

PÓS-MODERNIDADE OU SECULARIZAÇÃO: QUAL DELES É O DILEMA DO MEIO CRISTÃO BRASILEIRO?

POST-MODERNITY OR SECULARIZATION: WHICH IS THE DILEMMA OF THE BRAZILIAN CHRISTIAN MEDIUM?

James Washington Alves dos Santos¹

Resumo

Ouçõ de maneira contundente no meio cristão, alguns mencionarem que estamos socialmente envolvidos em um momento histórico chamado de pós-modernidade. Contudo, quando me são apresentadas as explicações para tal conclusão não vejo coerência em tal argumento. Por isso, neste breve texto pretendo explicar porque não podemos usar em nosso contexto social a ideia de pós-modernidade, além das confusões que estão envolvidas em seu uso indiscriminado e o real problema da cristandade brasileira que é a questão da secularização.

Palavras Chave: Pós-modernidade. Secularização. Cristianismo.

Abstract

I hear so strongly in the Christian milieu, some mention that we are socially involved in a historical moment called postmodernity. However, when I am given the explanations for such a conclusion, I see no consistency in such an argument. Therefore, in this brief text I intend to explain why we can not use in our social context the idea of postmodernity, beyond the confusions that are involved in its indiscriminate use and the real problem of Brazilian Christianity that is the issue of secularization.

Keywords: Postmodernity. Secularization. Christianity.

1. Relação entre Idade Moderna e Modernidade

Por **Idade Moderna** entende-se o período histórico que teve início com a queda do regime feudal (por meio da crise na produção agrícola, surto de peste bubônica e conflitos entre senhores feudais pela busca de poder e ampliação de território). Estes fatores fizeram com que no final do séc. XIV a configuração geopolítica da Europa não só criasse as condições para o advento dos Estados Nacionais (Portugal, Espanha, Inglaterra, França, Holanda e outros), que foram a síntese de territórios feudais unificados, como também as

¹ Professor do Instituto Federal – Alagoas e aluno de doutorado da Universidade Estadual Paulista - UNESP.

grandes navegações, o capitalismo comercial e as mudanças nas relações de trabalho (de servil para livre concorrencial).

Assim, a Idade Moderna enquanto período histórico rompe com a fisiocracia (o poder é consolidado pela posse da terra) e define o surgimento de territórios políticos comandados por reis, bem como o advento das cidades comerciais racionalizadas (ou seja, que buscam o lucro e um desenvolvimento constante e calculado). Além disso, os nobres e os mestres de ofício da época contavam com a obediência e o trabalho dos súditos e dos oficinheiros, que com o passar do tempo passou a ser cada vez mais segmentado (o advento gradativo da divisão do trabalho social).

Apresentado o período moderno, cabe definir que ele tem o seu fim com a Revolução Francesa de 1789, o que demonstra a crise do Estado Monárquico e a gênese de novas formas de organização política (Czarismo, Repúblicas e Governos Revolucionários provisórios). No entanto o legado deste momento é justamente um processo de desenvolvimento econômico, político e social, que ultrapassa o limite de 1789 e ainda hoje se faz presente, é justamente aquilo que chamamos de **modernidade**.

A modernidade é um processo de formação de novos modelos políticos que ultrapassaram a liderança feudal, os reinados inspirados em situações metafísicas e religiosas e acima de tudo uma busca pelo desenvolvimento científico e a especialização das atividades laborais. Isso começou no fim da Idade Média e até hoje vemos o desenvolvimento científico corrente, uma forte divisão do trabalho, com especialistas das mais diversas áreas do conhecimento, além da tentativa corrente de firmar a laicidade do Estado. Afinal de contas o que existe não seria uma confusão em entender a definição e o alcance dos conceitos de Idade Moderna (enquanto período histórico) e modernidade (enquanto processo não acabado)?

2. A modernidade tardia e a crítica às teorias deslocadas do contexto social

Aqui faço menção a Anthony Giddens e Manuel Cardoso de Oliveira. O primeiro é britânico, membro da Universidade de Economia de Londres e defende que o que vivemos no meio social pode ser chamado de **modernidade tardia**, ou seja, o que foi começado no séc. XIV está sendo posto em desenvolvimento, debate, questionamento (o trabalho, o Estado laico, a ciência), contudo, estes assuntos não foram superados. Então fica a pergunta, onde está a pós-modernidade?

Outra questão é o deslocamento rápido. Para termos uma ideia, Anthony Giddens trata justamente da constatação de que a modernidade tardia é um momento de ápice de

questões como o tratamento ao tempo e do espaço. Se no séc. XIV as grandes navegações criaram a possibilidade de deslocamento, hoje estas possibilidades são instantâneas por meio das Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC), e bem mais eficazes nos avanços ligados a área dos transportes.

Por sua vez, Manuel Cardoso de Oliveira é enfático ao afirmar que mesmo diante destas mudanças e avanços, a América Latina ainda é periférica em relação ao desenvolvimento do capitalismo. Isso nos é revelador, pois temos como consequência direta o atraso em relação à produção de tecnologia e diversidade de vias para transporte de cargas e passageiros, e no lado comportamental, possibilidades de manutenção de determinadas tradições (inclusive as religiosas). Em outras palavras, o comportamento latino e por consequência brasileiro, não é a priori um dos mais liberais considerando a maioria absoluta da população mundial em seus contextos próprios.

Aí mora o perigo de se usar as formulações teóricas baseadas na idéia de pós-modernidade. As mais perigosas são: o tratamento do ser humano como um sistema, a questão do fim das metas narrativas e a consolidação do individualismo pleno. No primeiro ponto, temos como defensor direto, Niklas Luhmann. Para ele os indivíduos seriam sistemas auto-reguláveis que se adaptam as situações naturais e sociais como sujeitos sempre voltados para escolhas racionais. Contudo, cabe lembrarmos que a religião (e nos referimos à cristã), tem um potencial de formar um consciente coletivo que emana força suficiente para criar uma corrente social em resistência aos comportamentos mais liberais, trazendo aos poucos alguns que se diziam resistentes a mensagem. Além disso, o código de regras e conduta cristãs, inspirada por Deus (a Bíblia), define um padrão a ser seguido mesmo que alguns apelem para as manobras radicais da hermenêutica. Com isso já podemos afirmar que a grande narrativa bíblica não está superada. Se estivesse, a pregação, defendida como inspirada pelo Espírito Santo não surtiria efeito e muitos não a tratariam como “lei dos crentes”. Por isso a aplicação do conceito de pós-modernidade, difundido e desenvolvido por Niklas Luhmann, deve ser melhor analisado.

3. O fator de corrosão da fé na modernidade tardia: a Secularização

Um dado que não pode ser esquecido é a forte presença de um resgate das tradições dentro da Assembleia de Deus. Vários líderes assembleianos são originários de ambientes rurais onde a tradição que rege as formas de comportamento parece ainda resistir ao ideal da liberdade religiosa e comportamental. Por esse motivo, o “Eclipse do sagrado” ou

“Secularização”, previsto por Sabino Samele Aquaviva parece não se cumprir diante de um Brasil que mescla a modernização lenta do setor industrial ao modo arcaico de suas relações sociais. Neste sentido, o referido “eclipse” não teria aqui uma função destruidora, mas, tentaria de todas as formas transformar o “universo religioso”, não anulando-o, mas provocando em seu meio um novo modo de ser cristão.

A secularização, como processo, pode, por si, dar vida a novos modos de ser religioso. É claro que, se a religião for despojada de suas formas exteriores, ela termina por permitir, exatamente por que mudam as ‘regras do jogo’, novos modos de viver a experiência do sagrado [...]. Com a secularização, a religiosidade (assim como a religião) muda de qualidade e diminui em intensidade (AQUAVIVA, 1992, p. 7-9).

O desafio para a Assembleia de Deus é manter-se durante sua história (e não apenas em seus primórdios) resistente ao processo de secularização. Neste sentido, o impacto da secularização está como afirma David Martin (1969, p. 9), no fato desta ser um processo unilinear e irreversível, “ele está ligado aos contextos particulares, sendo complexo e ambíguo em seu movimento”. Ele também considera que este processo de secularização deve ser estudado com base no próprio comportamento dos indivíduos, nas suas relações com o sagrado.

Diante desta questão, faz-se necessária a compreensão de que o movimento de secularização não deve ser entendido, como já dissemos, como movimento de destruição e sim uma tentativa de transformação da esfera religiosa. Seguindo esta mesma linha, Karel Dobbelaere (1981) enfatizará o caráter multidimensional da secularização, decompondo-a em três níveis, a saber:

- a) **o societal:** descritível como laicização (expressa pela diferenciação das instituições, motivo pelo qual a instituição religiosa perde seu caráter universal e se torna uma instituição como as outras);
- b) **o institucional:** representado pela mudança religiosa interna (com a modernização e a mundanização da religião);
- c) **e o individual:** constituído pelo envolvimento religioso (tem estreita ligação com a decadência da prática religiosa).

Neste sentido, o conjunto de regras impostas pela tradição da Assembleia de Deus encontraria segundo Karel Dobbelaere uma “tripla resistência”, o que não elimina o fato das regras ainda terem uma força consistente. Esta força, por sua vez, é derivada de toda uma série de orientações contidas no “código de ética dos cristãos”, a Bíblia. As orientações contidas neste conjunto de livros visam estabelecer um padrão das práticas religiosas, onde a

fidelidade aos preceitos dados se coloca como o meio eficaz para guiar a conduta humana, tanto em relação às interações sociais quanto ao alcance do prêmio que é oferecido: a própria salvação. Para exemplificar esta afirmação, vejamos o que a igreja comenta a respeito do potencial da chamada “palavra da verdade”:

A igreja deve manifestar toda a verdade da palavra de Deus: ‘Pelo que, tendo este ministério, segundo a misericórdia que nos foi feita, não desfalecemos; antes, rejeitamos as coisas que, por vergonha se ocultam, não andando com astúcia nem falsificando a palavra de Deus; e assim nos recomendamos à consciência de todo homem, na presença de Deus, pela manifestação da verdade’ (2 Co 4. 1,2). Os obreiros, principalmente os pastores, tem grande responsabilidade diante de Deus e de sua amada igreja. O púlpito jamais deve ser utilizado como palanque político, mas, sim, como tribuna da verdade do evangelho. Todo líder deve conduzir seu rebanho com completa obediência a palavra da verdade (LIMA, 2008, p. 59).

Desta forma é possível vislumbrar a fonte material e ao mesmo tempo simbólica e espiritual, (a Bíblia) de onde emana na forma escrita as regras de conduta que visam orientar a vida dos fiéis assembleianos. Analisando esta questão, Henri Bergson (1978, p. 72) vai mostrar que no ambiente religioso, teríamos a existência de duas fontes de moral religiosa, a saber: a fechada (possibilitando uma religião estática) e a aberta (possibilitando uma religião dinâmica). “Na moral fechada e na religião estática, entre proibições, hábitos e *routine*, domina o cálculo conservador do grupo que talvez produza coerção mecânica, e que, ao mesmo tempo, impede a liberdade plena dentro da religião”. Por outro lado, “na moral aberta e na religião dinâmica, a negação da ordem e a ruptura da passividade do hábito nascem do impulso que apenas sabe testemunhar e promover a criação contínua de novas formas de vida e de ser”. Enquanto crítico ferrenho da imposição doutrinária, Henri Bergson defende a ideia de uma religião aberta, onde a coerção daria lugar a criatividade e liberdade dos sujeitos. Assim ele se posiciona e ao mesmo tempo afirma a existência destas duas fontes da moral e da religião presentes nos contextos sociais, e que no caso assembleiano, sabemos que a primazia está na forma religiosa entendida por Bergson como estática, perseverando com ela a moral em sua forma fechada.

Reconhecemos a importância de Henri Bergson, mas, avançando um pouco em direção as propostas teóricas que ressoam como alternativas a doutrinação religiosa, temos a proposta de Thomas Luckmann com o seu conceito de *religião invisível*. Luckmann é um teórico filiado às correntes de pensamento fenomenológica e pragmática, representadas respectivamente pelas figuras de Alfred Schutz e Georg Herbert Mead. Neste sentido sua preocupação é com a Sociologia do Conhecimento, e mais propriamente com as “concepções de mundo, enquanto realidade social ‘objetiva’ e histórica” (LUCKMANN, 1969, p. 69). Por isso ele argumenta sobre a existência de uma “divergência potencial” entre o modelo oficial

de religião e o comportamento subjetivo, que dá significação a realidade social. Ele opta claramente pela defesa da auto-expressão e auto-realização dos sujeitos, elementos que juntos, formam um conjunto que engloba também a independência individual e a mobilidade, fechando assim, o conjunto dos pressupostos basilares de sua religião invisível, contraposta à religião visível, que segundo ele, constituiu-se como objeto tradicional de uma Sociologia da Religião atenta apenas a medir o nível de prática festiva e sacramental.

Este caminho traçado por Thomas Luckmann foi identificado por Peter Berger como tendo dois processos: o primeiro de **secularização** e o segundo de **plurarismo**. No primeiro processo, temos o declínio da credibilidade das instituições religiosas, e no segundo, temos a existência de uma pluralidade de crenças, que podem advir de concepções políticas ou nacionalistas, servindo estas de concorrência aos grupos religiosos existentes. Formando a princípio um dueto com Luckmann, Peter Berger (1984, p. 72) dirá que a secularização age em prol da remoção da dominância religiosa de diversos setores da sociedade e da cultura, acrescentando ainda que:

Está comprovado que hoje, o sobrenatural como realidade significativa está ausente ou remoto do horizonte da vida cotidiana de muitíssimos homens, para não dizer talvez da maioria deles que vivem na sociedade moderna. Eles parecem, com efeito, poder facilmente descartar-se dele. Isso significa que aqueles para os quais o sobrenatural é ainda, ou novamente, uma realidade significativa, acabam se encontrando em uma situação de minoria.

Neste momento Berger mantém-se fiel aos pressupostos da Sociologia do Conhecimento, concebendo a ideia de liberdade do sujeito frente às crenças no sobrenatural, e com isso, crê na sua emancipação. Contudo, anos mais tarde, ele mudará de opinião com relação à ideia de secularização enquanto movimento amplo e consistente, afirmando que:

Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções [...], é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita por historiadores e cientistas sociais vagamente chamada de “teoria da secularização” está essencialmente equivocada. Em trabalhos anteriores, contribuí para essa literatura. Eu estava em boa companhia - a maioria dos sociólogos da religião tinha opiniões semelhantes, e nós tínhamos boas razões para afirmá-las. Algumas das obras produzidas ainda se sustentam. Como gosto de dizer a meus alunos, a vantagem em ser cientista social em vez de filósofo ou teólogo é que podemos nos divertir tanto quando nossas teses são refutadas quanto quando são confirmadas! (Id. 2000, p. 10).

Isso mostra que a análise sociológica deve estar atenta as nuances que o processo de secularização pode ter. Chamamos de processo justamente pelo fato deste fenômeno ter se colocado de maneira peculiar dependendo da figuração social a qual se aproxima. Neste caso, concordamos com a existência da secularização, mas a realidade de uma maioria avessa às regras religiosas ainda não é o nosso modelo de sociedade, principalmente diante de uma

igreja como a Assembleia de Deus, que empreende sem cessar uma corrida visando converter pessoas para a doutrina cristã levando-as a buscar uma vida melhor nos eixos material, profissional e espiritual.

Referências

ALMEIDA, João Ferreira de. (Org.). **Bíblia de Estudo Pentecostal**. 24. ed. rev. e corr. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

AQUAVIVA, Sabino Samele. **L'eclissi del sacro nella civita industriale**. Milão: Comunità, 1992.

BERGER, Peter. **La sacra volta**: elementi de uma teoria sociológica della religione. Milão: Sugar, 1984.

_____. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Revista Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, p. 9-24, 2000.

BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DOBBELAERE, Karel. **Secularization**: a multi-dimensional concept. Nova York: Current Sociology, 1981.

DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. 3. ed. São Paulo: M. Fontes, 2007.

LIMA, Elinaldo Renovato de. A Bíblia: o código de ética divino. **Lições Bíblicas**. Rio de Janeiro: p. 49-52, 4. Trimestre, 2008.

LUCKMANN, Thomas. **La religione invisible**: Bolonha: Il Munilo, 1969.

MARTIN, David. **The Religious and the secular**: studies in secularization. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969.