



PÓS-MODERNIDADE: UM OLHAR SOCIOCULTURAL, ANTROPOLÓGICO E RELIGIOSO

Marcos Antonio Farias de Azevedo

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Docente da Faculdade Unida de Vitória.

Email: revmarcosazevedo@hotmail.com

RESUMO

Ao olhar nosso tempo, chamado pós-moderno, constatamos que uma de suas grandes marcas é a pluralidade – uma sociedade altamente pluralista e, por isso mesmo, carregada de superficialidade e vacuidade. Quantidades enormes de opções para um mesmo produto são colocadas à mostra, como em um grande supermercado, tendo sempre, diante de nós, oportunidade de escolher o que mais nos agrada. Neste mundo dessacralizado, de onde Deus foi banido e no qual a última e única palavra é a do homem e pesam as aparências de vitalidade espiritual, projetadas pelas lideranças institucionais, observam-se as marcas de uma tirania e de um farisaísmo espirituais, vinculados pelo legalismo, pelo conservadorismo carnal e pela paranoia, esta sustentada por aqueles que usurpam a autoridade da Palavra e do Evangelho da graça, do dom gratuito – e essa autoridade só a estes pertence. Neste novo mundo, Deus tem sérios problemas de habitação, pois o homem, por ter alcançado sua maioridade, já não mais precisa Dele e o lança cada vez mais para a margem da existência, com sérias consequências éticas para o próprio homem, envolvido, agora, pelas religiões de consumo. Assim, neste artigo, de acordo com o modelo da pós-modernidade, abordam-se três dimensões fundamentais como paradigmas desse novo tempo. Por meio de um olhar descritivo, nosso objetivo é extrair desta análise fenomenológica elementos importantes como pano de fundo para uma investigação mais profunda, *a posteori*, do cristianismo, sobretudo em nosso país, à luz de tais resultados. Eis nossa tarefa!

PALAVRAS-CHAVE

Pós-modernidade; Cristianismo; Antropocentrismo; Cultura; Sociedade.

1. INTRODUÇÃO

O grande desafio imposto pela atualidade não é apenas refletir sobre fatos, mas necessariamente responder a eles, conforme afirma Deleuze (1976, p. 3): “Não existe sequer um acontecimento, um fenômeno, uma palavra, nem um pensamento cujo sentido não seja múltiplo”. Esse desafio não apresenta exceção em relação à teologia, uma vez que seu eixo central trata, fundamentalmente, da relação de Deus com o homem e de sua resposta a Ele, que resulta em sua verdadeira liberdade, levando “a sério a absoluta primazia do Deus que nos criou e continua nos criando por amor, única e exclusivamente por amor” (QUEIRUGA, 2003, p. 17). Por isso, a compreensão teológica, historicamente dogmática, unívoca e exclusivista quanto ao seu sentido nos temas fundamentais – Trindade, soteriologia, sacramentos etc. –, está necessariamente diante da multiplicidade de sentidos que marca nosso tempo. Constatado esse fato, há uma crise no campo teológico que afeta suas mais variadas dimensões.

Portanto, a reflexão teológica, consciente do mundo que a cerca, busca responder aos seus interlocutores, de forma a oferecer uma visão compreensível, conferindo a eles um sentido à vida humana. Não podemos viver apenas sob o forte impacto das culturas moderna e pós-moderna sobre a fé, é preciso colocar aquelas sob o impacto desta. Se, de um lado, encontramos na fé sequelas do pecado, sabemos que, de outro, ela está carregada das marcas da imagem do Criador. E mais, é preciso olhar a incidência do fenômeno da pós-modernidade sobre a Igreja Evangélica Brasileira. Em outras palavras, impõe-se o seguinte questionamento: “Os modelos teológicos – consequentemente eclesiais – têm apresentado toda a riqueza da salvação cristã de forma relevante, significativa e atraente aos homens e às mulheres que vivem e pensam segundo as culturas moderna e pós-moderna?”.

Para tanto, uma análise da sociedade pós-moderna torna-se fundamental para que compreendamos e vivamos como comunidade que anuncia o Reino, que proclama o Evangelho libertador de Jesus Cristo. Ainda mais, tal análise possibilita encontrar fenômenos muito amplos, com múltiplas perspectivas e abordagens (HABERMAS, 1990, p. 23). Nosso propósito é

apresentar apenas uma abordagem, em uma perspectiva descritiva, apenas fenomenológica, buscando uma definição sobre o fenômeno da pós-modernidade, focando as dimensões socio-cultural, antropológica e religiosa.

2. UMA POSSÍVEL DEFINIÇÃO DA PÓS-MODERNIDADE

Perry Anderson (1999, p. 9-10) esclarece que a ideia de um “pós-modernismo” teria surgido pela primeira vez na década de 1930, no mundo hispânico, uma geração antes de seu aparecimento na Inglaterra ou nos Estados Unidos. O fenômeno da pós-modernidade tem como pano de fundo uma série de transformações ocorridas nas artes, na ciência (com a descoberta do DNA), na arquitetura (com novas modelagens urbanas) e nas sociedades avançadas desde os anos 1950. Nasce também com a ciência da computação, em que ganha espaço a arte chamada *pop* (anos 1960), que avança no cinema, na moda, na música e no *modus vivendi* programado pela tecnologia (SANTOS, 2003).

Como fenômeno urbano, uma vez que a maioria da população mundial vive nos grandes centros urbanos, a pós-modernidade é controlada pelas grandes metrópoles industriais e tem a mídia como seu maior e mais eficaz instrumento de comunicação de manipulação, o que gera, conseqüentemente, uma sociedade altamente consumidora, sobretudo de imagens. Nas palavras de Zygmunt Bauman (2001), vivemos a “modernidade líquida”.

Portanto, caracterizar ou definir a sociedade pós-moderna implica perceber um movimento de ruptura e continuidade, fluxo e refluxo, ou um projeto inacabado da modernidade. A falência social da modernidade, por sua vez, teve seus portadores.

O paradigma da pós-modernidade instala, portanto, uma série de crises que altera vários campos da sociedade ou, pelo menos, faz-nos refletir sobre em que direção a sociedade caminha e sobre que bases. Por exemplo, as instituições tradicionais têm sido reavaliadas (GIDDENS, 1999). Com a urbanização e industrialização, as pessoas foram deslocadas, as

famílias fragmentaram-se, e, conseqüentemente, os elos que forneciam estrutura ao tecido social se desfizeram. Se a Revolução Industrial foi o agente que levou o pensamento iluminista a se transformar em uma realidade na sociedade moderna, a urbanização e o advento da mídia de massa foram os dois principais agentes que levaram o pensamento pós-kantiano a se transformar em uma realidade cultural na sociedade pós-moderna (GOUVÊA, 1996, p. 62). Por meio desses dois fatores, a *Crítica da razão pura*, de Kant, tornou-se bem mais do que uma crítica filosófica, mas um estilo de vida.

Assim, a pós-modernidade pode ser vista como a ruptura com as metanarrativas. O conceito de totalidade é desfeito, não sendo mais a forma de ler e explicar o mundo. Na verdade, ele deixa de ser o universal metafísico da unidade, constância, regularidade para tornar-se a diversidade, a fragmentaridade, o efêmero ou, na linguagem Foucault (2002, p. 378), a “descontinuidade”. Não sendo mais a totalidade, a razão global, o contexto, ganha lugar o intertexto, o entrecruzamento de vários mundos e cosmovisões. O sujeito que pensava o mundo como totalidade e que nele intervinha já não existe mais, pois o homem pós-moderno torna-se fragmentado e, sem projeto em termos de totalidade, perde o sentido, e morre o sujeito. Sujeito e projeto morrem, e desaparece a relação sujeito-objeto. Em última análise, morre a história (SALINAS; ESCOBAR, 1999).

Discussões sobre rápidas e grandes transformações são absolutamente comuns hoje em dia, sejam elas sociais, culturais, econômicas, científicas, tecnológicas, religiosas etc. Vivemos, assim, em uma sociedade extremamente complexa. Um tempo que assusta e desafia, pois não é constituído apenas de coisas boas, embora se venda tal imagem. Ao contrário, a construção dessa nova sociedade tem deixado, ao longo da caminhada, rastros de tanta desumanização que ficamos perplexos com tantos paradoxos. Se, por um lado, não podemos negar que o mundo evoluiu em todas as suas dimensões, por outro, nem tudo tem servido à formação de uma sociedade mais justa e mais humana.

Segundo Lyotard (2004, p. 16), a pós-modernidade pode ser caracterizada por uma sociedade sem fundamentos antropológicos, do tipo newtoniano, como o estruturalismo ou a teoria dos sistemas, e cada vez mais ancorada no pragmatismo “das partículas de linguagem”. Nesse sentido,

afirmamos que o conhecimento científico torna-se uma espécie de discurso relativo.

Por isso, Lyotard (2004) contempla a pós-modernidade como uma cultura vazada de parcialidade, superficialidade e provisoriedade. Princípios e fundações já não são mais representações definidas, pois desaparece o modelo, o padrão, e situa-se o plural, o múltiplo.

A era imagética na qual vivemos torna-se também linguagem que comunica, influencia e altera os padrões estéticos, artísticos, sociais, antropológicos e religiosos. Mas o pressuposto da linguagem visual é o poder econômico, pois a imagem virou um produto do poder econômico. A pós-modernidade é, na verdade, uma revolução cultural no âmbito do próprio modo de produção capitalista, promovendo instabilidade humana entre a imagem e a realidade (LYOTARD, 2004, p. 69-70).

Além da instabilidade entre imagem e realidade, a pós-modernidade não trabalha mais com as categorias da crença iluminista, em que o conhecimento era absolutamente objetivo. O que se percebe é que a realidade é vista como relativa, indeterminada e participável. A razão já não é mais condição de aferição da verdade. Ao contrário, o que mais se questiona, em tempos de pós-modernidade, é a existência da verdade. Assim, objetividade, absolutos e conceitos universais fragmentaram-se.

Seria algo assim: se a modernidade crê em determinismo, a pós, em indeterminismo; se a modernidade enfatiza o propósito e o desígnio, a pós enfatiza a chance e o acaso; se a modernidade estabelece o universo das palavras como linguagem, a pós estabelece o uso de símbolos como linguagem. Eis alguns dos muitos desafios da pós-modernidade.

Em outras palavras, onde a modernidade modificou profundamente a face do mundo por meio de seus avanços materiais, tecnológicos, científicos, culturais e religiosos, a pós-modernidade, da mesma forma, tem produzido mudanças profundas na estrutura social e urbana, nos conceitos estéticos e culturais, na configuração do humano como novo sujeito, no conceito de linguagem, tendo a mídia como seu grande agente transformador. Nesse contexto, não podemos nos esquecer das transformações religiosas repletas de implicações éticas que ocorreram sobretudo no cristianismo.

3. DIMENSÃO SOCIOCULTURAL

Os pressupostos do Iluminismo influenciaram estruturalmente a construção da modernidade. No entanto, o Iluminismo, como fenômeno filosófico, foi tremendamente questionado e abalado desde o final do século XVIII, quando Kant lançou a *Crítica da razão pura* (1781). De acordo com o teólogo e filósofo protestante Ricardo Gouvêa (1996, p. 61), que analisou a obra de Kant, “o racionalismo – traço fundamental da modernidade – começou a agonizar quando Kant pôs um fim na epistemologia de homens como Descartes e Locke”. Ainda segundo Gouvêa (1996, p. 62):

Ainda que o conhecimento se inicie pela experiência, dizia Kant, isso não quer dizer que todo conhecimento é empírico: há as impressões, que são obtidas pelos sentidos, e há as categorias mentais aprioristas pelas quais essas impressões são sintetizadas. O homem não é um mero receptor de impressões, mas ativamente impõe nas impressões recebidas suas próprias categorias transcendentais. A mente humana não é uma tábua rasa (contra Locke), mas uma ativa interpretadora da realidade, uma constante hermeneuta. Essas categorias mentais de que Kant falava seriam anteriores aos dados empíricos, pressupostos pela experiência, e independentes dela. O conhecimento, segundo Kant, é também subjetivo porque o objeto é, em grande parte, uma criação do sujeito. O mundo ao nosso redor é uma criação da nossa própria mente, nossas impressões espacialmente dispostas, e as “leis” que encontramos na natureza são um reflexo da nossa própria racionalidade.

A pós-modernidade, como fenômeno cultural, surge no momento em que acontece um tremendo esvaziamento de significado religioso-tradicional. Ou seja, a religião herdada já não respondia mais às necessidades do novo homem. Houve uma insatisfação ou vazio existencial. Começando pela estética e alcançando diversas áreas, a pós-modernidade tornou-se parte efetiva da experiência cultural, filosófica e política. Lamentavelmente, toda a proposta do período da razão não foi suficiente para solucionar os problemas sociais. Desde a queda da Bastilha, em 1789, na França, até a queda do muro de Berlim, em 1989, o que vimos foi a falência de todos os programas de solução

social, em que estava o acento do desvio. Não foi capaz nem mesmo de evitar duas guerras mundiais. É sempre tarefa difícil precisar data para esses movimentos socioculturais. No entanto, há evidências de que a pós-modernidade tenha começado com “as mudanças ocorridas nas ciências, nas artes e nas sociedades avançadas desde 1959, quando, por convenção, se encerra o modernismo (1900-1950)” (LYOTARD, 2004, p. 8). Podemos afirmar que Jacques Derrida, Michel Foucault e Richard Rorty são grandes vultos do pensamento pós-moderno (GRENZ, 1997).

O desenvolvimento técnico-científico na pós-modernidade, impulsionado pela terceira revolução industrial, chamada também de Terceira Onda, que teve as ciências da informática e da comunicação como sua grande âncora, alterou completamente nosso *modus vivendi* e nossa compreensão de espaço. Quando falamos do poder da mídia, percebemos claramente que esta deixou sua função de meio para ocupar o papel de ator principal, exercendo, assim, influência em praticamente todos os setores da sociedade, desde a política até a formação da imagem do ser pós-moderno.

A pós-modernidade confere um novo sentido à linguagem. Nas águas da linguística e da filosofia, Jacques Derrida, Michel Foucault, Richard Rorty e Stanley Fish, por exemplo, são significativos representantes da “desconstrução”. A grande característica do pós-moderno é exatamente a maneira como se passa a entender a leitura. Toda forma de expressão e organização de mundo é texto. Todo meio e modo de representação é linguagem. A linguagem, para muitos, tornou-se a lente através da qual se pode conhecer, bem como parte das ciências humanas vai afirmar que a mente humana é incapaz de aceder à realidade. Uma paisagem, uma pintura, um espaço vivido são texto e intertexto, formas de linguagem. Tudo libera a linguagem do horizonte estrito da razão e a aproxima do símbolo e do semiológico. Segundo Lyotard (2004, p. 15), a cultura é caracterizada como processo de leitura, de linguagem, e o homem tem de formular novos signos com suas representações. Na verdade, o homem atual prefere a imagem dos objetos porque são mais agradáveis aos olhos, ou seja, entre o indivíduo e o mundo à sua volta, está o poder da mídia, os meios tecnológicos de comunicação, em última análise de simulação, onde a vida tornou-se um grande espetáculo.

Gilles Lipovetsky (1989, p. 11) apresenta uma definição bastante elucidativa, que nos ajuda a perceber as novas faces da sociedade pós-moderna:

A sociedade pós-moderna é a sociedade em que reina a indiferença de massa, em que domina o sentimento de saciedade e de estagnação, em que a autonomia privada é óbvia, em que o novo é acolhido do mesmo modo que o antigo, em que a inovação se banalizou, em que o futuro deixou de ser assimilado a um progresso inelutável. A sociedade moderna era conquistadora, crente no futuro, na ciência e na técnica: instituiu-se em ruptura com as hierarquias de sangue e a soberania sacralizada, com as tradições e os particularismos, em nome do universal, da razão e da revolução. Esse tempo torna-se frágil diante de nossos olhos [...]. A confiança e fé no futuro dissolvem-se, no amanhã radioso da revolução e do progresso já ninguém acredita, doravante o que se quer é viver já, aqui e agora, ser-se jovem em vez de forjar o homem novo [...] já nenhuma ideologia política é capaz de inflamar multidões, a sociedade pós-moderna já não tem ídolos nem tabus, já não possui qualquer imagem gloriosa de si própria ou projeto histórico mobilizador.

Essa breve, mas eficiente caracterização já nos é uma base mais que suficiente para falarmos em pós-modernidade. Podemos ainda dizer que “a chegada da Pós-modernidade poderia ser descrita como a perda do entusiasmo pelas convicções básicas da Modernidade” (GIDDENS, 1999, p. 25).

O teólogo Ricardo Gondim (1996, p. 23) traz também uma preciosa contribuição quanto à tentativa de definição da pós-modernidade, citando, inclusive, o grande historiador Arnold Tonybee:

Um dos primeiros acadêmicos a usar a expressão pós-modernidade foi *sir* Arnold Tonybee. Em 1940, envolvido na pesquisa sobre a ascensão e queda das grandes civilizações, descobriu que antes de se desintegram, elas sofriam o que ele chamou de “ruptura da alma”. Antes de serem esmagadas por outras civilizações, cometiam uma espécie de suicídio. Tonybee percebeu alguns sintomas que anunciavam a desintegração das sociedades. Primeiro, um senso de abandono, uma espécie de acomodação que aceita, sem relutar, um fatalismo cínico. Desaparece o

idealismo. Depois há um fluxo, as sociedades se abandonam ao vento das circunstâncias, aos modismos. Acabam-se as mobilizações. Cresce a culpa, pelo abandono moral. O último estágio é a promiscuidade (não só no sentido sexual) como aceitação de tudo, um ejetismo e uma tolerância acrtica da ética. Assim, no fim da Segunda Guerra Mundial, ele concluiu que em poucos anos a Modernidade entraria em colapso. Hoje, ela se contorce em convulsão. O progresso do conhecimento humano não levou a nada. A ciência ao mesmo tempo em que oferece melhores condições de vida, arrasa com o ecossistema, e os sistemas ideológicos ruíram em 1989 com a queda do Muro de Berlim. Esse fracasso comunista solidificou a suspeita de que a Modernidade realmente findava.

Uma marca da pós-modernidade é a pluralização. Embora a modernidade tenha em si a pluralidade como uma de suas grandes marcas, a pós-modernidade também se caracteriza por ela. Vivemos em uma sociedade altamente pluralista. Esse é o processo pelo qual as sociedades modernas passam a ter um número crescente de visões mundiais disponíveis para seus membros. Do ponto religioso, por exemplo, como veremos, há uma série de perspectivas religiosas mundiais dentro de uma sociedade, e nenhuma delas detém o controle ou tónus crítico-social (AZEVEDO, 1991).

Quantidades enormes de opções para um mesmo produto são colocadas à mostra, como em um grande supermercado. Temos sempre, diante de nós, a oportunidade de escolher o que mais nos agrada (AMORESE, 1993). Não podemos esquecer que, por trás dessa pluralidade, reinam, absolutas, as leis do mercado capitalista. Os meios de comunicação de massa, que alteraram e alteram a visão de mundo de todas as pessoas, emitem informações diversificadas, de ângulos totalmente diferentes, oferecendo diversas alternativas sobre os mais variados temas da existência, fazendo surgir no homem a consciência de que há realmente alternativas para tudo e de que é ele quem determina, livremente, o que deseja, visto ser o sujeito da vez (LÉVY, 1996, p. 54-55).

Ao contrário da secularização, a pluralização não é radicalmente nova. Um exemplo disso é o século I, com o pluralismo e sincretismo religioso que reinava na época e resultava do crescente ascetismo relacionado aos deuses clássicos (TOURAINÉ,

2002, p. 375). Entretanto, a situação atual é bem diferente daquela do passado recente e, além do mais, ocorre em uma proporção sem precedentes. Mais uma vez, a situação mais normal na história humana provém de um contraste iluminador. Enquanto sempre houve diferenças dentro da sociedade (resultantes da divisão do trabalho ou de tensões sociais, tais como a rebelião dos escravos), havia, ao mesmo tempo, um alto grau de unidade e integração, e a força integradora mais poderosa sempre foi a religião (BAUMAN, 2003, p. 55). A religião era, tanto para o indivíduo como para a tribo ou a nação, uma espécie de “abóboda sagrada” que definia os limites e significados, fechando as possibilidades alternativas. As religiões mais fortes eram “monopólios” que proviam estruturas sólidas e símbolos para todos os que eram amparados dentro desse contexto (por exemplo, o cristianismo da Europa medieval, apesar dos judeus, infiéis e hereges; ou o hinduísmo na Índia, apesar dos muçulmanos e budistas). Essa é a situação que, a despeito de sua solidez, o pluralismo minou.

As raízes da situação atual podem ser encontradas principalmente em duas fontes. A primeira é a religião. Algumas pessoas dizem que o cristianismo é, em si mesmo, “inerentemente pluralista e voluntário”. Porque sua verdade transcende e critica qualquer outra situação, e cada situação esclarecida, social ou religiosa, é transformada inevitavelmente em um espaço de mudança. Além disso, é possível, apoiando-se no ponto anterior, afirmar que, se a eleição é inerente ao cristianismo, muito mais o será ao protestantismo. Pode-se dizer, inclusive, que o princípio protestante enfatiza a possibilidade de mudança até um grau “sociologicamente irreal” (HARVEY, 1992, p. 241). Nesse caminho, vêm ocorrendo três etapas cruciais até hoje: 1. o rebento do pluralismo potencial após as guerras religiosas (a combinação dos efeitos da fragmentação do cristianismo e a desilusão pela intolerância religiosa); 2. a aceitação do denominacionalismo, em princípio (chegando ao ponto de aceitar a presença permanente e competitiva de outras igrejas dentro do mesmo território) (GIDDENS, 1999, p. 85); e 3. a secularização, em que, pela primeira vez, os rivais mais poderosos não se encontravam dentro da igreja, mas fora dela.

A segunda fonte é social. Um momento de reflexão sobre as consequências de coisas como a urbanização, a especialização, os excedentes na economia, a comunicação de massa, as viagens

popularizadas, a mobilidade social e geográfica, a explosão do conhecimento etc. nos mostrará que, além de quaisquer outras consequências que possa haver, um dos principais efeitos, especialmente quando combinados, é incrementar a consciência de mudança. Para simplificar, hoje em dia, as pessoas estão conscientes de duas coisas como nunca antes: da “presença de outros” (desde seu jeito de cozinhar até seus costumes, convicções etc.) e das “possibilidades para nós mesmos”. Temos os meios e temos o tempo, de forma que, perante as possibilidades de eleição e mudança, nos apresentamos à prolífica variedade de opções – afeições, festas, terapias, estilos de vida, religiões –, muitas das quais repletas com seu próprio “pequeno mundo” ou acompanhadas de subculturas.

O problema criado pode ser visto na relação da variedade com a relatividade. A pluralização corrói as possibilidades de mudança da mesma forma que um ácido, relativizando tudo até que se transforma em eleição. A obrigação converte-se em opção, um “fato da vida” se transforma em “moda de temporada”. Expressando-o de outra maneira, quanto mais oportunidades de eleição e mudança, menos dedicação e permanência. No nível de posse, o efeito sociológico é trivial; mas, por exemplo, se alguém perde um lenço de seda, procura recuperá-lo, enquanto um lenço de papel é feito para ser jogado fora. A pluralização atinge e modifica as relações quando alcança os lares, os casamentos e, principalmente, a fé. Pode-se dizer também, e sem exagero, que a relação de muitos dos homens modernos com seu cônjuge ou com sua fé está mais próxima do modelo do lenço de papel do que do lenço de seda. É uma conclusão passível de comprovação prática ser esta uma causa pela qual o homem moderno é “propenso à conversão”, pois o modelo relacional se mantém no espectro dos relacionamentos e também da religiosidade. Trata-se de um claro paradoxo com a tendência à secularização que o atinge. Mas delimita-se que a propensão à conversão é dirigida a um modelo religioso subjetivista, individualista, sincrético e plural, sem pecados, medos, dogmas ou outras leis absolutas (CAPRA, 1999, p. 229).

Em evolução, os meios de transporte e de comunicação, associados ao livre comércio entre países, foram fatores determinantes para o rápido desenvolvimento de uma consciência de que, apesar de praticarmos diferentes línguas, hábitos e costumes, vivemos no mesmo planeta, e nossas ações e ideias se interligam

e geram interferência mútua. Portanto, cada cultura específica faz parte – e assim deve ser interpretada – da realidade maior que é a humanidade como um todo. Essa consciência e o contato com os mais variados contextos locais nos induziram ao pluralismo em sua forma contemporânea. Dessa forma, podemos dizer que um dos maiores impactos da globalização está relacionado à pluralização.

O pluralismo contemporâneo consiste, dentro do espectro da globalização, na aceitação de que diferentes grupos possuem diferentes visões de mundo, e nenhuma delas pode se julgar superior ou inferior às outras. Tudo é uma questão de perspectiva. Assim, como escreve Stanley Grenz (1997, p. 25), “o que quer que aceitemos como verdade, e até mesmo o modo como a vemos, depende da comunidade da qual participamos”.

Essa pluralidade cultural tem nos conduzido a uma situação paradoxal. Por um lado, existe a valorização das crenças e visões de mundo de cada grupo. A comunidade de Quebec, no Canadá, reivindica sua autonomia; os afro-americanos nos Estados Unidos defendem a legalização do ensino do *afro-american* como uma das línguas faladas no país; grupos tribais na África redescobrem sua identidade e lutam por seus direitos; e o Leste Europeu, antes URSS, é fragmentado pela retomada da unidade étnica e política dos mais variados grupos.

Por outro lado, o intenso relacionamento entre membros de diferentes grupos promove o enfraquecimento dos laços étnicos, culturais e/ou ideológicos. Como é ironizado por alguns, vivemos em um *McMundo*. Uma *globocolonização*. Das roupas às comidas, das músicas aos filmes, o mundo vai pouco a pouco sendo uniformizado.

Por exemplo, os efeitos do avanço técnico-científico na cultura pós-moderna podem ser observados de algumas formas:

- A multiplicação de opções e a fragmentação de significados são altamente estimuladas pela tecnologia em constante expansão e mudança, o que nos conduz a uma frequente sensação de necessidade e inaptidão para com o conceito de “fidelidade”.
- As imagens e os símbolos estão substituindo cada vez mais discursos e textos. Por exemplo, logotipos de empresas são mundialmente reconhecidos sem uma palavra

sequer. Programas de computadores são inteiramente iconizados. Vivemos sob o signo da era imagética.

- O imediatismo se faz presente de forma acentuada nas mais variadas áreas da vida humana. Dos cartões magnéticos às redes de *fast food*, das compras pela TV aos telejornais com novas notícias a cada 15 minutos. Isso nos conduz a uma silenciosa perda de referenciais do passado ou mesmo de perspectivas para o futuro. O tempo presente é a única realidade que existe. Perdemos a noção de tempo e história.

A intensidade com que a pluralidade assalta nossa sociedade contemporânea resulta em uma horizontalização de visões de mundo e opiniões como nunca antes vivenciada. Consequentemente, essa horizontalização gera uma forte superficialidade e constante mobilidade por parte das pessoas. O número de opções para se experimentar é maior do que o tempo para se viver.

Ainda nesse campo, há os que chamam atenção para o fenômeno de hibridação cultural e identitária, ou sincretismo, ou transculturação, qual seja, certa possibilidade do intercâmbio ecumênico entre várias culturas. O desenvolvimento desse cenário implicaria a promoção de uma solidariedade cosmopolita, o que, segundo Giddens (1999), representaria o verdadeiro ponto de apoio, talvez pela primeira vez na história, para o aparecimento de valores universais. Ao mesmo tempo, Giddens (1999) chega a apresentar a hibridação como um conceito que inverte a noção de cultura. Com a hibridação, aposta-se em um cenário mais propício para o desenvolvimento do que se convencionou chamar de cidadania ou sociedade civil planetária, sob o conceito de cultura, e o que estaria enfatizado seria o nacionalismo romântico, o racismo, o rivalismo religioso, o chauvinismo e o essencialismo cultural.

Entendo, primeiramente, que o apelo imediato ao prazer, tal qual veiculado por diversas instituições, longe de remeter o sujeito a uma possibilidade nova e rebelde de subjetividade, tem provocado ilusões de singularização fortemente matizadas por autorreferências narcísicas.

Ameaçados ainda pela homogeneização a partir das culturas hegemônicas, haveria a reafirmação de fundamentalismos tradicionais, assim como a criação de novos – regionais, étnicos, religiosos e políticos. O próprio Giddens (1999, p. 47)

explica o fundamentalismo como uma busca de proteção em doutrinas específicas, uma forma de resistência a engajamentos discursivos que um mundo de comunicação global tende a reforçar.

Em outras cenas, constroem-se lugares, separados por grades, guardas e muros, configurando um tipo de “sociabilidade dos espaços fechados”, quer ela aconteça nos espaços privados da casa, do apart-hotel, do condomínio, quer se dê nos espaços semipúblicos dos *shoppings* e dos clubes privados. Essas modernas construções reforçam a valorização da privacidade, assegurada pela homogeneidade e proteção que elas proporcionam, e articulam certo “narcisismo coletivo”, instaurado nesse ambiente de convivência entre iguais. Além disso, acarretam um sentimento de independência em relação ao resto da cidade, sugerem uma imagem do mundo à sua própria semelhança e, desse modo, suscitam ideias de liberdade e de autonomia.

Desse modo, as novas experiências de vida social, particularmente nos grandes espaços urbanos – rápidas e múltiplas, velozes e sem movimento –, em vez de tornarem o sujeito permeável às diferenças, o que seria de se esperar da parte de quem não mais possui um referencial identificatório próprio, lançam-no em uma rede virtual de relações extremamente esquematizadas e pré-moldadas, constituindo o que Foucault (2002, p. 28) denominou “empobrecimento do tecido relacional”, em nada tolerante à diversidade, às misturas e à hibridação.

Não resta dúvida de que é uma ordem visceralmente violenta: é difícil agora conceber possibilidades reais de relações a partir de modelos em que os indivíduos se organizam como deuses isolados, como solitárias onipotências narcísicas, temerosos de outros que possam aquilatar-se. Vigora a experiência da “socialidade”, e não a do “social”, segundo a qual mesmo os grupos/agrupamentos constituídos são mais da linhagem de tribos fortes e cerradas que da cidadania.

Alcançamos, portanto, um curioso resultado: por um lado, toda a gestão do *socius* indica a diluição das identidades modernas e possibilidades múltiplas de auto-organização, e, por outro, as pessoas, cada vez mais, pensam em si próprias como seres individuais, independentes e únicas, separadas umas das outras por uma espécie de muro invisível, buscando um sentido de vida em si mesmas.

Na realidade, trata-se de um paradoxo maior, próprio do momento histórico que vivemos – designado por uma dinâmica de globalização. Nessa dinâmica, abrem-se outras condições de produção e reprodução material e espiritual. A vivência do tempo e do espaço encontra possibilidades desconhecidas. No entanto, nesse complexo sistema, assistimos a uma multiplicação das condições de integração e fragmentação e dela participamos. A multiplicação dos contatos e das relações, virtuais ou não, ao mesmo tempo que pode promover a tolerância, o respeito à alteridade, a integração cidadã, inclusive em relação a rincões, situações e conflitos jamais imaginados, suscita o antagonismo, já que ela sempre se confronta com diversidades, alteridades, desigualdades, tensões, contradições.

De todo modo, mesmo contemplando o seu contraponto, persiste na atual conjuntura, como modo hegemônico de subjetividade, esse estado de “individualismo puro”, com o qual temos deparado. Devemos atribuí-lo à “natureza indomável do homem”, à fragilidade estrutural das regras normativas da sociedade atual, à precariedade da autoridade moral, à ausência da normativa internalizada.

Prefiro inquirir se o individualismo deste século, com seus perversos efeitos de exclusão e “anomia” social, não seria, primeiramente, um sintoma do “mal-estar” da modernidade. Avencemos um pouco mais.

4. DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA

A chegada da pós-modernidade está ligada ao surgimento de uma sociedade pós-industrial, na qual o conhecimento tornara-se a principal força econômica da produção, tratando a pós-modernidade como uma mudança geral na condição humana. Assim, uma face da pós-modernidade afirma o antropocentrismo, em que o homem traz dentro de si todas as potencialidades para resolver todos os seus problemas. Na verdade, quando o homem pensa e age dessa forma, afasta-se cada vez mais de sua própria dignidade, pois se distancia cada vez mais da imagem de Deus em sua existência.

Concluimos, então, que o homem pós-moderno vive uma das mais graves crises existenciais no que diz respeito às

questões fundantes de seu próprio *ethos* estruturador, ou seja, as relações humanas em seus diversos setores, sociais, culturais, econômicos e religiosos. Nas palavras do frei Nilo Agostini (2002, p. 20), “a crise de hoje, antes de ser uma crise de paradigmas, revela-se uma crise que nos desestabiliza em nossa base mais profunda, o *ethos*”. Em outras palavras, vive-se, na pós-modernidade, a crise do humano, em seu sentido mais profundo. Se na modernidade o homem era visto como sujeito da história, na pós-modernidade ele é visto como objeto do mercado.

Inversamente ao modelo moderno que apresentava um homem triunfalista e antropocêntrico, na pós-modernidade desenvolve-se uma visão altamente pessimista do ser humano, segundo Afonsio Garcia Rubio (2004, p. 20):

Os poderosos sistemas filosóficos do passado que têm alicerçado fortes ideologias de dominação cedem lugar a um tipo de pensamento “débil”, inseguro, aproximativo, conjectural e tolerante com outros tipos de pensamento também contingentes e aproximativos.

Fruto da descrença nas instituições, surge a síndrome do conformismo, em que os projetos ideológicos globais não impulsionam a participação das massas sociais. O resultado é uma falta de fé na construção de uma sociedade melhor, por meio de um envolvimento e comprometimento em todo o processo histórico.

Há, na verdade, uma fé antropocentralizada e, conseqüentemente, uma fé em todo projeto individualista. Como resultado desse processo individualista, o homem pós-moderno abandona pouco a pouco as ideologias e torna-se cada vez mais pragmático, utilitarista.

Como resultado direto do individualismo na pós-modernidade, há um acentuado deslocamento da objetividade humana para sua subjetividade. São as imagens de subjetividade. Tais imagens são hoje heteróclitas, descentradas, multiformes, instáveis, subversivas. Assistimos, por meio da indústria de imagens, ao fundamento do “eu” mais profundo; são “as imagens do corpo, o corpo reificado, fetichizado, modelizado como ideal a ser atingido em consonância com o cumprimento da promessa de uma felicidade sem máculas” (SANTAELLA,

2004, p. 125-126). Isso significa que a identidade do ser humano está deteriorada pela imagem do corpo glorificado. A palavra de ordem está na exigência do corpo forte, belo, jovem, veloz, preciso, perfeito, inacreditavelmente perfeito. Sob a força dessa nova ordem, surge a cultura narcísica que vai encontrar no culto ao corpo sua maior expressão. Como consequência, a mídia como instrumento do poder econômico provoca sérias alterações no comportamento humano.

Assim, a cultura midiática sonha nossos sonhos, e nós somos sonhados pelos ícones dessa cultura. Na verdade, as revistas, os cartazes e a publicidade em geral sonham com quem devemos ser. E essa força subliminar exerce um poder tão forte sobre os indivíduos que, mesmo conscientes de tal força, o inconsciente é afetado. O vírus da imagem tem contaminado o homem de tal maneira que, nessa olimpíada rumo à juventude e à perfeição, “é hoje uma maratona que alcança jovens e idosos de diversas classes sociais, mas estes não conseguem ver o pódio, porque se trata de uma corrida infinita” (SANT’ANNA, 2001, p. 66-70). O resultado não poderia ser outro senão o vazio existencial.

Como temos afirmado, vive-se na pós-modernidade o paradigma do pluralismo. Ao seu lado, como parente mais próximo, temos o relativismo. Significa dizer que todo conhecimento é relativo. Na verdade, tudo é relativo, dependendo do momento e do indivíduo. O relativismo gera alguns princípios sérios à sociedade e à identidade individual das pessoas. Vejamos alguns:

- Na busca de serem “politicamente corretas”, as pessoas perdem, paradoxalmente, suas opiniões pessoais, pois, no momento em que emitimos uma opinião, estamos impondo nossa cosmovisão.
- Como consequência, os indivíduos não têm clareza nem firmeza quanto à sua identidade. Na verdade, falta-lhes segurança ontológica, sem saber, ignorando quem são, e seria uma grande presunção sabê-lo.
- Por conseguinte, os indivíduos perdem seu fundamento epistemológico, ou seja, não sabem se é possível conhecer alguma coisa como verdade e com certeza.
- Finalmente, não há parâmetros éticos universais, isto é, a verdade para um não tem que ser o certo para o outro.

Cada um toma para si a tarefa de formar suas próprias fronteiras éticas.

Assim, nessas últimas análises, o sentido de autonomia individual cederia lugar a uma realidade de imersão na interdependência, na qual o *self* aparece positivamente construído pelas relações. Por certo, essas interpretações nos trazem certo alento, no entanto confesso certo ceticismo quanto à generalização dessas experiências, ademais não apregoada pelos autores citados. Caminhemos para a última abordagem.

5. DIMENSÃO RELIGIOSA

Uma das principais consequências da forma de pensar pós-moderna – e por que não dizer pós-kantiana – foi a substituição do objetivismo racional pelo subjetivismo relativo.

No campo epistemológico, a pós-modernidade critica os modos clássicos de conhecimento. Rorty (2002) disse que a pós-modernidade consistirá, sobretudo, em abandonar a pretensão metafísica exigida das relações da razão humana com a natureza das coisas. Essa crítica implica a negação da possibilidade de uma compreensão platônica da realidade, entendida como a relação entre as ideias e as palavras ou enunciados sobre essa realidade. Já não se pode recorrer a fundamentos ou metanarrativas. Em lugar dos fundamentos e das metanarrativas, agora se postula o conhecimento “contextual”, “pragmático”, “funcional” e “relativista”. Dessa perspectiva, é fácil compreender por que os pós-modernos optam pelo pluralismo e relativismo, em que a verdade se torna “aquilo que é vantajoso crer”.

A pós-modernidade questionou radicalmente a grande narrativa, seja do Iluminismo, seja da revelação, seja da ciência. Aos pós-modernos, cabe valorizar as narrativas menores como meio didático-pedagógico de transmissão da fé. As metanarrativas são rejeitadas pelo pós-modernismo como autoritárias porque impõem seu próprio significado de forma fascista. Nas palavras de Alexander (1996, p. 163), “se alguém está convencido de que a sua posição é a correta, tem inevitavelmente a tentação de controlar ou destruir os que não estejam de acordo”. Mas o que essa abordagem tem a ver com o cristianismo e com a teologia? Conforme Middleton e Walsh (1995, p. 76):

[...] o problema do ponto de vista pós-moderno é que as Escrituras, em que os cristãos afirmam basear a sua fé, constituem uma metanarrativa com pretensões universais. O cristianismo está inegavelmente enraizado numa metanarrativa que pretende contar a verdadeira história do mundo, desde a criação até o fim, da origem à consumação.

Para os mesmos autores, a hipótese pós-moderna das metanarrativas tem sentido e fundamenta-se na observação histórica, pois a história bíblica tem sido frequentemente usada para oprimir e excluir aqueles que são considerados infiéis ou hereges.

Nas mãos de alguns cristãos e comunidades, a metanarrativa bíblica tem sido usada como uma arma para legitimar preconceitos e perpetuar a violência contra os que são considerados inimigos, que estão fora do propósito divino. Para eles, não há uma narrativa intrinsecamente justa, nem mesmo a bíblica.

Na linha de Foucault (2002), existe uma suspeita generalizada acerca do conhecimento como fonte e uso de poder. A teologia não se isenta de tal desconfiança, sobretudo quando aparece em defesa da instituição eclesial. Sua necessária vinculação com a Igreja não deve infeccioná-la, levando-a a distorcer ideologicamente a verdade. Aqui vale o dito de Aristóteles (1995, p. 29): “Platão é amigo, mas mais amiga ainda é a verdade”. A lealdade, a liberdade, a transparência na proposição da verdade devem estar acima da suspeita de servilismo, proselitismo e apologetismo militante. São exigências incontornáveis da teologia em uma era pós-moderna.

Na pós-modernidade, a hermenêutica bíblica ganha novos contornos, e o leitor passa a ocupar o papel de sujeito. É a partir dele que a experiência da revelação acontece. Desse modo, a leitura da Bíblia não tem mais que se resignar à aceitação passiva, literalista e extrínseca de saber o que o revelador disse; agora se pode perguntar, ademais, como foi revelado ao revelador, pois só assim pode, na verdade, apropriar-se o significado vivo da revelação (QUEIRUGA, 2003, p. 51). Trata-se de uma nova hermenêutica. Dito de outra forma, seria a superação do positivismo da revelação. Juan Luis Segundo (1989, p. 134-176) denominou tal processo como “aprender a aprender”, ou seja, tornar todo o processo de aprendizagem por meio da experiência, sendo, na verdade, fruto da nova fenomenologia do pensamento atual.

Na pós-modernidade, rompe-se com o dualismo sagrado-profano, afirmando o desafio à teologia, ou seja, todo o esforço teológico parte de “baixo”, onde a fé é resposta da realidade à luz da revelação, e não o contrário. No entanto, não podemos prescindir do fato de que a teologia procede à luz da revelação. É imprescindível que o ser humano esteja aberto ao transcendente. Ou seja, a dinâmica dialética funciona quando superadas as posturas absolutizantes de ambos os polos.

Creemos que a tarefa da teologia hoje é a de manter viva e atuante a experiência da revelação. Queiruga (2003, p. 62) afirma que “é preciso retraduzir o conjunto da teologia dentro do novo mundo criado a partir da ruptura da Modernidade”. O que não podemos é perder a essência do que a teologia carrega e, conseqüentemente, a identidade do cristianismo. A teologia precisa responder aos mais diversos interlocutores de nosso tempo. Sem jogar fora nossos elementos fundantes, provindos da tradição, somos desafiados, então, a atualizá-los, pois não há respostas prontas ou pré-fabricadas pela teologia para todas as questões da vida atual. Falando de outra maneira, podemos perguntar: “Como a cultura pós-moderna consegue hoje descobrir valor significativo na Revelação?”. Podemos responder dizendo que o papel da teologia (revelação sistematizada) é questionar a cultura na qual está inserida, de forma profética, querigmática e escatológica. Se, por um lado, a cultura pós-moderna questiona a fé, por outro, o desafio da fé é tornar-se questionadora da cultura, jamais perdendo sua vocação, seu conteúdo e sua identidade.

Há uma palavra muito elucidativa de Queiruga (2003, p. 58-59) com relação ao fato de que a Igreja – Católica ou Protestante – não tem mais o monopólio do conhecimento absoluto de todas as coisas e em todas as áreas:

A Igreja não renuncia assim à sua própria identidade. Ela reconhece, em vez disso, que não lhe compete o monopólio de tudo, mas sim, de maneira mais simples e modesta, sua contribuição específica. Ela permanece sendo “mestra em humanidade” (Paulo VI), mas apenas em seu campo próprio, à medida que reconhece serem os demais também mestres no campo deles. Em nosso mundo irreversivelmente plural, se a Igreja quer, de verdade, evangelizar, precisa, por sua vez, deixar-se “evangelizar” por aqueles valores, que, ínsitos na criação, são hoje descobertos

por outros meios. Ela é, pois, mestra enquanto também é discípula. A isso aludem a categoria teológica da “profecia externa” e a convocação conciliar para que se escutem os sinais dos tempos.

Portanto, a grande questão na pós-modernidade quanto à dimensão religiosa é que a Igreja – Católica ou Protestante – perdeu seu espaço de monopólio sagrado, tendo de conviver com as múltiplas expressões religiosas. Vivemos o tempo do desenvolvimento técnico-científico, com forte ênfase na experiência existencial, principalmente do tipo psicologizada e sentimentalizada, determinando não só a qualidade, mas também a natureza do espaço agora ocupado por essa nova cultura. Segundo Libânio (1996, p. 32), “há uma desmaterialização do espaço no mundo urbano”. A cultura moderna e, mais acentuadamente, a pós-moderna são pluriespaciais, totalmente definidas pelos interesses e pelas escolhas dos indivíduos. Acontece uma fragmentação dos espaços tradicionais, como igreja, família etc.

Significa dizer que a religião não é mais uma abóboda sagrada que apresenta e garante estruturas de significação uniforme e válidas para toda uma sociedade, nas mais variadas dimensões. Não é mais a única produtora de sentido. Há milhares de novas *opções*, todas de *igual valor*. O que antes era uma hegemonia – a religião – é hoje apenas um dos itens do supermercado pós-moderno. Em um mundo destituído de absolutos, em tempos de tantas opções, as questões éticas e morais não existem mais.

Nessa perspectiva, não é mais Deus quem nos escolhe; o homem é quem *seleciona* na prateleira do supermercado. E, assim, à medida que cresce no homem a necessidade de experimentar o maior número possível de opções, a pluralidade vai tornando tudo por demais superficial, a ponto de valores como constância, fidelidade e permanência transformarem-se em verdadeiras relíquias. O problema do homem moderno, portanto, não é a falta de religião, o ateísmo e o secularismo, mas a superoferta de sentido religioso que o cerca por todos os lados.

Nessa visão religiosa pluralista há outro problema sério: o homem toma para si a tarefa de moldar a própria síntese, ou seja, sua religião *particular*, com elementos vindos de diversos sistemas religiosos e teoricamente conflitantes. Adentra, assim, no cenário, o famoso sincretismo religioso ou *salada mista religiosa*.

Aliado a tudo isso, verifica-se também uma deificação do mercado com sua mistificação sisífica das promessas de “felicidade e realização pessoal” fundamentadas na acumulação. A religião foi satelitizada e pulverizada, o que provocou uma completa mudança de eixo, ou seja, um deslocamento da “instituição religiosa”, como produtora de sentido, esquemas e parâmetros para o fiel, para o sujeito da experiência religiosa. O indivíduo é quem cria seu sistema próprio. Há, como vimos, na dimensão antropológica, uma nova caracterização do sujeito, com implicações sérias em sua identidade. Surge, então, a crise da plausibilidade religiosa, sobretudo das instituições religiosas tidas como tradicionais.

Significa dizer que o mundo agora é regido pela lógica do poder econômico, do *status*, da posse, da aparência, da *vitrine* e do mercado. A religião torna-se plural e, em vários setores, mercantilizada, regida pelo mercado. Assistimos e assistiremos, ainda mais fortemente, a uma grande explosão religiosa daqui para frente. Há um crescimento assustador dos movimentos religiosos, das denominações, que buscam atender às necessidades individuais das pessoas, pois elas são vistas como um grande mercado religioso.

Disso decorrem duas verdades: 1. o centro das atenções, na pós-modernidade, é o homem; e 2. a fé, em grande parte, vive sob as influências do poder econômico. A fé tornou-se mais um produto a ser comercializado, consumido, em busca de satisfazer sempre as necessidades do “cliente”. A subjetividade da cultura pós-moderna, regida pelo poder econômico, relativiza os valores cristãos, pois importa cada um com sua fé, seja qual for.

Dessa forma, cada indivíduo toma para si a tarefa de formar sua própria religião, com elementos de vários matizes religiosos, desde que satisfaçam suas necessidades. Afirma-se o absoluto direito de escolha. Libânio (1996, p. 61) afirma: “passa-se facilmente do pluralismo religioso, que reconhece corretamente a verdade de todas as religiões, à convicção de que todas as religiões são igualmente verdadeiras”. O que importa é o que toca o indivíduo naquele momento. No momento seguinte, pode-se afirmar outra verdade religiosa sem nenhuma dificuldade, desde que as emoções sejam satisfeitas. Na verdade, descobre-se uma psicologização da fé. Emerge disso tudo o “culto ao Eu”. O que importa é o que o indivíduo

sente. Algo como “se sinto, logo existo”. Perde-se completamente a dimensão comunitária da fé, ou seja, sua raiz social.

O religioso pós-moderno carrega em si uma abertura, quase absoluta, para as mais diversas formas de experimentar e viver a realidade do Absoluto. O grande perigo dessa prática religiosa é tornar-se esotérica, sincrética, descomprometida, cósmica e meramente naturalista. Portanto, cabe aqui mais uma palavra do teólogo João Batista Libânio (1996, p. 56) sobre o pano de fundo do fenômeno religioso atual, sobretudo no que podemos chamar de volta ao sagrado:

O surto do sagrado é uma outra face da secularização da sociedade moderna e pós-moderna e não sua negação [...]. Prossegue na linha da individualização, da subjetivação, da privatização da religião na modernidade [...] as experiências religiosas vinculadas a uma Instituição, no caso do mundo ocidental, ao Cristianismo, quer na sua forma católica, quer protestante, perdem plausibilidade. Já não são as Igrejas ou religiões institucionais que criam necessariamente o espaço da experiência religiosa. Antes, pelo contrário, elas perdem força e deixam o sagrado solto, entregue às vivências pessoais, individuais em processo crescente de privatização e individualização.

Nessa volta ao sagrado, vive-se uma espécie de *doping* religioso-tecnicista, com matizes totalmente pós-modernos, que recebem ainda uma forte influência oriental, a qual, diga-se de passagem, bem acolhida e depurada, inspira-nos por demais. Entretanto, não é ao que temos assistido. O Ocidente vive uma “orientalização religiosa”, assim como o Oriente vive uma “ocidentalização econômica”. Nessa perspectiva religiosa, o que ganha grandeza e valor é o fato de que cada pessoa tem a plena liberdade de construir sua própria espiritualidade. O importante é o que funciona. Vive-se um grande mercado ou *shopping* religioso, com suas múltiplas opções. Ou, em outra imagem, não importa se a espiritualidade é do tipo *à la carte* ou bufê. A satisfação tem mais valor do que o conteúdo. É certo que opções sempre existiram, mas nunca com tanta intensidade. A sociedade tradicional, assim, deixa de existir e cede lugar a uma espécie de sociedade-supermercado, na qual valores tidos como absolutos são relativizados (MIRANDA, 1992, p. 89).

O que temos percebido é o surgimento das novas religiões de consumo. Aderir a determinado grupo religioso significa sentir-se parte integrante do Primeiro Mundo, significa pertencer à contemporaneidade. Ora, nessa crise do qualitativo e do quantitativo, a grande pergunta é: “Em meio a essa pluralidade religiosa, onde estão as grandes realizações desses novos grupos?”. A questão é: “Estamos ou não vivendo uma espécie de mini-Renascença na área religiosa e na espiritualidade ocidental, com o surgimento desses novos movimentos?”. Um dos grandes desafios à fé cristã é discernir se a sociedade tem mudado diante dessa efervescência religiosa, incluindo os novos movimentos evangélicos. Tudo leva a crer que sim.

Outro aspecto igualmente sério desse contexto é que a religiosidade pós-moderna tornou-se individualista, perdendo muito de sua dimensão comunitária. Por sua vez, como disse Lévi-Strauss (1973), a humanidade está constantemente em luta com dois processos: um que aspira a instaurar a unificação, e outro que visa manter ou restabelecer a diversificação.

Entretanto, o que temos, infelizmente, é um campo fértil para o florescimento de toda a sorte de seitas, grupos religiosos, com suas “patologias” espirituais, todos vencidos pelo poder econômico, utilizando, portanto, todo um ferramental de mercado, pois atuam exatamente nessa dinâmica, em que a fé torna-se um produto, e os fiéis, verdadeiros consumidores. Toda essa “clientela” carece de um sentimento de pertença, comunitário, de integração, de solidariedade e de afetividade. Alberto Antoniazzi (1998, p. 11-12) classifica os períodos religiosos dos últimos séculos da seguinte forma:

1. Uma primeira etapa da modernidade (século XVII-XVIII) em que as Igrejas Cristãs, inclusive e em primeiro lugar a Igreja Católica, são religiões de estado, e do Estado absolutista que impõe aos fiéis a religião do rei (regalismo);
2. uma segunda etapa da modernidade, que ocupa boa parte dos séculos XIX e XX (mas já inicia na Revolução Francesa); esta etapa é marcada sobretudo pelo confronto entre ideologias totalitárias (fascismo, comunismo, mas também – embora concedendo espaço às Igrejas na esfera da vida privada – liberalismo), que tendem a marginalizar ou suprimir a religião na sociedade;
3. uma terceira etapa, atual, em que a religião estaria, por assim dizer, “solta”,

não mais presa ao Estado, nem condicionada pelo antagonismo com ele, mas como que flutuante sobre as ondas da sociedade, à deriva, “livre” de tomar seus rumos.

Seguindo o mesmo rastro do fenômeno religioso atual, que traz grandes desafios à reflexão teológica e exige dela respostas urgentes, a busca pelo sagrado se perde em meio às ofertas de se experimentarem as mais variadas realidades religiosas a partir de uma perspectiva absurdamente consumista. A dimensão transcendental desaparece. Na verdade, paradoxalmente, o atual sagrado promove e concretiza uma profunda indiferença à realidade do próprio sagrado. De acordo com Maria Clara L. Bingemer (1993, p. 79):

No Brasil hoje, assim como em muitas outras partes do mundo ocidental moderno, que se considerava liberto da opressão e do “ópio” da religião, explode de novo, com intensa força, a sedução do Sagrado e do Divino, des-reprimido e incontrolável. É o fenômeno das chamadas “seitas” ou grupos religiosos alternativos, novos movimentos religiosos que povoam o campo religioso com novas e desconcertantes formas de expressão, assustando e intrigando as Igrejas históricas tradicionais, as Ciências Sociais e os bem-pensantes.

O que significaria “teologia” em um contexto pós-moderno? E pergunta-se ainda: a teologia, como a conhecemos no Ocidente, poderia continuar firmada em seus fundamentos teóricos, que, com frequência, foram tomados da filosofia platônica, aristotélica, kantiana ou hegeliana? Como se pode reivindicar a tarefa de falar sobre Deus se hoje já não podemos falar de quase nada nem pensar “com pensamento seguro e firme”? Ao tentar analisar esse desafio, Mardones (1988, p. 102) comenta:

O pensamento pós-moderno, com sua ênfase na desconstrução, na superação da metafísica da presença, recorda à teologia que essa luta não está terminada. Em nossa cultura moderna ocidental tecnicada aninhou-se a tendência de obter uma teoria objetiva da realidade, incluindo o próprio Deus. Estar atento para esse perigo pressupõe uma predisposição para realizar bem a tarefa de falar de “Deus” e para libertar a si mesmo dos seus próprios ídolos.

A desconstrução tem a ver com a linguagem. Implica a utilização de certas suposições filosóficas ou filológicas cujo propósito consiste em desfechar um ataque ao logocentrismo, entendido como a suposição de algo situado além de nosso sistema de signos linguísticos, ao qual uma obra escrita pode se referir para substanciar sua reivindicação de declaração genuína. Derrida (1982) quer nos dissuadir daquela atitude que tão prontamente tomamos sempre que supomos ter a capacidade de descobrir o significado inerente a um texto. Para isso, ele demonstra as dificuldades de qualquer teoria que defina o significado de modo unívoco, quer apelando para a intenção do autor, quer para as convenções literárias a que o texto se vê obrigado, ou até mesmo para aquilo que os leitores vivenciam (DERRIDA, 1982, p. 198).

A desconstrução linguística, de alguma forma, acentuou o movimento do pluralismo religioso, e tal movimento trouxe de volta velhas questões cristológicas revestidas com a roupagem da pós-modernidade. Significa dizer que pluralismo religioso e cristologia obrigatoriamente caminham juntos, cabendo ao cristianismo o desafio do diálogo, sem, contudo, abrir mão de seus pressupostos fundantes e de sua identidade cristológica, eixo central da fé cristã.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que realizamos foi uma leitura descritiva de nosso tempo, em que, resumidamente, verificamos o atual momento histórico, sobretudo o seu *ethos*, vital na constituição e formação da cultura. Por isso, contemplamos a pós-modernidade em suas dimensões sociocultural, antropológica e religiosa, estabelecendo uma tentativa de definição para cada um de seus paradigmas.

A via pela qual percorremos foi de fundamental importância não apenas para a análise de nosso tempo, mas também para obter elementos de aferição sobre o pluralismo religioso que campeia nossa cultura. Um dos elementos focais do texto foi constatar o caldo religioso pluralista no qual a cultura religiosa está inserida e como a sociedade está marcada pela desesperança e por um vazio existencial muito grande, afetando diversos setores da sociedade e, conseqüentemente, da vida

humana, fruto de uma cultura predominantemente marcada pelo poder do econômico, no qual as leis do mercado ditam as normas das relações humanas e do próprio homem com a criação, tornando a nossa casa um lugar praticamente inabitável.

Queremos levantar algumas questões para reflexão a partir do texto, tais como:

- Como tornar o anúncio do verdadeiro Evangelho de Jesus Cristo relevante, atual e impactante no contexto da pós-modernidade?
- Quais são os desafios à fé cristã diante de uma cultura marcadamente pluralista e, por consequência, relativizada?
- Haveremos de abrir mão da unicidade e universalidade crísticas a fim de convivermos com tal cultura?
- Como viver a fé cristã nesse contexto, tendo que transitar e se colocar entre os paradigmas exclusivista, inclusivista e o pluralista, no diz respeito às questões cristológicas e soteriológicas?
- E, por fim, sem esgotar os possíveis questionamentos, como anunciar o Evangelho libertador de Jesus Cristo no contexto em que o homem tornou-se agora adepto de uma religião de consumo, alinhada aos ditames mercadológicos, cujo centro é antropológico?

POS-MODERNISM: A SOCIAL, CULTURAL, ANTHROPOLOGICAL AND RELIGIOUS LOOK

ABSTRACT

Looking a tour time, named the Post-Modern Time, we realize that one of its great marks is the plurality – a highly pluralist society. For this exact reason, loaded with superficiality and emptiness. Huge amounts of options for a same product are displayed, as a big supermarket, always giving us the opportunity to choose what pleases us more. In this dessacred world, from where God was banned, in which the last and only word is that of man's and where rely the resemblances of spiritual vitality, designed by the institutional leadership, is possible to identify the marks of tyranny

and spiritual pharisaism, shaped by them who usurp the authority the Word and Gospel of Grace, the free gift – and that authority belongs only to them. In this new world, God has serious housing problems, because the man, having attained his majority, don't need God anymore and throws Him to the borders of existence, with serious ethics consequences to man itself, bounded by the consume religions. In this way, the Author engages three fundamental dimensions of the Post-Modern model, where he searches a descriptive look, with the objective of extracting from this phenomenological analysis some important elements as a background for a deeper, *a posteriori* investigation of Christianity, specially in our country, at the light of those results. That's our task!

KEYWORDS

Pos-modernism; Christianity; Anthropocentrism; Culture; Society.

REFERÊNCIAS

AGOSTIN, N. *Ética cristã e desafios atuais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

ALEXANDER, J. F. *The secular squeeze: reclaiming Christian depth in a shallow world*. Downers Grove: IVP, 1996.

AMORESE, R. M. *Icabode: da mente de Cristo à consciência moderna*. São Paulo: Abba Press, 1993.

ANDERSON, P. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

ANTONIAZZI, A. O sagrado e as religiões no limiar do terceiro milênio. In: CALIMAN, C. (Org.). *A sedução do sagrado*. O fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis: Vozes, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1995.

AZEVEDO, M. S. J. *Entroncamentos e entrelagos: vivendo a fé em um mundo plural*. São Paulo: Loyola, 1991.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

- BAUMAN, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. 141 p.
- BINGEMER, M. C. L. *Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993.
- CAPRA, F. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 1999.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio, 1976. 170 p.
- DERRIDA, J. *Margins of philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GIDDENS, A. *A terceira via: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- GONDIM, R. *Fim de milênio: os perigos e desafios da pós-modernidade na Igreja*. São Paulo: Abba, 1996.
- GOUVÊA, R. Q. A morte e a morte da modernidade: quão pós-moderno é o pós-modernismo. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 60-61, 1996.
- GRENZ, S. J. *Pós-modernismo: um guia para entender a filosofia do nosso tempo*. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- HARVEY, D. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- LÉVY, P. *O que é virtual?* São Paulo: Editora 34, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- LIBÂNIO, J. B. *Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental*. São Paulo: Paulinas, 1996.

- LIPOVETSKY, G. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'Água, 1989.
- LYOTARD, L. *The postmodern condition*. New York: St. Martin's Press, 2004.
- MARDONES, J. M. *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*. Santander: Sal Térrea, 1988.
- MIDDLETON, J. R.; WALSH, B. J. *Truth is stranger than it used to be*. Downers Grove: IVP, 1995.
- MIRANDA, M. de F. A salvação cristã na modernidade. In: BINGEMER, M. C. L. (Org.). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.
- QUEIRUGA, A. T. *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003. 254 p.
- RORTY, R. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- RUBIO, A. G. *Elementos de antropologia teológica: salvação cristã – salvos de quê e para quê?* Petrópolis: Vozes, 2004. 332 p.
- SALINAS, D.; ESCOBAR, S. *Pós-modernidade: novos desafios à fé cristã*. São Paulo: ABU, 1999.
- SANT'ANNA, D. B. *Corpos de passagem: ensaios sobre a subjetividade contemporânea*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.
- SANTAELLA, L. *Corpo e comunicação: sintoma da cultura*. São Paulo: Paulus, 2004.
- SANTOS, J. F. dos. *Breve, o pós-humano*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2003.
- SEGUNDO, J. L. *O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- TOURAINÉ, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2002.