

# ANOTAÇÕES SOBRE RELIGIÃO E GLOBALIZAÇÃO\*

**Renato Ortiz**

Minha intenção neste texto sintético, e de certa forma incompleto, é considerar alguns aspectos para se compreender a problemática religiosa no mundo contemporâneo. Não me refiro à temática em toda sua extensão, ou a questões particularmente complexas da religiosidade individual na vida moderna, quero apenas explorar uma dimensão do problema tomando a relação religião/globalização como foco de minha atenção. As mudanças recentes nos desafiam a pensar não apenas temas novos, mas também objetos ditos “tradicionais” das Ciências Sociais, pois fenômenos que conhecíamos antes ganham muitas vezes uma feição distinta no contexto atual. Minha reflexão parte de uma premissa – para usar uma

metáfora de Milton Santos –: na medida em que o mundo se expandiu e encolheu, ele tornou-se um “lugar”. Isso tem implicações sobre os universos religiosos. Recordo que a literatura sociológica tradicionalmente tem distinguido entre religiões universais e religiões particulares. O universal associa-se à idéia de mobilidade enquanto o particular tenderia ao enraizamento. Quando Weber afirma que as crenças mágicas são particulares, ele quer dizer que seu alcance se limita ao círculo de uma localidade. Estou convencido de que o processo de mundialização da cultura transforma radicalmente as noções de internacional, nacional e local. Nesse sentido, as religiões “particulares” têm também seu estatuto alterado pela globalização (penso, por exemplo, na mobilidade dos candomblés e dos vaudous que podem hoje ser encontrados em Paris, Buenos Aires, Nova York, distantes de seu núcleo de origem). Entretanto, neste texto, preferi limitar-me às chamadas religiões universais. Essas notas têm ainda para mim um

\* Uma versão abreviada deste texto foi apresentada no encontro “Os desafios da globalização”, em julho de 2000, organizado pela World Association for Christian Communication e pelo Centro de Estudios Avanzados da Universidade de Córdoba, Argentina.

significado particular, pois retomo um assunto com o qual iniciei minha formação intelectual tendo por vários anos me ocupado do campo da sociologia e da antropologia da religião. Como meus últimos trabalhos têm sido sobre a problemática da globalização,<sup>1</sup> particularmente a mundialização da cultura, aproveito esta oportunidade para revistar um tema que me é familiar, abordando alguns elementos relacionados não apenas à religião, mas também à nossa contemporaneidade.

1. Geralmente define-se como religião universal as crenças (judaísmo, confucionismo, brahmanismo, budismo, cristianismo, islamismo) cuja compreensão do mundo propõe uma ética na qual o indivíduo escolheria, com maior ou menor grau de autoconsciência, o caminho de sua “salvação”.<sup>2</sup> Weber contrapõe, de forma ideal típica, essas religiões às crenças “irracionais” mágicas (os antropólogos corretamente contestam o termo irracional quando aplicado à esfera mágico-religiosa), nas quais o elemento de escolha, de individuação, estaria contido pelas exigências das divindades locais e pelas práticas do costume. Um autor como Karl Jaspers considera que as religiões universais tiveram um papel fundamental na história das sociedades humanas, elas constituiriam uma espécie de ruptura com o passado até então vigente.<sup>3</sup> Jaspers observa que em torno de 500 a.C. a conjunção de uma série de eventos em diversos lugares, na China de Confúcio e Lao Tse, na Índia dos Upanishadas e de Buda, na Pérsia de Zaratrusta, na Palestina dos profetas judeus, na Grécia dos pensadores helênicos, configuraria a emergência de uma atitude inteiramente nova em relação à vida. Para ele, a Idade Mítica, isto é, o tempo no qual as sociedades fundavam sua existência no discurso mítico, teria chegado a seu fim. Surgiria agora um conhecimento ancorado no saber racionalizado e intelectualizado (lembro que Weber dizia que as religiões universais são sempre obras de intelectuais), cujo fundamento seria de outra natureza. Essas transformações, que o autor considera imanentes ao processo civilizatório, têm algumas características: “espiritualização” da vida humana, supremacia do *logos* sobre o mito, surgimento dos filósofos e de um pensa-

mento especulativo (teologia). Sublinha-se, assim, a dimensão individualizadora do processo, seja em relação à religião (ética de salvação), seja em relação ao pensamento (advento da filosofia). Nessa perspectiva Hegel atribui ao cristianismo um papel diferenciador: sua contribuição para o pensamento filosófico tendo acrescentado um grau qualitativamente “superior” na evolução da consciência humana (a teoria hegeliana é evidentemente teleológica). Há um longo debate sobre a relação entre indivíduo e religião. Louis Dumont, por exemplo, acredita que a noção de “individualismo” tem sua origem no cristianismo primitivo.<sup>4</sup> Definida em uma perspectiva puramente abstrata, a realização do Eu se faria como negação do mundo, como recusa estóica da vida profana, atitude que iria se aprimorar nos séculos vindouros atingindo sua concepção moderna com as chamadas sociedades “ocidentais”. Esse aspecto, amplamente discutido pela literatura filosófica, sociológica e antropológica (com um razoável grau de eurocentrismo), tem certamente sua importância, mas não é essa a dimensão que gostaria de acentuar. Quando Jaspers, e na sua trilha um autor como Eisenstadt,<sup>5</sup> define o conceito de “civilização axial”, quero reter não tanto os aspectos ético e filosófico de sua proposição, mas o caráter propriamente sociológico. Para ele, as civilizações axiais evoluiriam a partir de um eixo, um centro de irradiação capaz de abarcar a totalidade de um amplo território. Civilizações que constituiriam uma espacialidade e uma temporalidade com sentido e significado próprios. As transformações ocorridas no plano do pensamento e das crenças corresponderiam, assim, a mudanças sociais substantivas: unificação das cidades-estados e das tribos sob um poder integrador; constituição das “igrejas”, instâncias burocráticas administradas por intelectuais (letrados chineses, sacerdotes católicos, brâmanes hindus etc.); centralização do Estado. Uma decorrência disso seria, após a unificação da China (221 a.C.), a passagem do confucionismo, até então uma escola de pensamento entre outras, à religião de Estado, isto é, a uma totalidade coerente de explicação do mundo e fonte legitimadora do poder imperial.<sup>6</sup>

O que, neste caso, entender por universal? Há primeiro a dimensão ética: o indivíduo, con-

trastando sua imersão imediata no relato mítico, pertenceria agora a um “universo”, libertando-se do peso da tradição local e escolhendo o seu próprio “caminho”. Do ponto de vista sociológico, o termo universal encerraria aspectos tais como: a) Uma oposição ao “particularismo”, ou seja, aos costumes, valores e poderes nos limites restritos das localidades. Jack Goody observa que o surgimento da escrita é fundamental neste processo, pois, contrariamente à oralidade, que se enraíza no imediatamente dado (há a necessidade constante de se memorizar os eventos passados para que não caiam no esquecimento), ela seria um fator determinante na descontextualização das normas.<sup>7</sup> A linguagem escrita, ao se destacar dos limites provinciais, materializando-se no texto, abrangeria um universo de maior amplitude simbólica. b) A capacidade de integração de povos diversos em uma mesma norma de sentido. Por exemplo, a civilização islâmica, cuja expansão a partir de uma matriz religiosa e de um idioma considerado sagrado, o árabe, conseguiu agregar grupos com tradições e origens distintas. c) O poder de irradiação a partir de um centro. Este é um dos traços que Eisenstadt explora em seu trabalho sobre a política dos impérios. Nas sociedades “pré-modernas” (no jargão sociológico, anteriores à Revolução Industrial), as religiões universais dariam solidez ideológica ao movimento de expansão imperial.<sup>8</sup> A universalização estaria associada, assim, à idéia de “civilização”, isto é, uma cultura fixada numa territorialidade ampla, integradora, capaz de se expandir a partir de um núcleo comum, “descontextualizando” os indivíduos e os grupos sociais de suas situações historicamente demarcadas.

Quando tratadas em contraposição ao pensamento mítico, as religiões universais surgem como um bloco homogêneo, mas, olhando-se de mais perto, observam-se diferenças substanciais no destino de cada uma delas. Se a noção de universal pode ser idealmente proposta, como o fiz anteriormente, é necessário, ao voltar-se para o domínio da história, marcar os limites de sua validade. Há primeiro uma restrição de ordem doutrinária. Algumas religiões têm um corpo teórico, ou seja, um conjunto coerente de argumentos teológicos, cuja abrangência é restrita. Este é o caso do

bramanismo, que pressupõe a existência de uma sociedade de castas nos moldes encontrados hoje somente na Índia. Sua migração para outros lugares torna-se, assim, comprometida de antemão. Algo semelhante ocorre com o judaísmo. Os conceitos de “aliança” (é Deus quem faz um contrato com o “povo eleito” escolhendo os judeus como objeto de sua preferência e não os outros povos da face da Terra) e de “terra prometida” atuam, por um lado, como elementos dinâmicos de integração do povo judeu, por outro, como freios ao movimento de universalização do judaísmo para fora de suas fronteiras particulares.<sup>9</sup> Nesse sentido, comparativamente ao judaísmo, pode-se dizer que o cristianismo, ao distanciar-se da herança judaico-cristã, abre a perspectiva de se ampliar através do mecanismo da conversão (Paulo considera vital para o cristianismo a ruptura com a comunidade judaica).<sup>10</sup> Entretanto, a possível expansão das religiões universais não repousa apenas em aspectos doutrinários, é necessário que elas se adequem às exigências da história. Catolicismo e islamismo, para se universalizarem, necessitam ser impulsionados por guerras santas e pelos interesses concretos de dominação dos impérios e das civilizações. As condições históricas liberam potencialidades e impõem restrições ao movimento dessas crenças.

Destaco ainda um outro tipo de limitação. Gellner observa que o movimento de descontextualização das normas, capaz de remover os grupos sociais de suas localidades, de seus focos particulares, integrando-os em uma totalidade mais ampla, se faz, nas sociedades passadas, de modo fragmentário sendo que, no melhor dos casos, circunscreve-se às cidades e parte dos impérios.<sup>11</sup> Para ele, as sociedades tradicionais, fundadas num tipo de economia agrária, diferem inteiramente das sociedades modernas nas quais a Revolução Industrial redefine inteiramente a própria estrutura social. O mundo antigo viria, assim, marcado por uma rígida separação entre a elite (constituída por militares, administradores e clérigos) e as demais camadas sociais (comerciantes, artesãos e camponeses), os habitantes da cidade e os da zona rural, além da enorme distância existente entre grupos étnicos heterogêneos que habitam

áreas geográficas em comum. Essas sociedades seriam, portanto, segmentadas e estamentais, constituídas por pouco comunicantes entre si. Por exemplo, a coexistência de religiões como o judaísmo e o cristianismo sob a dominação islâmica. Co-presença que implicava em uma relação de força, mas se fundamentava de fato em uma separação de “mundos” tão distintos. Ou ainda, a continuidade das crenças mágico-populares, na China confucionista, no Islão, no cristianismo da Idade Média, em permanente contraste e desafio à norma culta imposta pelos letrados e pelas organizações religiosas. A disputa entre religião letrada e religiosidade popular é uma constante na história de todas as crenças universais.<sup>12</sup> Nesses dois casos, temos claramente uma dimensão digna de ser sublinhada: a impossibilidade de se unificar a diversidade existente dentro de um mesmo padrão normativo. Nesse sentido, o universal religioso existe enquanto potencialidade freqüentemente contradita pela realidade. Ao movimento de sua expansão se contrapõem, recorrente e insistentemente, as forças locais separando aqueles que em princípio deveriam compartilhar um mesmo universo.

2. A relação entre religião e modernidade foi amplamente discutida pelos sociólogos. Desencantamento do mundo, secularização das instituições e das relações sociais, separação entre a Igreja e o Estado, emergência da ciência e da técnica enquanto saberes secularizados, enfim, perda da centralidade da religião como elemento de organização da sociedade como um todo. Muito desse debate, quando mal formulado, levou a certos impasses, como a discussão sobre o “fim da religião” no século XIX, e hoje, a meu ver, do “retorno” do sagrado. Não há dúvida de que uma leitura evolucionista do progresso levou inúmeros pensadores a imaginar a religião como um anacronismo. Diante do avanço da ciência, da técnica e da secularização, ela teria os seus dias contados. É bem verdade que o século XIX produziu também alguns sincretismos entre a religião e o progresso, procurando mesclar pólos aparentemente tão díspares, penso em Auguste Comte e seu culto da Humanidade, e nos “fazedores de deuses”, como dizia Lênin, de Lunacharski e Gorki durante a re-

volução bolchevique.<sup>13</sup> Mas certamente predominou uma visão mais simplificadora e menos sutil, conferindo à técnica, não uma primazia, mas o poder de eliminar definitivamente as crenças religiosas. No entanto, é suficiente estarmos atentos para compreender que o advento da sociedade industrial não implica o desaparecimento da religião, mas o declínio de sua centralidade enquanto forma e instrumento hegemônicos de organização social. Ou seja, o processo de secularização confina a esfera de sua atuação a limites mais restritos, mas não a apaga enquanto fenômeno social. Nesta perspectiva, o debate sobre o desaparecimento dos universos religiosos é simplesmente inconseqüente. Basta lembrar que Durkheim, quando discutia a supremacia da ciência sobre a religião, dizia que essa última de fato, do ponto de vista explicativo, perdia terreno para o pensamento científico, porém, como a ciência era para ele uma “moral sem ética”, isto é, um universo interpretativo incapaz de dar sentido às ações coletivas, o potencial das religiões, como forma de orientação da conduta, de uma ética de ação no mundo, permanecia inteiramente válido.<sup>14</sup> Na verdade, a modernidade desloca, sem eliminá-lo, o lugar que ela ocupava nas sociedades passadas. O fim do monopólio religioso não coincide, portanto, com o declínio *tout court* da religião, sua quebra significa justamente pluralidade, diversidade religiosa, seja do ponto de vista individual, seja coletivo (em termos lógicos não há pois necessidade de imaginarmos o “retorno” de algo que nunca expirou). A sociedade moderna, na sua estrutura, é multireligiosa.

Do debate sobre a modernidade sublinho uma dimensão pouco valorizada nos escritos clássicos (Marx, Weber, Durkheim): a relação entre nação e modernidade. A emergência da sociedade industrial não significa apenas secularização, desenvolvimento da técnica, racionalização das esferas de saber, surgimento de instâncias políticas distintas, redefinição das classes sociais. Isso tudo tem evidentemente um papel crucial na organização de um novo tipo de sociedade. Inúmeras obras tratam do tema revelando as conseqüências desta mudança radical. Entretanto, e este é o aspecto que me interessa, a sociedade industrial

implica também um processo de integração econômica, territorial, política, lingüística e cultural, que se faz em torno de um outro tipo de formação social: a nação. Esta última tem a capacidade de aglutinar os indivíduos no seio de uma *consciência coletiva* que os envolve e os transcende. A nação é um tipo de organização social que integra grupos e classes sociais diferenciados dentro de uma mesma totalidade. Não apenas os integra, mas os representa simbolicamente no seio desta totalidade. Ela é forma social e representação coletiva, ou, como diria Marcel Mauss, “unidade moral, intelectual e mental”.<sup>15</sup> A “identidade nacional” é pois uma construção simbólica com raízes na modernidade. No advento dessa nova ordem, a religião pode ou não ser um fator de unificação. Na França, devido à radicalidade da Revolução, o catolicismo é secundário na constituição da nacionalidade. Na América Latina, as coisas se passam de outra maneira. Em países como o Brasil e o México a idéia de “nação católica” é uma dimensão importante na articulação das classes e dos grupos sociais. Entretanto, malgrado a veracidade desses exemplos, a organização da sociedade industrial moderna, na forma de Estado-nação, não se faz com base em valores predominantemente religiosos. Estruturalmente, a modernidade pressupõe a vigência de outros parâmetros. Daí o conflito entre secularização e religião.

Posso agora retomar o debate sobre fim do monopólio religioso sob um outro ângulo. Filósofos, cientistas políticos e historiadores nos mostram que o Estado moderno se constitui a partir de um conjunto de premissas: soberania, democracia, cidadania, igualdade de direitos. É claro que historicamente ele teve antes de conquistar alguns elementos fundamentais para o seu funcionamento – centralização do poder, monopólio da violência dentro de uma área geográfica determinada, enfim, dispor de uma série de mecanismos que permitissem a garantia de sua integridade (o que se fez em boa parte por meio das guerras). Contudo, os princípios de sua legitimidade, concebidos como válidos no seio de sua autonomia, exprimem-se agora com uma exigência específica: devem ser “universais”, isto é, válidos para “todos”. O Estado moderno é impessoal, contrasta

com as concepções anteriores que valorizavam o seu fundamento divino, e baseia-se numa ordem legal que delimita uma estrutura comum de autoridade partilhada pelos membros de uma mesma comunidade. Nesse sentido, soberania e popular caminham juntos, pois a legitimidade da arte de governar se sustenta pelo consenso entre os indivíduos autônomos. Não importa tanto, para a finalidade dessa discussão evidentemente, se esses valores tenham sido, efetivamente ou não, partilhados pela maioria da população vivendo no interior desses Estados (existem razões objetivas – classes sociais, oligarquias, racismo, guerras – que se contrapõem à realização desses valores). A rigor, a conquista da cidadania é lenta, gradual e incompleta. Torna-se mais ampla entre o fim do século XIX e meados do século XX, com o fim da escravidão, o direito da classe trabalhadora de se organizar sem coerções, o sufrágio feminino, o direito das comunidades negras nos Estados Unidos de se exprimir livremente na vida política, mas mesmo assim não se estende a todos os países do planeta. Importa, porém, reter que o pensamento Iluminista e as revoluções políticas subsequentes (entre elas a francesa e a norte-americana) concebem como “universal” um conjunto de princípios: democracia, igualdade, liberdade, cidadania. Entretanto, esta universalidade só pode existir enquanto particularidade, isto é, conjunto de valores encarnados no Estado-nação. Cada nação seria, assim, um “universal” em miniatura (princípio utilizado inclusive nas lutas anticolonialistas, pois cada país reivindica a universalidade de sua autonomia diante da opressão e do jugo colonial). Nesse sentido, o conflito entre Estado moderno e religião desdobra-se na contradição entre nação e religião. Lembro que os valores pressupostos pelo legado Iluminista não eram parte do pensamento religioso anterior. Certamente pode-se “ler” hoje o Evangelho como uma mensagem revolucionária, como pretendem os representantes da Teologia da Libertação, ou procurar um elo filosófico entre o Alcorão e os preceitos da modernidade, como o fazem vários intérpretes islâmicos. Mas, não nos esqueçamos, trata-se de leituras retroativas, feitas *a posteriori*, já que definitivamente não foi assim que o catolicismo e o islamismo se implantaram

historicamente. Pode-se então dizer que o movimento de integração da nação desloca a capacidade universalizante da religião, retirando-lhe a primazia que desfrutava anteriormente. Nesse movimento de tensão e disputas é preciso sublinhar o surgimento de um horizonte novo, constitutivo da modernidade política. Isso significa que a universalidade das religiões é preterida, pois, doravante, um outro “universal” torna-se prevaiente, realizando-se no plano de cada nação. Tudo se passa como se o Estado, moderno e nacional, segregasse as ambições universalistas da religião.

3. Em que medida o processo de globalização modifica ou não a posição da religião no mundo contemporâneo? Para isso é necessário ter claro pelo menos alguns aspectos do que se denomina por globalização: a) trata-se de um processo social que atravessa os lugares de maneira diferenciada e desigual; b) sua lógica não se explica através do Estado-nação, daí falarmos em “sociedade global”, *world system*, “modernidade-mundo”; e c) a noção de espaço e de tempo é redefinida neste contexto. Não quero me alongar sobre as múltiplas dimensões que poderiam caracterizar melhor o problema, minha intenção é apenas assinalar a existência do processo e dele tirar algumas conseqüências em relação ao tema aqui discutido.

Dois pontos devem ser preliminarmente esclarecidos. Primeiro, da mesma maneira que não faz sentido falar em “uma” cultura global, tenho debatido este aspecto em diversos trabalhos, seria um contra-senso imaginarmos a existência de “uma” religião global. Na diversidade interna ao processo de globalização, as religiões guardam suas especificidades e idiosincrasias (dizer que vivemos num mesmo mundo não significa que ele seja idêntico para todos). Segundo, o papel não estruturante da religião em relação às matrizes da modernidade-mundo e do capitalismo global também não se modifica. Racionalização das esferas de conhecimento, domínio da técnica no processo produtivo, gestão empresarial, separação entre Igreja e Estado, desencantamento do mundo, são conquistas da modernidade (isto é, elementos válidos para o tipo de organização social

que conhecemos, distinto das sociedades tradicionais, enquanto este “sistema” for vigente). Nesse sentido, não há “retorno do sagrado”. A modernidade-mundo não se organiza segundo princípios religiosos (o que não significa que não existam países, por exemplo, no mundo árabe, onde o domínio da religião, enquanto “consciência coletiva”, não tenha um peso capital). Apesar do florescimento de novas crenças religiosas, da intensificação de uma religiosidade individualizada, da vitalidade de religiões que pareciam extintas, uma constatação se impõe: o lugar que o universo religioso ocupava nas sociedades tradicionais foi definitivamente remodelado pela modernidade. Entretanto, não se pode deixar de entender que a ação das religiões num mundo globalizado adquire uma outra configuração.

Tradicionalmente, a contraposição entre religião e Estado tem sido analisada sob uma perspectiva que acentua a posição secundária dos universos religiosos. De fato, o Estado-nação desloca a religião enquanto fonte privilegiada de integração social e cultural fundando sua existência num outro tipo de lógica. Isso se coloca claramente em relação à política. Na medida em que ele é o foro central de orientação coletiva das ações, caberia à religião um papel menor. Este é o núcleo da disputa entre legitimação religiosa e secularização. Até mesmo quando o Estado e a religião atuam conjuntamente, a relação entre eles permanece separada e distinta. A noção de “concordata”, analisada por Gramsci, revela bem este aspecto.<sup>16</sup> Quando Mussolini e o Vaticano chegam a um acordo para uma atuação comum, o que se tem é a aliança de um Estado incapaz de impor sua hegemonia para o conjunto do povo italiano, e a Igreja católica que, em troca de certas vantagens, confere à ordem estabelecida um fator adicional de legitimação. O princípio da “concordata” exprime certamente a complementaridade de interesses, mas sem deixar de demarcar a exterioridade entre poder religioso e poder secular, garantindo a este último melhores condições para ditar suas regras. O destino da nação é, portanto, aglutinado no espaço de sua laicidade. Com a globalização surgem, no entanto, algumas questões novas. Fazer política, no sentido moderno do termo, signi-

fica atuar basicamente dentro dos marcos do Estado-nação. Governo, partidos, sindicatos, movimentos sociais, o tem como referência principal. A própria política internacional se faz considerando-o como centro, ponto de partida. O dilema atual é que a debilitação do Estado-nação lhe retira poder. Sua capacidade de ação ante uma conjuntura na qual as decisões de ordem transnacional são cada vez mais importantes torna-se limitada. Há aqui uma mudança substancial. Com a Revolução Industrial, o Estado-nação é pensado como o lugar ideal para a realização do universal da modernidade. Em um mundo globalizado, a relação nação/modernidade cinde-se, pois a modernidade-mundo transborda as fronteiras existentes. O que antes era visto como lugar privilegiado de universalidade torna-se pequeno, circunscrito. Ora, as religiões que estamos considerando, por sua própria natureza, transcendem os povos e os Estados-nação. Esta característica, com o advento do Estado moderno, considerada restritiva na situação presente, torna-se uma vantagem. Devido à sua vocação transnacional, a religião, pelo menos em tese, pode atuar de forma mais abrangente sem o constrangimento das forças locais. Digo “local” porque o termo é revelador. Diante do processo de globalização o estatuto da nação passa por uma mudança radical, ele caminha do “universal” para o “particular”. As discussões atuais sobre política e cultura confirmam esse aspecto. O debate sobre democracia num mundo globalizado, independentemente de sua orientação (direitos humanos, ecologia, violência, FMI etc.), implica a constatação de que a soberania nacional é insuficiente para equacionar os temas da ação política.<sup>17</sup> Se antes a nação era o espaço privilegiado de realização dos valores universalistas, ela torna-se agora um problema. Suas fronteiras são vistas como restrições anti-cosmopolitas. Do ponto de vista cultural, um sutil deslocamento se produz, ela deixa também de ser considerada algo “para todos” para se tornar uma “diferença”. Isto é, constitui-se num “local” específico contrapondo-se a algo que a transcende, o mundial, o global. A noção de “diferença” sobre põe-se assim à de “universal”. Pode-se ainda acrescentar uma outra dimensão ao debate. Pro-

curei demarcar anteriormente como o “universal” da modernidade se distinguiu do “universal” religioso. No entanto, é possível argumentar que atualmente, para algumas dessas religiões, valores, como cidadania e democracia, foram incorporados ao discurso e à prática religiosa. Por exemplo, a Igreja católica, seu *aggiornamento*, desde o concílio Vaticano II, fez com que ela deixasse de compreender a modernidade como uma ameaça, para considerá-la uma ordem legítima. Assim, a defesa dos direitos humanos torna-se uma premissa, base de uma ação política no contexto de uma “sociedade civil mundial”.<sup>18</sup> Não estou sugerindo que a religião seja a forma ideal, nem a mais adequada, de se “fazer política” ou de se agir mundialmente. Quero, no entanto, marcar que seu caráter universalista lhe dá outras possibilidades de ação; possibilidades em grande parte denegadas ao Estado-nação. Se entendermos poder como potência, capacidade de realizar certos objetivos em determinadas situações concretas, no mundo contemporâneo, as instituições religiosas e as empresas transnacionais, por se definirem como “além das fronteiras”, dispõem de potencialidades que lhes são favoráveis para agir em escala globalizada (isso certamente irá variar com as situações em que estão inseridas essas instituições).

4. Lembro que a definição de religião, dada por Durkheim, difere em muito da proposta por Weber. Enquanto este último a considera uma espécie de “empresa de salvação das almas”, Durkheim valoriza justamente o elemento de solidariedade: ela vincula os indivíduos no interior de uma “igreja”. Toda religião é, portanto, um lugar de memória e de identidade. Ao congregar as pessoas, ela lhes fornece um terreno e um referente comum no qual a identidade do grupo pode se exprimir. As crenças religiosas, enquanto “consciências coletivas”, aglutinam o que se encontrava antes disperso. Não é fortuito que o conceito de “memória coletiva” tenha sido cunhado por Halbwachs, um destacado integrante da escola durkheimiana.<sup>19</sup> A memória é uma técnica coletiva de celebração das lembranças, aproxima o passado, soldando os indivíduos no seio de uma mesma comunidade. Ora, como tem sido apontado por

inúmeros autores, a temática da identidade transforma-se radicalmente com o processo de globalização. Ela se torna crucial. A crise das identidades nacionais abre espaço para a explosão de identidades étnicas, particulares, e até mesmo de dimensões identitárias mundializadas, forjadas no seio de fluxos transnacionais de consumo. Pode-se dizer que durante dois séculos o Estado-nação deteve o monopólio, a legitimidade em afirmar o que deveria ser o “autêntico” destino de uma coletividade. A expansão da modernidade-mundo desloca esse privilégio. A identidade nacional torna-se uma “diferença” entre várias outras. Na medida em que a religião tem capacidade de agregar pessoas em escala ampliada, criar laços sociais, ela adquire um poder maior. Linguagem, ideologia e concepção de mundo, uma grande área territorial, vincula os interesses e coordena as ações coletivas. Capacidade simbólica que se maximiza com os meios de comunicação. A era da informática coloca à disposição das organizações religiosas um conjunto de mecanismos de alcance transnacionais até então pouco usuais. Certamente elas sempre tiveram a preocupação de se organizar em escala ampliada (livros, catecismos, rádio, jornais), porém, a tecnologia de que dispunham conhecia várias restrições. Mesmo a televisão tinha um raio de difusão relativamente pequeno, predominantemente nacional, como o tele-evangelismo. Hoje, a transmissão a cabo e por satélite permite que programas religiosos circulem nos lugares mais diversos e mais distantes. O advento da Internet possibilita ainda a emergência de uma literatura religiosa *on line* (que se contrapõe aos jornais de circulação limitada). Os meios de comunicação impulsionam a globalização da educação teológica e a coordenação de ações públicas (encontros, congressos, protestos etc.) com uma eficiência bem superior ao passado. A ambigüidade que o fundamentalismo islâmico alimenta em relação a essas tecnologias é significativa. Por um lado, são vistas como suportes de uma “cultura ocidental” indesejável, o inimigo a ser combatido; por outro, são instrumentos imprescindíveis para a propagação de suas mensagens. Televisão, cassetes, correio eletrônico, vídeos, possibilitam que toda uma cultura religiosa seja mundialmente difundida.<sup>20</sup> Mas, é preciso en-

tender que os meios técnicos não propiciam apenas uma circulação mais rápida e eficiente das comunicações. No contexto globalizado, eles adquirem uma outra inflexão. Retomo a idéia de memória coletiva para explicitar meu raciocínio. Quando Halbwachs cunha o conceito, ele tem em mente duas dimensões. A primeira, evidente, diz respeito à temporalidade. Praticado no presente, o ato mnemônico evoca as lembranças pretéritas. O tempo é a sua matéria. Mas ela possui uma outra dimensão, às vezes, um tanto esquecida: o espaço. Halbwachs insiste em dizer que a memória coletiva, para se materializar, necessita encarnar-se num lugar. Ou como dizem alguns historiadores atualmente, o espaço é um “lugar de memória”. Na minha opinião, quem melhor trabalhou essa dimensão do problema foi Roger Bastide em seus estudos sobre os cultos afro-brasileiros.<sup>21</sup> Bastide quer explicar como as crenças dos escravos negros pode se reproduzir em distintas regiões do Brasil e da América Latina, em condições tão desfavoráveis de desenvolvimento. Ele parte da idéia de que essas crenças constituem uma memória que se fragmenta com o tráfico negreiro. Enquanto superestrutura simbólica, para existir, ela necessita, porém, encontrar um “nicho” espacial para se materializar. O candomblé brasileiro e o vaudou haitiano são esses nichos. Aí os deuses são celebrados, os mitos revividos, estabelecendo um elo entre os afro-americanos e seu passado africano. O esforço de memorização, uma luta constante contra o esquecimento, deve portanto “localizar-se”, “territorializar-se”. O que Bastide, nem Halbwachs, conheceram, foi o movimento de mundialização da cultura, alterando a própria noção de espaço. Pode-se dizer que na situação de globalização a memória coletiva não apenas se materializa num “nicho”, mas articula cada um deles pelos meios de comunicação. A ritualização das lembranças já não se restringe apenas ao lugar específico da celebração, ela se estende à multiplicidade de “territórios”, parte de uma mesma comunidade simbólica. Ou seja, a tecnologia utilizadas não são meramente meios, nem mensagens, como queria McLuhan, mas técnicas de interação social. Elas tecem vínculos de solidariedade que transcendem a especificidade dos lugares.



Essas observações nos remetem novamente à questão da política. Na literatura especializada a relação entre religião e política tem sido geralmente pensada como algo antitético. A emergência do Estado moderno, secularizado, levou os autores a considerá-lo algo intrinsecamente associado à coisa pública enquanto a religião se restringiria ao domínio do privado. Marx adota essa perspectiva ao considerar a questão judaica. O conflito entre fé e consciência política estaria resolvido desde que os judeus confinassem sua religiosidade à esfera da vida privada. O princípio aplicar-se-ia ao catolicismo, ao protestantismo, enfim, a todas as crenças religiosas. Suas manifestações são legítimas quando distantes da *res publica*. A relação Igreja/Estado seria, nesse caso, homóloga a privado/público. Em parte essa premissa é verdadeira. A separação ensejada pela secularização coloca certamente em situações distintas o Estado e o público, a religião e o privado. Para que os princípios democráticos pudessem se afirmar foi necessário distingui-los dos universos religiosos. Igualdade perante a lei é um direito de todos, não apenas de alguns grupos de fé. Isso levou, entretanto, a se pensar a existência de uma “esfera pública” na qual a religião estaria inteiramente excluída (afinal, trazer questões desta ordem seria de uma certa forma privatizá-la). Talvez por isso a Ciência Política tenha sempre se ocupado dos fenômenos religiosos de maneira periférica. A rigor, essa forma de pensar tem algo de eurocêntrico. Bastaria confrontá-la a exemplos históricos concretos para se perceber como as crenças religiosas têm muitas vezes um papel decisivo na vida política. O caso do confucionismo no Japão é exemplar. A “esfera pública”, construída em torno do Estado nacional foi, desde a revolução Meiji, trabalhada pelos valores de piedade filial, respeito à autoridade, conformismo às regras estabelecidas (o culto ao imperador antes da derrota de 1945; a submissão à autoridade sem questionamento por parte dos indivíduos).<sup>22</sup> É impossível compreender a história política japonesa sem levar em conta esses elementos. O mesmo é válido para a Teologia da Libertação na América Latina. Trata-se de uma concepção religiosa que se insere diretamente no domínio público da

ação política. Não quero me alongar, porém, nesse tipo de crítica (não é este meu objetivo no momento). Chamo a atenção para o aspecto marcadamente disjuntivo que a literatura nas Ciências Sociais estabelece entre religião e política. Não resta dúvida de que a dimensão de individuação, ou seja, do privado, intrínseca à modernidade, se aplica ao universo religioso. Nesse sentido, a aceleração da modernidade-mundo reforça alguns aspectos “privatizantes” do homem contemporâneo. Não é casual que o termo “religiosidade”, utilizado para caracterizar uma fé individualizada, se contraponha ao de “religião” enquanto sistema coerente de crenças. Como se a inclinação pessoal sobrepujasse a coletiva (por exemplo, a existência de um “esoterismo” difuso entre as classes médias de países industrializados e de grandes centros urbanos). Porém, como bem observa Peter Beyer, o processo de globalização também favorece a religião, ampliando o campo de sua influência pública.<sup>23</sup> Nesse caso, as normas religiosas vinculam-se a compromissos que estariam na base de ações coletivas e não apenas individuais. A dimensão da memória, da identidade, combina-se assim à ação política, sobretudo num momento de debilitação do Estado-nação. Talvez por isso uma certa literatura sobre relações internacionais, para compreender os dilemas recentes, venha cada vez mais revalorizar o fenômeno religioso (seja para promovê-lo, seja para estigmatizá-lo). Por exemplo, o livro de Huntington, *O choque das civilizações*, no qual o fator religioso é determinante na definição dos interesses e dos conflitos.<sup>24</sup> Pouco importa aqui sua visão conservadora e inteiramente ideológica da realidade (trata-se de um intelectual orgânico da *pax americana*), cabe sublinhar que a religião, por sua abrangência, adquire agora um peso e uma força política que não dispunha anteriormente (a demonização do islamismo pela mídia mundial é o reverso desta valorização). Isso é possível quando ela deixa de ser concebida apenas como dimensão da vida privada, quando religião e esfera pública não são mais pares excludentes.

5. Um tema recorrente no debate sobre as religiões universais diz respeito à ética. Max

Weber, em seu livro *Ética protestante e espírito capitalista*, caracteriza muito bem essa dimensão. Ele considera o protestantismo, particularmente na sua versão calvinista, uma interpretação capaz de validar uma ação com implicações econômicas específicas, no caso, capitalista. O caminho da “salvação” passaria assim pelo ajustamento do comportamento individual às regras ditadas pela mentalidade religiosa. Ética significa, portanto, ação, conduta ajustada a um conjunto de valores previamente prescritos. Não deixa de ser significativo constatar que nos últimos anos a discussão sobre a ética ressurgiu, e agora em termos planetários. Nos anos 90, a Unesco organizou dois debates sobre “ética universal” e sua relação com a temática da globalização (Paris, março de 1997; Nápoles, dezembro de 1997). O filósofo Karl Apel tem insistido sobre a necessidade dos problemas mundiais serem equacionados a partir de uma base comum de valores partilhados por “todos”.<sup>25</sup> O livro de Edgar Morin, *Pátria terra*, exprime o mesmo estado de espírito.<sup>26</sup> Como os problemas ambientais existentes têm uma envergadura planetária, seria urgente, segundo o autor, construirmos uma plataforma comum de valores eticamente partilhados. Por isso, não é surpreendente assistir à emergência de um tipo de literatura, elaborada sobretudo por intelectuais católicos, cuja preocupação central seria caminhar na direção de uma “ética global”. Hans Kung é um dos teólogos mais representativos dessa corrente de pensamento.<sup>27</sup> Para ele, existiriam regras básicas do comportamento humano que se exprimiriam em todas as religiões. Comparando máximas filosóficas de horizontes religiosos diversos – “O que tu mesmo não desejas, não faças também a outros” (Confúcio); “Tudo que desejais que os homens vos façam, fazei vós a eles” (Jesus); “Nenhum de vós é um crente enquanto não deseja para o seu irmão o que deseja para si mesmo” (islamismo) – ele conclui que as grandes tradições da humanidade foram sempre guiadas pelos mesmos princípios (pressupõem-se, portanto, a existência de valores universais a-históricos). A proposta de uma ética global é evidentemente polêmica. Vem marcada de um certo eurocentrismo iluminista e católico, além de postular a existência de “uma” sociedade

global e não de um processo de globalização diferenciado e desigual, no interior do qual qualquer unidade “universal” é sempre problemática. Ela é ainda uma leitura, bem intencionada, mas interessada e descontextualizada da história das religiões. Caso sua perspectiva fosse realmente verdadeira, seria difícil entender os conflitos religiosos do passado, a menos que atribuíssemos aos intelectuais uma má fé, ou talvez uma incapacidade em compreender os textos sagrados. Na verdade, cada universal definia-se a partir de sua própria centralidade, daí os embates e as perseguições (expansão da guerra santa islâmica, cruzadas, repressão confucionista ao taoísmo, conflito entre bramanismo e budismo, etc.). Entretanto, o aspecto que me interessa é outro. Com o encontro do Parlamento das Religiões Universais, realizado em Chicago, em 1993, pode-se dizer que a temática em pauta descola em parte de sua origem católica para congregar membros de múltiplas orientações religiosas. A declaração redigida em comum, resultado das discussões conjuntas, é sugestiva. Ela parte da idéia de que o mundo atual vive uma profunda situação de crise: pobreza, corrupção dos políticos, desemprego, fome, conflitos raciais e étnicos, crime organizado, anarquia nos grandes centros urbanos, drogas, colapso do ecossistema. Em face deste quadro caótico, ela enfatiza alguns pontos, entre os quais eu destacaria: a) “que uma melhor ordem global não pode ser criada apenas pelas convenções e enquadradas pelas leis; e b) que os direitos sem moralidade não podem perdurar e que não existirá uma melhor ordem global sem uma ética global”.<sup>28</sup> Como os signatários do documento partem do pressuposto de que as religiões universais, na sua sabedoria antiga, já possuem um conjunto de valores éticos comuns, segue-se a conclusão: na constituição de um consenso planetário, na elaboração de vínculos morais entre pessoas que compartilham o mesmo destino, essas religiões teriam um papel fundamental. Uma declaração de princípio é sempre algo que pertence ao domínio das intenções, uma utopia. Importa porém compreender os termos do debate. A declaração do Parlamento das Religiões Universais parte de uma constatação – a manifestação de uma imensa crise político, social,

econômica – e de um diagnóstico – a insuficiência das instituições de que dispomos em superá-la. Ela distingue ainda a dimensão ética da esfera legal. Trata-se evidentemente de domínios que se comunicam e interagem, mas cada um deles é distinto do outro. Os participantes sabem que uma simples afirmação de princípio não resolve os dilemas atuais, e o documento é claro sobre este ponto: “certamente esta ética não implica diretamente em soluções para os imensos problemas do mundo, mas ela fornece um fundamento moral para uma melhor ordem individual e global”.<sup>29</sup> Não se quer dizer com isso que as instituições existentes, o Estado moderno e os organismos internacionais desapareçam. Pelo contrário, acredita-se na possibilidade de um melhor funcionamento de seus mecanismos democráticos. Na verdade, a declaração apresentada é politicamente progressista ao enumerar as adversidades e as desigualdades de nosso tempo. Ela abraça, sem hesitar, a causa de uma “sociedade civil mundial”. Decorre, porém, da argumentação desenvolvida, a conclusão de que as instituições legais para funcionarem adequadamente necessitam de um fundamento moral, ou melhor, religioso. Nesse sentido, a política deixa de ser uma atividade autônoma (por exemplo, a *realpolitik*) para se enraizar em algo que lhe é anterior e lhe dá sustentação: a ética. Encontramo-nos, portanto, no pólo inverso da situação tradicional, em que a religião se apresentava como uma dimensão secundária do “fazer política”, pois a incapacidade dos mecanismos legais em controlar e estabelecer uma ordem mundial é vista como uma insuficiência substantiva, não apenas ocasional. O discurso religioso redimensiona o papel das religiões na esfera pública e reclassifica (talvez fosse correto dizer desclassifica) a política.

Discutir em termos de ética global significa levantar a questão da ação em âmbito planetário. Sabemos que toda identidade é uma construção simbólica que se faz em relação a um referente. Há certamente uma multiplicidade de referentes: étnicos, nacionais, de gênero etc. As religiões universais para construir suas novas identidades necessitam de um referente global. Daí a íntima relação que se estabelece com a problemática

ecológica. Cito, por exemplo, os argumentos de um estudioso budista: “o budismo nos ajuda a abrir nossos olhos espirituais e abarcar o ciclo ecológico e global. Ele nos ensina como manter nossas vidas sem gastar os recursos preciosos, e como controlar nossos desejos, o que é possível de acordo com o princípio budista do comportamento espiritual equilibrado, aplicável tanto à produção quanto ao consumo”.<sup>30</sup> A sabedoria secular agiria assim como inibição ao comportamento predatório do homem.

Os textos de Leonardo Boff são também exemplares.<sup>31</sup> Para ele a ética dominante na sociedade contemporânea seria utilitária e antropocentrada. Tudo se iniciaria e terminaria com o ser humano. A ecologia teria inaugurado um outro paradigma, um conhecimento eco-centrado, no qual a relação homem/natureza encontraria um ponto de equilíbrio. Sua interpretação do Evangelho privilegia assim a existência de um Deus ecologicamente orientado. O universo divino e o planeta Terra holisticamente se fundiriam no mesmo cosmos, visão fundadora de um novo paradigma e, por conseguinte, de outra maneira de ser. A idéia de holismo é importante. Ela media a visão integradora do pensamento ambiental – todas as partes do planeta estão vinculadas ao mesmo ecossistema – e o caráter abrangente da unidade divina.

Diante do processo de globalização, um pensador protestante propõe uma releitura da noção de “ecumenismo”.<sup>32</sup> Deixando de lado, sem desconsiderá-lo, o significado usual do termo, geralmente empregado quando se fala em diálogo entre religiões, ele insiste na origem grega da palavra. *Oikos* significa casa, lar, morada. Integrar a natureza ao pensamento “ecumênico” seria considerar a Terra o *oikos*, isto é, nossa casa, a raiz na qual todos comungariam. Somente desta maneira poderiam os homens viver em paz. Lembro que Max Sorre há muito havia retomado o conceito de *oikoumene* para descrever como as diferentes sociedades se encontravam localizadas num determinado espaço.<sup>33</sup> À cada grupo social, inserido num hábitat específico, corresponderia uma “casa”, ou seja, sua raiz cultural. O mundo seria composto por uma diversidade de culturas ocupando cada uma delas o seu “meio ambiente”. A

interpretação sugerida anteriormente, para dar conta do quadro de mundialização, tem necessidade de deslocar a noção de *oikos* de sua particularidade cultural para o que existiria de comum. A “casa” de todas as culturas já não pode mais ser o solo geográfico de cada uma delas, mas a “pátria Terra”, para falarmos como Morin. O planeta, na sua fixidez, conseguiria assim conter o movimento de desterritorialização inerente à globalização, inserindo os homens numa só “comunidade”. É sempre pertinente discutir em que medida essas perspectivas são realmente viáveis ou integram apenas uma visão religiosa do mundo. Quero porém ressaltar que o vínculo entre religião e ecologia não é fortuito. Trata-se de referentes simbólicos planetários em torno dos quais é possível organizar uma conduta “universal”, isto é, de amplitude global. O mundo/planeta, e não apenas os “mundos” diferenciados de cada religião, é o palco da ação coletiva e da conduta individual. Ética e moral, preocupações antigas, são agora equacionadas em termos mundializados.

Tem-se assim que determinada proposta de universalidade se choca com outras, de igual alcance, mas de natureza diversa. Um exemplo seria o antagonismo entre islamismo e consumismo. Um autor como Akbar Ahmed, a partir de seu ponto de vista islâmico, capta muito bem esse aspecto ao contrapor o shopping à mesquita. O shopping seduz, estimula os sentidos, imerge o indivíduo no reino das coisas oferecendo-lhe a sensualidade das oportunidades.<sup>34</sup> Em contraste, a mesquita anula sua corporeidade e retira-o do fluxo cotidiano. Sua arquitetura imponente impressiona, o transcende, revelando sua condição finita diante da imensidão de Deus. No shopping prevalece o hedonismo, a realização imediata dos desejos – “I want and I want it now” seria o seu lema – na mesquita, eles estão suspensos, asceticamente contidos pela emanção divina. Ela é lugar de oração, de pregação, onde o fiel atentamente escuta os sermões que lhe ensinam a luta eterna entre o “bem” e o “mal”, o Islão e o Ocidente. O mundo feérico dos objetos é portanto um anátema, tentação demoníaca a ser evitada. Ele não é simplesmente algo imóvel, fixo, confinado a limites precisos; esse é o perigo, sua flui-

da manifestação nos filmes, nas canções, nos artefatos, nos apelos sexuais, é “perversa” e persuasiva, “invade” a intimidade do crente, do seu lar (a prova, dizem os religiosos, é a crise da família na sociedade “ocidental”). Corretamente Bryan Turner observa que o consumo oferece uma promessa de vida que contradiz e compete diretamente com a conduta rígida e ascética exigida pelo fundamentalismo islâmico.<sup>35</sup> Sua condenação é pois uma conseqüência lógica do embate entre “espiritualismo” e “materialismo de mercado”. Aceitá-lo seria minar a legitimidade do saber religioso, abrir uma brecha no monopólio de interpretação canônico nos moldes tradicionais e modernamente reinterpretado pelo fundamentalismo. Mas seria este o antagonismo específico do mundo islâmico? Resultado talvez de uma “intolerância” específica em relação ao “Ocidente”? Creio que não, e há razões para se pensar assim. O caso do Japão é sintomático. Sabemos que os valores confucionistas – piedade filial e disciplina – reinterpretados no contexto da modernidade foram fundamentais na elaboração de uma ideologia do trabalho e na emergência do Estado nacional.<sup>36</sup> Em sua origem, a modernidade japonesa tem uma dívida com a religião. Mas nos esquecemos, isso é um testemunho do passado.<sup>37</sup> A tradição confucionista distingue claramente entre duas noções opostas: *oyake* e *watakushi*. A primeira define um conjunto de qualidades pertinentes ao homem sábio: frugalidade, conduta equilibrada, aperfeiçoamento pessoal, dedicação ao trabalho, obediência aos mais velhos, ao chefe da família, aos governantes. *Oyake* representa o equilíbrio entre o homem e as leis da natureza, a dosagem correta entre sua volição e a vontade divina. *Watakushi* é seu oposto. A vida é uma luta incessante contra seus apelos insidiosos interpondo-se entre o indivíduo e a senda de sua perfeição. Ele é pois desequilíbrio, gasto inconstante de energia. O mundo do consumo ilustra a tirania dos desejos egoístas, do passageiro em relação ao duradouro. Essa verdade ética (fundamental em determinado momento da história para a construção de um vínculo orgânico entre Estado, capital e trabalho) é, no entanto, redefinida com a emergência de uma sociedade de consumo a partir de meados dos anos 50, e

particularmente com as transformações dos anos 70. Neste contexto de expansão econômica (automóveis, computadores, jogos eletrônicos, *karaokê*, viagens ao exterior, entretenimento), a contenção, a frugalidade, deixam de ser vistos positivamente; consumir torna-se uma “virtude” (assim diziam as publicidades dos anos 60: “consumir é uma virtude”). O *watakushi* do reino dos objetos perde sua conotação negativa para se constituir na expressão do sonho de “todos”. Por isso muitos dizem que o Japão vive atualmente uma crise de moralidade. A “velha” ética do trabalho, da disciplina, do respeito aos mais velhos, da dedicação à firma é agora contestada pelo hedonismo “materialista”.<sup>38</sup> Situação que se repete na China. Já não se trata apenas da tensão entre modernidade comunista e valores religiosos, isto é, da emergência da técnica, da ciência e do Estado moderno. As transformações recentes trazem uma nova dimensão: “a globalização da cultura, via mídia, novas formas poderosas de arte, e a rápida comunicação, questionam, ou melhor, minam as qualidades cultivadas pelo confucionismo. Essas qualidades são consideradas demasiadamente exigentes pelos jovens e, a menos que sejam reinterpretadas em termos modernos, re-embaladas numa retórica moderna, dificilmente serão atrativas para as futuras gerações de pessoas educadas”.<sup>39</sup>

É comum percebermos o consumo como algo exclusivo ao reino material, uma mera apropriação dos bens, escolhidos segundo o gosto e as inclinações de cada um. Na verdade, ele pressupõe uma ética, uma disposição alimentada pelo imaginário coletivo. A publicidade não é apenas uma técnica de venda, ela o foi no passado; nas sociedades contemporâneas, é fonte permanente de exemplaridade, estilos de vida, normas de conduta. Como as religiões, o consumo é um universo repleto de signos e de mitos, um “mundo” com particularidades e exigências próprias. Trata-se de um universo de abrangência planetária que constitui uma verdadeira cultura “internacional-popular”, graças aos meios de comunicação, à indústria cultural, às corporações transnacionais, aos ídolos da música *pop* e às estrelas de cinema. Como nos diz Baudrillard, o consumo é uma “moral”, requer uma forma de conduta, ao que eu acrescento,

contrapondo-se a outras moralidades de envergadura mundial.<sup>40</sup> Por isso a crítica e a denúncia do consumismo são uma constante no discurso das mais diversas religiões. Tanto nas pregações oficiais da Igreja católica, condenação do egocentrismo individualista pelo Papa, quanto no atual pensamento neo-confucionista, nos deparamos com argumentos semelhantes em relação ao avanço “materialista”, enfim “desumano”, do mercado (para evitar possíveis mal-entendidos sublinho que não tenho nenhuma predileção pela ideologia neo-liberal celebrativa do mercado global). Um autor como Tu Weiming quer inclusive aproximar os pontos comuns entre o confucionismo e o islamismo, procurando revitalizá-los como fonte espiritual “alternativa” para a humanidade.<sup>41</sup> A literatura produzida pelos teólogos católicos e protestantes é repleta de exemplos análogos. Eles nos explicam que a instituição mercado existe de longa data na história das sociedades humanas, e nada há de errado nisso. Porém, no passado, sua existência era “guiada” por outras forças: a tradição moral, as restrições legais e sobretudo as concepções religiosas. O mercado global seria no entanto o contrário disso tudo, funcionaria sem nenhum “freio” – Prometeu desacorrentado, “dissolvendo tudo que é sólido no ar”. Um desses autores acrescenta: “como teólogo cristão sugiro que a ‘religião do mercado’, que é a substância do mercado global, de uma perspectiva cristã é claramente uma idolatria – uma ‘falsa religião’ –, mas que em vez de combatê-la, como fizeram os primeiros cristãos em Éfeso, eles hoje, freqüentemente, são coniventes com ela, e algumas vezes até mesmo a sacralizam”.<sup>42</sup> A passagem é sugestiva mas antes de comentá-la cito ainda uma outra. Criticando a separação que os economistas fazem do mercado de outras instituições sociais, como se ele constituísse uma entidade autônoma, integrada, com leis e regras próprias, outro pensador religioso nos recorda, caso isso fosse verdadeiro, que “Deus estaria afastado das coisas dos homens”. E pondera: “o que separa a teologia moderna da teologia tradicional é a tendência de se pensar Deus de uma forma que deixem intactas as leis de mercado. Na verdade, falar de Deus, nas condições assumidas pela teoria da liberdade na-

tural e pelas leis do mercado moderno, significa que Deus pode apenas ser aquilo que a ideologia moderna do mercado lhe permite ser”.<sup>45</sup> Há nessas passagens um nítido contraponto entre a vontade divina e o mercado global. Elas surgem como disposições disjuntas e em tensão. Outra dimensão também importante é o fato de o mercado ser percebido como uma “religião”, tema recorrente entre os escritores religiosos. Do ponto de vista teológico existem boas razões para que esta aproximação, à primeira vista surpreendente, seja de alguma maneira convincente. O mercado global contém duas qualidades freqüentemente associadas à herança religiosa: transcendência e onnipresença. Sua globalidade transcende os indivíduos, as classes sociais e as nações, envolvendo a todos no seio de uma mesma integralidade. Seu domínio não conhece fronteiras, abarca o planeta por inteiro; homens, povos, natureza, a ele são submetidos. A universalidade do mercado, ou seja, sua extensão confere-lhe a dimensão de totalidade (e muitas vezes de totalitarismo). A transcendência é, contudo, sempre abstrata, algo latente; para se realizar ela deve manifestar-se no mundo, afirmar sua onnipresença. A transcendência do mercado perpetua-se através do consumo, este é o ato que a situa, a singulariza, inserindo o indivíduo no seu ser. Metaforicamente eu diria que o consumo torna coetânea a presença na transcendência. Entretanto, tais virtudes nada têm de “verdadeiras”, falta-lhes um fundamento ontológico, sagrado, por isso o mercado se apresenta como uma “falsa religião”, e sua adoração, uma “idolatria”. Religião e mercado surgem assim como entidades morais mundiais, concorrentes e conflitantes. Cada um com seus deuses, suas exigências, sua ética. A condenação proferida pelo saber teológico não é pois um dado ocasional do confronto desta ou daquela crença com o “materialismo” do mundo. Ela é uma necessidade, exprimindo a presença de concepções de mundo em disputa no cenário mundial.

A discussão sobre o universal é sempre difícil e controversa. Muitos filósofos e pensadores religiosos acreditam na existência de um “ser humano”, substrato transcendente ao espaço e ao tempo, às culturas e à história. Uma vez aceito este

postulado, pode-se evidentemente indagar sobre sua natureza e seu destino. Desconfio porém desta perspectiva, prefiro alinhar-me entre aqueles que pensam o “universal” como algo historicizado, imerso nas situações concretas das organizações sociais e das relações de poder. Nesse sentido, não há “o” ser humano, mas sociedades distintas nas quais homens e mulheres encontram-se inseridos. A temática do universal, enquanto sinônimo de democracia, igualdade e cidadania (valores que pessoalmente prezo muito) é, portanto, uma problemática “particular” do “universal” da modernidade. Dificilmente poderíamos projetá-la no passado (Moses Finley critica a impropriedade de certos estudos históricos quando aplicam à sociedade grega o conceito de democracia), e se o fazemos em relação ao futuro, de uma certa forma utopicamente, é porque o imaginamos relativamente próximo às formas que conhecemos. Porém, independentemente do partido que se toma, a reflexão sobre as religiões nos permite compreender como esse debate, longe de ser algo ultrapassado, como pensa uma certa literatura pós-moderna, é pertinente e atual. O advento da globalização reinsere a legitimidade dos “grandes relatos” no contexto contemporâneo, invertendo um pouco os prognósticos feitos por Lyotard. Um mundo global, para ser compreendido, e para se constituir num espaço de ação política, leva necessariamente à elaboração de um entendimento “universal”, abrangente, totalizador. A afirmação das “diferenças”, embora importante, não é suficiente para dar conta da situação presente. Certamente os “relatos” produzidos, por forças e interesses distintos, muitas vezes antagônicos, não são análogos nem coincidentes. Há diferenças substanciais entre a perspectiva neoliberal – uma apologia do mercado –, a proposta ecológica (talvez fosse mais correto dizer “as propostas”, no plural), as visões religiosas e um eventual neo-socialismo. Entretanto, cada uma dessas narrativas se articulam enquanto “universalidade”, isto é, sua amplitude é mundial. Utilizando uma expressão de Foucault eu diria: elas são “regimes de verdade” que planetariamente buscam afirmar sua validade. Seus universais historicizados coexistem, se complementam, e certamente competem entre si. O mundo é o cenário de sua materialização.

## NOTAS

- 1 Ver *Mundialización y cultura*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1997; *Otro territorio: ensayos sobre el mundo contemporáneo*, Santa Fé de Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1998; *O próximo e o distante: Japão e modernidade-mundo*, São Paulo, Brasiliense, 2000.
- 2 Consultar Max Weber, *Economia y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- 3 Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1994. Jaspers escreve dentro de uma perspectiva teleológica na qual a história teria uma meta, um objetivo. Sei que esta proposta é altamente comprometedor e insatisfatória, entretanto, não foi esse o aspecto que me interessou em sua argumentação.
- 4 Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1985.
- 5 Ver S. N. Eisenstadt, *Fundamentalismo e modernidade*, Oeiras (Portugal), Celta, 1997.
- 6 Ver Max Weber, *The religion of China*, Nova York, Free Press, 1964.
- 7 Jack Goody, *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, Lisboa, Edições 70, 1987.
- 8 S. N. Eisenstadt, *The political systems of empires*, Nova York, Free Press, 1969.
- 9 Sobre este ponto ver Theodore E. Long, "Old testament universalism", in R. Robertson e W. Garret (orgs.), *Religion and global order*, Nova York, Paragon House Publishers, 1991.
- 10 Consultar Jean Daniélou, *L'église des premiers temps*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- 11 Ernest Gellner, *El arado, la Espada y el libro*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- 12 Sobre este confronto ver Pierre Bourdieu, "Uma interpretação da religião segundo Max Weber", in *Economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1975.
- 13 Ver A. Lunacharski, *Religione e socialismo*, Rimini, Ed. Guaraldi, 1973.
- 14 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1970.
- 15 Marcel Mauss, "La nation", in *Oeuvres*, t. 3, Paris, Minuit, 1969.
- 16 As observações de Gramsci sobre a religião são particularmente sugestivas e encontram-se espalhadas em sua obra *Quaderni del carcere*, Torino, Ed. Einaudi, 1975 (4 vols.). Ver ainda Renato Ortiz, "Gramsci/Weber: contribuições para uma teoria da religião" e "Gramsci, problemas de religião", in *A consciência fragmentada*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.
- 17 Consultar David Held, *Democracy and global order: from the modern state to cosmopolitan governance*, Cambridge, Polity Press, 1997.
- 18 Consultar entre outros José Casanova, "Global catholicism and the politics of civil society", *Sociological Inquiry*, 66 (3), 1996.
- 19 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1968.
- 20 Ver B. G. Tabrizi, "Postmodernity and the emergence of Islamist movements", *International Review of Social History*, 42, 1997.
- 21 Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Edusp, 1971.
- 22 Ver o brilhante trabalho de Masao Maruyama, *Essai sur l'histoire de la pensée politique au Japon*, Paris, PUF, 1996. Consultar ainda Y. Shinichi, "Le concept de public-privé", in H. Yoichi e C. Sautter (orgs.), *L'état e l'individu au Japon*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.
- 23 Peter Beyer, *Religion and globalisation*, Londres, Sage Publications, 1997.
- 24 Huntington, *Clash of civilization and the remaking of world order*, Nova York, Simon e Schuster, 1996. É justamente este aspecto que o teólogo alemão Hans Kung, contrário à visão de Huntington, valoriza em seu livro, o peso que a religião adquire na atualidade.
- 25 Karl Otto Apel, "Globalization and the need for universal ethics", *European Journal of Social Theory*, 3 (2), 2000.
- 26 Edgar Morin, *Terre patrie*, Paris, Seuil, 1993.
- 27 Hans Kung, *Uma ética global para a política e a economia mundiais*, Petrópolis, Vozes, 1999. Ver ainda R. Mancini et al., *Éticas da mundialidade: o nascimento de uma consciência planetária*, São Paulo, Paulinas, 2000.
- 28 *A Global ethic: the declaration of the parliament of the world religions*, Continuum, Nova York, 1993, pp.18-19.
- 29 *Idem*, p.18.
- 30 S. Hosaka e Y. Nagayasu, "Buddhism and japanese economic ethics", in Paul Minus (org.), *The ethics of business in a global economy*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1993.
- 31 Leonardo Boff, *Nova era: a civilização planetária*, São Paulo, Ática, 1994. Ver também, *Ecologia, mundialização e espiritualidade*, São Paulo, Ática, 1993.

- 32 M. Douglas Meeks, "Globalization and the *oikoumene* in theological education", in Russel Richey (org.), *Ecumenical & interreligious perspectives: globalization in theological education*, Nashville, The United Methodist Board of Higher Education and Ministry, 1992.
- 33 Max Sorre, *Les fondements de la géographie humaine*, Paris, Armand Collin, 1954.
- 34 Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam*, Londres, Routledge, 1992.
- 35 Bryan Turner, *Orientalism, postmodernism globalism*, Londres, Routledge, 1994.
- 36 Ver entre outros Michio Morishima, *Capitalisme et confucianisme*, Paris, Flammarion, 1986.
- 37 Consultar Renato Ortiz, *O próximo e o distante: Japão e modernidade-mundo*, *op.cit.*
- 38 Ver N. Inoue (org.), *Globalization and indigenous culture*, Tóquio, Institute for Japanese Studies and Classics, Kokugakuin University, 1997.
- 39 Wang Gungwu, "The significance of confucianism in Chinese culture: past and present", in Osman Bakar (org.), *Islam and confucianism*, Kuala Lumpur, Centro for Civilization Dialogue, University of Malaya, 1997, p. 201.
- 40 Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Ed. Denoel, 1970.
- 41 Tu Weiming, "Towards a global ethics: spiritual implications of Islam confucianism dialogue", in *Islam and confucianism*, *op.cit.*
- 42 Harvey Cox, "Pentecostalism and global market culture", in M. W. Empster *et al.* (org.), *The globalization of pentecostalism*, Irvine (Califórnia), Regnun Books International, 1999, p. 388.
- 43 M. Douglas Meeks, "Global economy and the globalization of theological education", in A. F. Evans *et al.* (orgs.), *The globalization of theological education*, Maryknoll (Nova York), Orbis Books, 1993, p. 249.



**ANOTAÇÕES SOBRE RELIGIÃO E GLOBALIZAÇÃO**

Renato Ortiz

**Palavras-chave**

Religião; Mundialização; Globalização; Modernidade; Ética.

O texto analisa a relação entre religião e globalização. O autor parte da noção de religião “universal” procurando compreender como seu significado se transforma ao longo da história. Com o processo de globalização, rompendo o elo entre Estado-nação e modernidade, a religião é redefinida enquanto fenômeno social. Sua abrangência, devido à sua “universalidade” e acoplada aos novos meios tecnológicos, ultrapassa as fronteiras nacionais, permitindo que sua atuação se desenvolva em escala planetária. Nesse contexto, as religiões universais devem competir não apenas com outros credos religiosos, mas também com outras propostas mundializadas de orientação da conduta, por exemplo o universo do consumo. A relação entre religião e política também se modifica, na medida em que as religiões universais se consideram instituições privilegiadas para as quais uma ética de ação no mundo seria definida. Reinterpretando o passado, as religiões conseguem definir um novo campo de atuação, distinto da relação restritiva que existia anteriormente, com o advento da modernidade e o confinamento das religiões à esfera privada.

**NOTES ON RELIGION AND GLOBALIZATION**

Renato Ortiz

**Keywords**

Religion; Globalization; Modernity; Ethics.

The text analyzes the relationship between religion and globalization. The author departs from the “universal” notion of religion, trying to understand how its meaning changes throughout history. With the globalization process, breaking the link between the Nation-State and modernity, religion is redefined as a social phenomenon. Its scope, due to its “universal aspect” and its connection to the new technological means, surpasses national borders, allowing a performance in a planetary scale. In this context, universal religions should compete not only with other religious credos, but also with other worldwide proposals of conduct orientation, such as the universe of consumption. The relationship between religion and politics has also been modified, in the sense that universal religions are considered to be privileged institutions for which ethical actions in the world could be defined. Rethinking the past, the religions can define a new field of action, distinct from the restrictive relationship that existed previously to the advent of modernity and the confinement of religions to the private sphere.

**NOTES SUR LA RELIGION ET LA GLOBALISATION**

Renato Ortiz

**Mots-clés**

Religion; Mondialisation; Globalisation; Modernité; Étique.

Le texte analyse la relation entre la religion et la globalisation. L'auteur part de la notion de religion “universelle”, et cherche à comprendre comment sa signification se transforme tout au long de l'histoire. Avec le processus de globalisation, qui rompt le lien entre l'État-nation et la modernité, la religion est redéfinie en tant que phénomène social. Son étendue, due à son “universalité” et accouplée aux nouveaux moyens technologiques, dépasse les frontières nationales, permettant que son rôle se développe sur une échelle planétaire. Suivant ce contexte, les religions universelles doivent concourir non seulement avec d'autres croyances religieuses, mais aussi avec d'autres propositions mondialisées d'orientation de la conduite comme, par exemple, l'univers de la consommation. La relation entre la religion et la politique se modifie également, dans la mesure où les religions universelles se considèrent des institutions privilégiées pour lesquelles une éthique d'action dans le monde serait définie. Les religions, en réinterprétant le passé, arrivent à établir un nouveau champs d'action, distinct de la relation restrictive qui existait antérieurement. Ceci est dû à l'avènement de la modernité et au confinement des religions dans la sphère privée.