

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**A FRAGMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO NA SOCIOLOGIA: LIÇÕES DE
UMA COMPARAÇÃO COM O CONHECIMENTO NA TEOLOGIA**

Gustavo de Castro Patricio de Alencar

Belo Horizonte

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**A FRAGMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO NA SOCIOLOGIA: LIÇÕES DE
UMA COMPARAÇÃO COM O CONHECIMENTO NA TEOLOGIA.**

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do
Programa de Pós-Graduação em Sociologia, para a obtenção do
grau de Mestre.

Área de Concentração: Sociologia da Cultura

Orientador: Renan Springer de Freitas

Belo Horizonte

2015

AGRADECIMENTOS

São muitos agradecimentos que eu gostaria fazer às pessoas que me acompanharam ao longo desses dois anos de mestrado em sociologia.

Em primeiro lugar ao professor Renan Springer de Freitas que desde a graduação me ajudou a formular um projeto de pesquisa para o processo seletivo do mestrado e me recomendou ao Programa. O que aprendi com a sua orientação irá me acompanhar ao longo de toda a minha trajetória acadêmica.

Agradeço a CAPES e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia pela assistência financeira prestada sem a qual eu não conseguiria concluir o presente trabalho. Agradeço a todos os professores do programa que foram fundamentais em minha formação. Aos colegas que compõem o corpo discente do programa pelas conversas e apoio durante esses dois anos.

Alguns amigos pessoais fora da academia merecem todo o meu reconhecimento porque foram fundamentais tanto para a minha vida profissional quanto pessoal ao longo desses dois anos. Ao Enéas e sua livraria que me forneceu o material sobre teologia que utilizei nesse trabalho. Ao Leonardo Debossan que me ajudou com seus conselhos fundamentais para a minha vida profissional. Ao reverendo Isaque pelas tardes de estudo produtivo. Aos meus grandes amigos e inspiradores com quem eu posso compartilhar minha pesquisa Daniel Coelho, Robson Junior e Paulo Bellonia. A todos os irmãos da Igreja Presbiteriana Tanque de Betesda pela paciência, apoio, orações e amor. É um orgulho para mim fazer parte dessa comunidade.

Ao longo do meu mestrado passei por problemas familiares sérios envolvendo a saúde da minha mãe. Agradeço a todos os familiares que nos ajudaram com os seus cuidados. A meu pai Cícero, minha irmã Débora e minha mãe Elyette que sempre me apoiaram de uma forma que é impossível expressar nesse pequeno espaço.

A você, Ariane Coelho, minha querida esposa, meu muito obrigado pela dedicação, pelo auxílio e pelo o amor. Eu nada seria sem a sua companhia e presença. A você eu dedico este trabalho e toda a minha existência.

E para terminar, agradeço a Deus por crer de todo o coração que foi Ele quem me sustentou e me concedeu a cada manhã o folego de vida necessário para realizar esse trabalho. Cada dia me torno mais convencido que não sou digno de tua imensa graça e misericórdia. *Soli Deo Glória.*

SUMÁRIO

Sumário

INTRODUÇÃO.....	6
Parte I.....	6
Parte II	13
CAPÍTULO 1 - ESTUDOS PÓS-COLONIAIS.....	17
1. 1. Aspectos gerais sobre o tema da modernização	17
1. 2. Aspectos gerais a respeito dos Estudos pós-coloniais	22
1. 3. Comaroff.....	25
1. 4. Stuart Hall.....	29
1. 5. Boaventura de Sousa Santos.....	33
CAPÍTULO 2 - GIDDENS E BECK: A TEORIA DA MODERNIZAÇÃO REFLEXIVA.....	39
2. 1. Apresentação geral	39
2. 2. A noção de Risco.....	43
2. 3. O conceito de Desencaixe.....	45
2. 4. Globalização	46
2. 5. Reflexividade da modernidade	48
CAPÍTULO 3 - A TEORIA DAS MÚLTIPLAS MODERNIDADES	54
3. 1. A teoria das múltiplas modernidades.....	54
3. 2. Aspectos gerais da teoria das múltiplas modernidades - Eisenstadt.....	55
3. 3. A modernidade fora do ocidente	58
CAPÍTULO 4 - TEOLOGIA: O CASO DA NPP	65
4. 1 A teologia do Apóstolo Paulo.....	65
4.2. James Dunn	74
4. 3. N. T. Wright	78

4. 4. Algumas críticas formuladas contra a Nova Perspectiva sobre Paulo.....	81
4. 5. A crítica de Stephen Westerholm	83
CONCLUSÃO.....	87
BIBLIOGRAFIA	89

INTRODUÇÃO

Parte I

Em seu célebre texto *A ciência como vocação* Max Weber afirmou que: “toda a obra científica ‘acabada’ não tem outro sentido senão o de fazer surgirem novas indagações: [...] na esfera da ciência, não só nosso destino, mas também nosso objetivo é o de nos vermos, um dia, ultrapassados”. Na sociologia este destino e objetivo da ciência aparentemente não foram cumpridos. Afinal de contas, dificilmente alguém sustentaria que a sociologia produzida nos últimos trinta ou quarenta anos constitui uma refutação das teorias sociológicas produzidas pelos clássicos da virada do séc. XIX para o séc. XX. Embora haja quem prefira Bourdieu a Parsons seria difícil alguém argumentar que o primeiro suplantou o segundo, ou que Geertz "superou" Lévi-Strauss. Nas ciências sociais raramente se pode falar que uma determinada teoria se tornou “ultrapassada” por ter sido "superada" por outra. Por exemplo, poucos levam a sério a lei da preponderância progressiva da solidariedade orgânica sobre a solidariedade mecânica formulada por Durkheim, mas, ainda assim, não se poderia dizer que há alguma outra lei que a superou ou a refutou. Deste modo, múltiplas teorias e múltiplos paradigmas coexistem na sociologia sem que haja um consenso ou uma superação de umas pelas outras.

Jeffrey Alexander se notabilizou por tentar revelar causas capazes de explicar essa peculiaridade da sociologia. Em seu artigo *O novo movimento teórico*, publicado pela Revista Brasileira de Ciências Sociais em 1987, o sociólogo afirma que as ciências sociais possuem um caráter lógico-discursivo em oposição às ciências naturais que possuem um caráter empírico-factual:

“o discurso – e não apenas a explicação – se torna um traço importante no campo da ciência social. Por discurso, refiro-me a modos de argumentação que são mais consistentemente generalizados e especulativos que as discussões científicas normais. Estas últimas se ocupam, de modo disciplinado, de peças específicas de evidência empírica, de lógicas indutivas e dedutivas, de explicação através de leis gerais, e dos métodos através dos quais essas leis podem ser verificadas ou falsificadas. O discurso, ao

contrário, se volta para o raciocínio. Ele se dirige ao processo de raciocinar mais que os resultados da experiência imediata, e se torna significativo onde não existe verdade clara e evidente.” (ALEXANDER, 1987)

De acordo com o autor, o fato de a sociologia não se prestar ao emprego sistemático de testes experimentais a fragmenta em escolas e tradições que mal dialogam entre si; o caráter “lógico discursivo” dessa disciplina, além de torna-la irremediavelmente fragmentada, faz com que nela seja inevitável o “desacordo empírico endêmico”.

Na perspectiva de Alexander (1987), o desacordo endêmico característico da sociologia resulta não só do caráter discursivo dessa disciplina, como também da sua inevitável dimensão valorativa. Ninguém discorda que a sociologia diferentemente do que ocorre nas ciências naturais, é carregada de conceitos que possuem implicações ideológicas. Conceitos como “racionalização”, “individualização” e “globalização”, tão presente nas ciências sociais, apresentam uma carga de valor não verificada no conceito de “interação gênica” na Genética ou no conceito de “magnetismo” na Física. Para Alexander, essa dimensão valorativa é um fator que necessariamente conduz à fragmentação entre as escolas.

Alexander, em outro texto intitulado *A importância dos clássicos*, afirma que as ciências sociais estão submersas em constantes debates envolvendo seus pressupostos mais básicos. Não haveria nas ciências sociais concordância sobre as questões não-empíricas e, por isso, essa disciplina estaria constantemente trazendo a tona discussões sobre os seus clássicos. O dissenso que caracteriza as ciências sociais seria consequência de questões valorativas e da preponderância do discurso. Alexander mostra que a história da disciplina é marcada por constantes interpretações e reinterpretações de textos clássicos das quais dependem o conhecimento da sociologia. A sociologia, nesta concepção, é diferente de outras ciências por possuir um caráter distintivamente hermenêutico. Sendo assim, o fato de haver pouco diálogo efetivo entre as diferentes escolas seria fruto da ausência do consenso nas questões não-empíricas.

De um modo geral, portanto, a sociologia é uma disciplina em que superabundam diálogos de surdos entre as múltiplas escolas. Não quero dizer que em todos os ramos da sociologia as discussões estejam fragmentadas. Em muitos ramos da sociologia como, por exemplo, os estudos sobre mobilização e estratificação social ocorre um diálogo constante e fervoroso entre teorias rivais. Dessas disputas teóricas o

conhecimento nestas áreas tem avançado e se acumulado demasiadamente desde o fundamento da disciplina. No entanto, por mais que exista a possibilidade disso ocorrer, é muito comum em outros ramos da sociologia um teórico de uma determinada corrente atacar as teorias de outra linha, e a teoria atacada não sentir que suas concepções foram abaladas. Ou seja, os resultados obtidos por uma escola sociológica pode perfeitamente continuar prevalecendo sem que seus adeptos tomem conhecimento das críticas produzidas por rivais.

Acredita-se que a causa dessa fragmentação das escolas em determinadas províncias da sociologia é algo inerente à disciplina uma vez que esta possui um caráter discursivo, valorativo e interpretativo. No presente trabalho quero rever essa posição. Ao contrário do que muitos teóricos afirmam, não creio que a presença de múltiplos paradigmas coexistentes em uma disciplina seja uma característica decorrente das peculiaridades dessa disciplina. Se levarmos a sério o argumento de Alexander, teríamos que sustentar que qualquer ciência que possua desacordos em questões não-empíricas, presença de aspectos valorativos em seus conceitos e predomínio da hermenêutica deveria se fragmentar em escolas que não dialogam entre si. Esse não é o caso. Sendo assim, irei discutir o modo como é possível falar em avanço de conhecimento, em perspectivas superando outras, sem que diferentes escolas e tradições se fechem em debates endêmicos, em uma disciplina que, muito mais que a sociologia, pode ser chamada de “discursiva”, “valorativa” e “interpretativa”: refiro-me à teologia.

Na maior parte da teologia, assim como na sociologia, verifica-se a ausência de consenso entre as mais diversas tradições. Entretanto, uma parte da teologia não se fragmenta em escolas estanques e fechadas. Antes, percebemos que é possível haver na teologia a presença de debates genuínos envolvendo desafios teóricos comuns sobre os quais se debruçam as mais diversas tradições teológicas. Por seu caráter ideológico e valorativo era de se esperar que na teologia não fosse possível encontrar debates consistente envolvendo posições divergentes. Nessa disciplina era de se esperar constante debates de surdos e a ausência de qualquer progresso no conhecimento. No entanto não é isso o que ocorre.

É o que percebemos de maneira notável quando acompanhamos a discussão sobre a chamada Nova Perspectiva sobre Paulo (em inglês *New Perspective on Paul*, *NPP*), movimento central dentro do pensamento teológico dos últimos trinta anos. Esse movimento busca oferecer respostas diferentes para a seguinte questão: qual o

significado do trabalho missionário do apóstolo Paulo e de suas cartas para o cristianismo? Desde a Reforma Protestante de Lutero e Calvino o trabalho missionário do apóstolo Paulo significou, entre outras coisas, uma ruptura com o judaísmo por ter enfatizado a doutrina absolutamente central da justificação pela fé. Essa doutrina sustenta que a salvação do crente se dá através de sua fé em Jesus, o Cristo por isso é tão importante para a tradição protestante. Constantemente a doutrina da justificação pela fé é chamada de *articulus standis et cadentes ecclesiae* (o artigo sobre o qual a igreja permanece ou cai).

Essa interpretação dos escritos do apóstolo Paulo tem sido colocada em questão pela Nova Perspectiva sobre Paulo (NPP). Esse termo foi cunhado pelo teólogo James Dunn em 1982 para designar uma nova direção nos estudos sobre Paulo que já vinha despontando desde a década de 1960. A NPP realiza uma revolução copernicana nos estudos sobre o apóstolo. A título de exemplo, os estudiosos da NPP, ao contrário do que era ensinado desde a Reforma, afirmam que a doutrina da justificação pela fé não é o tema central das cartas paulinas. A questão está longe de ser resolvida e nos dias atuais o debate sobre a NPP agrega diversos teólogos das mais variadas escolas e tradições por ser um dos temas mais relevantes no que tange à Teologia do Novo Testamento.

Tanto quanto o significado da pregação paulina é um tema de destaque no pensamento teológico, na sociologia, poucos são os temas que ganharam, nas últimas décadas, mais proeminência do que o da modernização. Digno de nota é perceber que se a discussão a respeito de Paulo gravita em torno da chamada *New Perspective on Paul*, no pensamento sociológico é possível distinguir pelo menos três grandes abordagens a respeito da modernização que não estão articuladas umas com as outras. Refiro-me à teoria da modernização reflexiva de Anthony Giddens e Ulrich Beck, a teoria das modernidades múltiplas, e os estudos pós-coloniais. A sociologia, aqui, se mostra fragmentada.

A teoria da modernização reflexiva busca perceber as dinâmicas de transformações pelas quais o mundo ocidental tem passado nesse período de “alta modernidade”. Giddens e Beck procuram perceber quais são as mudanças que hoje permeiam as dimensões institucionais da sociedade (sistema de Estado-nação, divisão do trabalho, economia, entre outras) e as dimensões individuais (identidade individual, transformações na intimidade, etc). Esses elementos de transformação passam por um

processo de globalização no qual instituições modernas se espalham por todo o mundo. Os autores dessa linha teórica buscam identificar como as mudanças da modernidade reflexiva atingem níveis globais. Destacam em suas análises a noção de sociedade de risco, fichas simbólicas e sistemas peritos que no decorrer do trabalho serão explicados.

A teoria das modernidades múltiplas, por sua vez, tem como representantes nomes como Shmuel Eisenstadt, Dale Eickelman, Nilüfer Göle entre outros. O objetivo desses autores é verificar de que forma as sociedades modernas se diferenciam umas das outras. As teorias clássicas sobre a modernização, que apontam para uma convergência das sociedades industriais, não seriam capazes de captar a diversidade que existe no interior da modernidade. Esses teóricos buscam mostrar que existem sociedades que apresentam traços claros de uma organização social moderna, por mais que esses traços sejam diferentes dos apresentados pela modernidade europeia. Sendo assim, não existe um único padrão de modernidade a ser seguido pelas outras sociedades. Antes, o processo de modernização não é homogêneo, não existe uma modernidade, mas múltiplas. Os teóricos dessa corrente buscam em seus escritos desenvolver estas ideias estudando diferentes contextos modernos.

Ainda temos os chamados estudos pós-coloniais. Os estudos pós-coloniais não possuem uma concepção teórica única, antes, variadas contribuições de literatos, antropólogos, sociólogos, psicólogos, historiadores tratam de temas tais como etnicidades, gênero, racismo e identidades culturais. Esses estudos procuram, cada um à sua maneira, desconstruir a polaridade que segundo eles foi criada entre mundo ocidental e o resto (West/Rest). Segundo eles é necessário criticar essa assimetria que promove impactos não apenas no plano discursivo, mas também no plano político. Além disso, para os críticos pós-coloniais a polaridade West/Rest não possui fundamentos cognitivos. Sustentá-la implica permanecer cego para as diversidades dos fenômenos sociais modernos. A dominação colonial ainda permaneceria no âmbito ideológico, e a tarefa dos estudiosos dessa vertente é apresentar a fala do subalterno que foi silenciada pelo discurso do colonizador. Como afirma Sérgio Costa é necessário reinterpretar a história moderna e “reinscrever o colonizado na modernidade como parte essencial do que foi construído” (COSTA, 2006).

Os estudos sociológicos sobre a modernização estão fragmentados de tal forma que um estudioso que seja adepto da teoria das modernidades múltiplas pode falar do assunto independentemente dos resultados alcançados, por exemplo, pela matriz teórica

desenvolvida por Giddens. O fato de um sociólogo poder falar sobre um assunto, em muitos casos, sem levar em conta as conclusões de uma escola rival é o que eu chamo de ausência de diálogo. Veremos ao longo do trabalho que ainda que os autores de uma escola possam fazer referência aos autores de outra, essas referências não são feitas para estabelecer uma comunicação eficaz entre suas teorias e pensamentos. Antes, essas referências parecem ser fruto de uma erudição comum a esses grandes pensadores da sociologia.

Em uma análise superficial das teorias macrosociológicas sobre a modernidade, já verificamos quatro vertentes que se desenvolvem de forma paralela. Enquanto na teologia de hoje parece ser impossível teólogos estudarem as epístolas do apóstolo Paulo e sua importância para o cristianismo sem mobilizar as discussões da Nova Perspectiva sobre Paulo ou fazer referência a elas, o mesmo não ocorre na sociologia. Parece perfeitamente possível um sociólogo estudar os processos de modernização de uma sociedade sem levar em conta outras teorias sobre o assunto produzidas por uma escola com a qual esse sociólogo não compartilha os pressupostos. Por que isso acontece?

Para tentar responder essa pergunta, pretendo comparar o modo como se dá, no pensamento teológico, a discussão a respeito do trabalho missionário do apóstolo Paulo com o modo como se dá, no pensamento sociológico, a discussão a respeito da natureza da modernidade e do processo de modernização. Tentarei explicar por que em uma determinada discussão ocorre a divisão e a ausência de comunicação entre as escolas rivais. A comparação permitirá rejeitar qualquer explicação que sustente que os debates fechados e a carência de diálogo decorrem da predominância de questões interpretativas ao invés de questões empíricas ou da predominância de conceitos e teorias marcadas por uma carga ideológica na sociologia.

Minha hipótese central é a de que a sociologia muitas vezes se fragmenta em escolas estanques de pensamento porque se desenvolve a partir de esforços de reflexão e interpretação empreendidos por grandes autores – Giddens, Beck, ou Eisenstadt – ao invés de se desenvolver enfrentando desafios vistos como comuns. Nos debates teológicos envolvendo a Nova Perspectiva de Paulo percebemos um esforço por parte de teólogos de escolas opostas em tentar interpretar o significado teológico da pregação de Paulo a partir do contexto mediterrâneo em que ela se deu. Enquanto que na

macrossociologia da modernização não parece haver um desafio comum a ser enfrentado pelas diversas escolas que estudam o assunto.

Vale ressaltar que o intuito dessa pesquisa não é afirmar que a sociologia como um todo é fragmentada ao contrário da teologia que não possui essa particularidade. Certamente encontramos debates na sociologia que não se fecham em igrejas teóricas. Assim como é possível ver que na teologia, na discussão de diversos temas, igrejas teóricas são formadas e o conhecimento é produzido sem nenhuma necessidade de promover comunicação entre as teorias rivais. A intenção do trabalho é tentar entender porque, em determinadas discussões sociológicas, esses desacordos endêmicos são produzidos. Escolhemos deliberadamente um exemplo da sociologia no qual múltiplos paradigmas contrários coexistem e um exemplo da teologia no qual isso não ocorre. Através da comparação, será possível argumentar que não é o fato da sociologia possuir essa ou aquela característica que irá determinar a sua fragmentação.

Para acompanhar como ocorre a discussão a respeito do trabalho missionário do apóstolo Paulo, irei apresentar os desafios por parte dos teólogos em interpretar as passagens importantes de suas epístolas. Suas cartas foram utilizadas por Lutero e pelos calvinistas para dizer que a doutrina da justificação pela fé era o centro da teologia paulina e do evangelho como um todo. Até hoje os teólogos protestantes reformados seguem essa linha de interpretação. Uma vez que os estudiosos da Nova Perspectiva sobre Paulo afirmam que a justificação pela fé não é o centro da teologia de Paulo, eles também vão concentrar parte de seus esforços nas interpretações das cartas de Paulo.

Conseguimos perceber uma tradição interpretativa de Paulo que perpassa a obra de teólogos como Lutero, Calvino e grandes nomes do século XX como Karl Barth e Rudolf Bultmann. No entanto, em 1977 o importante livro do teólogo E. P. Sanders "*Paul and Palestinian Judaism*" colocou em xeque essas interpretações tradicionais a respeito das cartas do apóstolo. Sanders, desenvolveu seu trabalho a partir de um profundo diálogo com as tradições precedentes. Falar de Paulo e de sua importância para o cristianismo implica lidar de certa maneira com as questões colocadas por Sanders. Esse autor conseguiu se tornar uma leitura obrigatória para os estudiosos de teologia paulina. De alguma forma, os debates sobre Paulo ainda gravitam em torno de sua teoria e de seus desenvolvimentos. Conseguimos verificar um esforço comum e

perguntas comuns que são realizadas tanto pelos teólogos adeptos da NPP e das ideias de Sanders como pelos seus críticos.

Para acompanhar como ocorre a discussão a respeito da natureza da modernidade e do processo de modernização farei algo semelhante. Irei selecionar as principais obras dos autores de cada uma das vertentes macrosociológicas sobre a modernidade para verificar que tipo de diálogo há entre elas e qual é a natureza desse diálogo. Poderemos verificar como os principais temas envolvidos nos estudos sobre a modernidade: globalização, natureza da modernidade, surgimento de instituições modernas, entre outros, são trabalhados pelos teóricos de diferentes eixos. Os textos-chave das diferentes “igrejas” teóricas estão fragmentados de tal forma que um autor como Eisenstadt pode falar sobre modernidade sem necessariamente levar em conta os resultados obtidos por Ulrich Beck, autor que tem livros importantes sobre o mesmo assunto.

A partir dessa comparação poderemos apresentar bons argumentos que sustentem a hipótese central. Isso porque vamos demonstrar que não é o caráter discursivo ou hermenêutico da sociologia que a torna uma ciência que apresenta características de fragmentação. Se o caráter discursivo, valorativo e hermenêutico fosse a causa da predominância dos debates endêmicos na disciplina eles deveriam estar presentes também na teologia, uma área do conhecimento, como já dissemos acima, ainda mais discursiva, valorativa e hermenêutica que a sociologia. Sendo assim, devemos procurar em outro local as razões que justifiquem essa característica da sociologia.

Parte II

Um livro escrito pelo biólogo evolucionista John Maynard Smith (1998) pode oferecer elementos para uma melhor percepção do problema acima apresentado. O livro procura descrever como a biologia tem lidado com o problema do desenvolvimento e da estabilidade. Logo na primeira página do livro nos deparamos com os seguintes dizeres:

“Durante os últimos dez anos tem ocorrido uma revolução no nosso entendimento a respeito do desenvolvimento, o processo através do qual um ovo se torna um organismo adulto. Quando, quinze anos atrás, escrevi um livro chamado *The Problems of Biology*, identifiquei esse processo como um dos dois maiores problemas da biologia, juntamente com as questões envolvendo o funcionamento do cérebro.

Se eu fosse reescrever esse livro hoje, não iria tratar o desenvolvimento como um grande problema da área, mas como um problema no qual há um progresso dramático na direção de uma solução. Tal progresso está sendo construído através da aplicação de ideias e técnicas da genética ao processo do desenvolvimento”.(SMITH, 1998, p. 1-2 - tradução livre).

No início do livro o autor afirma que está ocorrendo uma revolução em um dos problemas centrais da biologia, a saber, o problema do desenvolvimento. Tal problema tem a ver com o processo que possibilita a um ovo se tornar um organismo adulto. A revolução neste problema biológico central está atrelada a determinados progressos decorrentes dos desenvolvimentos ocorridos na genética aplicada à questão da evolução.

Essa revolução pela qual passou a genética está ligada a um experimento muito peculiar. Como afirma John Maynard Smith “a essência da revolução na genética desenvolvimental é mostrada pelos resultados de um experimento memorável” (*ibid*, p. 7 – tradução livre).

Esse experimento é descrito pelo autor:

“No rato, existe um gene chamado ‘small eye’. Se esse gene sofrer mutação, esta causaria o advento de um rato sem olhos. O que isso significa, obviamente, é que o gene, em sua forma normal, desempenha um papel fundamental no desenvolvimento do olho. Se esse gene mudar ele não irá desempenhar seu papel e nenhum olho irá se desenvolver. Se a forma normal desse gene for transferida para uma mosca, *Drosophila*, em desenvolvimento, e for então ativado, causará o desenvolvimento de um olho um olho onde quer tenha sido ativado – não, obviamente, um olho de rato, mas um olho de drosófila (*Drosophila eye*) composto, com as facetas características (*ibid*-tradução livre)

O olho do rato é chamado de *camera-like* e é semelhante ao olho humano, enquanto o olho facetado típico da drosófila e de outros artrópodes possuem características diferentes, como, por exemplo, a capacidade de acompanhar simultaneamente movimentos em várias direções. Ao verificar que o gene do rato, “small-eye”, quando colocado em uma drosófila produzia um olho, mas não um olho de rato e sim o olho de drosófila, os cientistas interpretaram o experimento sustentando uma similaridade entre os dois genes advinda provavelmente de um gene ancestral comum. Esse gene ancestral seria responsável por conservar uma mensagem do tipo

“faça um olho aqui”, apesar de a resposta à mensagem contida no gene gerar olhos totalmente diferentes na mosca e no rato. (*ibid*, p.8)

Com esse exemplo podemos perceber que na biologia cientistas estão envolvidos em desafios teóricos comuns que surgiram a partir de desenvolvimentos na área da genética. O entendimento sobre o desenvolvimento – processo através do qual um ovo se transforma em um organismo adulto – tem passado por uma revolução cuja essência se encontra em um experimento marcante que foi descrito acima. Para entender um fenômeno como esse houve um grande esforço de síntese dentro da biologia (FREITAS e FIGUEIREDO, 2009). Esse experimento fez surgir um quebra-cabeça que unificou, em sua tentativa de solução, diversos biólogos. Com isso, na tentativa de resolver o quebra-cabeça provocado pelo experimento, vários estudiosos se envolveram em debates consistentes que buscavam a solução mais adequada.

Destaca-se o fato de que esse tipo de coisa parece estar pouco presente na sociologia. Na biologia o experimento citado levantou um enigma sobre o qual diversos estudiosos se debruçaram e por isso, percebe-se a existência de um resultado de pesquisa que se impôs como objeto de discussão. Já na sociologia nenhum dos autores que interpretam os processos atuais de modernização, como pretendo mostrar, trazem algum resultado de pesquisa que marque a área de estudo e que envolva os demais estudiosos da área. Quero sustentar que isso ocorre na sociologia não por qualquer particularidade que essa ciência possa ter. Se fossem as particularidades e especificidades dessa ciência que causasse sua fragmentação, seria de se esperar que uma ciência com características semelhantes também se esfacelaria em escolas que não dialogam entre si. Não acreditamos ser esse o caso.

A teologia, por mais que possua características e peculiaridades semelhantes à da sociologia, em certo sentido está muito mais próxima da biologia. Nos estudos sobre as cartas do Apóstolo Paulo é possível perceber que houve algo que marcou essa área de estudos na década de 1970, a saber o livro *Paul and Palestinian Judaism* de E. P. Sanders. Os estudos sobre a teologia de Paulo, assim como o entendimento do desenvolvimento na biologia, tem passado por uma revolução nos últimos anos. Na teologia essa revolução foi proporcionada pelo desenvolvimento da hermenêutica bíblica e da arqueologia. Desses resultados de pesquisa, enigmas surgiram para serem enfrentados pelos teólogos das mais diversas escolas. Apesar de haver consenso ou

não para as soluções dos enigmas, vemos na teologia um diálogo genuíno envolvendo estudiosos que, a despeito dos desacordos em questões não-empíricas, buscam responder a desafios comuns.

Abaixo vamos acompanhar primeiramente as discussões sobre a modernização na sociologia para depois acompanharmos as discussões a respeito do trabalho missionário de Paulo e a interpretação de suas cartas. Na sociologia vamos demonstrar como as escolas interpretam a modernidade sem conseguir apresentar qualquer resultado de pesquisa que seja considerado como um enigma a ser solucionado pelos estudiosos das escolas rivais.

CAPÍTULO 1 - ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

1. 1. Aspectos gerais sobre o tema da modernização

Um dos temas mais importantes da sociologia é o da mudança social. Modernização diz respeito a um tipo específico de mudança social que ocorre no nível macro-histórico em várias instâncias da sociedade: economia, política, religião, família, cultura, entre outros. Lemos no verbete “modernização” de um dicionário de sociologia os seguintes dizeres:

“Recebe esse nome uma mudança social em grande escala, que envolve as principais estruturas econômicas, políticas, administrativas, familiares e religiosas de uma sociedade, que assim mostra estar avançando rumo a um modelo de sociedade moderna, que se baseia, em geral, nas características gradualmente adquiridas pelas sociedades ocidentais depois da Revolução industrial e da Revolução francesa; sobretudo, a inserção da massa da população no sistema econômico e político nacional; a urbanização; o desenvolvimento de um poderoso aparato jurídico-administrativo central (Burocracia; Estado); a difusão do princípio da racionalidade em todas as esferas da vida social; o forte incremento da diferenciação social e da divisão do trabalho; a multiplicação de associações, organizações e instituições especializadas no desempenho de funções antes inexistentes ou fundidas em papéis genéricos dentro da esfera familiar, como grande parte das funções produtivas e educacionais; a eliminação dos privilégios hereditários e o incremento geral à escolaridade”. (GALLINO, 2005, p. 411).

Pensada dessa maneira, identificamos que a discussão sobre a modernização está presente nos principais autores clássicos da disciplina. Desde Auguste Comte, Karl Marx, Max Weber, Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies existe uma tentativa de identificar quais são as principais características da modernidade e como a sociedade ocidental passou a adquirir tais características.

O primeiro autor, por exemplo, destacou os seguintes aspectos da modernidade: “(1) a concentração da força do trabalho nos centros urbanos; (2) a organização do trabalho guiada pela eficácia e pelo lucro; (3) a aplicação da ciência e tecnologia à produção; (4) o surgimento de um antagonismo latente ou manifesto entre patrões e empregados; (5) contrastes e desigualdades sociais crescentes; e (6) um sistema econômico com base na livre empresa e na competição aberta” (STOMPKA, 2005, p. 134). Para Comte, era possível identificar três estágios pelos quais a sociedade iria passar em seu processo de evolução e mudança: o primeiro seria o teológico em que as pessoas atribuíam a elementos sobrenaturais a responsabilidade pelos eventos da vida; o

segundo seria o metafísico, presente em um momento filosófico, no qual as entidades sobrenaturais foram trocadas por ideias abstratas; por fim, temos o terceiro estágio, o positivo caracterizado pelo desenvolvimento da ciência e indústria e pela tentativa de explicar o mundo a partir de leis retiradas da análise empírica.

Karl Marx, ao lado de Friedrich Engels, também desenvolveu um estudo sobre a transformação social. Sua visão da história ficou conhecida como materialismo histórico. Ao contrário de Hegel que via na ideia de Espírito (*Geist*) o ponto de partida para o desenvolvimento da história humana, Marx e Engels, buscavam nas condições de vida material, no modo de produção, nas situações concretas da vida econômica a primeira condição da atividade humana capaz de condicionar os processos políticos, sociais e espirituais. Diante disso, possuir ou não os meios de produção se torna um fator de relevância crucial para o homem. A luta de classe e as revoluções burguesas conduziram a sociedade para uma época desenvolvida a partir dos escombros da sociedade feudal: a época da burguesia. Nela não foi observado o encerramento da luta de classes, que para o materialismo histórico é um dado presente ao longo de toda a história social, antes, houve uma polarização entre proletários e burgueses.

Para Marx e Engels a modernidade, a época da burguesia, em um curto espaço de tempo transformou a sociedade em uma proporção maior do que todos os outros períodos anteriores. O desenvolvimento da grande indústria e do mercado mundial foi acompanhado por transformações políticas e sociais. No Manifesto do Partido Comunista de 1848 vemos uma passagem que sintetiza o que é a modernidade:

“A burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção; portanto, as relações de produção; e assim, o conjunto das relações sociais. Ao contrário, a manutenção inalterada do antigo modo de produção foi a condição precípua de existência de todas as classes industriais do passado. O revolucionamento permanente da produção, o abalo contínuo de todas as categorias sociais, a insegurança e a agitação sempiternas distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Tudo o que era estável e sólido se desmancha no ar; tudo o que era sagrado é profano; [...]” (MARX, 2010, p. 28-29).

Já Émile Durkheim procurou analisar a mudança social pela evolução da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica advinda da crescente divisão do trabalho ocorrida nas sociedades mais desenvolvidas. A diferença das sociedades tradicionais marcadas por uma integração social de tipo mecânica para as sociedades modernas marcadas por uma integração social de tipo orgânica seria consequência de

fatores demográficos: volume e densidade material e moral da sociedade. As diferenças entre os dois tipos de sociedade podem ser percebidas em diversas esferas tais quais: o tipo de controle social exercido, o papel desempenhado pelo indivíduo, o principal vínculo social, a forma de organização econômica entre outras.

Max Weber, também faz uma análise da sociedade capitalista, dando destaque para as ideias, valores e visões de mundo que possibilitaram a mudança social. A sociedade moderna seria marcada por um processo de racionalização da vida e da organização social ocorrida em diversos níveis. Essa racionalização é percebida, por exemplo através da forte presença da impessoalidade da burocracia como forma principal de organização no mundo moderno, da presença do cálculo racional na condução da vida cotidiana, na perda de sentido proporcionada pelo desencantamento do mundo, forte instrumentalização do direito e alguns outros processos descritos ao longo da vasta obra weberiana. Existe, portanto, uma diferença entre sociedades tradicionais e modernas e por isso diferença entre a forma de pensar e viver do homem tradicional com relação ao homem moderno.

Encerramos nossa seleção dos clássicos da sociologia com Ferdinand Tönnies que destaca a diferença entre comunidade e sociedade. O autor afirma que existe alguns efeitos colaterais negativos na passagem da comunidade tradicional para a sociedade moderna urbanizada e industrial. Existe certa nostalgia no pensamento de Tönnies quando este ressalta com certa positividade os vínculos sociais mais íntimos, afetivos e pessoais presentes na comunidade em contradição com os aspectos impessoais e instrumentais dos vínculos de tipo secundário presentes na sociedade.

As discussões acima apresentadas constituem algumas das principais reflexões sociológicas a respeito da mudança social em nível macro. No entanto, essas discussões correspondem apenas a um dos sentidos que a palavra modernização pode ter para a sociologia, Piotr Sztompka nos ajuda a entender:

“A ideia de modernização pode ser considerada em três sentidos distintos. O primeiro, mais geral, é sinônimo de mudança social progressiva de qualquer natureza, em que a sociedade se move para frente ao longo de alguma escala de aperfeiçoamento aceita. [...] A segunda acepção é mais específica desde um ponto de vista histórico. Invoca a ideia de ‘modernidade’, este formidável complexo de transformações sociais, políticas, econômicas, culturais e mentais que ocorreram no Ocidente a partir do século XVI, atingindo seu apogeu nos séculos XIX e XX. Envolve os processos de industrialização, urbanização, racionalização, burocratização, democratização, ascensão do

capitalismo, disseminação do individualismo e da motivação para as realizações, afirmação da razão e da ciência e muitos outros, [...], nesse sentido, significa avanço em direção à modernidade, aproximação desta síndrome específica, institucional, organizacional e atitudinal historicamente situada: ‘o processo pelo qual uma sociedade tradicional ou pré-tecnológica à medida que se transforma em uma sociedade caracterizada pela tecnologia mecânica, por atitudes racionais e seculares e por estruturas sociais fortemente diferenciadas’. Nesse sentido, a maioria das obras clássicas da sociologia trata da modernização: Comte e Spencer, Marx e Weber, Durkheim e Tönnies estudaram esse processo crucial para a história da Europa e dos Estados Unidos de seu tempo. Existe, por fim, o significado mais particular do termo: ‘modernização’ referida apenas às sociedades atrasadas ou subdesenvolvidas e seus esforços para alcançar os países avançados, ou mais desenvolvidos, que com elas coexistem no mesmo período histórico dentro da sociedade global”. (SZTOMPKA, 2005, p. 227-228).

Enquanto as abordagens clássicas apontadas acima constituem parte do segundo sentido possível para a palavra modernização, as teorias sociológicas que iremos analisar neste trabalho podem ser percebidas como reações ou desdobramento do tipo de abordagem da mudança social especificado no terceiro sentido oferecido por Sztompka. Existem teorias sobre as transformações sociais que ficaram conhecidas como teorias da modernização que buscava analisar “o movimento das periferias em direção ao centro da sociedade moderna” (*ibid*). Para compreendermos melhor as análises de Giddens e Beck, as teorias das múltiplas modernidades e os estudos pós-coloniais, será necessário compreender ainda que minimamente a que tipo de teorias essas abordagens estão reagindo.

A reação é contra um conjunto de teorias que tentam explicar a mudança social no cenário da sociedade atual através “modelos teóricos úteis para a interpretação do avanço dos ‘mundos’ menos desenvolvidos em direção aos mais desenvolvidos, [...] as teorias se voltaram para o evolucionismo, então ainda dominante na concepção sociológica de mudança” (*ibid*, p. 229). A modernização, nessa perspectiva é vista como uma série de processos específicos pelos quais o mundo menos desenvolvido passaria para alcançar um horizonte já definido e atingido pelas sociedades ocidentais mais avançadas. Existe, portanto, uma teleologia as vezes mais as vezes menos intencional dependendo do autor específico. A mudança era vista de forma unilinear, irreversível, gradual, feita através de etapas e estágios claramente definidos e progressiva: “em suma, a modernização e a convergência eram consideradas necessárias, irreversíveis, endógenas e, em última instância benéficas” (*ibid*, p. 230).

Como exemplos de uma dessas abordagens temos Walt Whitman Rostow. Seu importante livro *Etapas do desenvolvimento econômico*, publicado originalmente em 1960, é um bom exemplo de teoria da modernização contra a qual os teóricos que iremos analisar a seguir são contra. O livro produz uma história econômica através de uma generalização da marcha da História moderna. As transformações da sociedade são decompostas em etapas que segundo o autor lançam luz ao curso da História moderna por encontrar suas uniformidades e convergências. Dentro os problemas que Rostow procura resolver verifica-se:

“[...] deve notar-se que as etapas do desenvolvimento se destinam a lidar com uma faixa bastante extensa de problemas. Quais os impulsos que levaram as tradicionais sociedades agrícolas a iniciar o processo de sua modernização? Quando e como o desenvolvimento regular se tornou um traço inerente a cada sociedade? Que forças impulsionaram a marcha do desenvolvimento automático e determinaram sua configuração? Que traços sociais e políticos comuns do processo de desenvolvimento podem ser percebidos em cada etapa?” (ROSTOW, 1974, p. 14).

Podemos perceber que existe uma preocupação com o desenvolvimento econômico e tecnológico das sociedades que ao longo do livro parece levar ao mesmo lugar. As forças que orientam a mudança devem ser encontradas. Essas ideias são de certa forma verificadas nos trabalhos de E. Hagen que escreveu alguns livros sobre mudança social e crescimento e desenvolvimento econômico. Seu livro *On the theory of social change: how economic growth begins* de 1962 busca explicar porque algumas sociedades progredem tecnológica e economicamente de maneira mais veloz e eficaz do que outras. Para lidar com a questão Hagen propõe uma teoria geral a respeito da mudança social que enfatiza o crescimento econômico envolvido na transição de uma sociedade tradicional para uma sociedade com alto índice de desenvolvimento tecnológico. Uma crítica formulada contra este tipo de abordagem sobre a mudança social questiona a suposta ideia de que todas as sociedades fazem parte de um processo de mudança homogêneo cujo resultado final seria o desenvolvimento tecnológico e científico.

A teoria da modernização que possuía muita força nas décadas de 1950 e 1960 perdeu boa parte da sua credibilidade nas décadas posteriores: “a ideia de modernização sofreu pesadas críticas no final dos anos 60 e durante a metade da década de 1970. Foi questionada em seus aspectos empíricos como contrárias às evidências históricas e em seus aspectos teóricos como baseada em pressupostos insustentáveis” (*ibid*, p. 236). Dessas críticas surgiram reformulações teóricas que buscaram repensar o processo de

modernização. No entanto, essas reformulações teóricas, algumas das quais iremos analisar, se desenvolvem em um cenário bastante fragmentado e fechado. Com isso quero dizer que não entre as diferenças escolas um debate envolvendo enigmas específicos a serem solucionados. Antes, constatamos apenas uma preocupação comum mais geral.

Tanto nas discussões sobre as características da modernidade presente nos clássicos da sociologia, quanto nas discussões mais específicas sobre a modernização nas décadas de 1950 e 1960 um pano de discussão comum. No primeiro caso os autores estão buscando as características da modernidade no segundo estão tentando explicar como essas características alcançaram sociedades tradicionais. No entanto, esse plano de discussão comum é bastante genérico e não caracteriza um debate genuíno em torno de um desafio ou quebra-cabeça mais específico. No limite, podemos pensar que é possível algum representante do materialismo histórico estudar as sociedades modernas sem se dar ao trabalho de se aprofundar nas análises weberianas. Lembremos do enigma advindo da biologia que foi apresentado na introdução. Diante de um desafio gerado pelo experimento envolvendo o gene *small-eye* diversos cientistas desenvolveram uma discussão para tentar resolver a questão. Não há nos debates sociológicos acima algo desse tipo e mostraremos que em discussões mais atuais sobre a modernização também não são encontrados tais desafios. Tentaremos deixar isso claro abaixo.

1. 2. Aspectos gerais a respeito dos Estudos pós-coloniais

Os chamados Estudos Pós-Coloniais são constituídos por uma variedade de contribuições advindas de diferentes campos do conhecimento – sociologia, antropologia, estudos literários – que procuram de uma forma geral desenvolver uma crítica às concepções hegemônicas sobre a modernidade. Em seus vários eixos temáticos – etnicidades, racismo, identidade, globalização, gênero – os autores pós-coloniais denunciam a utilização de um ponto de vista ocidental moderno para entender os processos sociais que ocorrem nas colônias. Seria necessário, então, levar em conta a experiência colonial para que se tenha uma visão não etnocêntrica das mudanças que ocorrem hoje no mundo. Sérgio Costa sintetiza a proposta:

“Os estudos pós-coloniais não constituem propriamente uma matriz teórica única. Trata-se de uma variedade de contribuições com orientações distintas, mas que apresentam como característica comum o esforço de esboçar, pelo método da desconstrução dos essencialismos, uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade.

[...] A abordagem pós-colonial constrói, sobre a evidência – diga-se, trivializada pelos debates entre estruturalistas e pós-estruturalistas – de que toda enunciação vem de algum lugar, sua crítica ao processo de produção do conhecimento científico que, ao privilegiar modelos e conteúdos próprios ao que se definiu como a cultura nacional nos países europeus, reproduziria, em outros termos, a lógica da relação colonial. Tanto as experiências de minorias sociais como os processos de transformação ocorridos nas sociedades ‘não ocidentais’ continuariam sendo tratados a partir de suas relações de funcionalidade, semelhança ou divergência com o que sedenominou centro. Assim, o prefixo ‘pós’ na expressão pós-colonial não indica simplesmente um ‘depois’ no sentido cronológico linear; trata-se de uma operação de reconfiguração do campo discursivo, no qual as relações hierárquicas ganham significado (Hall, 1997a). Colonial, por sua vez, vai além do colonialismo e alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais.” (COSTA, 2006, p. 117-118).

Um livro que constitui o marco de fundação do pós-colonialismo é o *Orientalismo* de Edward Said publicado originalmente em 1978. Neste livro Said procura desconstruir um dualismo *a priori* produzido entre o Ocidente e o Oriente no qual o primeiro é o responsável por representar o segundo. A própria noção de Oriente seria advinda de um etnocentrismo eurocêntrico que não leva em conta a diferença encontrada em outros locais do mundo. Seu objetivo é revelar as estruturas de poder por trás da construção do Oriente pelo Ocidente e mostrar de que forma o primeiro, na verdade, faz parte integrante da civilização europeia. Abaixo apresento algumas citações do livro de Said que resumem de maneira satisfatória o seu esforço:

“*Orientalismo*, um modo de abordar o Oriente que tem como fundamento o lugar especial do Oriente na experiência ocidental europeia. O Oriente não é apenas adjacente à Europa; é também o lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu rival cultural e uma de suas imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro. Além disso, o Oriente ajudou a definir a Europa, (ou o Ocidente) com sua imagem, idéia, personalidade, experiência contrastante. Mas nada nesse Oriente é meramente imaginativo. O oriente é uma parte integrante da civilização e da cultura *material* europeia”. (SAID, 2007, p. 28).

“O *Orientalismo* é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘Oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘Ocidente’. Assim, um grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica entre Leste e o Oeste como ponto de partida para teorias elaboradas, epopeias, romances,

descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, ‘mentalidades’, destino e assim por diante”. (ibid, p. 29)

“Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. Achei útil neste ponto empregar a noção de discurso de Michel Foucault, assim como é descrita por ele em *Arqueologia do saber* e em *Vigiar e punir*. Minha argumentação é que, sem examinar o Orientalismo como um discurso, não se pode compreender a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura europeia foi capaz de manejar – e até produzir – o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante o período do pós-iluminista”. (ibid, p. 29).

Não iremos analisar a obra de Said neste trabalho, mas apresentamos alguns de seus objetivos e ideias porque sua obra influenciou os estudos pós-coloniais lhes servindo de “manifesto de fundação” (CONRAD e RANDERIA, 2002, *apud* COSTA, 2006, p. 119). Percebemos em autores pós-coloniais esforços para demonstrar que os processos de transformação social que ocorrem hoje nos países não ocidentais não decorrem de meras importações de padrões modernos europeus. A própria modernidade europeia foi construída juntamente com o desenvolvimento da relação metrópole-colônia, assim como o Ocidente foi construído juntamente com o Oriente. Deste modo, uma narrativa sobre a modernização deve levar em conta a formação conjunta da Europa e suas colônias.

Outra questão comum presente nos estudos pós-coloniais é a tentativa de desconstruir “distinções ontológicas” do tipo Moderno/Tradicional; Oriental/Ocidental ou West/Rest; Metrópole/Colônia. Uma análise que parta desse tipo de distinção é criticada por Said e por outros autores pós-coloniais, como veremos a seguir, uma vez que ela orienta a visão do estudioso para oposições simplórias não condizentes com a complexidade das sociedades. Arelada a isso está a crítica que busca investigar as relações de poder por trás do discurso que o Ocidente formula a respeito do Oriente por exemplo. Tal crítica é inspirada em Foucault, em especial no livro *Arqueologia do Saber*, importante para os estudiosos pós-coloniais por enfatizar o que não é dito por trás dos discursos, ou seja, por pretender investigar o local de fala dos discursos e dos regimes de verdade. Os pós-coloniais utilizam a crítica foucaultiana uma vez que estão interessados em analisar e compreender o que há por trás dos discursos sobre a modernização, por exemplo, ou dos discursos sobre o Oriente no caso de Said.

De acordo com Sérgio Costa: “boa parte da crítica pós-colonial tem como destinatário não o conjunto da teoria social, mas uma escola teórica particular, qual seja, a teoria da modernização [...]” (*ibid*, p. 118). Desta maneira, elegemos tais teorias como um exemplo dos debates sobre a modernidade na sociologia.

Vamos abaixo dar alguns exemplos de autores que a partir de um ponto de vista pós-colonial buscam reinterpretar a modernidade e as transformações atuais pelas quais a sociedade passa. Ou seja, autores que irão destacar o papel que a colônia teve no processo de formação do mundo moderno. Temos sustentado que na sociologia a discussão sobre a modernidade está fragmentada de tal forma que cada escola possui sua própria agenda de discussão, mas essa agenda de discussão não está baseada em um programa comum de pesquisa. Isso ficará evidente na reprodução dos termos gerais dos debates sobre a modernidade de um ponto de vista pós-colonial. Dentre os autores importantes, destaca-se notoriamente: a antropóloga escocesa Jean Comaroff e Stuart Hall; no Brasil é muito lido o sociólogo Boaventura de Sousa Santos e por essa razão resolvi incluí-lo na lista de autores discutidos.

1. 3. Comaroff

A antropóloga Jean Comaroff expôs alguns dos principais elementos de suas pesquisas em uma publicação na revista *Mana*¹ nominada *Teorias do Sul*. Podemos perceber nela elementos centrais da interpretação pós-colonial sobre a modernidade.

Em seus trabalhos, Jean Comaroff interpreta uma série de mudanças pelas quais o mundo tem passado nos últimos anos. Como boa representante dos estudos pós-coloniais, a autora propõe respostas para perguntas tais quais: “Como se produzem teorias sociais fora dos centros hegemônicos do pensamento?”. Um dos objetivos que a antropóloga possui com as teorias do sul é:

“sugerir uma inversão do que podemos ter sido levados a esperar em relação ao *télos* da história e para tentar, como muitos fizeram antes de nós, desconstruir o pensamento da ‘Modernização’ e suas premissas de maneira geral. O que um dia chamamos de ‘o sistema mundial’ parece incrivelmente complicado agora: centros e periferias não apenas foram revertidos, mas também os nossos mapas estabelecidos de fronteiras e fluxos foram completamente abalados, com as movimentações, de maneira cada vez

¹COMAROFF, Jean. *Teorias do Sul*. *Mana* 17 (2): 467-480, 2011.

intensa e aparentemente indecifrável, de pessoas, imagens e capital por toda a extensão terrestre”. (COMAROFF, 2011, p. 469).

Um exemplo das “movimentações” consiste nas mudanças na natureza da vida urbana. A autora acredita que a partir de um ponto de vista do sul, ela pode olhar “para esses tipos de fenômenos sociais com outros olhos agora” (*ibid*, p. 469), constatando que:

“Em especial nos contextos pós-coloniais, o crescimento e a direção das cidades escapam ao planejamento civil centralizado, superando as formas urbanas mais antigas e as provisões municipais limitadas. Com o aceleração da urbanização por todo o planeta, a expansão da cidade está muito mais nas mãos de pessoas comuns, que buscam fazer dela um lugar seu, que sentem ter direito a ela, que veem qualquer futuro como dependente de viver nela, e que podem inclusive ‘invadir’ seus espaços ilegalmente se for necessário.” (*ibid*, 469)

A autora interpreta o processo de “aceleração da urbanização por todo o planeta” afirmando que ele está “muito mais nas mãos de pessoas comuns”. Cumpre indagar, então, se seria possível falar de modernidade sem dar destaque para a aceleração no processo de urbanização e se seria possível interpretar esse processo sem depender da análise de Comaroff. Algo semelhante ocorre quando a antropóloga constata a “movimentação” relativa à cidade, ao Estado e à economia:

“Também teve que se reconhecer o fato que, nos tempos atuais, a relação entre cidade e Estado foi alterada, tal como a relação entre do Estado-nação com a economia nacional. Em grande parte do mundo (e aqui a América Latina pode ser uma das exceções) não esperamos mais que grandes governos dirijam o desenvolvimento nacional. As cidades são mais nitidamente expressões de empreendimentos desregulados e forças de mercado”. (*ibid*, 470)

“Cidades no Sul, muitas construídas em condições coloniais, desde há muito tempo tenderam a escapar dos planos imperiais de ordená-las com pequenos núcleos administrativos e grandes periferias desordenadas. Em sua inventividade, flexibilidade e capacidade de se adaptar a populações e a economias em constante mudança, elas sempre estiveram à frente da metrópole europeia, mais formal. E elas são fronteiras também devido às mudanças mais recentes na natureza do capitalismo de escala mundial”. (*ibid*)

A autora, por exemplo, afirma que “as cidades são mais nitidamente expressões de empreendimentos desregulados e forças de mercado”. Ainda que, poucos possam discordar dessa informação não se extraiu dela qualquer enigma ou agenda de pesquisa que compelsse outros pesquisadores de outras escolas a se utilizar dos escritos de Comaroff em suas pesquisas. As informações apresentadas são interessantes, mas não tem nada que tenha a precisão do quebra e do enigma posto no experimento biológico

acima apresentado ou dos enigmas que hoje orientam as pesquisas sobre o apóstolo Paulo na teologia, como será mostrado posteriormente. Percebemos que o que dirige a reflexão da autora é o objeto que ela quer estudar e não um enigma ou um problema substancial de pesquisa. Conforme veremos a frente isso é distinto do que ocorre na teologia. Embora Comaroff trate de assuntos que evidentemente não podem ser postos de lado ao se discutir a modernidade - as relações entre cidade e Estado e a relação do Estado-nação com a economia – ela o faz sem apresentar nenhum desafio específico que mobilize os outros estudiosos do assunto.

Da mesma forma, vemos características semelhantes na discussão sobre as transformações pelas quais o sistema capitalista tem passado e as tentativas de responder à pergunta: “o que aconteceu com a natureza do capital sob as condições atuais?” (p. 471). A autora inicia sua reflexão afirmando que “o próprio capitalismo moveu suas fronteiras de operação para o que antes eram margens – lugares como Brasil, China, Singapura, África do Sul e Índia” (p. 470). E explica o porque:

“Isto aconteceu em razão da competição cada vez mais global por mão de obra mais barata menos restrições à operação, a agora consolidada história da terceirização rentável a partir dos antigos centros” (*ibid*, p. 470).

“[...] a razão pela qual o capital na sua forma atual parece prosperar nas antigas periferias é que seus antigos centros – os Estados industriais do Norte – se tornaram menos e menos hospitaleiros à rentabilidade competitiva, quando os trabalhadores ao longo do século XX foram progressivamente adquirindo direitos a condições de trabalho adequadas, igualdade de salários entre gêneros e raças, e quando os Estados de bem-estar estenderam a redistribuição de recursos e o fornecimento de serviços às suas populações, o que envolveu a regulamentação e a taxação de capital e corporações que operavam em seus domínios. Depois da Segunda Guerra Mundial, que estimulou a integração global e a operação competitiva do capital em países de avançado desenvolvimento industrial, os donos desse capital começaram a procurar por condições de produção mais baratas e maleáveis ‘além-fronteiras’, com isso driblando a regulamentação do Estado e globalizando a divisão do trabalho como nunca antes.” (*ibid*, p. 470).

“Muito do crescimento econômico que foi possibilitado nas novas fronteiras do capital – a captura de iniciativas nas indústrias de aço e automóveis na Índia, por exemplo, ou a expansão da manufatura de maneira geral na China ou Tailândia – se deve ao fato de que esses lugares ofereciam condições de trabalho menos reguladas e mão de obra mais explorável. Enquanto isso, em muitos países do Norte, a desindustrialização trouxe o crescente desemprego e Estados de bem-estar começaram a se contrair, enquanto as ideologias neoliberais ganhavam terreno como o novo mantra para combater as tragédias econômicas. E os cidadãos do Norte começaram a experimentar o tipo de precariedade que há muito era comum em muitas pós-colônias” (*ibid*, 471).

É interessante notar que nenhuma das informações apresentadas acima sobre a natureza do capital na atual conjectura global evoca um dado empírico ou um desafio específico que exija um envolvimento por parte de outros estudiosos da modernidade. Iremos observar, que no caso da teologia, esse envolvimento acontece. Diante disso, podemos perguntar: é obrigatório para algum sociólogo da modernidade discutir as mudanças nas fronteiras do capital apontadas por Comaroff? Se não compreendermos a forma pela qual o capitalismo prosperou nas periferias não seremos capazes de entender o mundo moderno? Afirmar que ocorreu uma “expansão da manufatura de maneira geral na China ou Tailândia” ou que “a desindustrialização trouxe um crescente desemprego no norte” promove uma agenda de discussão que é compartilhada por sociólogos de escolas diferentes? Surge daí algum enigma ou quebra-cabeça que unifica os sociólogos em torno de um mesmo debate? Acredito que “não” seja a resposta para todas as questões colocadas.

Para terminar a análise sobre as ideias de Comaroff, apresentamos algumas de suas conclusões. Para a autora, o sul precisa ser considerado ao analisarmos as transformações atuais já que

[...] não estamos apenas copiando a história e a gramática do desenvolvimento do Norte no Sul, porque as condições locais e a própria natureza do capitalismo estão numa fase diferente, com consequências sociais e culturais significativas.” (*ibid*, p 472)

“Os Estados do Norte estão parecendo mais pós-colônias, e novamente vemos que o momento atual não é simplesmente uma reprodução do passado do norte no presente do sul”. (*ibid*, p. 474)

“Então, desde o princípio, a distinção Ocidente/não Ocidente, Norte/Sul tem sido mais uma ficção do que um fato. A modernidade europeia, o surgimento do modelo Estado-nação e da ordem econômica industrial-capitalista em que se apoiava foram sempre construídos extraindo valor e inspiração do Sul”. (*ibid*, p. 475).

Essas citações ilustram elementos característicos da crítica presente em boa parte dos autores pós-coloniais. São elementos que apontam para a ideia de que as outras teorias seriam etnocêntricas uma vez que buscam através de um olhar europeu entender o restante do mundo. Independentemente da validade desta crítica, dela não surgiu qualquer desafio ou pauta de discussão a partir da qual um diálogo pudesse se estabelecer entre tradições diferentes. O argumento é formulado de forma tal que qualquer esforço de interpretação à margem desse arcabouço pós-colonial é visto como incompleto e monofônico. Daí o desinteresse por qualquer diálogo é uma decorrência natural. A fragmentação da sociologia decorre muito mais da presença disso do que de

quaisquer características (caráter discursivo, dimensão valorativa e caráter hermenêutico) supostamente inerentes a essa disciplina possa possuir.

Acompanharemos a seguir outro autor que utiliza elementos da crítica pós-colonial para interpretar o mundo moderno, trata-se do sociólogo Stuart Hall

1. 4. Stuart Hall

Stuart Hall é detentor de uma vasta produção de artigos que pretendem, de uma maneira geral, pensar as identidades culturais e a cultura em geral no interior do processo atual globalização. Iremos fazer a análise de sua palestra *Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior*² proferida em 1988. Essa palestra se encontra revisada e traduzida para o português no livro *Da diáspora: identidades e mediações culturais* e tem como tema a diáspora negra-afro-caribenha para a Grã-Bretanha no pós-guerra (p. 25). Veremos de que forma Stuart Hall lança mão nos processos de migração para interpretar os processos de globalização:

“[...] Meu objetivo não é oferecer um relato histórico da evolução diaspórica. [...] a questão da diáspora é colocada aqui principalmente por causa da luz que ela é capaz de lançar sobre as complexidades, não simplesmente de se construir, mas de se imaginar a nação e a identidade caribenhas, numa era de globalização crescente”. (HALL, 2009, p. 25-26).

Ao refletir sobre o tema da identidade cultural Stuart Hall constata que:

“[...] entre as chamadas minorias étnicas na Grã-Bretanha, aquilo que poderíamos denominar ‘identificação associativa’ com as culturas de origens permanece forte, mesmo na segunda ou terceira geração, embora os locais de origem não sejam mais a única fonte de identificação” (*ibid*, p. 26).

E também que:

“Na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que as ligam a uma ilha de origens específicas, há outras forças centrípetas: há a qualidade de ‘ser caribenho’ que eles compartilham com outros migrantes do Caribe. [...] Existem as semelhanças com as outras populações ditas de minoria étnica, identidades ‘britânicas negras’ emergentes, a identificações simbólicas com as culturas ‘africanas’ e, mais recentemente, com as ‘afro-americanas’ – todas tentando cavar um lugar junto, digamos, à sua ‘barbadianidade’ (referência à Barbados)”. (*ibid*, p. 26-27).

²HALL, Stuart. *Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior*. In. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2009.

Inicialmente podemos notar uma semelhança com a entrevista de Comaroff, a saber, o objeto é quem dita o rumo da pesquisa sobre as características da modernidade. Um estudioso pode ou não refletir sobre a diáspora caribenha uma vez que ao apenas afirmar que “na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas”, não se extraímos um desafio de pesquisa a ser solucionado. Esse tipo de informação não cumpre com o mesmo papel que o experimento envolvendo o gene *small-eye* cumpriu na biologia, nem com os desafios propostos pela Nova Perspectiva sobre Paulo na teologia, como será demonstrado a seguir. Não vemos o autor apresentar um argumento ou um dado que faça com que seja obrigatória a reflexão sobre esse tema. Vale ressaltar que, como o próprio Stuart Hall afirma, o tema da diáspora é apresentado por causa da luz que joga ao tema da identidade cultural no mundo moderno:

“Que luz, então a experiência da diáspora lança sobre as questões da identidade cultural no Caribe? Já que está é uma questão conceitual e epistemológica, além de empírica, o que a experiência da diáspora causa a nossos modelos de identidade cultural? Como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora? Já que ‘a identidade cultural’ carrega consigo tantos traços de unidade essencial, unicidade primordial, indivisibilidade e mesmice, como devemos ‘pensar’ as identidades inscritas nas relações de poder construídas pela diferença, e disjuntura”. (*ibid*, p. 28)

Vejamos se dos escritos de Hall emerge algum desafio ou resultado de pesquisa que os tornem obrigatório para qualquer estudioso que queira pensar a identidade cultural na modernidade. Ele sustenta que a identidade cultural é normalmente pensada de forma fechada por teorias que pressupõe uma ideia de uma essência para os povos. Tal essência estaria pautada em um mito fundador a-histórico. A luz da experiência da diáspora, seria possível perceber que, ao contrário:

“[...] a identidade é irrevogavelmente uma questão histórica. Nossas sociedades são compostas não de um, mas de muitos povos. Suas origens não são únicas, mas diversas. Aqueles aos quais originalmente a terra pertencia, em geral, pereceram há muito tempo – dizimados pelo trabalho pesado e a doença. A terra não pode ser ‘sagrada’, pois foi ‘violada’ – não vazia, mas esvaziada. Todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas. Em vez de um pacto de associação civil lentamente desenvolvido, tão central ao discurso liberal da modernidade ocidental, nossa ‘associação civil’ foi inaugurada por um ato de vontade imperial. O que denominamos Caribe renasceu de dentro da violência e através dela. A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial”. (*ibid*, p. 30)

Vemos que, para Stuart Hall, a experiência da diáspora torna possível perceber que a identidade cultural é uma questão histórica e mais complexa do que possa parecer. Para ele, ainda, a cultura caribenha é “impura”, já que foi marcada por processos de violência, “conquista, expropriação, genocídio”. O que é sustentado por Hall, portanto, é que isto caracteriza a modernidade caribenha: “Essa impureza, tão frequentemente construída como carga e perda, é em si mesma uma condição necessária à sua modernidade” (*ibid*, p. 34). É nesse sentido que levar a sério a experiência colonial ajudaria a compreender melhor a modernidade nas sociedades não europeias. A modernidade é constituída na própria experiência colonial para Stuart Hall. Sendo assim, globalização não é um fenômeno novo:

“A globalização, obviamente, não é um fenômeno novo. Sua história coincide com a era da exploração e da conquista europeias e com a formação dos mercados capitalistas mundiais. As primeiras fases da dita história global foram sustentadas pela tensão entre esses polos de conflito – a heterogeneidade do mercado global e a força centrípeta do Estado-nação –, constituindo juntas um dos ritmos fundamentais dos primeiros sistemas capitalistas mundiais” (*ibid*, p. 34).

A globalização que tem início com o processo de conquista e de exploração por parte da Europa. A exploração e a colonização ainda estão presentes nos recentes processos de transformação, mas esses processos também apresentam características novas:

“A nova fase pós-1970 da globalização está ainda profundamente enraizada nas disparidades estruturais de riqueza e poder. Mas suas formas de operação, embora irregulares, são mais ‘globais’, planetárias em perspectiva; incluem interesses de empresas transnacionais, a desregulamentação dos mercados mundiais e do fluxo global do capital, as tecnologias e sistemas de comunicação que transcendem e tiram do jogo a antiga estrutura Estado-nação. Essa nova fase ‘transnacional’ do sistema tem seu ‘centro’ cultural em todo lugar e em lugar nenhum. Está se tornando ‘descentrada’. [...] O surgimento das formações supranacionais, tais como a União Europeia, é testemunha de uma erosão progressiva da soberania nacional. A posição indubitavelmente hegemônica dos Estados Unidos nesse sistema está relacionada não a seu status de Estado-nação, mas a seu papel e ambições globais e neoimperiais”.

“Portanto, é importante ver essa perspectiva diaspórica da cultura como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos”. (*ibid*, p. 35-36).

Nessa passagem podemos contemplar pontos fundamentais do argumento de Stuart Hall. Em primeiro lugar, o olhar não etnocêntrico que busca revelar os persistentes processos de dominação colonial, permite perceber que a globalização recente (pós-1970) é marcada por disparidades importantes de poder. Esse aspecto é central para os pós-coloniais, uma vez que buscam denunciar a permanência de certas

características do processo de colonização atuando no mundo global. Em segundo, Hall apresenta um aspecto da globalização atual: a perda da hegemonia do Estado-nação e o caráter desterritorializante da globalização cultural. Os dados apresentados são (1) o surgimento das formações supranacionais como a União Europeia e (2) o fato de que a posição hegemônica dos EUA está menos vinculada ao seu status como Estado-nação, mas sim ao seu papel e ambições neoimperiais. Essa desterritorialização da cultura produz efeitos que marcam a globalização:

“[...] há dois processos opostos em funcionamento nas formas contemporâneas de globalização, o que é em si mesmo algo fundamentalmente contraditório. Existem as forças dominantes de homogeneização cultural, pelas quais, por causa de sua ascendência no mercado cultural e de seu domínio do capital, dos ‘fluxos’ cultural e tecnológico, a cultura ocidental, mais especificamente, a cultura americana, ameaça subjugar todas as que aparecem, impondo uma mesmice cultural homogeneizante. [...] mas bem junto a isso estão os processos que vagarosa e sutilmente estão descentrando os modelos ocidentais, levando a uma disseminação da diferença cultural em todo o globo” (*ibid*, p. 44)

Vale destacar mais uma vez, que, segundo Hall, é a experiência da diáspora que permite perceber a presença de processos de disseminação da diferença cultural que tiram do centro os modelos ocidentais. Uma vez construída essa linha de raciocínio o autor apresenta suas conclusões e interpretações sobre a modernidade:

“O local e o global estão atados um ao outro. [...] Antes a ‘modernidade’ era transmitida de um único centro. Hoje, ela não possui um tal centro. As ‘modernidades’ estão por toda a parte; mas assumiram uma ênfase vernácula. O destino e a sorte do mais simples e pobre agricultor no mais remoto canto do mundo depende dos deslocamentos não regulados do mercado global – e, por essa razão, ele (ou ela) é hoje um elemento essencial de cada cálculo global. Os políticos sabem que os pobres serão excluídos desta ‘modernidade’ ou definidos fora dela. Estes não estão preparados para ficar cercados para sempre em uma tradição imutável. Estão determinados a construir seus próprios tipos de ‘modernidades vernáculas’ e estas são representativas de um novo tipo de consciência transcultural, transnacional, até mesmo pós-nacional”. (*ibid*, p. 44-45)

Percebemos que para Hall, não devemos falar de características modernas fixas que são exportadas pelos países Europeus e pelos EUA em direção ao “resto” do globo. O resto do globo constrói suas “modernidades vernáculas” representativas “de um novo tipo de consciência pós-colonial”. Esse é o aspecto central de sua argumentação: levar a sério a experiência colonial e a experiência da diáspora permite constatar a existência de várias modernidades que assumem cores locais.

Há algo em comum entre esse texto de Stuart Hall e de Comaroff. Em ambos os casos não conseguimos verificar de que forma esses estudiosos conseguem chamar outros pensadores para um diálogo sobre o mesmo tema. No caso de Stuart Hall, é

verdade que ele diz que hoje “as modernidade estão por toda a parte” e que “a diáspora lança luz nos processos de identidades modernos”, porém em nenhum desses casos verifica-se um enigma que exige que os estudiosos de outras tradições se envolva na discussão. Parece que toda a discussão está em um plano genérico, e por isso não vislumbramos um enigma ou um resultado de pesquisa que traga um desafio de pesquisa comum. Embora ninguém possa contestar que levar em conta a experiência da diáspora seja um tema crucial para pensar a modernidade e, talvez o grande mérito de Stuart Hall esteja nisto, do fato de chamar a atenção para esse tema em si mesmo não implica em um desafio comum aos estudiosos da modernidade. Quando Hall fala sobre o Caribe e os processos de imigração de caribenhos para a Grã-Bretanha, e comenta sobre o sentimento de deslocamento vivenciado pelos atores envolvidos, ele está falando de elementos importantes da modernidade, mas não traz um enigma para as pesquisas sobre a modernização. Não que isso não seja legítimo, mas o ponto é perceber como o debate sobre a modernidade dentro da sociologia é demasiadamente fragmentado. Podemos gostar ou não de Hall, podemos conhecer o seu trabalho e utilizá-lo como fonte de inspiração para uma pesquisa, mas parece ser possível produzir teorias sobre a modernidade e sobre identidades culturais sem que se saiba de sua existência e sem mobilizar qualquer um de seus argumentos. Como veremos adiante, essas questões não são comuns aos teóricos da modernização reflexiva ou aos teóricos das múltiplas modernidades por exemplo.

Continuaremos na mesma linha, trazendo agora um terceiro autor que pode ser colocado dentro da tradição pós-colonial, o sociólogo Boaventura de Sousa Santos.

1. 5. Boaventura de Sousa Santos

Autor de uma vasta obra que busca realizar uma crítica à modernidade e ao atual processo de globalização, o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos parte das teorias pós-coloniais para propor uma nova cultura política que seja capaz de fornecer mecanismos para a emancipação e para uma transformação social efetiva. Ao interpretar e propor soluções para questões sociais típicas do mundo moderno, o autor realiza diagnósticos sobre esse mundo que nos revelam sua perspectiva pós-colonial sobre a modernidade. Vamos acompanhar parte da argumentação do autor para entender como

ele entende a modernidade e os atuais processos de transformação sociais. É necessário levar em conta que a modernidade é colonialista:

“A aprendizagem com o Sul não imperial, que servira de guia ao meu trabalho desde meados da década de 1970, não poderia ser aprofundada sem considerar que a modernidade ocidental, além de capitalista, fora (e continua a ser) colonialista”. (SANTOS, 2006, p. 16)

Considerar o colonialismo é importante:

“[...] o carácter constitutivo do colonialismo na modernidade ocidental faz com que ele seja importante para compreender, não só as sociedades não ocidentais que foram vítimas do colonialismo, mas também as próprias sociedades ocidentais, sobretudo os padrões de discriminação social que nelas vigoram. A perspectiva pós-colonial parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis. Daí o interesse desta perspectiva pela geopolítica do conhecimento, ou seja, por problematizar quem produz o conhecimento, em que contexto o produz e para quem o produz”. (*ibid*, p. 28)

Na passagem acima vemos que Boaventura de Sousa Santos partilha a ideia pós-colonial de denunciar as estruturas de poder que permeiam a modernidade. Tais estruturas de poder presentes inclusive nos discursos que o ocidente produz sobre o não ocidente são reveladas quando levamos em conta a experiência do colonialismo. “A modernidade ocidental é originalmente colonialista” (*ibid*, p. 36), sendo assim é necessário levar esse fenômeno em conta para que se possa compreender de maneira adequada não só o Sul, mas também o Norte imperialista:

“A perspectiva pós-colonial não se destina apenas a permitir a auto-descrição anti-imperial do Sul, ou seja, a sua autodestruição enquanto Sul imperial, mas também a permitir identificar em que medida o colonialismo está presente como relação social nas sociedades colonizadoras do Norte, ainda que ideologicamente ocultado pela descrição que estas fazem de si próprias”. (*ibid*, p. 37)

Boaventura de Sousa Santos em seu texto “os processos da globalização” (2002), propõe uma interpretação da globalização contemporânea a partir da discussão de suas características dominantes. O autor assume que a globalização não é um processo linear ou consensual, mas um processo marcado por divisões e conflitos entre diferentes grupos sociais (SANTOS, 2002,p.27). Apesar de tais diferenças existe uma espécie de consenso que marca o processo de globalização:

“No entanto, por sobre todas as suas divisões internas, o campo hegemónico actua na base de um consenso entre os seus mais influentes membros. É esse consenso que não só confere à globalização as suas características dominantes, como também legitima estas últimas como as únicas possíveis ou as únicas adequadas” (*ibid*)

O consenso do qual Boaventura fala: “é conhecido por ‘consenso neoliberal’ ou ‘consenso de Washington’, por ter sido em Washington, em meados da década de oitenta, que foi subscrito pelos Estados centrais do sistema mundial, abrangendo o futuro da economia mundial, as políticas de desenvolvimento e especificamente o papel do Estado na economia” (*ibid*). Esse consenso trouxe diretrizes econômicas que estipularam mudanças importantes nessa esfera da sociedade. Dentre as características desse processo de globalização econômica temos:

“[...] economia dominada pelo sistema financeiro e pelo investimento à escala global; processos de produção flexíveis e multilocais; baixo custos de transporte; revolução nas tecnologias de informação e de comunicação; desregulação das economias nacionais; preeminência das agências financeiras multilaterais; emergência de três grandes capitalismos transnacionais: o americano, baseado nos EUA e nas relações privilegiadas deste país como o Canadá, o México e a América Latina; o japonês, baseado no Japão e nas suas relações privilegiadas com os quatro pequenos tigres e com o resto da Ásia; e o europeu, baseado na União Europeia e nas relações privilegiadas desta com a Europa de leste com o Norte da África”. (*ibid*, p. 29).

O autor, então revela e critica essas transformações econômicas impulsionadas pela globalização:

“uma das transformações mais dramáticas produzidas pela globalização econômica neoliberal reside na enorme concentração de poder econômico por parte das empresas multinacionais: das 100 maiores economias do mundo, 47 são empresas multinacionais; 70% do comércio mundial é controlado por 500 empresas multinacionais; 1% das empresas multinacionais detém 50% do investimento directo estrangeiro”. (*ibid*, p 31).

Todas essas transformações que marcam a globalização econômica podem ser resumidas:

“Em suma, a globalização econômica é sustentada pelo consenso econômico neoliberal cujas três principais inovações institucionais são: restrições drásticas à regulação estatal da economia; novos direitos de propriedade internacional para investidores estrangeiros, inventores e criadores de inovações susceptíveis de serem objecto de propriedade intelectual; subordinação dos Estados nacionais à agências multilaterais tais como o Banco Mundial, o FMI e a Organização Mundial do Comércio”. (*ibid*).

Além da esfera econômica, a globalização também se dá na esfera social:

“Quanto às relações sócio-políticas, tem sido defendido que, embora o sistema mundial moderno tenha sido sempre estruturado por um sistema de classes, uma classe capitalista transnacional está hoje a emergir cujo campo de reprodução social é o globo enquanto tal e que facilmente ultrapassa as organizações nacionais de trabalhadores, bem como os Estados externamente fracos da periferia e da semiperiferia do sistema mundial”. (*ibid*, p. 32).

Tal constatação leva o autor a mais uma vez denunciar a transformação que a globalização enseja:

“É hoje evidente que a iniquidade da distribuição da riqueza mundial se agravou nas últimas décadas: 54 dos 84 países menos desenvolvidos viram o seu PNB *per capita* decrescer nos anos 80; em 14 deles a diminuição rondou os 35%; segundo estimativas das Nações Unidas, cerca de 1 bilhão e meio de pessoas (1/4 da população mundial) vivem na pobreza absoluta, ou seja, com um rendimento inferior a um dólar por dia e outros 2 bilhões vivem apenas com o dobro desse rendimento”. (*ibid*, p. 34).

As consequências danosas da modernização global não atingiram apenas os países periféricos, para Boaventura Sousa Santos:

“A concentração de riqueza produzida pela globalização neoliberal atinge proporções escandalosas no país que tem liderado a aplicação do novo modelo económico, os EUA. Já no final da década de oitenta, segundo dados do Federal Reserve Bank, 1% das famílias norte-americanas detinha 40% da riqueza do país e as 20% mais ricas detinham 80% da riqueza do país. Segundo o Banco, esta concentração não tinha precedentes na história dos EUA, nem comparação com os outros países industrializados”. (Mander, 1996: 11 *apud* SANTOS, 2002, p. 34).

Além das mudanças econômicas e sociais, a globalização trouxe importantes mudanças no âmbito da política. O que o autor destaca, aqui, é a perda da centralidade do Estado-nação que outrora fora fundamental para dirigir os processos sociais e econômicos. Essa perda da centralidade do Estado-nação é consequência da “intensificação de interações que atravessam as fronteiras e as práticas transnacionais” (*ibid*, p.36). Não que seja a primeira vez que ocorrem interações e fluxos de pessoas e informações que transcendem fronteiras, mas:

“Quando comparado com os processos de transnacionalização precedentes, o alcance destas pressões torna-se particularmente visível uma vez que estas ocorrem após décadas de intensa regulação estatal da economia, tanto nos países centrais, como nos países periféricos e semiperiféricos. A criação de requisitos normativos e institucionais para as operações do modelo de desenvolvimento neoliberal envolve, por isso, uma destruição institucional e normativa de tal modo massiva que afecta, muito para além do papel do Estado na economia, a legitimidade global do Estado para organizar a sociedade”. (*ibid*, p. 37).

Também no que tange à novidade política da atual sociedade, Santos apresenta uma acusação:

“o segundo factor de novidade da globalização política actual é que as assimetrias do poder transnacional entre o centro e a periferia do sistema mundial, entre o Norte o Sul, são hoje mais dramáticas do que nunca. De facto a soberania dos Estados mais fracos está directamente ameaçada, não tanto pelos Estados mais poderosos, como costumava ocorrer, mas sobretudo por agências financeiras internacionais e outros actores transnacionais privados, tais como as empresas multinacionais”. (*ibid*)

Outros elementos de transformação são apresentados por Boaventura Sousa Santos em seu artigo, mas aqui já possuímos informações suficientes para a nossa reflexão sobre a fragmentação na sociologia. O autor apresenta transformações econômicas, sociais e políticas que marcam a modernidade e o atual processo de

globalização. No âmbito da economia, são destacados vários processos como, por exemplo, a multilocalidade da produção, a desregulação das economias nacionais em um cenário no qual o Estado-nação perde seu poder de influência e os investimentos em escala global. Essas transformações econômicas, segundo o autor trouxeram consequências nefastas já que a concentração econômica tem se elevado ao longo das últimas décadas. Nas questões sociais, foi destacada a intensificação do processo de desigualdade social e da concentração da riqueza na mão de poucos em decorrência do surgimento de um classe capitalista transnacional. Por fim, no âmbito político temos a perda do poder de influência do Estado-nação que determina cada vez menos os aspectos culturais e econômicos dos indivíduos e o aumento das desigualdades entre o Sul e Norte, ou seja, entre o centro e a periferia do sistema mundial.

Nenhum dos elementos acima apresentados são resultados empíricos de pesquisa e nem temos neles elementos para desencadear uma agenda de discussão entre os sociólogos. O que temos são dados facilmente observáveis para os atentos para a realidade social. As interpretações feitas são importantes, no entanto, delas não se extrai um dado que seja necessário para os estudos sobre a modernização feitos por um autor de uma tradição diferente. Embora essas informações não possam ser ignoradas, elas são genéricas e expostas de uma forma que não mobilize aqueles que se debruçam sobre o tema da modernização à um debate comum. Ao apresentar as características da modernidade e do atual processo de globalização ou realizar uma crítica às consequências da transformação ou até buscar uma solução para alguma dessas consequências, ele evidencia a fragmentação da sociologia. Não há uma busca por um resultado de pesquisa que produza um enigma do qual os cientistas sociais não pudessem fugir, como ocorre no problema do desenvolvimento presente na biologia e apresentado acima. Tampouco, há uma tentativa de desenvolver um argumento sólido o bastante para unificar os sociólogos em torno das discussões sobre economia, política e cultura.

Nenhum desafio específico emergiu das discussões de Comaroff, de Stuart Hall e de Boaventura Sousa Santos se mostrassem obrigatório para outro sociólogo que esteja estudando os mesmos assuntos. Os trabalhos de Giddens, Beck, Eisenstadt outros que procuram interpretar a modernidade e discutir as transformações pelas quais o mundo está passando tem se desenvolvido à margem das discussões apresentadas pela discussão pós-colonial. Isso porque, não foi encontrado nos estudos pós-coloniais um

corpo nem de resultados de pesquisa em comum, nem de um conhecimento sedimentado comum, nem de um corpo sedimentado de conceitos que fundamentaria uma agenda de discussão a ser compartilhada.

CAPÍTULO 2 - GIDDENS E BECK: A TEORIA DA MODERNIZAÇÃO REFLEXIVA

2. 1. Apresentação geral

Iremos, agora, nos dedicar a análise da chamada teoria da modernização reflexiva. A teoria da modernização reflexiva busca identificar as mudanças sociais que ocorrem no contexto da “modernidade tardia” ou “alta modernidade”. Anthony Giddens e Ulrich Beck são os principais teóricos dessa corrente. Embora haja divergência entre os dois, existe uma convergência passível de ser identificada. Irei analisar abaixo o pensamento de Giddens e Beck sobre a modernidade a partir de noções e conceitos que são centrais em suas obras: reflexividade da modernidade, desencaixe, risco, globalização, transformações na intimidade e no cotidiano. A partir de uma análise que busque expor esses conceitos e seus significados, será possível demonstrar que as teorias sobre a modernização feita por esses autores não se desenvolvem a partir de um desafio que é colocado para os demais cientistas sociais que refletem sobre a mesma temática.

Anthony Giddens é um importante sociólogo inglês que se dedicou na década de 1970 e 1980 a repensar a sociologia enquanto teoria social. Desse esforço surgiu em 1984 um livro central em sua vasta obra chamado *A Constituição da Sociedade*. Neste trabalho o autor apresenta sua teoria da estruturação que possui como eixo central uma nova análise do problema nevrálgico da sociologia: a relação entre o micro e o macro, ou a relação entre indivíduo e sociedade.

Como o próprio nome já indica, a teoria da estruturação busca reconciliar as noções de estrutura com a de ação. Giddens rejeita, por um lado, teorias que ignoram a consciência dos indivíduos que, manipulados pelas estruturas, se tornam apenas executores de regras. Por outro lado, rejeita a super valorização do individual e sua prevalência sobre o todo social, como se os atores interagissem alheios a qualquer disposição adquirida anteriormente.

Na teoria da estruturação as práticas sociais possuem um caráter recursivo. Com isso o autor quer dizer que a sociedade é criada e reproduzida a cada momento na ação e relação entre os agentes. Quando um agente exerce alguma atividade ele o faz utilizando regras que por serem seguidas contribuem para a sua reprodução no meio social. Essa reprodução não destrói a individualidade dos agentes uma vez que estes possuem o que Giddens chama de cognoscividade, ou seja, eles pensam, refletem e elaboram conhecimentos sobre o mundo social. Os agentes são dotados de reflexividade (termo crucial em sua análise sobre o mundo moderno, como iremos mostrar adiante) e são capazes de monitorar suas ações e explicar a maior parte delas, apesar da existência de consequências não previstas, já que são dotados de uma consciência que os leva a expor discursivamente suas intenções.

Além dessa reflexão sobre a relação entre ação e estrutura, indivíduo e sociedade, a teoria da estruturação apresenta uma ponderação a respeito da mudança social. Giddens se apresenta como um crítico das teorias evolucionistas que pensam a mudança social a partir da existência de mecanismos causais que conduziriam as transformações:

“[...] a história não tem um ‘formato’ evolucionista, e a tentativa de enquadrá-la e, um pode ser seriamente danosa. [...] “a natureza reflexiva da vida social humana subverte a explicação da mudança social em termos de qualquer conjunto simples e soberano de mecanismos causais”. (GIDDENS, 2009, p. 278).

Em termos mais específicos o autor identifica quatro problemas das análises evolucionistas (*ibid*, p. 281-285):

1 - compreensão unilinear – os evolucionistas tendem a exercer nexos sociais necessários entre os episódios da história humana como se está fosse governada por leis específicas responsáveis pelo desdobramento dos eventos;

2 - compreensão homológica – esse problema tem a ver com a suposição evolucionista que associa estágios da evolução social com padrões da personalidade individual como se um modelo de sociedade fosse responsável pela criação de um tipo específico de indivíduo. Por exemplo, em pequenas sociedades orais seria verificável maneiras específicas de cognição e conduta típicas dos estádios iniciais do desenvolvimento pessoal em sociedades mais complexas e evoluídas;

3 - ilusão normativa – Essa ilusão se relaciona com a associação entre desenvolvimento econômico, político e militar com superioridade moral como se sociedades mais evoluídas nos primeiros quesitos se tornassem mais evoluídas nas questões morais.

4 - distorção temporal – esse último perigo das abordagens evolucionistas causa a confusão em acreditar que “o decorrer do tempo é sinônimo de mudança, a confusão de ‘história’ com ‘historicidade’”.

Destra crítica o autor desenvolve cinco conceitos que são importantes para tratar a mudança social em termos mais adequados (*ibid*, p. 28):

- 1- princípios estruturais – Envolve a análise dos princípios que estruturam os diversos tipos de sociedade levando em conta de que forma essas estruturas são alteradas e impactadas pelas mudanças ocorridas;
- 2- caracterização episódicas – trata-se de definir a escala da mudança que está sendo analisada para distinguir quais delas dizem respeito a transformações internas e quais dizem respeito a transformações de quadros estruturais mais amplos;
- 3- sistemas intersociais – se relaciona com a indispensabilidade de analisar as mudanças em uma sociedade particular especificando as relações possíveis entre outras totalidades sociais;
- 4- extremidades de tempo-espço – esse conceito diz respeito às conexões entre sociedades de diferentes tipos estruturais identificando as mudanças possíveis decorrente da coexistência de diversidades em um mesmo sistema social;
- 5- tempo mundial – Busca levar em conta as conjunturas, ou seja, “a interação de influências que, num determinado tempo e lugar, são relevantes para um dado episódio” (GIDDENS, 2009, p. 296) e a reflexividade humana que assimilam muitas vezes essas conjunturas.

São esses cinco parâmetros que devem ser levados em conta em uma boa análise da mudança social.

Anos depois, Giddens irá, nas palavras de Sérgio Costa “aplicar a teoria da estruturação às sociedades contemporâneas no livro *As Consequências da Modernidade*” (COSTA, 2006, p. 85). Nesse trabalho de Giddens, publicado em 1990, e em alguns outros que indicaremos a frente, são encontrados de maneira específica o estudo de Giddens a respeito da modernização. Seremos capazes de ver que, embora

Giddens desenvolva conceitos relevantes e apresente uma crítica consistente às teorias de tipo evolucionistas, sua análise não propõe qualquer enigma ou desafio para os sociólogos que estudam as mudanças sociais que assolam o mundo moderno.

Giddens desenvolve uma análise institucional da modernidade e enfatiza suas dimensões culturais e epistemológicas. Concentrar-nos-emos na primeira. Para o autor, modernidade:

“refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”. (GIDDENS, 1991, p. 11).

Ao estudar a natureza da modernidade, Giddens desenvolve uma abordagem que atrela o deslocamento e a desorientação com a sensação de que já não é mais possível adquirir um conhecimento sobre a organização social. Há uma sensação de que estamos vivendo em um mundo marcado por eventos que não somos capazes de controlar e compreender. Essa sensação se intensificou na última parte do século XX já que, de acordo com a perspectiva desse autor, nós entramos em um período no qual as consequências da modernidade se intensificaram. Quais seriam essas consequências?

O autor começa sua reflexão sobre a modernidade com seguinte ponto de partida: A modernidade envolve uma descontinuidade com aquilo que constituía a ordem tradicional e suas instituições são únicas, dessa forma existe uma ruptura com o que anteriormente prevalecia:

“Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de *todos* os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes. Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intencionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana”. (*ibid*, p. 14)

Primeiramente, vamos nos deter ao plano extensional que estabeleceu formas de interconexão social que tomam o mundo para depois verificar as alterações mais íntimas e pessoais que estão relacionadas com nossa vivência cotidiana. Para tanto iremos mobilizar a noção de **risco, desencaixe e globalização**, para caracterizar a modernidade a partir da perspectiva de Giddens. Posteriormente trataremos do plano intencional que se relaciona com as transformações no plano das questões mais íntimas e pessoais da vida cotidiana.

2. 2. A noção de Risco

A noção de *risco* tão cara à teoria da modernização reflexiva de Beck e Giddens é utilizada para destacar uma dualidade na modernidade: ao mesmo tempo em que a modernidade criou e difundiu oportunidades em escala mundial, também produziu um “lado sombrio” marcado por incertezas e perigos. Crises ambientais decorrentes do desenvolvimento industrial, episódios de totalitarismo no século XX, invenção de armamentos nucleares, a eclosão de duas guerras mundiais, fazem parte de eventos e acontecimentos que demonstram a presença do risco universalizado que vigora na sociedade moderna.

“O mundo em que vivemos hoje é um mundo carregado e perigoso. Isto tem servido para fazer mais do que simplesmente enfraquecer ou nos forçar a provar a suposição de que a emergência da modernidade levaria à formação de uma ordem social mais feliz e segura. A perda na crença no ‘progresso’, é claro, é um dos fatores que fundamentam a dissolução de ‘narrativas’ da história”. (*ibid*, p. 19).

Para analisar de maneira mais aprofundada a noção de risco, vamos apresentar as principais ideias do importante livro *A Sociedade de Risco* escrito por Ulrich Beck em 1992. O risco nos dias atuais possui como característica a universalização, já que sua existência extrapola as fronteiras estabelecidas pela sociedade de classe. Apesar da possibilidade de reação ao risco não ser igual, nenhuma classe pode escapar plenamente das ameaças que permeiam a civilização como um todo. Afinal de contas, acidentes nucleares e contaminação do ar serão danosos para proletários e burgueses:

“É o fim dos ‘outros’, o fim de todas as nossas bem cultivadas possibilidades de distanciamento, algo que se tornou palpável com a contaminação nuclear. A miséria pode ser segregada, mas não os perigos da era nuclear. E aí reside a novidade de sua força cultural e política. Sua violência é a violência do perigo, que suprime todas as zonas de proteção e todas as diferenciações da modernidade” (BECK, 2010, p. 7).

Para Beck, risco é algo que faz parte de uma nova modernidade chamada “segunda modernidade” ou “modernidade desenvolvida”. O risco, portanto, produz efeitos em vários âmbitos da experiência social dos indivíduos:

“Na modernidade desenvolvida, que surgiu para anular as limitações impostas pelo nascimento e para oferecer às pessoas uma posição na estrutura social em razão de suas próprias escolhas e esforços, emerge um novo tipo de

destino 'adscrito' em função do perigo, do qual nenhum esforço permite escapar. [...] Diferente dos estamentos ou das classes, ele não se encontra sob a égide da necessidade, e sim sob o signo do medo; ele não é um 'resíduo tradicional', mas um produto da modernidade, particularmente em seus estágio de desenvolvimento mais avançado. Usinas nucleares – o auge das forças produtivas e criativas humanas – converteram-se também, desde Chernobyl, em símbolos de uma moderna Idade Média do perigo. Elas designam ameaças que transformam o individualismo moderno, já levado por sua vez ao limite, em seu mais extremo contrário". (ibid, p. 8).

Surge, então, uma nova configuração social baseada no risco que dissolve o contorno da sociedade industrial assim como esta última dissolveu os contornos da sociedade agrária marcada pelas relações estamentais. O risco na sociedade industrial decorre do sucesso desta sociedade e não do seu fracasso. Porque intensificamos o processo de industrialização e desenvolvimento técnico, produzimos fenômenos que já não podemos controlar e por isso o risco parece ser inevitável e irremediável. Diante disso, os indivíduos refazem e reformulam seus planos de vida em uma sociedade na qual os riscos já não são passíveis de ser controlados por nenhum poder político ou econômico específico.

No entanto, é importante ressaltar que o que faz a sociedade de risco receber esse nome não é a ubiquidade do risco, mas o desenvolvimento de mecanismos discursivos que buscam compreender esse risco. Os sistemas envolvendo especialistas capazes de reconhecer os riscos e formular crítica social faz com que os riscos se tornem sociologicamente relevantes. Na sociedade de risco, percebemos a ampla presença do caráter reflexivo da modernidade, uma vez que existe uma crítica social que busca reconhecer, descrever e entender as situações de ameaças:

“Quando os riscos da modernização são ‘reconhecidos’ – e isto quer dizer muito, não apenas o conhecimento a respeito deles, mas o conhecimento coletivo a respeito deles, a crença neles e a exposição política das cadeias de causas e efeitos com eles associadas -, eles desenvolvem uma dinâmica política sem precedentes. Eles perdem tudo: sua latência, sua apaziguante ‘estrutura de efeito colateral’, sua inescapabilidade. Repentinamente, os problemas estão ali sem justificativa e como pura e explosiva instigação à ação” (ibid, p. 94).

Deste modo, os riscos uma vez reconhecidos coletivamente passam a promover consequências na vida das pessoas já que elas começam a reformular suas ações em decorrência da presença desses riscos. Vale ressaltar que não importa se os riscos sanitários, ecológicos ou nucleares são hipotéticos ou não, uma vez que os indivíduos os vivenciam como reais, eles passam a ser reais em suas consequências.

Uma dessas consequências destacadas por Beck envolve uma reformulação das questões políticas: “a importância relativa e as fronteiras do político e do apolítico, do necessário e do possível, do predeterminado e do maleável são redefinidas” (*ibid*, p. 95). Questões como emissão de poluentes, aquecimento da Terra, desenvolvimento de alimentos transgênicos não são questões apenas técnico-econômicas que dizem respeito somente ao especialistas no assunto. Tais questões se tornam variáveis políticas e passam a fazer parte não só da agenda de governo, mas da ação dos agentes em suas vidas cotidianas tomam decisões que são moldadas pela emergência desses novos riscos.

2. 3. O conceito de *Desencaixe*

Apresentaremos a noção de desencaixe a partir da obra de Giddens. A discussão a respeito do desencaixe se relaciona com o dinamismo que caracteriza a modernidade. Por desencaixe Giddens entende o “‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espço” (GIDDENS, 1991, p. 29). Isso se relaciona com o fato de que, na modernidade houve uma separação entre tempo e espaço que teve como consequência transformações nas práticas sociais cotidianas que agora estão libertas de hábitos locais. Os dois tipos de desencaixe que autor apresenta são as fichas simbólicas e os sistemas peritos.

Com seu rigor terminológico Giddens nos diz o que ele entende por fichas simbólicas: “meios de intercâmbio que podem ser ‘circulados’ sem ter em vista as características específicas dos indivíduos ou grupos que lidam com eles em qualquer conjuntura particular” (*ibid*, p. 30). O dinheiro é um exemplo de ficha simbólica porque ele permite trocar quaisquer bens e serviço de forma impessoal. Além disso, o dinheiro se torna um mecanismo de desencaixe por permitir a realização de transações entre agentes que estão distantes no espaço e no tempo (*ibid*, p. 32):

“o dinheiro é um exemplo dos mecanismos de desencaixe associados à modernidade; não procurarei detalhar a contribuição substantiva de uma economia monetária desenvolvida ao caráter das instituições modernas. O ‘dinheiro propriamente dito’, entretanto, é obviamente uma parte inerente da vida social moderna bem como um tipo específico de ficha simbólica. Ele é fundamental para o desencaixe da atividade econômica moderna. Uma das formas mais características de desencaixe na era moderna, por exemplo, é a expansão dos mercados capitalistas (incluindo mercados monetários), que ocorrem relativamente cedo num escopo internacional”. (*ibid*, p. 34).

Os sistemas peritos são entendidos por Giddens como “sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos hoje” (*ibid*, p. 35). Advogados, cientistas, médicos, engenheiros por mais que não sejam consultados com tanta frequência, produzem conhecimentos que organizam o nosso dia a dia. Quando andamos por nosso apartamento, temos a confiança de que o prédio não vai desabar não por confiarmos na pessoa do arquiteto ou do engenheiro que o planejou, mas por confiarmos na autenticidade do conhecimento produzido. Da mesma forma ocorre quando dirigimos um carro ou fazemos uma viagem de avião. Não sabemos profundamente como cada peça foi planejada, tampouco compreendemos em detalhes como é organizado o sistema viário, mas temos confiança que os riscos aos quais estamos sujeitos são reduzidos.

Os dois mecanismos de desençaixe acima descritos – fichas simbólicas e sistema peritos – são relevantes por promoverem um “alongamento” dos sistemas sociais que caracterizam a modernidade:

“Os sistemas peritos são mecanismos de desençaixe porque, em comum com as fichas simbólicas, eles removem as relações sociais das imediações do contexto. Ambos os tipos de mecanismos de desençaixe pressupõem, embora também promovam, a separação entre tempo e espaço como condição do distanciamento tempo-espaço que eles realizam. Um sistema, perito desençaixa da mesma forma que uma ficha simbólica, fornecendo ‘garantias’ de expectativas através de tempo-espaço distanciados. Este ‘alongamento’ de sistemas sociais é conseguido por meio da natureza impessoal de testes aplicados para avaliar o conhecimento técnico e pela crítica pública (sobre a qual se baseia a produção do conhecimento técnico), usado para controlar sua forma”. (*ibid*, p. 36).

Tanto as fichas simbólicas quanto os sistemas peritos dependem da confiança revestida baseada em capacidades abstratas. Quando utilizamos o dinheiro, confiamos que ele será aceito e recebido. Da mesma forma ocorre com os sistemas peritos, quando andamos em nossos apartamentos, temos a confiança que o prédio não vai desabar. A confiança não está atrelada ao conhecimento que temos na pessoa que nos entrega o dinheiro ou no conhecimento que temos sobre um engenheiro específico. Essa confiança é um dado essencial para o desenvolvimento das instituições modernas.

2. 4. Globalização

A teoria da modernização desenvolve uma perspectiva a respeito da globalização. Aqui vamos trabalhar as ideias de Beck e Giddens em conjunto apesar de

suas divergências. De acordo com Giddens a globalização é uma das principais características da modernidade. Em sua definição:

“A globalização pode assim ser definida como a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa. [...] A *transformação local* é tanto uma parte da globalização quanto a extensão lateral das conexões sociais através do tempo e do espaço”. (GIDDENS, 1991, p. 69-70).

Diante dessa ligação entre a escala mundial e localidades distantes, as características da modernidade se tornam gerais. As transformações nas dimensões institucionais e individuais analisadas em seus livros se espalham pelo globo e por isso podemos falar que vivenciamos uma sociedade globalizada. Sendo assim, os mecanismos de desencaixe, a ordem pós-tradicional marcada pela alta reflexividade, as transformações no âmbito da intimidade (que será analisada a seguir), entre outros elementos constituintes da alta modernidade se generalizam para além do ocidente europeu. Sérgio Costa afirma, portanto, que para Giddens “a globalização seria o processo que leva, com algum atraso, a alta modernidade do Atlântico Norte para o resto do mundo” (COSTA, 2006, p. 92).

Podemos dizer que o livro de Beck *A sociedade de risco* é em um estudo da globalização uma vez que vários dos processos sociais analisados ali não só rompem fronteiras territoriais dos Estados-nações, mas demonstram uma interdependência entre distintos espaços geográficos.

“Afim, a suspensão parcial das fronteiras geográficas que acompanha a globalização leva ao paroxismo os problemas observados por Beck no âmbito da sociedade de risco. Isto é, o paradoxo entre controle e risco e a dissincronia entre as espacialização das competências políticas estabelecidas e o desenraizamento geográficos dos riscos são exponenciados pelo processo de transformação global.

[...] Assim, utilizando a chave analítica de que a globalização representa fundamentalmente uma ampliação em escala mundial das características próprias à sociedade de risco, tratando-se, portanto, da constituição de uma sociedade global de risco” (*ibid*, p. 92-93).

O rompimento com as barreiras existente entre Estados-nação faz com que a sociedade caminhe rumo a uma espécie de comunidade global na qual empresas transnacionais possuem destaque. A política dos Estados nacionais é profundamente alterada nos contextos de globalização já que, por exemplo, sua capacidade de mediar

conflitos sociais se torna bastante debilitada nesses novos contornos da sociedade moderna. Agentes transnacionais rompem fronteiras dos Estados produzindo efeitos não só econômicos, mas também, político e social na experiência cotidiana dos indivíduos.

2. 5. *Reflexividade da modernidade*

Passamos agora para os aspectos intencionais da modernidade, ou seja, os aspectos que dizem respeito às alterações íntimas e pessoais que marcam a vida cotidiana em um contexto de alta modernidade. Para isso utilizaremos os escritos de Giddens. Como vimos, esse autor desenvolve a ideia de reflexividade que, em termos gerais, é algo constituinte de toda ação humana, uma vez que “todos os seres humanos ‘se mantêm em contato’ com as bases do que fazem como parte integrante do fazer” (GIDDES, 1991,p. 43):

“A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e formadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter” (*ibid*, p 45).

Algumas importantes novidades que superabundam em contextos modernos decorrem dessa incessante reflexividade que tudo questiona e analisa. Dessas análises e questionamentos com base em novas informações, surgem novos encadeamentos que transformam as práticas sociais. Isso é distinto do que acontece em situações pré-modernas nas quais a reflexividade está atrelada à tradição. Nessas sociedades as atividades diárias eram colocadas em arcabouços que apresentam uma continuidade entre passado, presente e futuro. Já na alta modernidade caracterizada pela reflexividade a tradição é colocada sempre sob o crivo da análise, reflexão e reformulação dos agentes. Sérgio Costa faz uma síntese clara sobre a reflexividade nas sociedades modernas:

“[...] o monitoramento reflexivo da ação não é exclusividade da modernidade, mas é intrínseco a qualquer ação humana rotineira, segundo os termos da teoria da estruturação. Não obstante, na modernidade, a tradição perde o lugar privilegiado que dispunha nas sociedades pré-modernas, como mecanismo de coordenação das práticas sociais. Menos que pela tradição, as ações sociais são permanentemente renovadas e reavaliadas mediante a apropriação dos conhecimentos que vão sendo produzidos sobre as próprias ações e os sistemas sociais nos quais elas têm lugar”.(COSTA, 2006, p. 86).

Os riscos não só estão presentes no nível macrosociológico, mas alcançam a dimensão individual. No contexto moderno atual Giddens verifica a intensificação do processo de individuação que envolve a desincorporação das identidades tradicionais e modernas e a incorporação de modos de vida construídos a partir da reflexividade dos agentes que produzem suas próprias biografias. O indivíduo condenado a individuação se envolve em um projeto de construção de si próprio chamado de auto-representação. O auto-projeto individual cria consequências das mais diversas em várias áreas da vida social.

Um exemplo disso é a discussão sobre as transformações da sexualidade analisada no livro *A transformação da intimidade* escrito em 1992 na qual o Giddens examina mudanças sociais mais amplas que se desdobram em transfigurações de experiências sociais no cotidiano. Uma sexualidade maleável, a revolução sexual dos últimos quarenta anos envolvendo maior autonomia sexual feminina e o florescimento da homossexualidade masculina e feminina são eventos que não estão desconectados das transformações mais globais e gerais pela qual passa o mundo moderno. Transformações estas que se relacionam diretamente com uma expansão da reflexividade institucional que caracteriza e distingue as sociedades modernas. (GIDDENS, 1993, p. 41)

Na discussão específica sobre o vício o autor elabora uma relação entre o comportamento sexual compulsivo e o projeto reflexivo do eu realizado pelos indivíduos:

“O vício aponta para um modo peculiar de controle sobre aspectos da vida cotidiana de alguém – e também sobre o eu. A importância específica do vício pode ser considerada do seguinte modo. O vício deve ser compreendido em termos de uma sociedade em que a tradição tem sido mais abandonada do que jamais foi, e em que o projeto reflexivo do eu assume correspondentemente uma importância especial. Quando grandes áreas da vida de uma pessoa não são mais compostas por padrões e hábitos preexistentes, o indivíduo é continuamente obrigado a negociar opções de estilo de vida. [...] Em outras palavras, as escolhas de estilo de vida constituem a narrativa reflexiva do eu”. (*ibid*, p. 87).

E ainda:

“Em uma ordem pós-tradicional, se o indivíduo quiser combinar autonomia pessoal com um sentido de segurança ontológica, a narrativa do eu tem de ser, na verdade, continuamente reelaborada, e a ela alinhadas as práticas do estilo de vida. No entanto, os processos de autorrealização são muito frequentemente parciais e confinados. Por isso, não surpreende que os vícios sejam potencialmente tão abrangentes em sua natureza. Uma vez que a reflexividade institucional atinge virtualmente todas as partes da vida social cotidiana, quase todo padrão ou hábito pode tornar-se um vício. A ideia do

vício faz pouco sentido em uma cultura tradicional, onde é normal fazer-se hoje o que se fez ontem. [...]

Por isso, na modernidade tardia, os vícios são um indicador negativo do grau de movimento do projeto reflexivo do eu em direção ao estágio central. [...] O vício é uma incapacidade de administrar o futuro, e, sendo assim, transgredir uma das principais ansiedades que os indivíduos têm de enfrentar reflexivamente”. (*ibid*, p. 88).

A partir dos textos acima é possível perceber que nessa perspectiva o vício é um tipo de comportamento individual que não está desvinculado das transformações pelas que acometem o mundo moderno. Em uma sociedade na qual verifica-se um recuo da tradição os indivíduos reflexivamente buscam se auto-realizar sem obter pleno êxito. Tudo é questionado constantemente e como resultado diversos comportamentos de tipo compulsivo são produzidos. Este é apenas um exemplo da análise da vida cotidiana moderna a partir da teoria da modernização reflexiva. São diversos os exemplos apresentados por Giddens que dizem respeito a quebras de papéis individuais que envolve modificações no comportamento sexual, mudança nos papéis dos gêneros, desconstrução de identidades nacionais, entre outras. Todas essas mudanças se relacionam com o caráter reflexivo da modernidade que, ao atingir o nível individual, faz surgir agentes que ao criar suas próprias identidades promovem mudanças significativas em suas próprias vidas e na vida coletiva.

A individuação também é destacada na obra de Ulrich Beck. Em seu *Sociedade de Risco* o autor destaca algumas transformações sociais que ocorrem no interior da modernidade que se relacionam com a libertação das pessoas (BECK, 2010, p. 107). São desenvolvidas sete teses:

1-A existência de um impulso social individualizatório vivenciado nos países industriais ocidentais ricos em um nível intenso nunca antes visto. Em um ambiente social materialmente abundante os indivíduos, que estão menos sujeitos aos condicionamentos de classe, se lançam no mercado de trabalho e constroem seus próprios destinos assumindo riscos e desenvolvendo oportunidades. De acordo com Beck o ingresso no mercado de trabalho proporciona novas libertações dos vínculos familiares, da posição de gênero, dos vínculos sociais de classe, entre outros.

2 –A individualização intensa faz surgir um contexto no qual as pessoas colocam a si mesmas no centro de execução de seus próprios planos de vida suspendendo os “fundamentos vitais de um pensamento baseado em categorias tradicionais da sociedade

dos grandes agrupamentos – ou seja, classes, estratos ou estamentos” (BECK, 2010, p. 109). Para o autor, em decorrência do desenvolvimento do mercado de trabalho no contexto do Estado Social, as classes sociais foram diluídas de forma a consolidar uma espécie de “capitalismo sem classe” que ainda mantém as desigualdades e problemas sociais ligados à noção de classe.

3 – Na sociedade atual surge uma nova imediação entre indivíduo e sociedade. Um exemplo disso pode ser percebido na questão do desemprego de massa que, para Beck surge como um problema que somado à individualização passa a ser percebido como fracasso individual: “problemas sistêmicos se convertem em fracassos pessoais e se decompõem politicamente. [...] crises sociais surgem como se fossem individuais” (*ibid*, p. 109-110).

4 – Na sociedade altamente individualizada existe uma libertação em relação a posições de gênero. A posição das mulheres mudou uma vez que elas possuem mais autonomia com relação ao casamento e trabalho doméstico confirmando o fato de que “a espiral individualizatória alcança assim também o interior da família” (*ibid*).

5 - A sociedade industrial convive com formas estamentais de sociedade que são suspensas a todo o momento e confirmadas pela, entre outras coisas, suspensão da moralidade familiar, dos destinos que reserva a cada um segundo o gênero, dos tabus relativos ao casamento, da paternidade, do trabalho aquisitivo e do trabalho doméstico (*ibid*). De acordo com Beck a existência dos chamados “problemas de relacionamento” na atual sociedade decorrem de “contradições de uma modernidade partida ao meio no projeto da sociedade industrial”, ou seja, de uma modernidade que convive com aspectos tradicionais da sociedade que são colocadas em questão a todo momento pelos indivíduos (*ibid*).

6 - Na modernidade atual “o indivíduo mesmo (homem ou mulher) converte-se em unidade reprodutiva do social no mundo da vida”. Ou seja, as pessoas, por causa da individualização, se tornam agentes que participam do mercado organizando e planejando suas vidas de forma a produzir o contexto social de suas vidas em correlação com as formas sociais institucionalizadas e padronizadas que produzem um contorno para a ação (*ibid*, p. 111).

7 – A individualização é um processo de socialização contraditório. Ao coletivizar os planos existenciais individuais emergentes levam ao surgimento de “novos terrenos

comuns de socioculturais”. Um exemplo são os novos movimentos sociais que são tanto “a expressão das novas situações de ameaça na sociedade de risco e das contradições emergentes entre os sexos” quanto “processos de *formação social da identidade* em um mundos da vida destradicionalizados e individualizados (*ibid*).

Estas sete teses apresentam transformações sociais de um mundo globalizado que gera um processo de individualização intenso no interior de uma modernidade marcada pelo risco. Esse processo de individualização altera a vida cotidiana das pessoas que, envolvidas em um projeto reflexivo, criam e recriam suas próprias biografias deixando em suspenso aspectos da sociedade tradicional e industrial como: classe, distinção entre os gêneros, identidade atrelada à noção de Estado nação, entre outros.

“Para o indivíduo, a crise das instituições modernas e a debilitação dos referentes sobre os quais se constituíram as identidades pessoais e coletivas na modernidade industrial – a nação, o sindicato, a família, a profissão – são algo próximo de uma revolução. Trata-se aqui do aprofundamento do processo de individualização que torna os indivíduos sujeitos da construção de sua própria identidade e biografia. Advirta-se que a liberdade e o potencial emancipatório associados ao processo de individualização não se confundem com a emergência de um sujeito hedonista que toca sua vida, livre de problemas e constrições, e desobrigado da lealdade indesejada a instituições obsoletas. À ruptura de velhos laços de pertença se segue a imposição da adaptação a novas exigências sistêmicas: o ajuste à lógica do mercado de trabalho, a dependência das oportunidades de consumo e de utilização de serviços, os limites do atendimento dos sistemas especializados de educação e saúde etc” (COSTA, 2006, p. 76).

Com o que foi dito acima é possível obter um panorama (bastante limitado é verdade em virtude da enorme quantidade de livros que Beck e Giddens publicaram nos últimos anos tratando de diversos assuntos) sobre as características da modernidade na teoria de Beck e Giddens. Ambos autores tem em comum com os estudos pós-coloniais e os estudos a respeito das modernidades múltiplas a tentativa de explicar a mudança social na sociedade contemporânea. No entanto, não há dessa tentativa genérica de estudar um tema um quebra-cabeça, ou um desafio comum que compeliu os demais estudiosos do assunto a resolver. Embora seja importante a discussão sobre as transformações na intimidade tal como apresentadas por Giddens ou a noção de risco que hoje caracteriza o mundo moderno, Stuart Hall, Eisenstadt, Comaroff e outros pesquisadores de outras escolas tiraram dessa discussão um desafio ao qual pudessem oferecer uma resposta.

Não há nada de errado nas discussões de Beck e Giddens, mas quando o objeto de pesquisa guia o pesquisador no sentido de que este possui a liberdade de estudar o que quiser dentro do tema da modernidade – risco, mecanismo de desencaixe, transformação na intimidade – é provável que a fragmentação do conhecimento se manifeste. Não é por ser uma discussão hermenêutica ou marcada por dissensos em questões não empíricas, como poderia sugerir Jeffrey Alexander, que faz da sociologia uma disciplina que produz escolas que pouco dialogam entre si. Na ausência de um problema mais específico do que entender os efeitos da modernidade no plano individual e estrutural os sociólogos que utilizam o trabalho de Giddens e Beck em suas pesquisas são os que pertencem a sua corrente teórica. O paralelo apresentado com a teologia aponta algo bastante diferente. Não é porque um teólogo pertence a escola de um estudioso chamado E. P. Sanders (que será apresentado adiante) que ele irá dialogar com ele. O diálogo ocorre porque em decorrência de algumas descobertas surgiram quebra-cabeças que precisam ser solucionados pela atual pesquisa teológica. Ainda que crucial, qual o quebra-cabeça imposto pela discussão a respeito da sociedade de risco. Embora sua relevância dificilmente seja questionada, qual enigma foi gerado por Giddens em sua discussão sobre as transformações na intimidade? Na ausência desses quebra-cabeças e enigmas caminhamos para uma disciplina em que muitas vezes estão ausentes debates genuínos sobre questões específicas que sejam comuns a escolas teóricas divergentes.

CAPÍTULO 3 - A TEORIA DAS MÚLTIPLAS MODERNIDADES

3. 1. A teoria das múltiplas modernidades

A teoria das múltiplas modernidades envolve diversas análises que enfatizam os aspectos culturais da sociedade e não apenas os aspectos institucionais realçados nas teorias da modernização. Trata-se de um novo paradigma que emergiu na sociologia por volta da década de 1990. Os seus propositores compartilham, entre outras coisas, a rejeição comum às teorias da modernização que surgiram após a 2ª Guerra Mundial:

“O principal ponto de disputa é a premissa teórica de que a modernização é um processo homogeneizante, em última análise conduzindo à convergência das sociedades a ela submetidas; além disso, sua alegada propensão a igualar uma variedade específica de modernidade” (SCHIMIDT, 2006, p. 147)

Ao contrário dessa tendência de perceber a modernização como um processo homogeneizador:

“Os críticos enfatizam a diversidade das sociedades modernas; de acordo com eles, não apenas há diversas trilhas para a modernidade, como diferentes trajetórias históricas e cabedais socioculturais também dão origem a formas de modernidade altamente diversas, em diferentes partes do mundo. De fato, mesmo a Europa, onde tudo começou, exibe uma grande diversidade cultural e institucional”. (*ibid*).

A teoria das múltiplas modernidades é constituída por diversos autores que apresentam distintas abordagens sobre as mudanças sociais do mundo contemporâneo. O ponto em comum presente em seus estudos envolve a insistência em considerar a modernidade como um projeto cultural que extrapola o desenvolvimento de certas instituições econômicas e políticas. Deste ponto de vista, a modernidade se apresenta como um fenômeno heterogêneo e multifacetado que abrange várias experiências culturais de sociedades que muitas vezes possuem diferenças significativas com a modernidade observada na Europa e nos EUA. O avanço geográfico da modernidade não significa uma homogeneidade e convergência, antes, modernidades múltiplas se desenvolvem fora do ocidente de uma maneira não perceptível pelas teorias clássicas da modernização.

Como veremos abaixo, embora esses estudos apresentem considerações relevantes para o entendimento do mundo moderno, da teoria das múltiplas modernidades não surgiu nenhum enigma e desafio comum que compelsse os sociólogos a resolvê-los. Tampouco os representantes dessa escola necessitam, por exemplo, utilizar os conceitos desenvolvidos por Giddens e Beck para formular suas interpretações sobre o mundo moderno. Antes, o que se percebe é que enquanto alguns utilizam o paradigma em questão para estudar a modernidade, é plenamente possível outros estudiosos desenvolverem suas teorias à revelia do que tem sido por ele sustentado. Apresentaremos a teoria das múltiplas modernidades a partir de uma coletânea organizada por Shmuel Eisenstadt chamada *Multiple Modernities*³. Neste livro constam artigos que originalmente foram publicados na revista *Daedalus* a partir do ano 2000. Para oferecer um panorama geral da teoria das modernidades múltiplas, o primeiro texto a ser analisado é do próprio Shmuel Eisenstadt e possui o mesmo nome da coletânea. Vejamos seus principais argumentos.

3. 2. Aspectos gerais da teoria das múltiplas modernidades - Eisenstadt

Com diversos trabalhos publicados sobre o tema da mudança social e modernização⁴, foi em 2000 que Eisenstadt publicou um artigo apresentando de maneira clara os princípios da teoria das múltiplas modernidades. Como os demais estudiosos dessa vertente o autor rejeita as teorias da modernização da década de 1950 e 1960:

“A noção de ‘múltiplas modernidades’ denota uma certa visão do mundo contemporâneo – também da história e das características da era moderna – que contraria as visões desde a muito prevalentes no discurso acadêmico geral. Contrária as visões ‘clássicas’ da modernização e da convergência das sociedades industriais, prevalentes na década de 50, e contraria as próprias análises clássicas de Marx, Durkheim e, em grande medida, mesmo a de Weber [...]. Todas elas assumiam, mesmo que só implicitamente, que o programa cultural da modernidade, tal como se desenvolveu na Europa, e as constelações institucionais básicas que aí emergiram, acabariam por dominar todas as sociedades modernas e em modernização; com a expansão da modernidade, viriam a prevalecer por todo o mundo”. (EISENSTADT, 2001, p. 139)

³ EISENSTADT, Shmuel. *Multiple Modernities*. Transaction Publishers: New Brunswick, 2002.

⁴ Alguns de seus títulos publicados em português são *Modernização e Mudança Social* (1968) e *Modernização: protesto e mudança*.

Eisenstadt sustenta que compreendemos melhor o mundo contemporâneo quando reconhecemos a existência de múltiplos programas culturais que constroem padrões institucionais e ideológicos de forma específica ao longo do globo. Alguns desses programas culturais ou padrões institucionais poderiam ser considerados não modernos ou anti-modernos quando comparado com o Ocidente. Mas, ao levar a sério a premissa de que modernidade e ocidentalização não são a mesma coisa, ficará claro que existem sociedades claramente modernas por mais que divirjam dos padrões ocidentais:

“Uma das implicações mais importantes do termo ‘modernidades múltiplas’ é que modernidade e ocidentalização não são idênticas; os padrões ocidentais de modernidade não constituem as únicas modernidades ‘autênticas’, apesar de gozarem de precedência histórica e de continuarem a ser um ponto de referência básico para os restante” (*ibid*, p. 140).

Nesse sentido “são realizadas expressões únicas de modernidade” (*ibid*), ou múltiplas modernidades se formam comprovando que o projeto moderno não faz convergir todas as sociedades para uma homogeneização. Isso fica claro quando Eisenstadt analisa o processo de modernização como um programa cultural que enfatizava o aumento da autonomia individual que implica a possibilidade dos membros da sociedade participarem de forma mais ativa em seu contexto para transformá-lo com as próprias forças. Evidentemente, esse processo ocasionou grandes mudanças na esfera política, pois as legitimações tradicionais foram questionadas e a possibilidade de homens e mulheres construírem uma nova ordem tornou-se aceitável e desejável. Outra esfera de mudança foi percebida na esfera das identidades coletivas que não são dadas de antemão ou pré-ordenadas por determinada autoridade transcendental ou tradicional incontestável. Na modernidade prevalecem dissensos nas questões de identidades que estão em constante conflito e em busca de legitimação. Essas mudanças ocorrem, no entanto, de forma bastante específica em cada local produzindo distintas modernidades. Foi o que aconteceu segundo Eisenstadt com a expansão da modernidade para a América:

“Emergiram então, modernidades distintas, refletindo novos padrões de vida institucional, com novas auto-concepções e novas formas de vida coletiva. Dizê-lo é sublinhar que praticamente desde o começo da expansão da modernidade se desenvolveram modernidades múltiplas, todas elas no interior do que pode ser definido como o enquadramento civilizacional ocidental. É importante notar que tais modernidades, de cariz ocidental, mas significativamente diferentes das europeias, se desenvolveram em primeiro lugar não na Ásia – Japão, China ou Índia – ou em sociedades mulçumanas, a que podem ter sido atribuídas pela existência de tradições distintamente não europeias, mas no interior do enquadramento geral das civilizações ocidentais. Elas refletiam uma transformação radical das premissas europeias.” (*ibid*, p. 149).

Em cada local para a qual a modernidade se expande existe o desenvolvimento de padrões de modernidade ao mesmo tempo baseados nos e distintos dos padrões europeus. Com isso, múltiplas modernidades são formadas. Os estudos sobre múltiplas modernidades muitas vezes se concentram em apresentar processos de modernização desenvolvidos fora do ocidente com vista a sustentar que embora se trate de sociedades não europeias, é possível perceber um claro desenvolvimento da modernidade em sociedades asiáticas e africanas, por exemplo. Os temas institucionais modernos não foram apropriados fora do ocidente livre de contradições e conflitos com os padrões culturais locais. Enfatizar a modernidade como um projeto cultural possibilita perceber com mais acuidade as diversidades com as quais as instituições modernas foram apropriadas e representadas nas mais diversas sociedades:

“A apropriação por parte de sociedades não ocidentais de temas e padrões institucionais específicos das sociedades da civilização moderna ocidental implicou a seleção, a reinterpretação e a reformulação contínuas destas ideias importadas. Estas vieram produzir inovações contínuas, com a emergência de novos programas culturais e políticos, que exibiam novas ideologias e padrões institucionais. Os programas culturais e institucionais que se desenvolveram nestas sociedades eram caracterizados, sobretudo, pela tensão entre concepções de si mesmo como parte integrante do mundo moderno e atitudes ambivalentes para com a modernidade em geral e o ocidente em particular”. (*ibid*, p. 150-151).

Assim como Eisenstadt, Björn Wittrock critica as teorias que entendem a modernidade como algo homogêneo e a modernização como um processo convergente rumo a sociedades com os mesmos padrões.

“[...] the advocates of the theory of convergence, by and large, tend to take the development of one specific society – namely, the United States – as a kind of measuring rod to assess the success or failure of other societies to achieve a sufficient degree of modernity. To the extent that the measuring rod indicates that substantial differences remain in, say, value orientations, religious practices, or family relations, the advocates of this theory tend not to reject or revise the original hypothesis. Rather, they tend to say that it will be confirmed, albeit at some point in the future. In the long run, this is not a very satisfactory procedure”. (WITTROCK, 2000, in, EISENSTADT, 2002, p. 33).

Se a modernidade pode ser caracterizada por uma revolução industrial, democrática e educacional, essa revolução não ocorreu da mesma forma ao longo do globo. Existe, segundo o autor, uma profunda diferença entre as sociedades modernas no que tange à organização econômica, política e social. Essa diferença não indica apenas que existe diversidade no mundo. A questão da diversidade já é levada em conta mesmo pelas teorias que atrelam a modernização a um processo de homogeneização. No entanto, estas últimas concepções do processo de modernização falham em perceber

a inovação institucional e cultural existentes nas distintas sociedades modernas. De forma que não se pode falar de apenas uma modernidade.

“Thus, there was never one single homogenous conception of modernity. There was never homogeneity of societal institutions, even in the most restricted European setting. There was, from the very origins of modern societal institutions, an empirically undeniable and easily observable variety of institutional and cultural forms, even in the context of Western and Central Europe. This became even more obvious once the institutional projects that had been originally conceptualized in Europa were spread to other regions of the world. [...] There is no reason to assume that all these differences will just fade away and be replaced by a encompassing, worldwide civilization. However, modernity is a global condition that now affects all our actions, interpretations, and habits across nations and irrespective of which civilizational roots we may have or lay claim to”. (*ibid*, p. 58).

3. 3. A modernidade fora do ocidente

Por ressaltarem a multiplicidade de modernidades e a existência de padrões modernos diferentes daqueles que caracterizam o mundo ocidental, os teóricos das múltiplas modernidades se dedicam à análise de contextos sociais *fora* do ocidente. Com esse intuito, iremos analisar dois artigos a respeito das características modernas presentes em contextos islâmicos.

O primeiro artigo a ser analisado se chama *Snapshots of Islamic Modernities* publicado em 2000 pela socióloga turca Nilüfer Göle, professora de sociologia em Istambul e na na École de Hautes Etudes en Sciences Sociales em Paris. Seu artigo começa apresentando a noção de múltiplas modernidades:

“The project of multiple modernities presents a challenge to the monocivilizational narratives of ‘Western modernity’. It attempts to reintroduce some of the pluralistic features of Western modernity that were repressed, marginalized, or simply forgotten on the side paths of modernity’s historical and intellectual trajectory. It also attempts to open up readings of the modernization of other civilizations and cultures. Modernity, as it is currently reappropriated, rejected, distorted, or simply reshaped and produced in a plurality of contexts other than the Western one, becomes both a historical and an intellectual challenge to established norms of analysis”. (GÖLE p. 91)

O projeto das múltiplas modernidades, de acordo com a autora, possui três aspectos relevantes:

“**First**, the multiple-modernities project puts the emphasis on the inclusionary dynamic of modernity, on borrowing, blending, and cross-fertilization rather than on the logic of exclusionary divergence, binary oppositions (between traditionals and moderns), or the clash of civilizations (between Islam and the West). But, at the other extreme, an all-encompassing concept of modernity

can lead to its self-erosion, to a collapse of its boundaries and hence to its loss of meaning”. **Second**, introducing multiplicity into the model of modernity inevitably brings forth a relativistic conceptualization as between different experiences. **Third**, the multiple-modernities perspective increases our capacity to see and read diverse trajectories and distinct patterns neglected by our social scientific language. It aims to analyze the specific characteristics of civilizations, not only in terms of their approximations to the West, but also in their own terms. Furthermore, it implies the possibility of different experiences existing, significant divergences capable of changing and transforming the practice of modernity”. (*ibid*, p.92).

De acordo com a perspectiva de Nilüfer Göle, analisar o Islamismo irá possibilitar uma discussão sobre a maneira através da qual sociedades podem assumir diferentes padrões ao redor do globo e ainda assim serem modernas. O Islamismo pode divergir de algumas premissas modernas ocidentais – como, por exemplo, a noção de um progresso no horizonte de expectativa e a noção de emancipação individual. No entanto, pensar o islamismo como um movimento de protesto o coloca lado a lado com certos movimentos sociais contemporâneos. A modernidade não é simplesmente rejeitada ou aceita, mas criticamente e criativamente reapropriada por um discurso religioso e práticas sociais não ocidentais. Temos aqui uma reflexão a respeito da modernidade a partir de uma perspectiva não ocidental.

Kemal Attaturk, fundador da República da Turquia e seu primeiro presidente, no começo do século, aparentemente obteve sucesso em convencer seu povo a adotar valores seculares. No entanto, o crescimento e desenvolvimento do islamismo na Turquia fez com que certas premissas básicas da modernidade ocidental fossem questionadas. O movimento Islâmico quando analisado apropriadamente pode ser considerado com uma reavaliação crítica da modernidade de acordo com a autora.

“The question that needs to be asked is not whether Islam and modernity interact with each other, transform one another, reveal each other’s limits. Neither Islam nor modernity can be taken as a static project; on contrary, they are ongoing processes scrutinized continuously by human interpretation and agency”. (*ibid*, p. 94).

Analisar o Islamismo de uma maneira unívoca é uma tarefa difícil de ser cumprida, mas para a autora ao mesmo tempo em que carrega uma continuidade com o passado tradicional, o Islamismo como um fenômeno contemporâneo apresenta e possibilita uma descontinuidade com certas tradições, ao se misturar com novas experiências e identidades modernas. As palavras da própria autora proporcionam uma melhor compreensão:

“My argument is that the agency of women, self-reflexivity, individuation, mass media, market forces, and public spaces are transformative forces, underpinning the cross-fertilization of Islam and modernity. I see the

illustration of Islamic experiences of modernity not simply as adaptations to consumption patterns or market rationality but as self-reflexive ‘individually lived experiences’”. (p. 95).

A seguir apresentarei uma longa citação contendo algumas das mudanças que a autora observa no movimento islâmico contemporâneo:

“As contemporary Islamist movements offer a radical critique of the classical tradition and the *ulema*, that is, those who hold religious authority and legitimacy because of their knowledge of religious texts, they open up a space for the interpretative process. In a paradoxical way, radical Islamism instigates democratization of religious knowledge; various actors can lay a claim to the interpretation of Islam. The detailed issues of personal, social, and political life, such as the veiling of women (*hijab*), the penalty of adultery (*rajm*, stoning to death), questions of taxation (*faiz*), criminal laws, and religious marriage are no longer issues settled under the monopoly of religious political actors, including female Islamists. Contemporary Islamist women are not only the subjects of controversy but also very active participants in the process of public debate. New actors of Islamism regain authority through the use they make of religious knowledge, but also through their criticism of modernity as a cultural program. Rather than being a simple return to religious resource and a withdrawal from modernity, Islamism is an attempt to cross-fertilize the two.

In sum, Islamism introduces modern times to the world of Islam, but also spells out the limits of the present time and the ephemeral nature of modernity. [...] Instead of a future-oriented utopia, fundamentalist religious movements call for the rediscovery of memory, of a golden age, an uncontaminated model of society that promises a new resource of social imagination for Muslims. [...] There is a different time orientation in the Islamist project. The validation by the progressive forces of history, but anchored in the past. The ideal society exists for Muslims: it is a ‘realized utopia’, an eternal model to be emulated”. (*ibid*, p. 98).

É possível perceber que de acordo com a sua interpretação, o movimento islâmico contemporâneo se aproxima da modernidade a partir do momento em que a tradição, os líderes religiosos, as autoridades tradicionais perdem parte de sua legitimidade inquestionável. Interpretações são feitas de forma mais aberta por diferentes agentes, o que gera discussões a respeito de temas centrais para as sociedades islâmicas: utilização do véu, pena do adultério, leis criminais, casamento, etc. O movimento islâmico atual, ao mesmo tempo em que se aproxima da modernidade ocidental, se distancia dela. Por um lado essas transformações sociais parecem seguir claramente o padrão ocidental de modernidade na qual a tradição e o passado são questionados em prol de novas formas de pensamento e sociabilidade. Por outro lado, o passado, a memória, o retorno às origens está sempre permeando a agenda dos responsáveis por essas mudanças. De acordo com Nilüfer Göle, o movimento islâmico é orientado não por uma utopia que não se realizou, mas pela lembrança de um passado de ouro que aconteceu em um tempo e lugar específicos. De acordo com essa

argumentação surge uma sociedade que, mesmo diferente da sociedade ocidental, pode ser considerada moderna.

Outra evidência de que a modernidade se expressa de múltiplas formas em diferentes sociedades é encontrada na discussão a respeito da participação das mulheres na esfera pública. O papel da mulher no Islamismo contemporâneo precisa ser repensando diante de novas demandas que emergem na sociedade. Por um lado, alguns grupos tradições sustentam que o papel da mulher estaria restrito ao ambiente doméstico no qual desempenharia sua função de mãe e esposa. Por outro lado, com a expansão da educação, as mulheres participam cada vez mais da esfera pública e são capazes de abandonar as expectativas oferecidas por certos ramos mais tradicionais do Islamismo.

“Against the utopia of the ‘Islamization fo the whole society”, women develop their own subjectivity and personal life strategies, breaking the preestablished boundaries of the all-encompassing category of the ‘generalized Muslim other”’. (*ibid*,p.101).

Esse processo de emancipação feminina não ocorre livre de tensões:

“Women acquire legitimacy and visibility for their individual aspirations through their participation in higher education and Islamic politics. Yet there is a covert tension, a paradox in this mode of empowerment through Islamism. Women abandon traditional ‘life cycles’, marking their personal lives a matter of choice (for a professional and/or political career), but women in Islamist politics acquiesce in the Islamic way of life, Islamic morality, and Islamic community. [...] Islamism provides women with access to public life, but this is na access limited by contributions to the good of the community. The politicization of the ‘Islamic way of life’ carries the potential to hinder women’s individual choices of life, professional strategies, and personal expressions. Islamism offers modern life to Muslim women, but it is a forbidden form of modernity”. (*ibid*, p. 101).

A autora argumenta que nesse encontro com a modernidade, as mulheres islâmicas têm adquirido um papel e um status diferente daquele oferecido pela tradição. Mas, essa modernização possui limites vinculados à própria moral e costumes Islâmicos. Um processo de modernização certamente ocorreu, apesar de ser fora dos padrões de transformação social ocorridos no Ocidente. Emsua conclusão a autora afirma:

“[...] veiling as a Market of Islamic difference but also as a criticism of modern transparencies; intimacy between men and women as a catharsis for self-limiting radicalism; religious marriages as a disintegrative force of the Islamic consensus; visual public spaces as new sites for communitarian control or tolerant pluralism; self-reflexivity of Islamic intellectual witnessing the difficult question of participatory logic versus boundary maintenance. Political pluralism, Market rationality, public debate, and communication networks create an interactive medium with secular programs of modernity in which Islamic agencies develop new subjectivities, life strategies, and public spaces. Islamism as a dynamics social movement, in its

interaction with secular actors and its blending with modernity, transforms itself, albeit unintentionally, and our images of modernity as well”. (*ibid*, p. 114).

Em um artigo a respeito da sociedade do Irã *Islam and the Languages of Modernity*, Dale Eickelman sugere uma argumentação semelhante à desenvolvida por Nilüfer Göle. Alguns observadores fora do Oriente Médio afirmam que em sociedades nas quais vigora a religião Islâmica seria impossível o surgimento de uma sociedade civil. Eickelman na contramão disso demonstra que no Irã, principalmente entre os jovens, novas ideias se desenvolvem fora da matriz de pensamento sustentada por líderes religiosos tradicionais. Um novo tipo de sociedade mulçumana se desenvolve, existe modernização, mas com características diferentes daquela que ocorreu na Europa e nos EUA.

Dale Eickelman rejeita teorias sobre a modernização que atrelam esta última a um processo de secularização. Segundo estas teorias, o mundo Mulçumano deveria realizar uma árdua escolha: ou ressuscita o passado e desenvolve uma forma de totalitarismo Islâmico, ou abre os portões para padrões sociais modernos que são opostos aos valores religiosos tradicionais. Em outros termos escolher entre “Mecca or mechanization”. Existe, de acordo com seu raciocínio, a possibilidade de desenvolvimento e transformação social em contextos Mulçumanos sem que haja um processo de secularização.

“Recent history offers formidable challenges to modernization theory. Of all the countries of the Third World, Iran was a society that had undergone enormous modernization prior to 1978-1979. Nonetheless, the state’s greatest challenge emanated from the growing urban middle classes, those who had benefited the most from modernization. Revolution, not political stability, was the result. Moreover, it was religious sentiment and leadership, not the secular intelligentsia, that gave the revolution its coherence and force”. (Eickelman, 2000 *in*, EISENSTADT, 2002, p. 121).

Mas um processo de mudança ocorreu na sociedade iraniana em tempos mais recentes:

“[...] the real Iranian revolution is taking place only now, with the coming of age of a new generation of Iranians who were not even born at the time of the 1978-1979 revolution. This new generation is creating and participating in a Iranian ‘religious public sphere’ in which politics and religion are subtly intertwined, and not always in ways anticipated by Iran’s established religious leaders. The emergence of this public sphere has also been accompanied by a greater sense of personal autonomy for both women and men”. (*ibid*, p. 121).

O desenvolvimento da esfera pública e da autonomia pessoal não implica em uma libertação da religião, ou como alguns estudiosos ocidentais poderiam argumentar, na escolha pelas instituições modernas seculares. Esses processos de mudanças estão atrelados de maneira direta com o desenvolvimento em massa da educação e da comunicação nas sociedades islâmicas. Com a expansão da educação houve uma abertura para o surgimento de intelectuais que interpretam e reinterpretam textos sagrados adaptando-os às necessidades contemporâneas. Com a expansão da comunicação esses textos alcançam a massa da população que passa a repensar seus valores e sua própria sociedade. De acordo com Eickelman, o desenvolvimento de uma esfera pública na qual diversos assuntos são discutidos não se opõe à religião. No caso das sociedades Islâmicas, religião, autonomia pessoal e esfera pública se relacionam:

“Muslim identity issues are not unitary or identical, but such issues have become a significant force. It is in this sense that one can speak of an emerging Muslim public sphere and a reconsideration of the role religion in ‘modern’ societies elsewhere. [...] This distinctly public sphere exists at the intersections of religious, political, and social life and contributes to the creation of civil society. With access to contemporary forms of communications that range from the press and broadcast media to fax machines, audiocassettes, and videocassettes, from the telephone to the Internet, Muslims, like Christians, Hindus, Jews, Sikhs, and others, have more rapid and flexible ways of building and sustaining contact with constituencies than was available in earlier decades. [...] This combination of new media and new contributors to religious and political debates fosters an awareness on the part of all actors of the diverse ways in which Islam and Islamic values can be created. It feeds into new senses of a public space that is discursive, performative, and participative, and not confined to formal institutions recognized by state authorities”. (p. 130).

O argumento da teoria das múltiplas modernidades se repete na discussão realizada por Dale Eickelman. Sociedades fora do ocidente possuem características bastante diferentes. Quando analisadas pela lente da modernidade europeia ou estadunidense, o mundo muçulmano poderia ser considerado tradicional e não moderno. No entanto, quando se leva a sério a possibilidade de haver múltiplas modernidades, logo se percebe que muitas transformações sociais e culturais ocorreram em sociedades não ocidentais. Um processo de modernização diferente daquele ocorrido no ocidente está em vigor nas sociedades acima analisadas. Rejeitar as teorias da modernização surgidas na década de 1950 e 1960 e observar diferentes processos de modernização da maneira correta é o que insiste os teóricos das múltiplas modernidades.

É notável que as abordagens das múltiplas modernidades apresentam aspectos relevantes a respeito do mundo moderno sem contudo, propor quaisquer enigmas que oriente um programa de pesquisa em busca de sua solução. Os teóricos das múltiplas

modernidades argumentam que as diferenças precisam ser levadas a sério, mas não conseguem oferecer algum desafio mais específico que levasse teóricos de outras escolas a enfrentá-lo. Embora a argumentação seja consistente e rica, não encontramos um enigma do tipo que veremos a seguir na discussão a respeito da teologia sobre Paulo.

Enquanto na teologia sobre Paulo dos dias atuais é impossível fazer um estudo sério sobre o tema sem levar em conta as discussões sobre a NPP, nas discussões sobre a modernidade é possível discutir transformações do mundo contemporâneo sem que um autor específico seja “obrigatório” no mesmo sentido em que o é E. P. Sanders (como veremos abaixo). Eisenstadt não precisa lidar com nenhum texto pós-colonial em particular porque ali não foi proposto nenhum quebra-cabeça a ser solucionado. Nilüfer Göle para realizar seu estudo não toma conhecimento do vasto trabalho de Giddens e Beck porque é o seu objeto de pesquisa que orienta sua pesquisa e não um enigma formulado por esses dois autores. Assim como os autores das múltiplas modernidades realizam seus trabalhos de pesquisa citando e discutindo basicamente com estudiosos de sua escola, os outros autores de outras escolas não necessitam utilizar os estudos das múltiplas modernidades para realizar suas próprias pesquisas.

Essa fragmentação presente nos atuais debates a respeito da modernização não ocorre por causa do caráter discursivo e hermenêutico da sociologia. Mesmo sendo uma disciplina hermenêutica marcada por dissenso em questões não empíricas seria possível empreender debates genuínos entre as diferentes escolas teóricas, desde que essas escolas formassem problemas e desafios de pesquisa mais específicos. O que as escolas analisadas têm em comum são apenas questões mais gerais e pouco específicas: investigar as características e transformações pelas quais passam o mundo moderno. Essa generalidade não faz com que as escolas estejam envolvidas em uma tentativa de resolver os mesmos problemas ou mesmo lidar com os mesmos desafios. Cada teoria, cada escola, cada “igreja” desenvolve seus próprios conceitos para lidar com suas próprias perguntas. Aqueles que são de outra linha teórica pode fazer um estudo sobre o mundo moderno sem utilizar os conceitos dos rivais ou lidar com suas perguntas. Ao vermos a discussão a respeito da NPP ficará mais claro o que está presente na discussão analisada na teologia que não está presente na discussão analisada na sociologia.

CAPÍTULO 4 - TEOLOGIA: O CASO DA NPP

4.1 A teologia do Apóstolo Paulo

Abordaremos agora um contraexemplo oriundo da teologia. É necessário diferenciar teologia enquanto empreendimento científico de uma dogmática ou de uma discussão de caráter religioso. Emil Brunner, importante teólogo suíço afirma em sua *Dogmática Cristã de Deus* que “dogmática é a ciência do ensino ou da doutrina cristã” (BRUNNER, 2010, p. 17). Desta forma, dogmática faz parte de uma função essencial da igreja que é o ensino e por isso só pode existir “*porque* a Igreja e o ensino cristão existem, mas só também *onde* existem. Dogmática é em si uma função da Igreja. Somente alguém que seja realmente um ‘cristão’ genuíno e que, como tal, acredita na Igreja e no seu ensino, pode prestar à Igreja o serviço que está implícito à ideia da dogmática” (*ibid*, p. 17).

Ora, não é este necessariamente o caso da teologia acadêmica de nossos dias. É perfeitamente possível um estudante ateu ingressar em uma faculdade de teologia buscando entender temas teológicos tais quais: a interpretação de um texto judaico, a cristologia do evangelho de João, a relação entre o chamado Antigo Testamento e o Novo Testamento, o gênero apocalíptico no livro do profeta Daniel, a doutrina da criação, as interpretações dos escritos de Paulo. Se o estudante irá se apropriar pessoalmente das conclusões a que chegou, se ele irá ter um relacionamento pessoal com o que Paulo falou ou mesmo se ele acredita que o texto que estuda é inspirado por Deus, são questões que dizem respeito às suas decisões particulares. Ao contrário do que Brunner diz da dogmática, não cristão podem estudar e produzir boa teologia. É neste sentido que afirmo existir um diálogo intenso nos debates sobre os escritos de Paulo. Não pretendo sustentar a aproximação dos estudos de Paulo tem gerado uma adesão doutrinária específica. Isso seria tema para outro estudo.

Deixado clara a diferença entre debates teológicos em nível acadêmicos (que será o foco de nossa análise) das discussões doutrinárias entre as comunidades de fé, podemos continuar com o nosso trabalho. Pretendemos com o exemplo a seguir demonstrar de que forma uma disciplina hermenêutica, marcada por dissensos em questões não-empíricas, com uma clara dimensão valorativa, pode ser caracterizada por debates consistentes sobre temas comuns, de forma a não se fragmentar. Em claro

contraste com o que ocorre em toda a discussão sobre a modernização, na teologia, algumas mudanças significativas ocorridas a partir da década de 1970 na exegese das cartas de Paulo afetaram a pesquisa na área de forma a conduzir diferentes escolas e tradições a uma discussão comum. Vemos isso descrito claramente nos primeiros parágrafos do livro *Paulo, uma teologia em construção* de 2004⁵, o qual contém uma série de artigos sobre as atuais pesquisas no campo da teologia paulina.

“A exegese de Paulo parece hoje uma cidade que um tremor de terra devastou. Agitam-se as pessoas por todas as direções, uns avaliando os estragos, outros verificando o que restou ainda de pé. Cada qual avalia as mudanças ainda por vir, mas ninguém ousa ainda recomeçar com medo de um novo abalo...

O terremoto, neste caso, foi provocado pelo aparecimento, em 1977, do livro *Paul and Palestinian Judaism*, de E. P. Sanders. A onda de choque foi tão forte que ganhou, pouco a pouco, os campos mais remotos da exegese paulina. Não é um exagero falar de um antes e de um depois de Sanders. Em todo caso, a leitura dos trabalhos publicados sobre Paulo nos últimos anos mostra que nenhum pesquisador pode evitar esse debate”. (DETTMILER; Kaestli, MARGUERAT, 2011, p. 11)

Difícilmente podemos dizer algo semelhante de alguma das teorias sobre a sociologia da modernização. Nem Eisenstad, nem Giddens trouxeram contribuições que abalaram o debate sobre a modernidade de forma que se possa falar de um antes e depois de Eisenstadt ou um antes e depois de Giddens. Seus escritos não são como terremotos cujos efeitos são percebidos nos “campos mais remotos da sociologia da modernização” (grifo nosso). Ainda que, na década de 1960 Walter Whitman Rostow tenha escrito o livro clássico “Etapas do desenvolvimento econômico: um manifesto não-comunista”, tal estudo se tornou mais uma peça de resistência, por ser um representante por excelência de uma visão etnocêntrica, do que um desafio de pesquisa para a área da modernização. Ele não trouxe um enigma para as pesquisas sociológicas sobre modernização da mesma forma que a Nova Perspectiva sobre Paulo trouxe para a teologia do Novo Testamento. Tampouco, os estudos coloniais ou a teoria das múltiplas modernidades se tornaram debates inevitáveis. Ao contrário do trabalho de Sanders e da Nova Perspectiva sobre Paulo, os trabalhos dos sociólogos da modernização podem ser evitados por teóricos de tradições divergentes.

⁵ Tradução para o português **DETTWILER**, Andreas; **KAESTLI**, Jean- Daniel; **MARGUERAT**, Daniel. Paulo, uma teologia em construção. São Paulo. Edições Loyola, 2011.

James Dunn, um dos principais nomes da teologia paulina do século XX, argumentou no mesmo sentido, em seu livro *A teologia do apóstolo Paulo* de 1998⁶. Em sua justificativa da necessidade de outro livro sobre teologia paulina, o autor escreve que uma “nova tentativa de exposição completa da teologia de Paulo é ainda mais necessária à luz do que atualmente se costuma chamar ‘a nova perspectiva sobre Paulo’” (DUNN, 2003, p. 29). Diante de um período onde as exposições sobre a teologia de Paulo se tornaram pouco atraentes em decorrência de sua previsibilidade, surgiu “nesse silencioso beco-sem-saída do estudo do Novo Testamento e da teologia cristã a obra *Paul and Palestinian Judaism* de E. P. Sanders e provocou um novo despertar” (*ibid*, p. 30). Esse despertar motivou James Dunn a escrever um livro de mais de 800 páginas dedicados a tratar dos temas cruciais da teologia paulina. Depois de Sanders, os temas mais relevantes dessa teologia precisaram ser revistos.

Donald A. Hagner escreve em seu texto *Paulo e o Judaísmo: Testando a nova perspectiva* que o livro de Sanders provocou uma Revolução Copernicana nos estudos sobre Paulo, tamanha a influência que exerceu em estudos posteriores. O autor brasileiro Jonas Machado, em um livro sobre algumas características do pensamento de Paulo⁷ e a relação entre algumas correntes teológicas de sua época, disse que certamente o livro de E. P. Sanders constitui um grande divisor de águas no interior da teologia sobre os escritos do apóstolo.

Mas o que Sanders e seu livro *Paul and Palestinian Judaism* trouxeram de novo? Qual argumento ou resultado de pesquisa apresentado foi capaz de oferecer um terreno de discussão comum para o estudo de Paulo? Qual quebra-cabeça apresentado pela nova perspectiva sobre Paulo unificou teólogos das mais diferentes escolas e tradições em um esforço comum para solucioná-lo? Abaixo vamos descrever os termos do debate para aclarar o que está sendo discutido e a contribuição de E. P. Sanders.

O apóstolo Paulo é um dos maiores teólogos cristãos de todos os tempos. Suas cartas, que constituem boa parte do chamado Novo Testamento, sempre estiveram no centro da reflexão teológica ao longo do desenvolvimento dessa disciplina e das

⁶ Tradução para o português DUNN, James. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

⁷ MACHADO, Jonas. *O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2009.

doutrinas cristãs. Seja no chamado cristianismo primitivo⁸, seja no período da patrística⁹; na antiguidade tardia com Agostinho, e na Idade Média, a influência dos escritos deste apóstolo é notável. Seus escritos foram, ainda, absolutamente fundamentais na Reforma Protestante, quando Lutero e Calvino constituíram importantes doutrinas, como a doutrina da justificação pela fé.

Essa doutrina, da justificação pela fé, é considerada muitas vezes como o ponto central de toda a teologia do apóstolo e uma das mais importantes de todo o Novo Testamento. Justificação pela fé foi considerada por Lutero e Calvino como o princípio mais importante da religião cristã. De acordo com essa tradição podemos entender justificação da seguinte forma:

“A justificação é um ato judicial de Deus, no qual Ele declara, com base na justiça de Jesus Cristo, que todas as reivindicações da lei são satisfeitas com vistas ao pecador. Ela é singular, na obra da redenção, em que é um ato judicial de Deus, e não um ato ou processo de renovação, como é o caso da regeneração, da conversão e da santificação. Conquanto diga respeito ao pecador, não muda a sua vida interior. Não afeta a sua condição, mas, sim, o seu estado ou posição, e nesse aspecto difere de todas as outras principais partes da ordem da salvação. Ela envolve o perdão dos pecados e a restauração do pecador ao favor divino. [...] A justificação remove a culpa do pecado e restaura o pecador a todos os direitos filiais envolvidos em seu estado de filho de Deus, incluindo uma herança eterna”. (BERKHOF, 2007, p. 473).

Justificação tem a ver com a maneira através da qual o ser humano pode ser aceito por Deus. A doutrina da justificação pela fé foi desenvolvida pelos principais autores da Reforma, fundamentalmente a partir de duas epístolas que Paulo escreveu: a Carta aos Romanos e a Carta aos Gálatas. Nelas, o apóstolo ensina que a justificação ocorre pela fé e não pelas obras da lei. Lemos em sua Carta aos Romanos no capítulo 3 versículo 28 que “o homem é justificado pela fé, independente das obras da lei”. Em sua Carta aos Gálatas lemos no capítulo 2 versículo 16 que “sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da lei, e sim mediante a fé em Cristo Jesus, também temos crido em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé em Cristo e não por

⁸O termo cristianismo primitivo ou Era Apostólica é utilizado para designar os primeiros séculos da história do cristianismo, aproximadamente da ressurreição do Cristo que teria ocorrido no século I d. C. até a oficialização do cristianismo como religião do Império com Constantino no início do século IV d. C.

⁹ Chamamos de patrística o período dos “pais” da igreja cristã. Suas produções se estendem do final da elaboração dos textos que fazem parte do cânon e que compõem hoje o chamado Novo Testamento até o século V d. C. quando ocorreu o Concílio da Calcedônia. Um dos principais “pais” ou “padres” do período patrístico são: Justino Mártir (100-165 d. C.), Irineu de Lion (130-200 d. C.), (Orígenes 185-254 d. C.), Tertuliano (160-225 d. C.), Atanásio (296-373 d. C.), Agostinho de Hipona (354-430 d. C.), entre outros.

obras da lei, pois, por obras da lei, ninguém será justificado”. Diante de tais declarações do apóstolo, temos as perguntas: contra quem ou o que Paulo está reagindo ao ensinar que a justificação é pela fé e não pelas obras da Lei? O que podemos entender por “obras da lei”?

As tradições evangélicas advindas da Reforma Protestante, e por isso mais clássicas, bem como os manuais e comentários¹⁰ mais conhecidos, ensinavam que Paulo estava indo contra uma ideia tipicamente judaica segundo a qual a justificação se dá pela realização de boas obras. A seguir apresentaremos algumas passagens do comentário de Lutero sobre a Carta aos Gálatas¹¹, para que possamos entender sua posição a respeito da teologia Paulina. Sobre a importância da doutrina da justificação pela fé, ou na terminologia de Lutero, o artigo da justificação (tudo o que está em *itálico* foi destacado por nós):

“[...] a infinita e horrível profanação e abominação que esbravejou sempre na Igreja de Deus e, ainda, hoje, não cessa de raivejar contra *esta única e sólida pedra que chamamos de artigo da justificação*, obriga-me a não me envergonhar e a tornar-me impudentemente audaz. Ele (Paulo) nos ensina que fomos remidos do pecado, da morte e do diabo e recebemos a vida eterna, não de uma maneira duvidosa e *nem por nossas obras que são inferiores a nós mesmos, mas, por um auxílio fora de nós*, mediante o Filho unigênito de Deus, Jesus Cristo”. (LUTERO, 2008, p. 23)

“Pois se o *artigo da justificação se perde, perde-se, ao mesmo tempo, toda a doutrina cristã*. E todos aqueles, neste mundo, que não mantêm este artigo, são ou judeus, ou turcos, ou papistas, ou sectários, porque, entre estas duas justiças, a ativa da lei e a passiva de Cristo, não há meio termo. Por isso, aquele que se extraviar da justiça cristã, necessariamente, retrocederá para a justiça ativa, isto é, após ter perdido a Cristo, precipitar-se-á, infalivelmente, na *confiança das obras*”. (*ibid*, p. 34).

Sobre a contenda apresentada na carta entre Paulo e seus rivais:

“Estes (os rivais de Paulo) ensinaram que, *além da fé em Cristo, as obras da lei divina seriam necessárias para a salvação*. [...]”

¹⁰Comentário é um tipo comum de literatura teológica que consiste na exposição geralmente versículo por versículo de algum livro da Bíblia. A Bíblia é dividida em livros que são divididos em capítulos que são divididos em versículos. Um comentário do livro de Gênesis, por exemplo, envolve a exposição de cada um dos versículos contidos nesse livro.

¹¹A Carta aos Gálatas é considerada um dos mais importantes escritos do Apóstolo Paulo e por isso possui papel de destaque nos estudos sobre o Novo Testamento. Ela contém seis capítulos nos quais Paulo repreende os seus leitores, membros da igreja da Galácia, porque estes abandonaram o que Paulo lhes havia ensinado e passaram a adotar os ensinamentos errôneos de algumas pessoas que vieram de fora. Entender o real motivo da contenda é algo que promoveu e ainda promove intensos debates envolvendo o papel da Lei, da fé, das boas obras e da justificação para a religião cristã.

Por essa razão, o apóstolo investe contra eles tão acerbamente, chamando-os de perturbadores das igrejas, porque, *além da fé em Cristo, ensinavam que a circuncisão e a observação da lei seriam necessárias para a salvação*. [...] Os pseudos-apóstolos, portanto, com grande empenho e obstinação, *insistiram na lei, aos quais, sem demora, juntaram-se judeus obstinados que sustentavam que a lei de ser guardada*. Persuadiram então, os que estavam pouco firmes na fé que Paulo não era um verdadeiro mestre, porque negligenciava a lei.” (*ibid*, p. 72).

Lutero conclui:

“A conclusão principal, portanto, é esta: ‘Por causa das obras da lei, ninguém será justificado’. Dando a essa conclusão dimensões mais abrangentes e percorrendo todas as posições sociais, concluirás que um monge não será justificado por sua ordem, nem uma freira pela castidade, nem um cidadão por sua honradez, nem um príncipe por sua beneficência, etc. A lei de Deus é muito maior que o mundo inteiro, porque abrange todos os homens de justiça própria. No entanto, diz Paulo, *que nem a lei nem as obras da lei justificam*”. (*ibid*, p. 149).

Por sua vez, Calvino também comenta sobre a doutrina da justificação pela fé em seu estudo a respeito da epístola aos Gálatas:

“Nos dias de Paulo, os gálatas encontravam-se sob o domínio romano. Ele os instruíra fielmente no genuíno evangelho, mas, em sua ausência, falsos apóstolos penetraram entre os gálatas e corromperam a verdadeira semente do evangelho por meio de dogmas falsos e doutrinas erradas. Ensinavam que a observância de cerimônias ainda era indispensável. Isso pode aparentar trivialidade; mas Paulo luta por essa tese como por um artigo fundamental da fé cristã. [...] Ele percebeu que tais erros estavam também relacionados com *uma opinião e destrutiva sobre o merecimento da justiça*. E essa é a razão porque ele batalha com tamanho vigor e veemência”. (CALVINO, 2010, p. 22-23).

(*ibid*, p. 26).

Ou seja, Paulo, de acordo com Lutero e Calvino, estaria se opondo ao pensamento judaico que afirma que somos aceitos por Deus a partir do mérito adquirido por agir da maneira adequada. Agir bem, ter um bom comportamento e realizar as “obras da lei” seria o critério a partir do qual conquistamos a justificação diante de Deus. Para ir contra essas ideias, Paulo sustentaria que, ao contrário do que os judeus pensavam, somos aceitos e justificados por Deus a despeito de qualquer boa obra. Paulo sustentaria que a justificação não pode ser conquistada por boas obras e bom comportamento, antes “somos justificados pela fé”, ou seja, a fé seria um requisito suficiente para que sejamos aceitos por Deus, independente das “obras da lei”. Segundo as ideias protestantes tradicionais a justificação não está diretamente ligada ao bom

comportamento dos homens, mas à graça divina. Já que Cristo cumpriu toda a lei e viveu de forma perfeita, a sua justiça é imputada ao crente que passa a ser considerado justo não por seus próprios méritos, mas pelos méritos da ação expiatória do Messias.

Esse ensino sobre a justificação pela fé depende da constatação de que o judaísmo da época de Paulo, também chamado de judaísmo do Segundo Templo¹², era legalista. Interpretar a afirmação de Paulo de que somos “justificados pela fé e não pelas obras da lei” pressupõe um interlocutor que sustenta que a salvação ocorre pela obediência e pela adequação à lei e aos mandamentos de Deus. Se, porventura, fosse comprovado que o judaísmo da época de Paulo não se tratava de uma religião legalista, teríamos que entender de outra forma a afirmação de Paulo e a doutrina da justificação pela fé. Foi o que ocorreu. Diversos autores no início do século XX apresentaram argumentos convincentes que desconstruíam a visão que o protestantismo tinha sobre o judaísmo. A partir da descoberta arqueológica de textos antigos antes desconhecidos, e de um diálogo maior com os estudos judaicos, ficou quase impossível sustentar que a soteriologia, ou seja, o estudo sobre a salvação humana, judaica do período paulino contivesse a ideia de que a salvação ocorre pelo mérito humano em obedecer às leis de Deus.

Sanders é um dos principais nomes que investem contra a imagem do judaísmo do Segundo Templo. De acordo com James Dunn

“Sanders forneceu ao estudo do Novo Testamento efetivamente uma *nova perspectiva sobre o judaísmo do Segundo Templo*. Afirmou sem quaisquer rodeios e de uma maneira bem polêmica que a perspectiva tradicional mantida pela academia cristã acerca do judaísmo estava simplesmente errada.” (DUNN, 2011, p. 33).

Sanders não foi o único a sustentar isso. Outros estudiosos o fizeram antes dele, no entanto “seus protestos não tinham sido ouvidos, e Sanders estava decidido a fazer de tudo para que seu protesto não fosse ignorado” (*ibid*). Segundo Dunn:

“O argumento fundamental de Sanders foi que o judaísmo não estava obcecado com a justiça segundo as obras como um caminho para assegurar um favor divino que não se conhecia antes. Muito pelo contrário, a teologia

¹²Judaísmo do Segundo Templo é o termo utilizado para se referir aos judeus que viveram do período de Esdras, século V a. C. até o ano 70 d. C. Esse período é marcado pela reconstrução do Templo de Jerusalém e por sua destruição nos 70 do primeiro século de nossa era. Utilizamos o termo para designar o tipo de religião que existia nos tempos do apóstolo Paulo.

da salvação de Israel começou com a iniciativa de Deus e com o fato consumado da generosidade de Deus”.

A contribuição maior de Sanders está em ressaltar não só que o judaísmo não é uma religião legalista, mas sustentar que Paulo não afirma tal coisa. Paulo, judeu que era, sabia, obviamente, que o judaísmo do Segundo Templo não afirmava que a salvação e a justificação decorriam das obras da lei.

O enigma evidente que a argumentação de Sanders levanta é: uma vez que os judeus não afirmavam que a justificação é pela obediência à lei de Deus, o que Paulo quer dizer quando escreve em vários momentos que “a justificação é pela fé e não pelas obras da lei”? Se não é o legalismo que Paulo combate ao dizer isso, o que ele está combatendo afinal de contas? Por que Paulo sustenta a ideia de que “não é pelas obras da lei” se os judeus de sua época não ressaltavam que a salvação é pelas obras?

Temos aí um enigma claríssimo que surgiu dos escritos de um teólogo. Esse enigma constitui em nossos dias o foco comum de discussão para qualquer um que se proponha a trazer alguma contribuição aos escritos paulinos. O livro de Sanders apresenta o enigma e oferece uma tentativa de resposta. Basicamente, o seu trabalho pretende revisitar alguns escritos e textos da literatura do Judaísmo do tempo de Paulo para compreender quais são as características dessa religião. Ao fazer isso, Sanders encontra o que ele chama de um padrão religioso do Judaísmo do Segundo Templo. Esse padrão é definido nos termos de um nomismo da aliança (covenantal nomism):

“The distinctiveness of IV Ezra helps point up the degree to which the type of religion best called ‘covenantal nomism’ is common to Judaism as it appears in the literature considered here. The ‘pattern’ of ‘structure’ of covenantal nomism is this: (1) God has chosen Israel and (2) given the law. The law implies both (3) God’s promise to maintain the election and (4) the requirement to obey. (5) God rewards obedience and punishes transgression. (6) The law provides for means of atonement, and atonement results in (7) maintenance or re-establishment of the covenantal relationship. (8) All those who are maintained in the covenant by obedience, atonement and God’s mercy belong to the group which will be saved. An important interpretation of the first and last point is that election and ultimately salvation are considered to be by God’s mercy than humans achievement”. (SANDERS, 1977, p. 422).

Em seu estudo sobre o paradigma religioso do judaísmo dos tempos de Paulo, Sanders sustenta que podemos definir essa religião nos seguintes termos: Os judeus

criam que Deus estabeleceu uma aliança com eles e pelo pertencimento a essa aliança seriam salvos. Eram nomistas (*nomos* = leis, normas), porque guardavam a lei, não para alcançar a salvação que já havia sido garantida pela pertença à aliança, mas sim como uma resposta adequada à graça salvadora expressa na aliança. O judaísmo, nesta perspectiva, não é uma religião legalista. Não há o ensino que apresente a obediência à lei como maneira de pertencer à aliança. Paulo e os judeus não estavam debatendo sobre salvação, mas sobre como gentios¹³ e judeus poderiam pertencer ao mesmo povo. Sendo assim, Sanders rompe com o que costumava ser defendido na teologia tradicional e sustenta que a maneira de Lutero interpretar Paulo está profundamente equivocada. Lutero teria promovido uma leitura muito individualista de Paulo, uma vez que em sua visão, a preocupação central do apóstolo era saber como indivíduos poderiam ser considerados justos diante de Deus.

No que tange ao ponto específico da crítica a Lutero, Sanders certamente não foi o pioneiro. Um aluno de Harvard, o sueco Krister Stendahl que em 1963 escreveu um famoso ensaio chamado *The apostle Paul and Introspective Conscience of the West*, formula um ataque à teologia de Lutero. Stendahl afirma que a leitura individualista das cartas de Paulo surgiu na era moderna sob a influência de Lutero que estava em busca de alívio para sua consciência pesada, já que em sua luta pessoal contra o pecado, recebia da igreja de sua época um ensinamento segundo o qual a salvação se daria pela realização de boas obras. Incapaz de realizá-las, ao ler as cartas do apóstolo, Lutero teria se projetado no debate entre Paulo e os judeus, supondo que o que estava em jogo era a mesma questão que o perseguia em sua relação com a igreja católica. Daí a conclusão luterana de que os judeus seriam advogados de uma salvação obtida através da realização de boas obras, enquanto o apóstolo Paulo defenderia a salvação obtida pela fé, independente das boas obras. Stendahl conclui que o Problema de Lutero é um problema típico do ocidente que, introspectivamente, traduz de maneira individualista o dilema paulino. A questão da salvação individual nunca teria sido colocada por Paulo e, no entanto, a leitura equivocada das cartas de Paulo realizada por Lutero influenciou toda a teologia protestante até os dias de hoje.

Somado a esta contundente crítica de Stendahl, o livro de Sanders propõe um quebra-cabeça do qual nenhum estudioso sério do assunto pode fugir. A despeito da

¹³Termo utilizado para designar uma pessoa que não era israelita. Na bíblia os tradutores utilizaram a palavra “gentios” para se referir a todos os povos e nações distintas do povo de Israel.

resposta para o seu próprio quebra-cabeça ser alvo de críticas de teólogos posteriores, é patente que Sanders se torna obrigatório para os que abordam o mesmo tema. Discorrer sobre Paulo à margem das questões da Nova Perspectiva significa estar à margem da disciplina.

“Ele (Sanders) chamou a atenção para algo que não era tão novo em si mesmo- o caráter do judaísmo palestinese como sistema religioso postulado pela iniciativa da graça divina, Mas fez isso com tal efeito que ninguém que alimente aspirações sérias de entender os primórdios cristãos em geral ou a teologia paulina em particular pode agora continuar ignorando o contraste agudo que ele estabeleceu entre sua exposição do judaísmo palestinese e as reconstruções tradicionais do judaísmo na teologia cristã. Nada se tornou mais necessário que a reavaliação completa do relacionamento de Paulo com sua religião avita, para não falar de todas as consequências importantes que seguiram para a nossa compreensão contemporânea de sua teologia”.(DUNN, 2003, p. 30).

Em seguida, apresentaremos a maneira como o enigma proposto por Sanders parece incontornável para o estudioso da teologia do Apóstolo Paulo.

4.2. James Dunn

James Dunn, como dito anteriormente, é um importante teólogo britânico cujos escritos são vastos e cobrem diversas regiões da teologia. Nos últimos anos, tem se destacado como um dos entusiastas da Nova Perspectiva sobre Paulo. Um importante artigo publicado por ele e chamado *Qual foi o problema entre Paulo e “os da circuncisão”?* sintetiza alguns pontos importantes de sua teologia. O título do trabalho em forma de pergunta faz alusão a um desafio nos estudos teológicos sobre Paulo que se relaciona diretamente com os enigmas propostos por E. P. Sanders.

O que a pergunta que dá nome ao artigo quer dizer? Em algumas das cartas de Paulo e em um livro chamado Atos dos Apóstolos, todos contidos na bíblia, aparece a expressão: “os que eram da circuncisão”¹⁴ para qualificar aqueles que, convertidos do judaísmo, haviam sido circuncidados conforme os costumes judaicos, em contraponto aos gentios incircuncisos. Nos textos bíblicos, Paulo discute com os “da circuncisão” e desenvolve uma extensa argumentação contrária a suas ideias judaizantes. Para entendermos porque esse debate é importante para os estudos teológicos do Novo

¹⁴Mais especificamente em Atos dos Apóstolos capítulo 11, versículo 2 (At 11, 2); Carta de Paulo aos Gálatas capítulo 2, versículo 12 (Gl 2, 12); Carta de Paulo a Tito capítulo 1, versículo 10 (Tt 1, 10).

Testamento, é fundamental expor a interpretação que lhes atribuem a nova e a antiga perspectiva, para saber o que realmente está em jogo.

A teologia clássica da Reforma Protestante costumou enfrentar o conflito entre “os da circuncisão” e Paulo da seguinte maneira: “os que são da circuncisão” são judeus que se converteram ao cristianismo, mas ainda entendiam que o gentio, ou seja, aquele que não era judeu, ao se tornar cristão precisava se submeter ao ritual da circuncisão. Acircuncisão no Antigo Testamento é o símbolo da aliança estabelecida entre Deus e o patriarca Abraão. Deus prometia ser o Deus de Abraão e a partir dele seriam constituídas várias nações que, enquanto descendentes, deveriam também observar o ritual da circuncisão como está escrito: “Esta é a minha aliança, que guardareis entre mim e vós e a tua descendência: todo macho entre vós será circuncidado. Circuncidareis a carne do vosso prepúcio; será por sinal de aliança entre mim e vós” (Gn 17, 10-11). Deste modo, a circuncisão era vista pelos judeus como um meio de alcançar graça diante de Deus. Se eu me circuncidar juntamente com os meus filhos, nós faremos parte da aliança de Deus. Se não o fizermos não teremos mérito algum e, por isso, não estaremos inseridos na aliança que Deus firmou com a descendência de Abraão.

Porque a circuncisão é símbolo da aliança, ninguém que cria que o Messias tão aguardado no judaísmo era Jesus poderia entrar em uma relação de aliança correta e adequada com Deus, sem antes se submeter à circuncisão. Esse era, supostamente, o clamor dos “que eram da circuncisão”: submetam-se a esse ritual porque sem ele vocês jamais vão merecer a salvação proposta por Deus. Essa maneira de pensar, de acordo com a mesma linha de argumentação da Reforma Protestante, teria sido profundamente questionada por Paulo que, ao contrário dos judeus, sabia que a salvação era decorrente da graça e que a justificação era por meio da fé. A circuncisão, para Paulo, é uma mera obra simbólica que, por isso mesmo, não é capaz de colocar o ser humano em uma relação correta com Deus. Não é possível merecer a salvação através de um simples ritual, mas esta vem pela graça através da morte e ressurreição de Cristo. James Dunn resume essa maneira de pensar dos teólogos protestantes a respeito do conflito de Paulo e “os que eram da circuncisão” nos seguintes termos:

“Paulo contestou a necessidade da circuncisão porque ela era um exemplo primário de obras meritórias, de salvação auto-alcançada, algo impossível para uma criatura e para um pecador em seu afã de permanecer diante do Deus criador e salvador. Paulo foi questionado por um judaísmo legalista, que ele enfrentou e contestou como o defensor da justificação pela fé” (DUNN, 2011, p. 232).

Essa interpretação segundo a qual “os da circuncisão” são legalistas que advogam que a salvação é merecida pelo ritual da circuncisão em conflito com um apóstolo que defende a salvação pela graça e fé perde seu valor diante do desafio proposto por E. P. Sanders.

Para recapitular, Sanders insistiu que o judaísmo não é uma religião legalista e que Paulo sabia disso. Diante desse desafio, a questão envolvendo “os da circuncisão” precisou ser totalmente repensada afinal de contas: se o que estava em jogo não era um legalismo, o que “os que eram da circuncisão” defendiam? Por que eram contrários a Paulo? Esse é o problema para o qual Dunn propõe uma solução nova diante da exigência decorrente dos escritos de Sanders.

Para entender o que está em jogo entre “os da circuncisão” e Paulo, Dunn oferece um quadro detalhado do judaísmo do tempo paulino. O autor destaca a dupla relação que os judeus estabeleciam da circuncisão para com a aliança e para com a Lei. Essa relação faz com que Dunn, da mesma forma que E. P. Sanders, caracterize o judaísmo dos tempos de Paulo como um nomismo da aliança, já que os judeus tinham a “preocupação de preservar o *status* da aliança através da observância da Torá” (*ibid*, p. 234). A observância da Lei não tinha relação nenhuma com a conquista meritória da salvação uma vez que o judaísmo não era uma religião legalista. A observância da Lei era a regra de conduta daqueles que *já* faziam parte da aliança de Deus e por isso *já* constituíam o seu povo.

Se o legalismo não está em jogo, o que é discutido entre “os da circuncisão” e Paulo é a maneira através da qual os judeus estavam se relacionando com a Lei. A Lei, que deveria servir como forma de comportamento para aqueles que faziam parte do povo de Deus, tinha consequências sociais importantes. A Lei servia como um demarcador de identidade, como uma fronteira entre os que eram judeus, e, portanto, pertenciam à aliança, e os que eram gentios, não judeus, não circuncidados, e, por isso, fora da aliança de Deus. No tempo de Paulo, os judeus possuíam um senso de privilégio por se caracterizarem como uma nação separada das demais e que praticava a leis de Deus, dentre as quais se destacava a circuncisão. É essa auto-compreensão judaica que é atacada por Paulo. De acordo com Dunn o alvo de Paulo:

“[...] é a confiança típica do judeu de estar em uma posição de privilégio e de superioridade éticas, em virtude de ter a Lei. [...] O que Paulo procura minar, o ápice da acusação, é o típico ‘gloriar-se na Lei’ judaico (Rm 2. 23) – isto é, o orgulho existente no nomismo da aliança de que, vivendo dentro da Lei,

preservando a identidade da aliança (o ser distinto judaico), não obstante pecados individuais, preserva-se a posição privilegiada judaica diante de Deus”. (*ibid*, p. 251).

Sob o prisma de Dunn, vemos que a crítica de Paulo não se volta contra a circuncisão em si, ou ao suposto legalismo dos judeus, mas seu ataque é contra a compreensão da circuncisão como marcador de fronteiras sociais. Para Paulo, a aceitabilidade ao povo de Deus não se relaciona com a circuncisão, uma vez que com Cristo as barreiras sociais foram superadas e a promessa feita a Abraão se estendeu, finalmente, para todas as nações.

Se a resposta de Dunn é válida ou não, não cabe a nós, como sociólogos, avaliar. Certamente muitos teólogos discordaram dele e muitos com ele concordaram. O que nos interessa na verdade é perceber que em seu trabalho existe uma tentativa de lidar com o desafio proposto por E. P. Sanders. Se o judaísmo ainda fosse percebido como uma religião legalista que sustenta que a salvação se dá através da execução de certas obrigações, não seria necessário escrever um novo trabalho para compreender a peleja entre esse grupo de judeus que exigia que os cristãos gentios fossem circuncidados e Paulo. A partir do momento que Sanders desafia essa maneira de olhar para o judaísmo e o caracteriza como uma religião baseada na graça é crucial voltar a debater qual era o problema de Paulo com “os da circuncisão”. O desafio move o pensamento do teólogo de maneira análoga ao ocorrido com o caso da biologia apresentado na introdução desta dissertação.

O livro de James Dunn chamado *A Nova Perspectiva Sobre Paulo*, publicado em português em 2011, contém 22 artigos do autor dedicados a tratar questões que dizem respeito à teologia paulina: interpretações da Carta ao Gálatas, concepção de Justiça e Fé em Paulo, interpretações de trechos da Carta aos Romanos e da Carta aos Filipenses, reflexões sobre o papel da Torá na teologia de Paulo, o significado de evangelho nos escritos paulinos, e vários outros temas. Com a exceção de dois artigos, um destinado à discussão sobre o uso de uma expressão em hebraico em um manuscrito do primeiro século e outro sobre a biografia do apóstolo Paulo, todos os demais mencionam o trabalho de E. P. Sanders. Essa menção não decorre apenas da demonstração de erudição ou deferência pelo trabalho de Sanders e, tampouco, decorre da filiação de James Dunn à mesma escola teológica. Antes, o trabalho *Paul and Palestinian Judaism* de Sanders é citado porque dele surgiram os enigmas concretos que, como teólogo, James Dunn tenta resolver. Em outras palavras, James Dunn não conseguiria tratar dos

assuntos a que se propôs à revelia dos desafios impostos pela compreensão do judaísmo do tempo de Paulo desenvolvida por Sanders.

Na sequência observaremos outro exemplo de como as conclusões de Sanders se impuseram nas discussões sobre a teologia do apóstolo Paulo na obra de N.T. Wright.

4. 3. N. T. Wright

O teólogo Nicholas Thomas Wright (N. T. Wright), reconhecido e considerado um dos maiores estudiosos do Novo Testamento ainda vivos, passou boa parte de sua vida acadêmica estudando as cartas do Apóstolo Paulo. Com tese de doutorado sobre a Epístola aos Romanos, monografia sobre a relação que Paulo estabelece entre Cristo e a Lei e vários comentários sobre as cartas paulinas, N.T. Wright escreveu, em 1997, um pequeno livro que conseguiu bastante fama, chamado *What Saint Paul Really Said: was Paul of Tarsus the real founder of Christianity?* no qual pretende apresentar boa parte de suas conclusões a respeito do Apóstolo Paulo e suas cartas e corrigir alguns erros de interpretação que outros autores cometem.

Em sua introdução N. T. Wright apresenta uma síntese de alguns intérpretes de Paulo que marcaram o século XX e destaca E. P. Sanders:

“It is a measure of Sanders’ achievement that Pauline scholars around the world now refer casually to ‘the Sanders revolution’. Even those who are hostile to his theories cannot deny that there has indeed been a great turn-around in scholarship, so much so that many books written before Sanders, or from a pre-Sanders standpoint, now look extremely dated and actually feel very boring – something no writer on Paul ought be! Though I myself disagree strongly with Sanders on some points, and want to go a good deal further than him on some others, there is no denying that he has towered over the last quarter of the century much as Schweitzer and Bultmann did over the first half”. (WRIGHT, 1997, p. 18).

E, posteriormente, em um capítulo a respeito do tema da justificação pela fé:

“Since the publication in 1977 of Ed Sanders’ *Paul and Palestinian Judaism*, the fat has been in the fire. Everything we knew about Paul, or thought we knew, has had to be re-examined”. (*ibid*, p. 114).

Notamos que para N. T. Wright, é patente a grande relevância do papel que Sanders desempenhou nos estudos a respeito do apóstolo Paulo, a ponto de afirmar que depois de Sanders, tudo o que se sabia a respeito do apóstolo precisou ser reconsiderado. Por mais que discorde de vários pontos de Sanders, N. T. Wright

considerou imprescindível lidar com os desafios impostos por seu trabalho. É impressionante a quantidade de livros sobre o apóstolo Paulo que contém o mesmo tipo de afirmação: Sanders causou uma revolução nos estudos sobre Paulo com seu livro e depois disso todos os teólogos, concordando ou não, precisaram de alguma forma enfrentar o que estava ali escrito, para não cair na irrelevância ou no ostracismo. Os desafios e enigmas de Sanders não podem ser contornados e ignorados, e também não estão limitados a uma escola ou corrente teológica, mas se impõem para qualquer pesquisador sério que estude as cartas de Paulo.

Sanders, conforme já demonstrado, constata que o judaísmo dos tempos de Paulo não é uma religião legalista baseada na justificação pelas obras. Com isso, é preciso entender o que Paulo quer dizer quando afirma que “a justificação é pela fé e não pelas obras da lei”. N. T. Wright tenta responder a este enigma apresentando o que em sua concepção Paulo quer dizer quando escreve sobre a justificação pela fé.

O uso da expressão “justificação pela fé” nas cartas de Paulo, para N. T. Wright, não se relaciona com a maneira através da qual uma pessoa se torna cristã. Ao falar de justificação pela fé, Paulo não se refere à questão da relação estabelecida entre os homens e Deus. A linguagem da justificação presente nos escritos paulinos se relaciona com a noção de aliança e pacto tal como entendida pelo judaísmo do primeiro século d. C. No judaísmo dos tempos de Paulo, ou judaísmo do Segundo Templo, o termo aliança era utilizado para designar a obra restauradora de Deus sobre uma criação caída que se desvirtuou de seu propósito original. A salvação era entendida como uma obra redentora que alcançaria, em primeiro lugar, a nação de Israel (nação com a qual Deus fez seu pacto e aliança) e, posteriormente, alcançaria as demais nações e povos da Terra. A confiança e a esperança dos judeus do Segundo Templo baseavam-se na aliança de um Deus que havia profetizado a remissão e salvação de seu povo.

A relação da justificação com a aliança alicerçava-se no entendimento segundo o qual Deus era o juiz que iria libertar seu povo, restaurar o Templo e garantir a vitória da nação. Essa salvação e restauração seriam concretizadas em um futuro escatológico que o povo aguardava esperançosamente. Esse futuro, enquanto não chegava, poderia ser antecipado através de uma vivência baseada na Lei, na Torá, que agradaria a Deus. O povo com o qual Deus estabeleceu seu pacto deveria se empenhar para viver de maneira condizente com o pacto. Justificação, dentro desse esquema, passa a ser a maneira pela qual podemos saber quem pertence à comunidade com a qual Deus estabeleceu sua

aliança. O povo de Deus, por ser povo de Deus, segue os seus mandamentos como resposta à aliança firmada. Isso é justificação.

“‘Justification’ in the first century was not about how someone might establish a relationship with God. It was about God’s eschatological definition, both future and present, of who was, in fact, a member of his people. In Sanders’ terms, it was not so much about ‘getting in’, or indeed about ‘staying in’, as about ‘how you could tell who was in’. In standard Christian theological language, it wasn’t so much about soteriology as about ecclesiology; not so much about salvation as about the church”.(ibid, p. 119).

De forma mais específica, ao comentar a contenda entre Paulo e “os da circuncisão” N. T. Wright afirma que quando o termo justificação aparece o que está em jogo é se a circuncisão deve ou não deve ser realizada por pagãos que se converteram ao cristianismo. Ao contrário do que Lutero, Calvino e boa parte da tradição protestante afirmaram, a justificação pela fé em Paulo nada tem a ver com o combate a uma religião legalista que dizia que o homem precisava conquistar méritos através de boas obras para alcançar a salvação. Com o termo justificação pela fé, Paulo estava defendendo que os gentios não precisavam realizar a circuncisão ou cumprir outras exigências da Lei para fazer parte do povo de Deus, ou, dito de outra forma, para serem considerados pertencentes à família de Abraão. De acordo com o argumento de Paulo em sua epístola aos Gálatas, pela fé, aqueles que estão em Cristo fazem parte da família de Abraão e, conseqüentemente, do povo da aliança. É por isso que Paulo afirma que a justificação é pela fé e não pelas obras da lei. Não é necessária a circuncisão ou o cumprimento das leis dietéticas, mas basta a fé para que alguém faça parte da aliança.

“What Paul means by justification, in this context, should therefore be clear. It is not ‘how you become a Christian’, so much as ‘how you can tell who is a member of the covenant family’. When two people share Christian faith, says Paul, they can share table-fellowship, no matter what their ancestry and all this is based four-square, of course, on the theology of the cross. ‘I am crucified with Christ,’ he writes, ‘nevertheless I live; yet not I, but Christ lives in me’ (**Gálatas 2:19-20**). The cross has obliterated the privileged distinction that Saul of Tarsus supposed himself to enjoy; the new life he has as Paul the apostle is a life defined, not by his old existence, but solely by the crucified and risen Messiah. [...] Justification, in Galatians, is the doctrine which insists that all who share faith in Christ belong at the same table, no matter what their racial differences, as together they wait for the final new creation”.(ibid, p. 122).

Pela lente de N. T. Wright, justificação pela fé, tal como aparece nas cartas de Paulo, é um termo que nada tem a ver com as interpretações tradicionais sobre o tema. Quem desafiou de forma consistente a interpretação tradicional da Reforma Protestante

foi Sanders. Ao reformular o entendimento sobre o Judaísmo palestino do Segundo Templo, e o entendimento sobre o próprio apóstolo Paulo, Sanders não apenas lançou o desafio como tentou responde-lo. A resposta de Sanders é criticada por N. T. Wright, que, apesar de discordar, tenta responder *ao mesmo desafio*. É isso que nos interessa. Mesmo não havendo concordância entre os autores, existe um claro esforço comum para responder um enigma que se impôs nos estudos sobre as cartas do apóstolo Paulo. Nenhum estudioso que almeje ser levado a sério pode interpretar a carta aos Romanos e aos Gálatas à margem desse desafio.

N. T. Wright apresenta a sua resposta ao desafio, cuja validade cumpre aos teólogos ponderar. O que nos importa é notar como essa forma de desenvolver o conhecimento está ausente dos debates a respeito da modernização. Giddens, Eisenstadt, Stuart Hall, e vários outros autores, não oferecem respostas diferentes para o mesmo enigma. Cada um está lidando com uma faceta da modernidade e utilizando seus próprios recursos para interpretar o tempo histórico presente, sem que de seus esforços resulte um enigma que se imponha como um desafio para os demais.

4. 4. Algumas críticas formuladas contra a Nova Perspectiva sobre Paulo

Nas discussões atuais a respeito da teologia paulina até mesmo aqueles que criticam e contestam a Nova Perspectiva precisam lidar com o desafio proposto por Sanders, segundo o qual o Judaísmo do Segundo Templo não era legalista e Paulo sabia muito bem disso. Por exemplo, em uma palestra sobre o assunto, disponível no youtube¹⁵ um teólogo brasileiro chamado Roque Albuquerque diz que sua posição é contrária a Sanders, Dunn e Wright, e diz mais, que: “Quer você aceite, quer não aceite, houve uma mudança. Não se estuda mais a carta de Paulo aos Romanos sem estar ou brigando, ou concordando, ou discordando da Nova Perspectiva sobre Paulo”.

A Nova Perspectiva é incontornável para o estudioso que hoje produz conhecimento sobre as cartas de Paulo. Um dos maiores combatentes da NPP hoje é o teólogo Donald Arthur Carson (D. A. Carson). Carson organizou uma obra que pretende desafiar as conclusões às quais E. P. Sanders chegou.

¹⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=m1aAN7HqeMs>

Como já foi dito, o trabalho seminal de Sanders estudou o contexto no qual o apóstolo Paulo estava inserido. O contexto era o do Judaísmo do Segundo Templo. Para entender Paulo e sua querela com os judeus é necessário conhecer as principais características dessa religião. O padrão religioso que Sanders encontra é o do chamado “Nomismo da Aliança” – uma visão segundo a qual o judeu era inserido na aliança de Deus pela graça deste, e uma vez inserido na aliança deveria seguir e obedecer as normas da lei, pois essa é a vida que caracteriza os pertencentes à aliança. Sanders encontra esse padrão religioso ao analisar diversos textos que circularam e foram produzidos no período do Judaísmo do Segundo Templo. O livro de Carson contém diversos artigos que criticam as análises e o padrão religioso encontrado por Sanders sobre a literatura do judaísmo dos tempos de Paulo.

Por mais que se reconheça que as análises de Sanders em alguns pontos são verdadeiras, Carson sustenta que o padrão encontrado – Nomismo da Aliança – não está presente de maneira tão vasta na literatura do Judaísmo do Segundo Templo como assumiu Sanders. O Judaísmo daquela época era bastante variado de forma que é plenamente possível que Paulo estivesse lidando de fato com um grupo que acreditava que a salvação era conquistada através do mérito. Se as críticas de Carson forem corretas, é possível sustentar que Paulo ao falar de justificação pela fé, estava criticando a ideia legalista de que o homem seria salvo pela obediência à Lei e pela realização de bons feitos.

Mais uma vez, como sociólogos, não temos a pretensão de definir quem apresenta os melhores argumentos, uma vez que essa discussão envolve exegeses de textos em hebraico e grego em uma riqueza de detalhes que nos escapam. Mas, do ponto de vista epistemológico, percebemos como que ao invés de discordar de Sanders e seguir com seus estudos sobre Paulo como se nada tivesse acontecido, Carson lida com os enigmas propostos pela Nova Perspectiva nem que seja para mostrar que eles em certo sentido são falsos enigmas. O trabalho de Sanders não pode ser ignorado porque dele surge um quebra-cabeça que desafia toda a forma anterior de se pensar as cartas de Paulo. Diante deste enigma, o teólogo pode tentar resolvê-lo ou criar argumentos que demonstrem em que medida Sanders se equivocou ao criar o enigma. O que não parece possível é ignorar o que a Nova Perspectiva propôs. Embora haja divergências, não é possível ser um estudioso sério de Paulo sem se envolver no debate com Sanders, ainda que seja como tentativa de refutar suas conclusões.

Finalizaremos esta parte do trabalho apresentando o pensamento daquele que pode ser considerado como o maior crítico da Nova Perspectiva sobre Paulo, o teólogo Stephen Westerholm que escreveu em 2003 o livro *Perspective old and new on Paul: the “lutherean” Paul and his critics*.

4.5. A crítica de Stephen Westerholm

Westerholm inicia seu livro de uma maneira divertida: ele e um amigo estão procurando livros a respeito de Paulo na World’s Biggest Bookstore, uma das maiores livrarias do mundo, localizada em Toronto, quando de repente encontram Martinho Lutero em pessoa. Os dois amigos tentam puxar assunto com o reformador que lhes dirige a pergunta: “What’s new on Paul”? Sem muita demora o amigo de Westerholm logo apresenta para Lutero os livros de E. P. Sanders, James Dunn e N. T. Wright e abre em passagens que contém críticas ao reformador:

Lutero lê no livro de Sanders¹⁶:

“The subject-matter [in Galatians 2-4 and Romans 3-4] is not ‘how can the individual be righteous in God’s sight?’, but rather, ‘on what grounds can Gentiles participate in the people of God in the last days?’”. (WESTERHOLM, 2003, p. XIV)

Depois ler o livro de Dunn¹⁷ e Westerholm constata que:

“Luther started to read. He found that he had been wrong in thinking that Paul had suffered ‘the same agonies of conscience about his sinfulness and inability to satisfy God’ that he himself had know. He had be wrong in thinking first-century jews were like Catholics of medieval times who counted up their good works to secure salvation. He found that the real point of Paul’s doctrine of justification by faith was that ‘the unconditional grace of God had Gentiles in view as much as jews’; Jewish ‘exclusivism’, not ‘legalism’, was the target. Paul was ‘not hitting at people who thought they could earn God’s goodwill by their achievements, or merit God’s final acquittal on the basis of all their good deeds. That theological insights is true and of lasting importance. But is not quite what Paul was saying”. (*ibid*, p. XV)

No livro de N. T. Wright¹⁸:

¹⁶SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of Patterns of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1977

¹⁷DUNN, James; SUGGATE, Alan. *The Justice of God: A fresh look at the old doctrine of justification by faith*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1994.

“The problem Paul addresses in Galatians...is: should his ex-pagan converts be circumcised or not? Now this question is by no means obviously to do with the questions faced by Augustine and Pelagius, or by Luther and Erasmus. On anyone’s reading with the question of how you *define the people of god*: are they to be defined by the badges of jewish race, or in some other way? Circumcision is not a ‘moral’ issue; it does not have to do with moral effort, or earning salvation by goods deeds”.

“Justification in Galatians, is the doctrine which insists that all who share faith in Christ belong at the same table, no matter what their racial differences”. (*ibid*, p. XVI).

Depois de ler essas críticas, Lutero teria, nesta anedota, ficado desesperado com o caráter das opiniões a seu respeito e a respeito do apóstolo Paulo após cerca de 500 anos de produção teológica e, decepcionado, foi procurar livros na seção de auto-ajuda. O aparente desdém do personagem Lutero com relação aos seus críticos modernos da NPP revela a opinião de Westerholm sobre esses teólogos. A NPP afirma que Lutero não compreendeu Paulo direito. A doutrina da justificação pela fé não é o centro da teologia da Paulo, o apóstolo não estava preocupado com a forma através da qual o indivíduo pode ser salvo e o judaísmo não era uma religião legalista são alguns elementos da crítica da teologia da NPP a Lutero. Sobre isso, Westerholm chega a afirmar com tom de humor algo do tipo: “o estudante de teologia que acredita ser possível compreender Paulo desprezando o que Lutero escreveu a respeito dele, deveria considerar seriamente uma carreira na construção civil”.

Toda essa curiosa história é utilizada por Westerholm para sustentar o seu ponto. A Nova Perspectiva sobre Paulo exagerou profundamente ao dizer que o pensamento de Lutero a respeito da justificação pela fé é insustentável. A doutrina da justificação pela fé tal como formulada por Paulo não é uma projeção dos conflitos do reformador com a igreja católica na questão entre o apóstolo e os judeus. Antes, a doutrina da justificação pela fé está no âmago da teologia paulina que buscava, entre outras coisas, rejeitar o legalismo que estava presente em alguns grupos e correntes do judaísmo da época.

Para sustentar esse argumento, Westerholm passa boa parte do seu livro demonstrando que a visão “luterana” de Paulo não é original do reformador alemão. Antes, a ideia de que Paulo sustentou que a salvação do cristão decorre da graça de Deus contra um judaísmo legalista que sustentava a necessidade da obediência à Lei

¹⁸ WRIGHT, N. T. *What Saint Paul really said: was Paul of Tarsus the real founder of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1997

para obter tal salvação é algo que estava presente também em Agostinho, João Calvino, João Wesley e em outros importantes teólogos ao longo da história. Esses autores em suas épocas debatiam com rivais que sustentavam que a fé não era suficiente para a salvação do ser humano. Inspirados em Paulo e em seu conflito com o judaísmo, foi desenvolvida a doutrina que sustenta que a salvação não é passível de ser alcançada por qualquer esforço humano e que, portanto, a fé basta para o crente.

Após demonstrar que a visão “luterana” de Paulo não é exclusividade de Lutero, Westerholm parte para as questões mais complexas. A NPP critica a visão protestante tradicional através da constatação de que o padrão religioso do judaísmo do Segundo Templo era o Nomismo da Aliança e que, portanto, esse judaísmo não era legalista. A partir dessa direção, as exegeses principalmente das cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos apresentam tentativas de responder a esses enigmas: se o judaísmo não é legalista, por que Paulo afirma que a justificação é pela fé e não pelas obras da lei? Se tanto o cristianismo quanto o judaísmo afirmam e sustentam que a graça de Deus é o que põe o crente dentro da aliança, por que Paulo estava contendendo com os judeus de sua época? Em que eles divergiam? Para Westerholm nem a caracterização do Judaísmo do Segundo Templo realizada pela NPP está correta, tampouco as exegeses são fiéis ao que Paulo escreveu.

O livro de Westerholm é marcado por análises de textos e palavras em hebraico e grego que buscam sugerir que na época de Paulo, por mais que houvesse alguns grupos judaicos que não fossem legalistas, existiam algumas escolas que espalhavam a ideia de que para ser salvo era necessário realizar boas obras. As exegeses das cartas de Paulo contidas no livro são, também, caracterizadas por uma riqueza de detalhes e rigor técnico que tornaria a reprodução de cada ponto de sua argumentação indigesta para nós que não somos teólogos e não compreendemos as línguas originais nas quais os textos foram escritos. Expressões e palavras gregas são analisadas em seu contexto, em seu sentido original e relação com outros textos que utilizam a mesma expressão e palavra para demonstrar que no Judaísmo do Segundo Templo existia algum legalismo e que Paulo colocava no centro de seu pensamento a doutrina da justificação pela fé.

Embora haja divergências entre Westerholm e os autores principais da NPP, E. P. Sanders, James Dunn e N. T. Wright, o primeiro não pode ignorar a produção destes últimos. Com o desafio de Sanders estabelecido, o teólogo sério não pode se dar ao luxo de produzir uma teologia de Paulo sem responder ao desafio ou demonstrar porque este

não precisa ser respondido. Para Westerholm, a NPP está equivocada na maioria de suas afirmações. No entanto, ela não pode ficar sem resposta. Deixá-la sem resposta é ficar à margem da teologia paulina desenvolvida nos últimos 30 anos. Sendo assim, na teologia ocorre um debate genuíno no que diz respeito a essas questões uma vez que verificamos a presença de rivais debatendo e lidando com desafios e enigmas comuns.

Será que existe algo no debate sociológico sobre a modernização, algum argumento, dado de pesquisa, enigma que possa ser criticado, mas que seja incontornável? Posso criticar a importância da diáspora para a formação do mundo moderno, mas ela é inevitável para aquele que propõe estudar o mundo moderno? A noção de risco parece ser bastante relevante, mas ela é incontornável? O estudo de Eisenstadt apresenta inúmeras questões respeitáveis, mas existe algo aqui que compele os demais sociólogos a empreenderem um esforço para lidar com o desafio? Acredito, mais uma vez, que temos que responder negativamente essas perguntas.

Na teologia sobre Paulo, o contrário permanece em uma disciplina que assim como a sociologia é hermenêutica, discursiva e marcada por dissensos em questões não empíricas. A discussão a respeito da NPP revela o surgimento de um enigma nos estudos de Paulo do qual um teólogo sério não pode fugir. Escrever um comentário da carta de Galátas ou Romanos sem explicar o porquê não se leva em conta os resultados da NPP é estar à margem da teologia.

O enigma proposto por Sanders é fundamental hoje não só nos estudos de Paulo, mas nos estudos do novo testamento como um todo. Um importante autor alemão chamado Udo Schenelle escreveu um livro sobre teologia do Novo Testamento que contém mais de 1000 páginas. Uma das motivações alegadas pelo autor para a escrita de tal livro no ano de 2009, quando milhares de livros sobre o tema já foram escritos ao longo de dois mil anos de cristandade, tem a ver com as reformulações que são necessárias nos estudos sobre o Novo Testamento após as conclusões de Sanders.

CONCLUSÃO

Ao longo da Dissertação foram expostos os argumentos e os resultados de pesquisa fornecidos por E. P. Sanders e outros importantes teólogos da Nova Perspectiva que foram capazes de colocar em suspeita estado do conhecimento sobre a teologia paulina. A teologia vive hoje um intenso e vigoroso crescimento. Os debates ainda são acalorados e diversos artigos e livros importantes sobre o tema continuam sendo publicados para tentar oferecer respostas satisfatórias para os novos desafios. Questionamos se o mesmo pode ser afirmado pela sociologia da modernização. Não vemos ali livros nos quais diversos sociólogos das variadas escolas estão envolvidos na busca de respostas para o mesmo conjunto de desafios específicos. Antes, sociólogos de tradições diferentes parecem seguir suas próprias agendas de discussão a revelia uns dos outros sem que um enigma comum seja apresentado para os que são da área.

A sociologia se mostra em várias de suas áreas como uma disciplina fragmentada e fechada em escolas teóricas. Cada escola possui seus conceitos próprios e sua própria agenda de questões a serem estudadas. Alguns afirmam que esse tipo de coisa é natural em uma área do conhecimento predominantemente hermenêutica na qual falta consenso em questões não empíricas do conhecimento. Alguns afirmam que a fragmentação do conhecimento em certos ramos da sociologia advém da carga valorativa dos estudos que envolvem as interações sociais entre os seres humanos. Com o presente trabalho espero ter dado argumentos para que esse tipo de afirmação seja questionada. Afinal de contas, a teologia sim é defendida por membros de igrejas, denominações e grupos específicos. Mas, mesmo ali a fragmentação do conhecimento pode estar ausente desde que os debates envolvam enigmas e desafios comuns a serem trabalhados por qualquer um que queira enfrenta-los.

É difícil imaginar alguém que não faz parte da escola teórica de Giddens e Beck utilizando os seus conceitos – desencaixe, fichas simbólicas, transformação da intimidade – para fazer seus estudos. Também, é pouco provável que um estudante que não faz parte da linha dos estudos pós-coloniais utilize abundantemente os argumentos e Stuart Hall ou Comaroff para realizar suas pesquisas. Isso não ocorre, porque, embora as ideias de cada uma dessas escolas sejam interessantes e relevantes, delas não se tira nenhum quebra cabeça capaz de compelir indivíduos de escolas rivais a entrar no

debate. Os principais estudiosos das múltiplas modernidades desenvolveram todo um arcabouço teórico, por exemplo, sem necessariamente levar em conta os livros de Beck ou de Boaventura Souza Santos.

Verificamos um cenário muito diferente no nosso contra exemplo. Na teologia não parecem surgir “igrejas” teóricas da mesma forma que na sociologia. Afinal de contas, quando Sanders revisita o Judaísmo Palestino um quebra-cabeça surge nos estudos a respeito do apóstolo Paulo. Um calvinista, um Luterano, um ateu que faça boa teologia precisa de alguma forma enfrentar o quebra-cabeça para se tornar relevante. O enigma de Sanders perpassou a teologia paulina dos últimos 35 anos de uma forma intensa a ponto de praticamente todos os livros sobre o apóstolo conterem diálogos direto com este autor. A sociologia não precisa ser fragmentada. Fragmentação do conhecimento não depende da característica hermenêutica de uma disciplina, mas da presença ou não de desafios e enigmas em torno dos quais os estudiosos se debruçam em busca de uma resolução.

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, Jeffrey C. *O novo movimento teórico*. São Paulo: Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.2, n.4, p.6-29, 1987.

ALEXANDER, Jeffrey C. *A importância dos clássicos*. In **GIDDENS**, Anthony; **TURNER**, Jonathan (org). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp, 1999. p. 23-89.

BECK, Ulrich. *A sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2010.

BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

BRUNNER Emil, *Dogmática Cristã de Deus volume 1*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

CALVINO, João. *As institutas da Religião Cristã*. São Paulo: Unesp, 2007.

_____. *Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses*. São Paulo: Editora Fiel, 2010.

CARSON, D. A.; **O' BRIEN**, Peter; **SEIFRID**, Mark. *Justification and Variegated Nomism. Vol 1 The complexities of Second Temple Judaism*. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.

COSTA, Sérgio. *Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial*. São Paulo: Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.21, n 60, p.117-134, fevereiro/2006.

COMAROFF, Jean. Teorias do Sul. *Mana* 17 (2): 467-480, 2011.

DETTWILER, Andreas; **KAESTLI**, Jean- Daniel; **MARGUERAT**, Daniel. Paulo, uma teologia em construção. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

DUNN, James. *A Nova Perspectiva Sobre Paulo*. Santo André: Academia Cristã, 2011.

_____. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

EISENSTADT, Shmuel. *Multiple Modernities*. Transaction Publishers: New Brunswick, 2002.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.

FREITAS, Renan Springer de; **FIGUEIREDO**, Adriana Maria. (2009) “Por que esforços de síntese teórica são bem sucedidos no cenário biológico e não no cenário sociológico?”. In *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Vol. 16, n3: pp.729-745.

GALLINO, Luciano. Dicionário de Sociologia. São Paulo: Paulus, 2005.

GIDDENS, Anthony ; **BECK**, Ulrich; **LASH**, Scott. *Modernização Reflexiva*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

GIDDENS, Anthony. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

_____. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *A Transformação da intimidade: Sexualidade, amor e erotismo*. São Paulo: Editora Unesp, 1993.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2009.

HOEKEMA, Anthony. *Salvos pela Graça*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1997.

HAGNER, Donald. *Paulo e o judaísmo: testando a nova perspectiva*. In. **Stuhlmacher**, Peter. *Lei e graça em Paulo: uma resposta à polêmica em torno da doutrina da justificação*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão*. São Paulo: Unesp, 1997.

_____. *Interpretação do Novo Testamento Gálatas- Tito*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2008.

SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of Patterns of Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1977.

_____. *Paulo: a lei e o povo*. São Paulo: Paulus, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *Os processos da globalização*. in *A globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.

SCHNELLE, UDO. Paulo: vida e pensamento. Academia Cristão. Santo André (SP); Paulus: São Paulo, 2010.

SMITH, John Maynard. *Shaping life: genes, embryos and evolution*. New Haven: Yale University Press. 1998.

SZTOMPKA, Piotr. *A Sociologia da Mudança Social*. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileira, 2005.

WRIGHT, N. T. *Paulo: Novas perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

_____. *What Saint Paul really said: was Paul of Tarsus the real founder of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1997.