas. Muitas matérias foram veiculadas, relatando o aspecto religioso como sendo de suma importância. Além da Igreja Católica, também outras igrejas cristãs fizeram parte desse processo: a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a Comunidade Evangélica Luterana Missuri(sic) Trindade. Percebe-se desde o início, a relação existente entre a empresa colonizadora e a Igreja.

Esta relação era fundamental porque o espírito religioso dos colonos e a influência de padres e de pastores nas antigas colônias requeriam que a nova colônia desse mostras de que o novo espaço colonial seria, também, um espaço onde Deus teria seu lugar. Ter boas relações com as igrejas católica e evangélicas garantiria a boa propaganda de pastores e padres junto aos colonos dispostos a encarar a migração. A grande maioria dos religiosos eram filhos de colonos e conhecedores da situação social e das dificuldades econômicas de seus fiéis. Os seus conselhos incluíam, por vezes, a recomendação da migração para fronteiras agrícolas. Os colonos, por sua vez, consultavam-nos (GREGORY, 2002, p. 161-162).

Nas visões milenaristas do mundo, há a crença na possibilidade de realização aqui na terra da promessa de um reino de felicidade. A utilização de uma linguagem ligada a uma prática religiosa como expressão de um anseio político aparece como uma adaptação perfeita, como uma ponte, ligando uma ideia a uma ação. Os preceitos religiosos constituíram a base para um programa de organização social, econômico e político, onde se manteve em bom funcionamento (GALLO, 2001). Outro fator importante na identidade desses grupos foi, a migração de vários membros da família para um mesmo lugar, porque estes se concebiam como comunidades de destino e pertencimento. Nesses projetos de colonização predominavam os valores sociais, as crenças, o imaginário da formação, definição e sustentação dos vínculos sociais (MARTINS, 2009).

Tarcísio Vanderlinde (2009) observa que a sacralidade no modo de vida do camponês, faz parte do tradicionalismo milenar vivido por esses grupos. Através da religião, os indivíduos procuram conscientemente melhorar e transformar o seu mundo. A partir do conhecimento efetivo da realidade buscam agir sobre ela, através da consciência, criando ações voltadas as reparações desses males. A construção da mística que envolve a religiosidade, forma discursos de mediação ligados a referenciais e visões de mundo, onde o sagrado indica um caminho viável a ser seguido, promovendo um encantamento na luta do agricultor e entrelaçando com sua concepção de vida. Essa região para o camponês, foi vista como o lugar onde seria possível tentar realizar o ideal de liberdade, na esperança de completar a busca pela terra prometida onde não existiria miséria, através da fartura proporcionada por terras férteis e produtivas (SCHENATO, 2011). Movimentos camponeses como Canudos, o Contestado e os conflitos de Itaipu, estiveram ligados a uma mediação da religião sobre esses eventos. Em todas as narrativas, símbolos, imagens, ritos, liturgias, fazem parte do processo de constituição e reprodução desses grupos.

Exemplo marcado pela instituição religiosa na tentativa de ajudar o homem do campo a elaborar meios na luta pela terra, foi a criação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) em 1976. O objetivo era ajudar o camponês a descobrir seu estado de opressão à luz do evangelho, observando-se como vítimas das injustiças que lhe são impostas, e a partir de então, organizar a luta para livrar-se dessas dificuldades (RIBEIRO, 2002).

Podemos notar nesse período o que Émile Durkheim (2003) conclui sobre a religião, ao dizer que esta é “[...] um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a

coisas sagradas (...) que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem” (p. 32). Além disso, aponta outro elemento importante neste contexto, o da coletividade, como presença marcante dentro das religiões que aderem as práticas e ritos que lhe são solidários.

O poder da religiosidade sobre o local pode ser observado em algumas das cidades desse contexto, como Palotina e Missal, que tem seus nomes derivativos da atuação da igreja nessas localidades. Outro fator são os arranjos das habitações desses núcleos de colonização, que configuravam com uma igreja servindo de ponto central e uma praça para o início de cada vilarejo ou cidade (ROSENDAHL; CORRÊA, 2008). Assim, o sagrado torna-se parte constituinte para o convencimento dessas famílias na aquisição de novas terras; os próprios pastores e padres ajudavam os vendedores da colonizadora com informações sobre o lugar, pois a maioria eram filhos de colonos e sabiam das dificuldades que estavam ocorrendo no Rio Grande do Sul, onde o tradicionalismo vivido estava passando por momentos difíceis; os camponeses estavam sendo expulsos da terra e precisam dela para trabalhar e assegurar a sobrevivência e a continuidade da família, e isso beneficiava a venda, pois sempre existiu uma ligação expressiva dos colonos com suas instituições de fé (MARTINS, 2009). A expressiva religiosidade, etnicidade e comunidade, serviram de elementos formadores da identidade colonial.

Para Márcia Liberal (2004), “[...] a identidade é o que somos, em decorrência da introjeção de valores culturais, de símbolos éticos e de significados religiosos que nos são transmitidos, pelo sistema linguístico, através de pessoas com quem nos relacionamos” (p. 14). Afirmando essa citação, podemos verificar que a identidade religiosa criada sobre este núcleos se traduziu de diversas maneiras. Poemas e canções foram inseridos, utilizando o trabalho como o fator de identidade comunitária; a construção desse novo espaço como as vias públicas, localização da Igreja, marco de lançamento da colonização, nome das cidades, deixaram marcas evidentes ligadas à Igreja, não apenas ao campo espiritual, mas também ao campo social. Os discursos enaltecendo esses colonos como a origem alemã, o amor ao trabalho, a ordem, a religião e o espírito comunitário, formaram o quadro ideal para a vinda de novas famílias e a conquista da “Nova Canaã”, aludida pela Igreja. Os diálogos entre a Igreja, a Colonizadora e o poder público, através dos anúncios e materiais

oficiais sobre essa “nova” morada, criaram as condições necessárias para que ela se consolidasse (KLAUCK, 2004).

Papa João Paulo II em sua visita ao Brasil em 1980, mostrou a importância da religiosidade ligada a terra e ao campesinato. Ele colocou como o homem do campo identifica-se com o seu trabalho e com a terra da qual se retira todo o sustento, não só o seu, mas o de todos. Para ele, ter o acesso a terra é um direito do homem e de filho de Deus, pois a terra é um dom de Deus, o que reforçou a crença no processo de ocupação dessa região, ligada a religiosidade inerente ao modo de vida do camponês (MAZARROLO, 2003).

Com a implantação de um modelo religioso sobre esses territórios, o espaço vivido por essas comunidades fortaleceram as relações no ambiente, originando uma identidade e um sentimento de pertencimento sobre esse território e ao grupo religioso envolvido, dando surgimento a territorialidades, através das práticas religiosas exercidas pelas instituições, com o objetivo de controlar as pessoas e objetos sobre o território. Para Rosendahl e Corrêa (2008), “[...] a religião só se mantém se sua territorialidade for preservada” (p. 57). Fica evidente nos discursos, mesmo que de maneira indireta, a criação de uma identidade hegemônica de comunidade criada através da etnia alemã e italiana e a origem religiosa, negando a alteridade. A crença e a identidade participaram como elementos importantes na definição do território.

Imigrantes e seus descendentes, enquanto grupos de características étnicas, se identificam a partir da partilha de valores culturais fundamentais, expressos de forma simbólica e em práticas culturais que representam uma certa unidade de sentido e a distinção frente a outros grupos com fronteiras socioculturais referenciadas (SCHALLENBERGER, 2010, p. 10).

A prática religiosa que essas comunidades desenvolveram, criaram lugares simbólicos e símbolos transformando o espaço em lugar. O homem, ao transportar aquilo que absorve nos espaços sagrados para sua vida cotidiana, cria um ciclo pelo qual o move em suas práticas diárias e religiosas, buscando significados e sentidos para cada individualidade, reforçando e criando raízes sobre o território, que darão forma a um espaço hegemônico no qual a religião irá desenvolver a sua territorialidade (ROSENDAHL; CORRÊA, 2008).

A partir dessas colocações, pode-se inferir que a construção dessa região está baseada em uma identidade alicerçada na religiosidade, pois o ser humano tem seu comportamento definido por padrões pré-estabelecidos pela sociedade onde vive, sendo influenciado por comportamentos anteriores determinantes a partir do qual os atuais são moldados. “As instituições estabelecem métodos que padronizam a conduta humana, e nos levam a trilhar caminhos considerados desejáveis pela sociedade” (LIBERAL, 2004, p. 12). E ela se encontra presente ainda hoje, manifesta nas tradições desses municípios, com seus lugares de memória e nos discursos oficiais políticos e sociais, enaltecendo as formas de vida dos colonos desbravadores que conquistaram esses territórios, onde a religiosidade se fez presente nessa construção.

Topofilias e o sujeito na pós-modernidade: para não concluir

Muitos acreditaram que a pós-modernidade condicionaria a secularização da humanidade. No entanto, o que observa-se são novas sensibilidades religiosas a partir do que já foi construído ao longo dos séculos. As bricolagens, cruzamentos, justaposições e a fragmentação, formam o atual estágio da pluralidade religiosa presente na sociedade.

David Harvey (1992) argumenta que os paradigmas da pós-modernidade estão pautados nas novas relações sociais de produção e de riquezas nesta fase espaço-temporal, pois surge um novo conjunto de experiências do espaço e do tempo, que se apoderou das práticas político-econômicas, sobre o equilíbrio do poder de classe e da vida social e da cultura. Assim, atributos como a acumulação flexível, o espaço como o centro das atenções e não mais o tempo, a sociedade do descarte, o uso de símbolos e imagens, a virtualização, o ciberespaço, a instantaneidade, o fragmentário, a sociedade de controle e a compreensão espaço-tempo (glocalização), necessitam ser elencados na produção da identidade do ser humano. A técnica (evolução), o tempo (instantâneo) e o motor da vida social e econômica (mais-valia), formam a base da Globalização e das transformações sociais. A instabilidade dinâmica, dá formação a um sujeito a partir de um ponto de vista em que o mesmo não possui uma identidade fixa, permanente, mas identidades complexas, fragmentadas, incompletas, em permanente fluxo, construídas e projetadas conforme a experiências vividas, na interações e nas práticas discursivas.

A partir da década de 1990 a Geografia Cultural proporciona linhas de pesquisa para o fenômeno religioso, analisando a subjetividade do homem com seu lugar, a vivência de ver e sentir o sagrado relacionando-o com a sociedade e o espaço. O período atual mostra que religião continua presente na vida cotidiana. A secularização apenas formulou meios para um novo ordenamento a partir da própria lógica da modernidade. Com um indivíduo livre e também autônomo na esfera simbólica, este torna a sua identidade algo privado, que ganha novos contornos e novas formas. Os grandes sistemas religiosos perdem o controle, pois não conseguem mais estabelecer essa totalidade. Os indivíduos buscam nas tradições seus elementos, mas sem fidelidade ou identidade fixas, pois a subjetividade de suas experiências alimenta o processo (MAGALHÃES; PORTELA, 2008).

Poderíamos considerar assim, conforme Yi-fu Tuan (1980), que o ser humano cria um elo afetivo entre si com o seu lugar ou com o ambiente físico, conhecido por Topofilia. Ele apresenta um quadro dimensionando a realidade topofílica, onde cada pessoa observa o mundo de um ponto de vista único, de acordo com a sua percepção, compartilhando atitudes e perspectivas comuns. Essa subjetividade, articulada entre homem e natureza, também pode ser percebida ou transferida para as múltiplas paisagens religiosas. “Todos os homens compartilham atitudes e perspectivas comuns, contudo a visão que cada pessoa tem do mundo é única e de nenhuma maneira é fútil” (p. 285). Percepção, atitude, valor e visão do mundo são elementos que precisam ser observados conjuntamente para a compreensão da mudança da sociedade ao longo dos séculos, e o universo religioso com suas inter-relações está embutido nesse processo.

Hoje, com uma sociedade plural, onde a fragmentação tem sido o elo vinculante dos indivíduos, a religião acaba perdendo o seu sentido, não mais perfazendo a totalidade que antes tinha como propulsora do movimento da sociedade. A subjetividade marcada pela identidade individual de cada ser social, não mais promove a religião como um único sentido para a sua vida, ela passa a ser um dos sentidos ao lado de muitos outros. Não existe mais um referencial único, pois pela pluralidade de ofertas, o indivíduo tem inúmeras ao seu alcance, podendo escolher algumas, ou quando ele mesmo não possa produzi-las através da fragmentação de diversas. Assim, as religiões perdem seu status de domínio do sentido e precisam concorrer no mundo de ofertas que hoje estão ao dispor da

sociedade mundial. O mundo pós-moderno criou a individualidade das escolhas e a instituição religiosa deixou de ser a única fonte de sentido. É um processo interno que ocorre na vida privada de cada pessoa, e a verdade religiosa que antes era acatada por uma coletividade, imposta por um grupo hegemônico, hoje não é mais necessariamente acolhida como sentido válido (BERKENBROCK, 2007).

As instituições religiosas se (re)organizam para conseguir direcionar seus interesses sobre a sociedade e assim, a experiência religiosa torna-se o ponto central para o sentido religioso. A identificação com o religioso, só ocorre quando o indivíduo pode experimentar aquilo que pode ser por ele vivido, fazendo sentido e tornando-se verdade para o sujeito. A experiência religiosa é o critério de verdade religiosa e conseqüentemente de identificação e adesão. Essa verdade religiosa não necessariamente forma uma identidade fixa, pois devido à possibilidade de constante mudança do sujeito pós-moderno, pode identificar-se com diversas experiências religiosas ao mesmo tempo, formando bricolagens e justaposições, e mesmo, criando uma própria, de acordo com seus interesses, com seu sentido de mundo.

Observa-se que em período anterior, era a religião quem moldava o indivíduo, porém hoje a tendência torna-se contrária. O mercado religioso tem buscando atender as necessidades das individualidades. Exemplos são as religiões neopentecostais ou mesmo os grupos formados dentro das Igrejas tradicionais, formados por padres e pastores “carismáticos”, que atraem esses fiéis através das subjetividades e interesses de cada um, oferecendo produtos com sentidos e eficácias simbólicas, através das emoções e sentimentos do freguês.

Devido à pluralidade de interesses, a religião pode ser hoje encontrada em todos os meios da vida social, como em atitudes políticas, esportivas, eventos culturais, moda e tendências musicais. Exemplo a ser validado é a construção de Itaipu, que remete ao status de um marco religioso, uma catedral, um lugar que reúne o povo, para agradecer e ter fé no futuro. Elementos presentes dentro das instituições religiosas estão inseridos nas expressões da sociedade, conforme as subjetividades e interesses, tornando-se fragmentada e fluída. Até os sem religião não configuram como aqueles que seriam ateus. Estes, muitas vezes, peregrinam por diversas religiões, buscando diversas expressões plurais para buscar o divino e experimentar o sagrado.

Assim, a metamorfose da religião é a que toma lapso na contemporaneidade. Parafraseando Magalhães e Portela (2008), vivemos uma sociedade de fragmentos, onde as instituições religiosas passam a ser meramente “caixas de ferramentas simbólicas” para o mundo *a la carte* do indivíduo moderno. O fim de um modelo de religião, mas não o fim da religião, ou se preferir, das sensibilidades religiosas.

REFERÊNCIAS

- BERKENBROCK, Volney José. Perspectivas e desafios para a evangelização na América Latina: constatações a partir do outro lado. In: PIVA, Elói Dionísio (Org.). **Evangelização: Legado e perspectivas na América Latina e no Caribe**. Petrópolis: Vozes, 2007. p.216-252.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- COSTA, Wanderley Messias da. **O Estado e as políticas territoriais no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FREITAG, Liliane da Costa. **Fronteiras perigosas: migração e brasilidade no extremo-oeste paranaense (1937-1954)**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2001.
- GALLO, Ivone Cecília D’Avilla. O contestado e o seu lugar no tempo. **Tempo**, Revista do Departamento de História da UFF, Niterói, n. 11, jul/2001.
- GREGORY, Valdir. **Os eurobrasileiros e o espaço colonial: migrações no Oeste do Paraná (1940-1970)**. Cascavel: Edunioeste, 2002.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.
- KLAUCK, Samuel. **Gleba dos Bispos: colonização no Oeste do Paraná – uma experiência católica de ação social**. Porto Alegre: EST, 2004.
- LIBERAL, Márcia Mello Costa de. **Religião, Identidade e Sentido de Pertencimento**. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais – A questão social no novo milênio. Coimbra, Setembro/2004.
- MAGALHÃES, Antônio; PORTELA, Rodrigo. **Expressões do Sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso**. Aparecida: Editora Santuário, 2008.

- MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Contexto, 2009.
- MAZAROLLO, Juvêncio. **A taipa da injustiça**: esbanjamento econômico, drama social e holocausto ecológico em Itaipu. Loyola: São Paulo, 2003.
- PEREIRA, Sidnei Aparecido Pelicon. **Colonização do Oeste do Paraná entre as décadas de 1950 e 1960**. Anais do XI Encontro Regional da Associação Nacional de História – ANPUH/PR. Jacarezinho, Maio/2008.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 2003.
- RIBEIRO, Maria de Fátima Bento. **Memórias do concreto**: vozes na construção de Itaipu. Cascavel: EDUNIOESTE, 2002.
- ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião**: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.
- ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Espaço e cultura**: pluralidade temática. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2008.
- SCHALLENBERGER, Erneldo. **Fronteiras Culturais e Desenvolvimento Regional**: Novas Visibilidades. Porto Alegre: Evangraf, 2010,
- SCHENATO, Vilson Cesar. **Grupos sociais rurais além das fronteiras**: construções identitárias entre colonos e assentados no oeste paranaense. Curitiba: CRV, 2011.
- TUAN, Yi-fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.
- TUAN, Yi-fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel, 1980.
- VALENTINI, José Delmir. **Da Cidade Santa à Corte Celeste**: memórias de sertanejos e a Guerra do Contestado. Caçador: Universidade do Contestado, 2003.
- VANDERLINDE, Tarcísio. Fronteira e religiosidade: a celebração messiânica pelos territórios perdidos. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: EST, n. 1 – jan./jun. 2009.