



MODERNIDADE INVIÁVEL...? A PERTINÊNCIA TEOLÓGICA DAS “MODERNIDADES ALTERNATIVAS”: LENDO CHARLES TAYLOR

*Unfeasible Modernity...? The theological Pertinence of “Alternative Modernities”:
Reading Charles Taylor*

Eugenio Rivas *

Luiz Carlos Sureki **

RESUMO: O presente artigo pretende ser uma contribuição à discussão atual em torno da problemática da modernidade. Como o título sugere, ele tem um caráter reticente e interrogativo. Reticente porque a própria compreensão de modernidade, pela via das tentativas recentes de se chegar a uma distinção precisa entre modernidade e “pós-modernidade”, não encontra consenso entre os autores. Interrogante porque não nos parece que a modernidade ocidental seja única e uniformemente universalizável, como sugerem várias abordagens atuais. E assim nos aproximamos das “modernidades alternativas” de Charles Taylor, dos limites daquelas abordagens que ele chamou de aculturais, e dos perigos das mono-narrativas, mantendo, contudo, a pergunta pela pertinência teológica da proposta tayloriana.

PALAVRAS-CHAVE: Modernidade(s). Modernidades alternativas. Teorias aculturais. Mono-narrativas. Catolicidade.

ABSTRACT: The present article aims at being a contribution to ongoing discussion around the subject of Modernity. As the title suggests, it has a reluctant and interrogative character. Reluctant because of the very understanding of Modernity, through recent attempts to arrive at a precise distinction between Modernity and

* Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

** Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

post-Modernity, does not find a consensus among scholars. Interrogative because it does not seem to us that western Modernity is unique and uniformly universalizable, as suggested by various recent advances. With this in mind, we explore Charles Taylor's "alternative modernities", the limits of those approaches that he himself calls acultural and the dangers of Mono-narrative, maintaining, nevertheless, the question of the theological pertinence in the Taylorian proposition.

KEYWORDS: Modernity. Alternative Modernities. Acultural Theories. Mono-narratives. Catholicity.

Introdução: uma via de muitas vias ou uma via entre outras vias?

Quando não se sabe para onde se quer ir, qualquer caminho serve. Essa é a conclusão da primeira parte do diálogo de Alice com o gato no conhecido conto "Alice no país das maravilhas". "Poderia me dizer por favor, que caminho devo tomar para sair daqui?" O gato, por sua vez, observa: "Isso depende bastante de onde você quer chegar". Dado que o que ela diz é: "O lugar não importa muito"; responde-lhe, conseqüentemente, o gato: "Então não importa o caminho que você vai tomar".

Que perspectiva poderia ser tomada como *viável* para se abordar o tema modernidade *inviável*? Com efeito, as muitas abordagens em torno da problemática da modernidade constataam em geral a presença de um difuso "mal-estar" cultural na forma de uma crise ético-político-social-ambiental-religiosa sem precedentes. Desorientação, perda de sentido, niilismo, secularização, relativização, desencantamento, liquidez, vazio, são alguns dos termos mais recorrentes para expressar tal situação. Estamos, ao que parece, numa situação semelhante àquela de Alice: não querendo permanecer aí, queremos, então, sair daí. Contudo, um partir a esmo não significa encontrar uma saída real: "ir sem saber para onde" pode ser tão assustador quanto "não saber para onde ir".

Em princípio poderíamos refletir a viabilidade ou inviabilidade da modernidade atentando para o que, de imediato, nos sugere a imagem da via ou do caminho. Se a via percorrida pela modernidade é hoje por muitos avaliada como não mais viável, então deveríamos primeiramente nos perguntar se nos encontramos numa situação de "beco sem saída", ou se nos encontramos numa situação de "encruzilhada" em que o caminho até então percorrido não tem mais sua continuidade original, mas antes se abre em outras ou para outras possíveis vias.

Se tormarmos a situação atual sob a representação do "beco sem saída", teremos conseqüentemente teorias da modernidade cuja tônica será a do

pessimismo, e mesmo a do desespero, na medida em que à impossibilidade de se seguir adiante também venha a assomar-se a impossibilidade de um movimento de retorno. Se a tomamos como uma situação de “encruzilhada”, então o discurso pode assumir (apesar da inevitável desorientação inicial) uma tônica de relativa esperança: a possibilidade de avançar, perseguindo aquele bem (ou meta) que julgávamos possível alcançar, porém, agora, mediante a escolha de uma nova via que se nos oferece como alternativa. Mas, tanto o porquê seguir quanto o porquê regressar (caso possível) exige que se tente responder à pergunta pelo que se quer, pelo bem almejado sob a representação de finalidade (meta). Outra questão um tanto distinta desse dilema nos leva perguntar se todos chegaram igualmente na situação de “beco sem saída” ou de “encruzilhada” percorrendo um caminho comum, ou se antes a própria modernidade forjou caminhos diversos, que agora exigem de nós um discernimento mais acurado acerca da viabilidade ou não dos mesmos.

Se é verdade que não se supera uma crise de sentido pela simples constatação da falta de sentido, também é verdade que não se chega à constatação da falta de sentido sem a representação do que antes tinha sentido e que, por alguma razão, perdeu a sua evidência. Com efeito, não é possível chegar a uma afirmação consistente da viabilidade ou inviabilidade da modernidade sem que se tenha presente o processo de construção da identidade moderna, a história dos acontecimentos, as configurações que moldaram a compreensão moderna de homem, de mundo e de Deus. Afinal, a compreensão de nós mesmos e de onde estamos é parcialmente definida por nossa percepção de ter chegado onde estamos (TAYLOR, 2007, p. 45).

1 Aproximação às teorias da modernidade

A vasta literatura filosófica, sociológica e teológica surgida nas últimas décadas em torno da crise da modernidade tem buscado inicialmente esclarecer (segundo a perspectiva própria de cada uma dessas áreas) em que consistia a via moderna e onde se encontravam suas “gêneses”, suas “raízes” (M. Gandillac, H. C. Lima Vaz, P. Valadier, G. L. Hansen), qual era seu projeto, seus ideais e suas metas (J. Mardones, J. Habbermas, M. Weber, M. A. Maffesoli, M. Berman, S. Connor, E. P. Coelho, W. Benjamin, R. Behrens, C. Buttler, A. Callinicos, T. Eagleton, W. Welsch, P. V. Zima, C. Riedweg, C. Jencks, J. Stein). Em seguida, as abordagens procuram mostrar por que tal via teria se tornado não mais viável, e conseqüentemente o porquê do “mal-estar” e da crise propriamente ditos (A. Touraine, J. F. Lyotard, Z. Bauman, G. Lipovetsky, J. F. Lyotard, G. Vattimo, D. Harvey, R. Mendonça, A. Giddens, S. N. Einsenstadt, J. M.

Velasco, P. Engelmann, P. Jonkers, N. Heistenhagen, D. Lyon, D. Tracy, entre outros)¹.

Os termos utilizados no intento de distinguir a modernidade da contemporaneidade, ou de caracterizar com mais propriedade esta última, são variados: pós-modernidade (J. F. Lyotard), modernidade tardia (A. Giddens), hipermodernidade, era do vazio (G. Lipovetsky), neomodernidade (S. P. Rouanet), modernidade líquida (Z. Bauman), modernidade reflexiva (U. Beck), transmodernidade (E. Dussel), ultramodernidade são os mais facilmente encontrados. Enquanto alguns autores sugerem que a situação atual se compreende na linha de uma verdadeira ruptura com a modernidade, outros são do parecer que antes se trata de uma continuidade, de um desdobramento, de uma espécie de metamorfose ocorrendo (com maior ou menor intensidade, segundo configurações socioculturais mais ou menos específicas), no interior da própria modernidade.

As divergentes opiniões acerca de quando teria se iniciado a “pós-modernidade” (para empregar um dos termos mais recorrentes, apesar da contradição que ele traz em si²) vem atestar as dificuldades do tema. Sem fazermos repetições exaustivas dos vários autores, constatamos simplesmente aqui que alguns deles veem o irromper da “pós-modernidade” a partir do fim dos grandes sistemas filosóficos e da revolução industrial (século XIX). Outros preferem situá-la no período imediatamente pós-guerra com o fim das utopias modernas concentradas no poder da razão, no progresso ilimitado e na autonomia do sujeito (a partir de meados do século XX). Outros ainda situam o seu surgimento tomando como símbolo o ano de 1968, associado às manifestações estudantis e às intensas transformações políticas, culturais e comportamentais ocorridas neste período. Também há autores que situam o pós-moderno tomando por referência o ano de 1989, caracterizado pela queda do Muro de Berlim e o fim da “Guerra Fria”, enquanto alguns poucos preferem ver a “pós-modernidade” como o emblema inaugurante do novo milênio.

¹ Algumas referências completas que podem ser consultadas a respeito: LYOTARD, J. F. *La condición postmoderna*. Madrid: Catedra, 1984; MARDONES, J. M. *Postmodernidad y Cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1988; VATTIMO, G. y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1994; LIPOVETSKY, G. *A Era do Vazio*. Lisboa: Gallimard, 1989; _____. *A Sociedade da Decepção*. São Paulo: ABDR, 2007; VELASCO, J. M. *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Paulinas, 1993; BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001; TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

² “El término postmodernidad es un falso-nombre, un pseudónimo, que tomé inicialmente de los arquitectos italianos y de una determinada corriente de la crítica literaria norteamericana (...) Que el nombre “postmodernidad” es un falso nombre, resulta evidente en cuanto se tiene en cuenta que no puede significar “lo que viene después de la modernidad”, pues la palabra *moderno* significa justamente ‘ahora’, y después de ‘ahora’, será ‘ahora’. Ver LYOTARD, 1987, p. 119.

A pergunta pela viabilidade ou inviabilidade da modernidade, conforme insinuamos acima, não está isenta de ambiguidades, e isso por várias razões. Em primeiro lugar, porque não é de todo claro até que ponto se poderia tomar a modernidade como um processo concluído para assim poder defini-la adequadamente como inviável. Em segundo lugar, ainda não está dito claramente se a modernidade diz respeito a um fenômeno cultural universal ou se antes é um fenômeno preponderantemente circunscrito à cultura ocidental. Em terceiro lugar, supondo que a modernidade seja preponderantemente um fenômeno ocidental, restaria ainda por aclarar se o processo histórico-cultural que forjou a identidade moderna ocidental teria se dado por igual em todo o Ocidente, ou se antes deveríamos falar em “modernidades” no interior de um amplo, porém, multifacetado, processo de modernização, cuja inviabilidade não se faz sentir de modo onipresente em todos os contextos e setores da própria sociedade ocidental. Admitindo que o processo de modernização continua em marcha, se seguirá que podemos encontrar elementos pré-modernos, modernos e “pós-modernos” convivendo lado a lado, não somente por referência a diferentes agrupamentos humanos, mas ainda no interior do próprio indivíduo humano que conjuga, de algum modo, por exemplo, atitudes religiosas pré-modernas com atitudes liberais claramente modernas.

Desde aí surge a importante questão pelo tipo de teoria que se constrói e que se toma para responder à pergunta inicial pela inviabilidade da modernidade. É preciso investigar se as teorias sobre a modernidade são gestadas desde o interior do processo multifacetado de modernização, respeitando a diversidade das culturas, as “modernidades” (teorias culturais), ou se elas tomam de modo natural e aproblemático um certo mono-culturalismo, universalizando, no sentido de uniformizando, certos traços da modernidade ocidental (teorias aculturais). Na medida em que o “desencantamento” (com relação ao cosmo), a secularização (em relação à religião ou ao transcendente), o vazio ou crise de sentido (em relação à existência) não são experimentados do mesmo modo em todas as manifestações culturais, nos damos conta daquela insuficiência comumente presente nas abordagens atuais: a de tomar a modernidade como oriunda de uma única operação aplicável universalmente (TAYLOR, 1995, p. 28).

Para os nossos propósitos aqui é de importância capital tocarmos o elemento propriamente *teológico* implicado nas teorias da “modernidade”. As múltiplas facetas da modernidade dizem respeito a numerosos campos do saber e da práxis humanos. Dezenas de livros e centenas de artigos foram escritos nas últimas décadas abordando o tema desde distintas perspectivas e cenários. Nosso modesto propósito é o de lançar algumas luzes sobre o tema em questão a partir de aportes do filósofo canadense Charles Taylor. Dentre as principais razões desta opção por Taylor ressaltamos o seu modo original, equilibrado, coerente, abrangente e profundo de pensar e de expressar, sem ceder aos extremos, a riqueza das abordagens

quando vistas à luz da complementariedade. Dado que Taylor nos sugere trabalhar com a noção de “modernidades alternativas”, nos perguntamos inicialmente pela pertinência teológica de tais modernidades. Tal pergunta fez emergir o tema da secularização por sua relação com a fé, a religião e Deus. A apresentação do que Taylor denominou “teorias aculturais” da modernidade, alerta para o perigo das mono-narrativas e, desde aí, sublinha também a importância das “teorias culturais” que respeitam a diversidade cultural, a sinfonia de vozes (entre elas a “católica”), a pluralidade de narrativas. Deste modo, vemos surgir algumas luzes para ‘entendermos o nosso tempo e discernirmos novos caminhos’ (TAYLOR, 2007, p. 755).

2 A centralidade do tema e sua natureza polifônica

A modernidade comumente é concebida como um fenômeno cultural que mudou radicalmente o nosso modo de nos relacionar conosco mesmos, com o cosmo e com Deus. Essa mudança tem sido descrita como um processo irreversível de secularização. Do ponto de vista do sujeito, a secularização coloca em evidência a importância do indivíduo e sua originalidade intransferível que desemboca numa busca de sua própria autenticidade, da sua originalidade irrenunciável que só pode ser encontrada e construída pelo próprio sujeito. A ideia de que existe um certo modo de ser humano que é intransferível e que só pode ser minha forma humana, um modelo de humanidade que só posso encontrá-lo dentro de mim é um traço distintivo da consciência moderna. Isto não significa, necessariamente, negar ou se desvincular do legado do que historicamente tem sido feito, não significa negar a tradição ou o peso de uma herança comum partilhada, mas se opor a tudo o que pretende substituir esta busca e reivindicar a singularidade e o caráter insubstituível de cada experiência individual³.

Em relação ao cosmos, a secularização introduz a ideia do “desencantamento”. A teleologia invocada pela ordem cósmica, no imaginário pré-moderno, passa a ser uma conquista humana. É a ação humana que pode encaminhar a natureza e a sociedade a seu fim e as prover de significado. Perde-se a objetividade da teleologia. Deus ou a religião, segundo as aproximações ao tema da modernidade em geral e da secularização em particular, é retirado do centro da vida social, declinam e se abandonam práticas e convicções religiosas, a questão da fé ou da experiência religiosa se retira ao espaço privado.

Estas ideias fazem parte da aproximação de Charles Taylor ao tema da modernidade. Grande parte de seu trabalho como filósofo está consagrado a

³ Para mais detalhes, ver (RIVAS, 2017).

esse tema. A preocupação de Taylor não é fazer uma teoria da modernidade, mas criar uma narrativa, contar uma história para sublinhar a relação do espírito moderno com motivações morais. Este artigo oferece uma síntese seletiva de um argumento extremamente rico e complexo como é o tema da modernidade. Dada a diversidade de aproximações, não pretendemos conciliar pontos de vistas, mas manter a polifonia do tema como um modo de resgatar narrativas plurais que testemunham a presença real de “racionalidades alternativas” que, por sua vez, geram criativamente cenários diferentes que podem ser identificados como modernos. Nesta perspectiva, Charles Taylor convida a introduzir na reflexão a possibilidade de pensar “modernidades alternativas” como uma tentativa de superar um mono-discurso que coloca em risco o valor e a intuição fundamental de toda(s) a(s) modernidade(s) a tornando inviável.

O interesse teológico desta proposta programática do filósofo canadense radica, a nosso modo de ver, em dois fatores. O primeiro tem a ver com o próprio futuro e viabilidade do projeto moderno na medida em que não elimina a transcendência⁴ do horizonte da cultura confinando a perfeição humana à pura ordem imanente. O segundo se refere ao tipo de narrativa através do qual nos apropriamos da modernidade. Dependendo da

⁴ Para Taylor, transcendência é o que define toda religião. O distintivo de toda religião definida pela transcendência será acreditar numa vontade ou poder que transcende a ordem imanente. O modo como a religião se relaciona com este “além” (transcendência) tem três dimensões: “...the sense that there is some good *higher* than, *beyond* human flourishing. In the Christian case, we could think of this as *agape*, the love which God has for us, and which we can partake of through his power. In other words, a possibility of transformation is offered, which take us *beyond* merely human perfection... this notion of a higher good as attainable by us could only make sense in the context of belief in a *higher* power... thirdly, the Christian story of our potential transformation by *agape* requires that we see our life as going *beyond* the bounds of its ‘natural’ scope between birth and death, our lives extend *beyond* ‘this life’” (TAYLOR, 2007, p. 20, grifo nosso). Estas três dimensões da transcendência colocam o ser humano num constante êxodo, a transcendência nos coloca numa dinâmica que não nega a imanência, mas que afirma o seu valor somente na medida em que somos tirados dela e atraídos por este “*beyond*”. O cristianismo, segundo Taylor, aproxima-se das religiões primitivas em que ao igual que estas pode invocar e afirmar a benevolência incondicional de Deus para o ser humano, Deus está a favor do bem estar do ser humano (“human flourishing”), mas sua diferença e seu paradoxo consiste na compreensão de se sentir chamado, de alguma forma, a ir além (“*beyond*”) deste bem estar: “what the people ask for when they invoke or placate divinities and powers is prosperity, health, long life, and fertility; what they ask to be preserved from is disease, dearth, sterility and premature death... the paradox of Christianity, in relation to early religions, is that on one hand, it seems to assert the unconditional benevolence of god toward humans – there is none of the ambivalence of early dignity in this respect – and yet, on the other, it redefines our ends so as to take us beyond flourishing” (TAYLOR, 2011, p. 44-45). Será justamente esta diferença que distancia o cristianismo da alternativa moderna de um “humanismo exclusivo”, para este humanismo, o bem estar humano não guarda relação com nada mais alto (“*higher*”) ou além (“*beyond*”): “I mean by this a humanism no accepting final goals beyond human flourishing, nor any allegiance to anything else beyond this flourishing. Of no previous society was this true” (TAYLOR, 2007, p. 18).

narrativa assumida poderemos dialogar com o mundo, ser criativos e, o mais importante, fieis à natureza da nossa própria tradição cristã.

3 A esperança da racionalidade moderna

A proposta de Taylor se inscreve no que poderíamos chamar, de modo análogo, de “filosofia fundamental”. Assim como na teologia fundamental se tenta dar razão de nossa esperança, neste tipo de filosofia se busca dar esperança à razão⁵. Taylor nos conta sua história da modernidade através da história do secular como o seu ponto de chegada (SMITH, 2014, p. 26). O que define o secular não é simplesmente o deslocamento de Deus do centro da vida social (secularidade 1) ou o declínio da fé e suas práticas nesse Deus deslocado (secularidade 2), mas o surgimento de uma alternativa, a opção de um humanismo exclusivo como um modo de construir significado e sentido sem nenhuma referência à transcendência ou ao divino (secularidade 3). Esta é a secularidade que interessa a Taylor para mostrar que a civilização moderna não desemboca na morte de Deus, mas no surgimento de novas condições para a fé e suas práticas⁶. É esta mudança, um novo imaginário social⁷, que define a modernidade e que nenhuma sociedade anterior conheceu.

⁵ A esperança da razão está na impossibilidade de pensar o ser humano, que a serve e a quem serve, sem referências cruciais. Estas referências, Taylor as identifica como o mundo, os outros, o tempo, o bem (TAYLOR, 1995, p. 32). O “atomismo” social ou cultural seria a expressão de uma irracionalidade incompreensível. Se não podemos nos definir em relação ao bem, significa que não estaríamos em condições de fazê-lo (TAYLOR, 1998, p. 45).

⁶ “So secularity 3, which is my interest here, as against 1 (secularized public spaces), and 2 (the decline of belief and practice), consists in new conditions of belief; it consists in a new shape to the experience which prompts to and is defined by belief; in a new context in which all search and questioning about moral and spiritual must proceed” (TAYLOR, 2007, p. 20).

⁷ A noção de imaginário social é muito rica e aberta. É uma noção que Taylor opõe a “teoria social” pelo fato de ser partilhada por toda a sociedade. O imaginário social carrega uma complexidade, ele incorpora um sentido da expectativa normal que temos uns dos outros, um conhecimento comum, do que é e do que deve ser, que possibilita as práticas coletivas; um conhecimento sem limites claros, desestruturado e desarticulado, mas onde o mundo se mostra para nós no sentido que ele tem; um conhecimento ilimitado e indefinido e por esta razão irredutível a uma teoria. Para Taylor a imaginação tem sua própria gramática e seu próprio modo de acomodar o obscuro e indigesto, aquilo que é dissonante, mas é esse pano de fundo (background) complexo, desarticulado e sem estruturas precisas que faz possível o entendimento e as ações comuns. Imaginário, afirma Taylor, é “the way ordinary people ‘imagine’ their social surroundings, and this is often not expressed in theoretical terms, it is carried in images, stories, legends, etc. But it is also the case that (II) theory is often the possession of a small minority, whereas what is interesting in the social imaginary is that it is shared by large groups of people, if not the whole society [...] (III) the social imaginary is that common understanding which makes possible common practices, and a widely shared sense of legitimacy” (TAYLOR, 2007, p. 171-172).

Do ponto de vista da reflexão, a diferença entre as sociedades antigas e contemporâneas podem ser explicadas a partir de duas grandes aproximações: “acultural” e “cultural”. Em ambos casos, a hermenêutica da modernidade descansa na afirmação ou na negação da cultura entendida por Taylor de um modo bem específico. De fato, para Taylor, o termo cultura envolve uma pluralidade de grupos humanos com uma diversidade de línguas, com um conjunto de práticas que definem o modo próprio de entender a personalidade, as relações sociais, o bem e o mal, as virtudes e os vícios. Esta constelação de línguas e práticas partilham a característica de ser mutuamente intraduzíveis (TAYLOR, 1995, p. 24)⁸. A partir desta compreensão de cultura, Taylor embarca na proposta de explicar as diferenças e mudanças como o surgimento de uma nova(s) cultura(s) graças ao novo imaginário social.

4 O problema da teoria acultural

A aproximação acultural da modernidade explica a transformação da sociedade, por um lado, como resultado de um crescimento da razão, isto é, maior consciência científica, ausência de referência ao divino ou transcendente e o surgimento de uma racionalidade instrumental, e, por outro lado, e em relação com a primeira, a modernidade é concebida em termos sociais e de mudanças intelectuais fruto da mobilidade, a concentração urbana, a industrialização e a distinção entre fatos e valores. Em ambos casos, afirma Taylor, “a modernidade é concebida como um conjunto de transformações pelas que qualquer e cada cultura pode passar e provavelmente ser forçada a se submeter” (TAYLOR, 1995, p. 24). Segundo esta teoria, a modernidade pode ser considerada positivamente como um desdobramento das capacidades desenvolvidas pela razão, nas ciências, na tecnologia, na ordem social, etc., mas pode ser considerada negativamente como uma experiência de perda de horizontes e de raízes, como uma confiança desmedida numa razão arrogante que nega qualquer dependência da história ou de Deus, como uma “trivialização autoindulgente que não tem estômago para a dimensão heroica da vida” (TAYLOR, 1995, p. 25).

Esta visão acultural da modernidade, afirma Taylor, é a tendência predominante. Em sua versão positiva ou negativa, o que é colocado em primeiro plano é a “erosão da fé” que, desde o ponto de vista dos defensores da modernidade, serve para exaltar o progresso triunfante de uma razão

⁸ “I’m leaning on a use of the word culture which is analogous to the sense it often has in anthropology. I am evoking the picture of a plurality of human cultures, each of which has a language and a set of practices that define specific understandings of personhood, social relations, states of mind/soul, goods and bads, virtues and vices, and the like. These languages are often mutually untranslatable” (TAYLOR, 1995, p. 24).

instrumental, “a humanidade se tem liberado de um grande número de mitos falsos e prejudiciais”. Mas do lado dos detratores, esta erosão é vista como “perda de contato com realidades espirituais cruciais” (TAYLOR, 1995, p. 26). Mas se o que é colocado em primeiro plano é a perda, estas teorias deixam fora do seu espectro que o novo não é simplesmente a negação e a libertação de antigas crenças, mitos, lendas ou de uma falsa metafísica, mas que o novo (modernidade) é possibilitado por uma escolha positiva fundamentada em valores e não simplesmente por aquilo que é deixado para trás⁹. Isto significa que as escolhas implicam uma certa direção moral que vai *além* daquilo que é ditado, de modo “natural”, pela própria vida humana liberada das antigas crenças, da metafísica e dos antigos costumes. Para Taylor, esta visão da modernidade não considera que a sua própria possibilidade está sustentada numa visão moral original e espiritual que não se explica simplesmente pela negação de ou a desconexão com o precedente.

Mas quais são os motivos para esta teoria acultural ser predominante? Segundo o filósofo, em primeiro lugar, a atração da teoria acultural está fundamentada na sua própria avaliação da modernidade, isto é, considerar como natural e aproblemático um certo mono-culturalismo. A ideia de uma diversidade cultural, o fato de nos considerar como uma cultura entre outras, é relativamente recente, as outras culturas eram vistas como bárbaras. Numa outra perspectiva, a teoria acultural encontra fundamento numa explicação científico-materialista das mudanças que rejeita qualquer vinculação com motivações morais e as avalia em termos de vantagens sem considerar as perspectivas morais dos beneficiados.

Taylor concede razão à teoria acultural da modernidade, mas afirma que ela só não dá conta do fenômeno. Em termos positivos, a modernidade é, também, fruto de uma perspectiva moral original. Se ficarmos só com uma interpretação acultural do fenômeno moderno a nossa compreensão será distorcida e isto por duas razões (TAYLOR, 1995, p. 27-28). A primeira seria identificar como “modernos” alguns traços próprios da modernidade ocidental. Tratar-se-ia de universalizar os traços próprios do ocidente sem levar em consideração o elemento da cultura – “constelação de compreensões da pessoa, da natureza, da sociedade e do bem” (TAYLOR, 1995, p. 27) — particular e sua influência determinante na definição desses traços¹⁰. Esta universalização vem a afirmar que todas as culturas devem passar pelo mesmo processo, entendido basicamente como racionalização, e terminando por se parecer entre elas, o que significa se parecer ao Ocidente.

⁹ “Modernity... must be regarded as an ‘epistemic gain’” (HITTINGER, 1990, p. 111).

¹⁰ Esta postura também é defendida por G. Aloysius ao afirmar o papel das culturas na configuração da natureza singular e plural da modernidade (ALOYSIUS, p. 53).

A segunda distorção consiste em que “basicamente fracassamos ao examinar certas facetas da constelação moderna, estreitamente entretidas com as nossas compreensões da ciência e da religião, que não nos dão a impressão de ser parte da transformação para a modernidade” (TAYLOR, 1995, p. 27). Algumas facetas da “identidade moderna” se apresentam como perenes e não como sendo parte do que tem produzido a civilização contemporânea. Tudo isto, afirma Taylor, empobrece nossa própria compreensão e, conseqüentemente, a compreensão das outras culturas:

A opinião de que a modernidade vem de uma única operação universalmente aplicável impõe erroneamente um padrão uniforme sobre os múltiplos encontros das culturas não ocidentais com as exigências da ciência, da tecnologia e da industrialização... uma vez que deixamos sem examinar nossas próprias noções de identidade falharemos em ver como elas diferem e como esta diferença condiciona crucialmente o modo como elas integram os traços verdadeiramente universais da “modernidade” (1995, p. 28).

Desde esta perspectiva, a pretensão da teoria acultural de dar conta sozinha do fenômeno moderno nos incapacita para entender e reconhecer a gama de “modernidades alternativas” em outras partes do mundo: “Encerra-nos numa prisão *etnocêntrica*, condenados a projetar nossas próprias formas sobre todos os outros e felizmente inconscientes do que estamos fazendo” (TAYLOR, 1995, p. 28)¹¹. Se não vemos os contrastes com os outros, não nos entendemos e muito menos compreendemos os outros. Mas a compreensão passa pelo que Taylor chama de imaginário. Entrar no horizonte do imaginário significa expandir nossa compreensão do fenômeno moderno para além das explicações racionais e sociais. Em ambos casos o surgimento da modernidade se explica em termos de dissipação de certas crenças como causa principal ou como efeito inevitável. O que nos diferencia dos nossos antepassados não são tanto as nossas crenças explícitas e sim a compreensão de fundo em contraste com a qual as nossas crenças são formuladas. Este pano de fundo (*background*) diante do qual se formulam nossas crenças tem a característica de não estar formulado e, em parte, de não ser formulável (TAYLOR, 1995, p. 28).

O ponto defendido por Taylor é que a compreensão de cada cultura envolve não só uma dimensão explícita ou doutrinal formulada explicitamente, mas também uma dimensão encarnada em hábitos (*embodied*) – uma

¹¹ Nesta perspectiva do etnocentrismo, coloca-se a crítica de Dussel à modernidade vista como um fenômeno essencialmente europeu. Para Dussel, a modernidade aparece quando Europa se afirma como centro da história mundial. Este centrismo cria por sua vez uma periferia que faz parte da sua própria definição. É justamente esta periferia, como parte da definição do centro, o que faz com que a compreensão do fenômeno moderno seja não só parcial e provincial, mas também falacioso. O projeto de Dussel é de desvelar o que ele chama “o mito da modernidade” como uma compreensão eurocêntrica e falaciosa (DUSSEL, 1993, p. 65-66).

espécie de segunda natureza — e uma dimensão simbólica expressada em símbolos, ritos e obras de artes e que vai além dos gestos pela sua própria natureza simbólica, isto é, evocativa e da ordem do chamado. São estas duas últimas dimensões que a teoria acultural não considera e por esta razão a modernidade ocidental aparece como o trajeto normal a ser percorrido por todas as sociedades tradicionais submetidas a certas mudanças, racionais ou sociais, e não como uma cultura entre outras, como uma compreensão entre outras (TAYLOR, 1995, p. 30). Manter esses diferentes níveis de compreensão evita a homogeneização cultural, uma espécie de “colonização etnocêntrica”, fortemente denunciada pelos pensadores “decoloniais”, e, o mais importante, permite identificar os verdadeiros traços universais da modernidade:

Uma vez que reconhecemos que nossos pensamentos explícitos só podem ser contemplados em contraste com um sentido de fundo de quem somos e onde estamos no mundo, entre outros e num espaço moral, podemos ver que nunca podemos estar sem relação com pontos cruciais de referências... o mundo, os outros, o tempo, o bem. Esta relação pode, certamente, ser transformada como quando passamos de uma cultura ou era para outra, mas não pode simplesmente ser abandonada. Não podemos viver sem algum sentido de nossa situação moral, sem algum sentido de nossa relação com os outros (TAYLOR, 1995, p. 32).

Neste sentido, o universal de qualquer fenômeno moderno se encontra na impossibilidade de renunciar a esta relação e que pelos diferentes níveis nos quais ela se compreende (explícito-doutrinal, hábito, simbólico) guarda, em certo modo, uma incomunicabilidade que se manifesta diferente no passo de uma era para outra e na multiplicidade de culturas. Todas as culturas vivem, por assim dizer, sua própria modernidade enquanto experimentam o surgimento de novos imaginários sociais que colocam no horizontes novas alternativas até o momento desconhecidas e inimagináveis. Perceber o modo como diferimos de nossos antepassados e das outras culturas é o caminho para entender adequadamente os traços universais da modernidade. Em outros termos, a nossa compreensão é sempre situada e se dá em contraste. Todo compreender é universal enquanto que situado e em contraste. A ruptura com o passado, dimensão inseparável da consciência moderna, não nos separa, mas nos solda a ele, do contrário seríamos seres autossuficientes e sem necessidade de compreender para agir (TAYLOR, 1998, p. 49)¹².

¹² “Ce mythe est dur à vaincre. Il s’engendre sans cesse au sein de la modernité, car il correspond à ce moment de rupture avec le passé qui est une dimension inséparable de notre conscience. Mais il lit mal cette rupture. Elle ne nous sépare pas du passé, mais nous soude à lui de façon irrévocable. Pour échapper à ce lien, il faudrait être des agents complètement autosuffisant, sans dimension herméneutique, n’ayant pas besoin de se comprendre pour agir, et donc de se définir une identité par voie de contraste” (TAYLOR, 1998, p. 49).

5 O perigo das mono-narrativas

Ao explicitar o problema da teoria acultural da modernidade apresentado por Taylor, já temos adiantado o seu enfoque e sua aposta por uma teoria cultural do fenômeno moderno. Na sua essência esta teoria, afirma Taylor, explica a mudança por contraste, contextualizada e sem abandonar as referências cruciais que nos colocam em relação com o mundo, o tempo, os outros e o bem:

Quero descrever a mudança como nos movendo de uma densa constelação de entendimento de fundo e imaginário a outro, os quais nos colocam em relação com os outros e com o bem. Nunca existe uma autocompreensão atomística e neutral, só existe uma constelação (a nossa), a qual tende a jogar fora o mito desta auto-compreensão como parte de seu imaginário. Esta é a essência da teoria cultural da modernidade (TAYLOR, 1995, p. 32-33, tradução nossa).

Numa interessante conferência sobre a modernidade católica, Taylor retoma a questão da universalidade e da diversidade a partir do próprio termo “católico”. Para Taylor, toda tentativa de uniformizar, de eliminar as diferenças e a diversidade do complexo quadro das culturas transgri-de o princípio de catolicidade. Se tomamos como ponto de partida que a redenção acontece através da encarnação, estamos implicando que ao se encarnar, a vida de Deus assume a diversidade de vidas humanas criando unidade pela reconciliação. Mas essa unidade não tem nada a ver com uma uniformidade, trata-se de uma identidade que só alcança sua unidade através da complementariedade: “Esta é a natureza de seres diversos os quais percebem que não podem alcançar sua unidade sozinhos, para quem a complementariedade é essencial” (TAYLOR, 1999, p. 14). No âmbito católico, o esquecimento do princípio da complementariedade tem sido uma grande tentação histórica e que levou ao fracasso do catolicismo:

“fracasso da catolicidade porque fracassa a universalidade, unidade comprada ao preço da supressão de algo da diversidade na humanidade criada por Deus, unidade da parte fantasiada de todo. É a universalidade sem unidade e portanto não verdadeiro catolicismo” (*Ibidem*).

Resgatando o que está implicado na catolicidade, Taylor está procurando qual é a voz católica na sinfonia de vozes da modernidade. Ao modo de Matteo Ricci, usado por Taylor como exemplo do que seria um caminho para encontrar a nossa própria voz, devemos nos perguntar o que representa na cultura uma diferença humana válida e o que vai contra a fé cristã. Desde esta perspectiva, o ponto não é entrar no grupo dos defensores da herança moderna, nem no grupo dos defensores parciais e nem no grupo daqueles que a atacam. O que está em jogo é resgatar “ideias admiráveis” que na prática se tem pervertido e degradado. Deste modo, afirma Taylor, encontraríamos nossa voz desde o interior dos logros da modernidade ao mesmo tempo que apontaríamos para seus grandes perigos constatáveis nos

horrores da história do século XX: “Como com Matteo Ricci, a mensagem do evangelho para este tempo e para esta sociedade tem que responder, primeiro, ao que na cultura reflete já a vida de Deus e, segundo, responder às portas que tem se fechado contra essa vida” (TAYLOR, 1999, p. 37).

A catolicidade é o modo de resgatar essa diversidade cultural, essa sinfonia de vozes e essa pluralidade de narrativas para as quais a catolicidade tem uma vaga pela mesma natureza da revelação e que na sua ausência não só falha a catolicidade, faz inviável a modernidade, mas falha a própria humanidade ao desfigurar sua imagem: “A diversidade humana é parte do modo no qual fomos feitos à imagem de Deus” (TAYLOR, 1999, p. 15).

Em 2009, a escritora nigeriana Chimamanda Adichie ofereceu uma conferência no programa TED TALKS que chamou “The Danger of a Single Story”¹³. Na sua fala, ela conta como encontrou sua própria voz nigeriana na medida que entrou em contato com uma pluralidade de histórias. Ao princípio, tudo o que escrevia reproduzia os modelos de uma mononarrativa que nada tinham a ver com ela e sua realidade cultural. Os personagens de suas histórias eram sempre loiros e de olhos azuis e preocupados com clima. O contato com outras histórias e com as histórias de sua própria cultura a fez descobrir a importância das histórias. No final da sua fala ela afirma:

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias têm sido usadas para despojar e para satanizar, mas as histórias podem também ser usadas para empoderar e para humanizar. As histórias podem destruir a dignidade das pessoas, mas as histórias podem também reparar essa dignidade lesada.... Quando rejeitamos uma única história, quando percebemos que os lugares nunca têm uma única história, recuperamos uma espécie de paraíso.

No final do seu livro “Uma era Secular”, Taylor também aponta o caminho para encontrar a própria voz, a própria história para contar desde o interior do coro da modernidade. Trata-se do capítulo intitulado “Conversões”, provavelmente, suspeitamos, um dos capítulos menos lidos e menos compreendidos. Nessas páginas, Taylor esboça os itinerários de três “convertidos” modernos (todos ao catolicismo) os quais, segundo sua avaliação, encontraram uma rota para algo além do imaginário social que define nossa era.

O primeiro itinerário é o de Charles Péguy. Para Taylor, Péguy é um moderno que faz um protesto moderno. Ele percebe que os grandes momentos fundadores do seu passado não podiam ser tratados como meros objetos. O legado da Revolução Francesa não pode ser vivido como se fosse totalmente oposto ao passado cristão da França medieval. Os dois

¹³ ADICHIE, C. *The Danger of a Single Story*. Available in: < https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story#t-36627>. Access in: 09 set. 2017 (tradução nossa).

momentos históricos deveriam se impregnar. Seu conceito crucial é a fidelidade entendida não como um voltar atrás, mas como continuação criativa do passado. A ação que conecta ao passado e dá continuidade a ele é a liberdade. Para ele “tanto a esquerda quanto a direita sofrem da mesma incapacidade, por quererem ambas projetar a realidade, seja pelos novos desenhos da ‘razão’, seja pelo antigo modelo já experimentado da ‘tradição’. Elas não poderiam apelar para a ação criativa do povo (TAYLOR, 2007, p. 748). Estas foram questões com as quais Péguy se envolveu profunda e formalmente.

O segundo itinerário é o de Ivan Illich, radical consumado e muito crítico da modernidade, mesmo nos seus aspectos positivos. Era consciente de como o nascimento do cristianismo tinha sido acompanhado quase desde seus inícios por uma atração por regras e regulações as quais lhe permitiram aceder a um sentido essencialmente pré-moderno. O evangelho, que, segundo Illich, se caracteriza por um ethos de encontros interpessoais e por uma amizade culturalmente transgressiva, tem estado sempre sob a ameaça de degradar seu aspeto mais elevado, “a rede ágape”; e a consequência é que “o cristianismo corrompido suscita o moderno... e a corrupção do melhor é a pior (*corruptio optimi pessima*)” (TAYLOR, 2007, p. 740-741). Illich, segundo Taylor, quer manter o caráter de “*conspiratio*” da rede ágape inaugurada, no seu cerne, pela eucaristia:

A degeneração dessa nova rede acontece quando ela cai em algo mais “normal”, em termos mundanos. Às vezes uma comunidade eclesial se transforma numa tribo (ou assume uma sociedade tribal existente) e trata as pessoas de fora como os judeus tratavam os samaritanos (Belfast). Mas a degeneração realmente terrível consiste num cair para frente, na qual a Igreja evolui para algo sem precedente. A rede do ágape implica uma espécie de fidelidade às novas relações; e pelo fato de todos podermos abandoná-las com demasiada facilidade (a esse abandonar chamamos de “pecado”), somos levados a reforçar essas relações; as institucionalizamos, introduzimos regras, dividimos responsabilidades. Desse modo mantemos os famintos alimentados, os sem-lar abrigados, os nus vestidos; porém, passamos a viver caricaturas da vida da rede. Perdemos algo da comunhão, a “*conspiratio*”, que está no cerne da Eucaristia... O Espírito é sufocado (2007, p. 739).

O que Illich está nos propondo, aponta Taylor, não é uma vida anárquica sem referência a disciplinas ou códigos legais, mas sim que essas disciplinas e códigos não são tudo o que existe, há neles ainda um potencial desumanizante e alienante.

O terceiro itinerário é o do poeta Geral Manley Hopkins. Para Taylor, Hopkins proporciona um exemplo paradigmático de um itinerário novo. Ele, seguindo a esteira pós-romântica, recupera o poder e a força constitutiva da linguagem, a descoberta da capacidade da linguagem de criar novos significados, “as palavras não tomam seu significado das coisas que elas designam e que nós já experimentamos. Pelo contrario, o discurso,

as expressões linguísticas, fazem que as coisas existam para nós de um modo novo, esse da consciência ou da reflexão” (TAYLOR, 2007, p. 756). Isto o conduz além do nosso sentido moderno para quem as palavras simplesmente correspondem a uma verdade objetiva acerca do estado das coisas no mundo.

Nesta capacidade da linguagem joga um papel muito importante a noção de símbolo: “O ponto crucial a respeito do ‘símbolo’ foi que se tratava da única coisa capaz de desvelar um domínio, poderíamos dizer, a única coisa capaz de fazer que certos significados passem a existir para nós” (TAYLOR, 2007, p. 756). Só o símbolo é capaz de objetivar no nosso pensamento as coisas invisíveis ou pertencentes ao domínio espiritual. Através dessa nova linguagem poética, Hopkins encontrou um caminho para Deus.

Esses três itinerários de conversão não são exaustivos, nem pretendem ser. O que eles têm em comum é um arraigado desencantamento com a modernidade o qual, nós podemos imaginar, os poderia ter atrincheirado numa posição rigidamente anti-moderna, reacionária ou até mesmo restauracionista. O que os salvou desta posição foi o que eles experimentaram. Eles parecem ter encontrado um caminho para dissolver o selo hermético da “excarnação” e encontrado novas formas de conexões. Ninguém consegue sozinho captar todo o quadro do drama. Precisamos entrar em conversação. As diferentes abordagens se inter-relacionam, e as perguntas não podem ser dirimidas pelo recurso à autoridade.

Não é coincidência que Taylor termine seu livro com uma espécie de panegírico à comunhão. De acordo com sua análise, somente redescobrimos formas variadas de mútua participação ontológica é que podemos esperar encontrar uma saída aos efeitos estéreis e sufocantes de uma vida confinada à imanência. A Igreja, por sua catolicidade, representa essa “comunhão de diferentes povos e eras, em entendimento e enriquecimento mútuo” (TAYLOR, 2007, p. 755). O contrário é pura heresia. A busca por itinerários novos e sem precedentes continua, “entender nosso tempo em termos cristãos é, em parte, discernir esses novos caminhos até Deus através da paisagem labiríntica em que vivemos” (*Ibidem*).

Conclusão

O significado destas reflexões e observações, inspiradas pelo pensamento de Taylor, não deveria ser ignorado quando se trata de pensar nas possíveis respostas pastorais da Igreja ao mundo moderno, ou melhor, nos possíveis argumentos para entrar em conversação.

Dentro e fora da Igreja, duas vozes estridentes parecem dominar a discussão. Trata-se de uma polarização entre liberais e conservadores, na

linguagem de Taylor atacantes e defensores da modernidade. Ambos lados têm dificuldade de situar um Papa jesuíta que não parece se encaixar em nenhum dos campos. Poderíamos nos perguntar se o Papa Francisco estaria mais próximo do perfil dos “convertidos” de Taylor; ou ainda, se o Papa tem encontrado sua própria voz no meio de uma polêmica cujos argumentos podem ser resumidos como perdas. Se sim, então podemos prever que este pontificado, na medida em que avança, deixará as pessoas mais perplexas. O Papa Bergoglio é uma fábrica de gestos. Ele nos acena, com seu característico gesto de aprovação (thumbs-up), desde um mundo que não podemos localizar facilmente. A este mundo se acede através da crise e do desencantamento, mas é o mundo que nos abre à comunhão ao permitir que Deus chegue até nós.

O mesmo Papa Bergoglio tem insistido numa “Igreja-em-saída”. E a via para a “saída” que ele está nos propondo não é aquela em que a Igreja dá voltas sobre si mesma sem encontro e sem confronto com o diferente, mas antes é aquela do diálogo fraterno, intercultural e interreligioso, a via da interrelação, do encontrar-se e do caminhar juntos. Daí a importância de retomarmos o verdadeiro sentido daquela nota constitutiva da Igreja cristã: a catolicidade. Com efeito, universalidade não é uniformidade a ser conseguida pela supressão das diferenças, pela imposição de uma voz por sobre as outras. Sem polifonia não há sinfonia. Precisamos, pois, encontrar, como nos sugere Taylor, a voz católica na sinfonia de vozes da modernidade.

Estamos endividados com Charles Taylor por nos ajudar a entender, a um nível mais profundo, tudo isto; por nos convidar ao diálogo, à conversação; por nos contar uma história entre as muitas histórias. Não podemos assegurar que ele concorde com tudo isto, mas o recomendamos como um guia excepcional, sábio e perceptivo para estes tempos complexos.

Referências

ADICHIE, C. *The Danger of a Single Story*. Available in: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story#t-36627>. Access in: 09 set. 2017.

ALOYSIUS, G. Desmitifying Modernity: Notes Not so Tentative. *Social Scientist*, New Delhi, v. 37, n. 9/10, p. 49-54, Sep./ Oct. 2009.

DUSSEL, E. Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). *Boundary 2*, Durham, v. 20, n. 3, p. 65-76, 1993.

GRACIA CALADIN, J. Modernidad hermenéutica en Charles Taylor. *Quaderns de filosofia i ciència*, Espanha, 40, p. 105-114, 2010.

HITTINGER, R. Charles Taylor, ‘sources of the self’. *The Review of Metaphysics*, Washington, v. 44, n. 1, p. 111-130, Sep. 1990.

LYOTARD, J. F. Entrevista a J. F. Lyotard, por T. Oñate. *Meta*, v. 1, n. 2, 1987.

RIVAS, E. The Faith of 'Authenticity': Challenges and Prospects for Liberation Theology". The *Heythrop Journal*, London, jan. 2017. Doi:10.1111/heyj.12484.

SMITH, J. K. A. *How (not) to be Secular*. Reading Charles Taylor. Michigan/Cambridge: Grand Rapids, 2014.

TAYLOR, C. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2003.

_____. "A Catholic Modernity?". In: HEFT, J. L. (Ed.). *A Catholic modernity? : Charles Taylor's Marianist Award lecture, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, Jean Bethke Elshtain*. New York : Oxford University Press, 1999. p. 13-37.

_____. "Le Fondamental dans l'Histoire". In: LAFOREST, G., DE LARA, PH. (Ed.). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité modern*. Paris: Les Presses de L'Université Laval, 1998, p. 35-49.

_____. Two Theories of Modernity. *Hatings Center Report*, Nova Iorque, 25/2, p. 24-33, Mar./Apr. 1995.

_____. Western Secularity. In: CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, J.; VANANTWERPEN, J. (Eds.). *Rethinking Secularism*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2011. p. 31-53.

_____. *A Secular Age*. Cambridge/Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2007.

_____. *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Cambridge/Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2002.

Artigo submetido em 20.09.2017 e aprovado em 04.12.2017.

Eugenio Rivas é doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoria, Roma, 2012. Professor do Programa de Graduação e Pós-Graduação em Teologia, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, em Belo Horizonte. Orcid.org/0000-0003-4900-2499. prof.eugeniorivas@faje.edu.br

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127 – Planalto
31720-3000 Belo Horizonte – MG

Luiz Carlos Sureki é doutor em Teologia pela Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck, 2014. Professor do Programa de Graduação e Pós-Graduação em Teologia, da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, em Belo Horizonte. Orcid.org/0000-0002-9829-3862. luizsureki@hotmail.com

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127 – Planalto
31720-3000 – Belo Horizonte – MG