

Anotações sobre religião e globalização*

Renato Ortiz**

Minha intenção neste texto sintético, e de certa forma incompleto, é considerar alguns aspectos centrais para se compreender a problemática religiosa no mundo contemporâneo. Não me refiro à temática em toda sua extensão, ou a questões particularmente importantes da religiosidade nas sociedades modernas, quero apenas explorar uma dimensão do problema tomando a relação religião e globalização como foco de minha atenção. As transformações recentes nos desafiam a pensar não somente temas novos mas também objetos ditos ‘tradicionais’ das Ciências Sociais, pois fenômenos que conhecíamos ganham muitas vezes uma feição distinta no contexto de um mundo globalizado. Essas notas têm ainda para mim um significado particular pois retomo um assunto com o qual iniciei minha formação intelectual (realizei minha tese de doutoramento, *A morte branca do feiticeiro negro*, sob a orientação de Roger Bastide) 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, particularmente o processo de mundialização da cultura¹, aproveito esta oportunidade para revisitar um tema que me é familiar procurando trazer à tona alguns elementos, não apenas da religião, mas de nossa contemporaneidade.

1. Uma questão recorrente na literatura sociológica e histórica diz respeito às religiões universais. Dela sublinho o termo ‘universal’ pois me interessa particularmente para a discussão sobre a globalização. Tradicionalmente define-se como religião universal as crenças (judaísmo, confucionismo, bramanismo, budismo, cristianismo, islamismo) cuja compreensão do mundo propõem uma ética na qual o indivíduo escolheria, com maior ou menor grau de autoconsciência, o caminho de sua ‘salvação’. Weber² contrapõem de forma ideal típica essas religiões às crenças

* Trabalho apresentado no Seminário Cultura Comunicação e Estado na América Latina – os desafios da globalização, organizado por WACC – CEA, Córdoba, Argentina, julho de 2000.

** Teórico da Comunicação brasileiro, doutor em Antropologia.

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*, S. Paulo, Brasiliense, 2000.

² Consultar Max Weber, *Economía y Sociedad*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1984.

‘irracionais’ mágicas (os antropólogos corretamente contestam o termo irracional quando aplicado à esfera religiosa) nas quais o elemento de escolha, de individualização, estaria contido pelas exigências das divindades locais e pelas práticas do costume. Um autor como Karl Jaspers³ considera que as religiões universais tiveram um papel fundamental na história dos homens, elas constituiriam uma espécie de ruptura com o passado das sociedades anteriores. 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 Upanischadas e de Buda, na Pérsia de Zaratrusta, na Palestina dos profetas judeus, na Grécia dos pensadores helênicos, configuraria a emergência de um novo tipo de atitude em relação ao mundo e à vida. Para ele a Idade Mítica, isto é, o tempo no qual as sociedades fundavam sua existência no discurso mítico, teria chegado a um fim. Surgiria agora um conhecimento ancorado num saber racionalizado e intelectualizado (lembro que Weber⁴ dizia que as religiões universais são sempre obras de intelectuais) cujo fundamento seria de uma outra natureza. Essas transformações, que o autor considera como imanentes ao processo civilizatório, teriam algumas características: ‘espiritualização’ da vida humana, supremacia do logos sobre o saber mítico, surgimento dos filósofos e de um pensamento especulativo. Sublinha-se assim a dimensão individualizadora do processo, seja em relação à religião (ética de salvação) ou ao pensamento (advento da filosofia); é dentro da mesma perspectiva que Hegel atribui ao cristianismo um papel diferenciador, sua contribuição para o pensamento filosófico tendo acrescentado um grau distinto na evolução da consciência humana. Esse aspecto, amplamente tratado pela literatura filosófica, tem certamente sua importância, mas não é essa a dimensão que gostaria de acentuar. Quando Jaspers define o conceito de ‘civilização axial’, quero reter não tanto os aspectos éticos ou filosóficos de sua proposição mas o caráter propriamente sociológico. Para ele as civilizações axiais evoluiriam a partir de um eixo, um centro de irradiação de sentido capaz de abarcar a totalidade de um amplo território. Civilização que constituiria uma espacialidade e uma temporalidade próprias. As transformações ocorridas no plano do pensamento corresponderiam assim a mudanças sociais substantivas: unificação das cidades-estados e das tri-

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, entretanto, não foi esse o ponto que me interessou em sua argumentação.

⁴ Ver Max Weber *The Religion of China*, Nova Iorque, Free Press, 1964.

bos dentro de um poder integrador; constituição das ‘igrejas’, instâncias burocráticas administradas por intelectuais (letrados chineses, sacerdotes católicos, brâmanes hindus, etc.); centralização do Estado. Um exemplo 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.

O que, neste caso, entender por universal? Há primeiro o lado ético: o indivíduo, contrastando sua imersão imediata no universo mítico, pertenceria a um ‘mundo’ libertando-se do peso da tradição local e escolhendo o seu próprio ‘caminho’. Do ponto de vista sociológico ‘universal’ encerraria outras dimensões tais como: a) uma oposição ao ‘particularismo’ ou seja, aos costumes, valores e poderes encerrados nos limites restritos das localidades. Jack Goody⁵ observa que o surgimento da escrita é fundamental neste processo pois contrariamente à oralidade, ela seria um fator determinante na descontextualização das normas. A linguagem escrita, ao se desenraizar dos limites provinciais, materializando-se no texto, abrangeria um universo mais amplo de validade simbólica; b) capacidade de integração de povos diversos dentro de uma mesma norma de sentido; c) capacidade de expansão a partir de um centro irradiador. Este é um dos traços fundamentais que Eisenstadt⁶ 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. Resumindo: ‘universalização’ estaria associado à idéia de ‘civilização’, isto é, uma territorialidade ampla, integradora, capaz de se expandir a partir de um centro, ‘descontextualizando’ os indivíduos 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, observa-se a existência de diferenças substantivas no destino de cada uma delas. Dito de outra forma, 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 validade⁷. Há primeiro uma restrição de ordem doutrinária, vários autores têm sublinhado esse

⁵ Jack Goody, *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*, Lisboa, Edições 70, 1987.

⁶ S.N.Eisenstadt, *The Political Systems of Empires*, Nova Iorque, Free Press, 1969.

⁷ Sobre este ponto ver Theodore E. Long, “Old Testament Universalism” in R.Robertson e W. Garret (organizadores) *Religion and Global Order*, Nova Iorque, Paragon House Publishers, 1991.

aspecto. Algumas religiões têm um corpo teórico cuja abrangência é restrita. Por exemplo, o judaísmo (assim como o bramanismo que pressupõe a existência de uma sociedade de castas, o que somente ocorre na Índia). Os conceitos de ‘aliança’ (é Deus quem passa 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. Neste sentido, comparativamente ao judaísmo, o cristianismo, ao distanciar-se do mundo judaico-cristão, abre a perspectiva de se expandir a partir do mecanismo da conversão (Paulo considera fundamental para a expansão do cristianismo a ruptura com a comunidade judaica)⁸. Entretanto, a possível expansão das religiões universais não repousa apenas em aspectos doutrinários, é necessário que elas se adequem às eventualidades 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. Ou seja, as condições históricas impõem possibilidades e restrições à expansão dessas religiões. Destaco ainda um último aspecto. Gellner⁹ observa que o movimento de descontextualização e integração circunscreve-se em grande medida às cidades e parte dos impérios. Contrariamente às sociedades industriais, as sociedades agrárias são marcadas por um forte grau de separação das partes que a constituem. Nessas sociedades, segmentadas e estamentais, o ‘universal’ existiria como potência, dado freqüentemente contradito pela realidade. Ao movimento de sua expansão contrastam recorrente e insistentemente as forças locais separando os indivíduos que em princípio deveriam participar de uma mesma totalidade.

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 todo¹⁰. Muito deste debate, quando mal formulado, levou a certos

⁸ Consultar Jean Daniélou *L'Église des Premiers Temps*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

⁹ Ernest Gellner, *El Arado, la Espada y el Libro*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1992.

¹⁰ As observações de Gramsci sobre a religião são particularmente sugestivas e se encontram espalhadas em sua obra *Quaderni del Carcere*, Torino, Ed. Einaudi, 1975 (4 vol.). 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.

impasses, por exemplo, a discussão sobre o ‘fim da religião’ no século XIX, e hoje do ‘retorno’ do sagrado. A rigor o advento da sociedade moderna, industrial, não implica o desaparecimento da religião mas sim o declínio de sua centralidade enquanto forma e instrumento predominantes de organização social. Ou seja, o processo de secularização confina a esfera de sua atuação a limites mais restritos mas não a elimina enquanto fenômeno social. Basta lembrar que Durkheim¹¹, na discussão sobre 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 explicativo incapaz de dar sentido às ações coletivas, o potencial das religiões como discurso capaz de informar uma ética de ação no mundo permanecia inteiramente válido. Na verdade a modernidade desloca, sem eliminá-la, o lugar que a instituição religião ocupava nas sociedades passadas. O fim do monopólio religioso não coincide portanto com o fim da religião *tout court*. A quebra do monopólio significa justamente pluralidade, diversidade religiosa, seja do ponto de vista individual ou coletivo (em termos lógicos não há necessidade de imaginarmos o ‘retorno’ de algo que nunca expirou). A sociedade moderna, na sua estrutura interna, é ‘politeísta’.

Do debate sobre a modernidade sublinho uma dimensão, pouco valorizada nos escritos clássicos, 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 certamente um papel crucial na organização de um novo tipo de sociedade. Entretanto, e este é o aspecto que quero ressaltar, a sociedade industrial implica também um radical processo de integração econômica, territorial, política e cultural, que se faz em torno de um outro tipo de formação social: *a nação*. Essa última tem a capacidade de aglutinar os indivíduos no seio de uma ‘consciência coletiva’¹² que os envolve e os transcende. Dito de outra maneria, historicamente a modernidade realiza-se através da nação. Neste processo a religião pode eventualmente ser um elemento importante de unificação (na França, por exemplo, devido à radicalidade da Revolução, o catolicismo é secundário no processo de constituição da nacionalidade; porém o caso do protestantismo nos Estados Unidos, do

¹¹ Emile Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1968.

¹² Maurice Halbwachs, *La Mémoire Collective*, Paris, PUF, 1968.

confucionismo no Japão¹³, do catolicismo na América Latina, é distinto). No entanto, não se deve confundir as coisas, a integração nacional, isto é, a constituição histórica da sociedade industrial moderna, não se faz à base de valores predominantemente religiosos. Estruturalmente a modernidade pressupõe a vigência de outros parâmetros.

Posso agora retomar o debate sobre fim do monopólio da religião dentro de outra perspectiva. O movimento de integração da nação, ou seja, a constituição da modernidade, desloca a capacidade ‘universalizante’ da religião retirando-lhe a primazia que ela desfrutava no contexto das sociedades ditas tradicionais. Neste processo surge ainda uma outra idéia de universal, herança do pensamento iluminista: democracia, liberdade, igualdade, cidadania. Lembro que esses valores não eram necessariamente constitutivos do pensamento religioso anterior (certamente pode-se ‘ler’ hoje o Evangelho como uma mensagem libertária, mas definitivamente não foi assim que historicamente o catolicismo se implantou no mundo). Isso significa que a ‘universalidade’ das religiões é preterida pois doravante, um outro ‘universal’ (cidadania, etc.) se realizaria no plano da constituição nacional.

3. Em que medida o processo de globalização modifica ou não a posição da religião no mundo contemporâneo? Para isso, é necessário ter claro alguns aspectos importantes do que se denomina por globalização: a) trata-se de um fenômeno de integração 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’; c) a noção de espaço é redefinida neste contexto. Não quero me alongar sobre as múltiplas dimensões que poderiam caracterizar melhor o problema, minha intenção é apenas sublinhar a existência do processo e deletar algumas conseqüências em relação ao tema aqui tratado. Dois pontos devem ser preliminarmente esclarecidos. Primeiro, evidentemente, da mesma maneira que não faz sentido falar em ‘uma’ cultura global, seria um contrasenso imaginarmos a existência de ‘uma’ religião global. Na diversidade interna ao processo as religiões guardam certamente suas especificidades (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 em escala globalizada também não se modifica. Racionalização das esferas de conhe-

¹³ Ver o brilhante trabalho de Masao Maruyama, *Essai sur L'Histoire de la Pensée Politique au Japon*, Paris, PUF, 1996.

cimento, predomínio da técnica no processo produtivo, gestão empresarial, separação entre Igreja e Estado, desencantamento do mundo, são elementos definitivamente conquistados com a modernidade (isto é, válidos enquanto este tipo de organização social que conhecemos, distinto das sociedades tradicionais, for vigente como ‘sistema’ social). Neste sentido não há ‘retorno do sagrado’. As sociedades que compõem a modernidade-mundo não se estruturam, nas suas totalidades, à base da religião (o que não significa que não existam sociedades, por exemplo, no mundo islâmico, nas quais o predomínio da religião enquanto ‘consciência coletiva’ tem ainda um peso capital). No entanto, não se pode deixar de entender que a ação das religiões num mundo globalizado toma uma outra configuração.

A) Tradicionalmente, a contraposição entre religião e Estado tem sido analisada dentro de uma perspectiva na qual se 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 o Estado-nação é o foro central de orientação coletiva das ações caberia à religião um papel menor. Para usar uma expressão de Gramsci, o Estado, em certas ocasiões, passa ‘concordatas’ com o poder religioso, porém, sua condição de exterioridade aos universos religiosos, lhe dá as condições para ditar as regras. O destino da nação é portanto aglutinado no espaço de sua laicidade. Com a globalização surgem algumas questões novas. Fazer política, no sentido moderno do termo, significa atuar basicamente dentro dos marcos do Estado-nação. Governo, partidos, sindicatos, movimentos sociais, têm como referência principal a nação. A própria política ‘inter-nacional’ se faz também tendo como centro a nação. O dilema atual é que a debilitação do Estado-nação retira-lhe poder. Sua capacidade de ação frente a uma conjuntura na qual as decisões de ordem transnacional são cada vez mais importantes, torna-se limitada. Há aqui uma mudança substantiva. Com a Revolução Industrial o Estado-nação é pensado como o lugar ideal para a realização do ‘universal’ da modernidade. O processo de globalização cinde a relação nação/modernidade. 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 agora, o Estado-nação. O que era visto durante o século das nações como uma restrição, o fim do monopólio religioso, no contexto da modernidade-mundo torna-se uma vantagem. No cenário mundial,

devido à sua vocação transnacional a religião pode, pelo menos em princípio, atuar de forma mais abrangente, sem o constrangimento do 'local' nacional. Digo 'local' por que o termo é neste caso sugestivo. Diante do processo de globalização o lugar da nação passa por uma mudança substantiva, ela caminha de 'universal' para 'particular'. Deixo claro meu raciocínio. Não estou dizendo que a religião seja a forma ideal, nem privilegiada, de se 'fazer política'. Quero no entanto sublinhar que seu caráter 'universalizante' lhe dá outras possibilidades de ação, possibilidades essas em grande parte denegadas ao Estado-nação. Se entendermos poder como potência, capacidade de realizar determinados objetivos em determinadas situações, no mundo contemporâneo, as instituições religiosas e as empresas transnacionais, por se definirem como 'além das fronteiras', dispõem de pontencialidades que lhes são favoráveis para atuar em escala globalizada (isso certamente irá variar com a contextualização das religiões nas diversas situações concretas em que se encontram).

- B) Lembro que a definição de religião, dada por Durkheim, difere em muito da de Weber. Enquanto este último a considera uma espécie de empresa de salvação das almas, Durkheim sublinha justamente o seu elemento de solidariedade: a religião 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 referente comum através do qual a identidade do grupo pode se exprimir. Não é casual que o conceito de 'memória coletiva' tenha sido cunhado por Halbwachs, um destacado integrante da escola durkheimiana. A memória é uma técnica de celebração das lembranças aproximando os indivíduos antes dispersos. Ora, como tem sido apontado por inúmeros autores, a temática da identidade transforma-se radicalmente com o processo de globalização. Num mundo globalizado a questão da identidade torna-se crucial. Começando com a crise das identidades nacionais terminando com às identidades étnicas. Na medida em que a religião tem capacidade de agregar pessoas em escala ampliada, ela adquire um poder maior. Enquanto linguagem, ideologia, concepção de mundo, dispersa mas extensiva a uma grande área territorial, ela vincula os interesses e coordena as ações coletivas. O que novamente nos remete à questão da política. Na literatura sociológica a relação religião e política tem sido pensada como algo antitético. A emergência do Estado moderno, secularizado, levou os autores a considerar o Estado como associado à coisa pública e a religião ao domínio privado. Por exemplo, Marx, quando pensa a

questão judia. O conflito entre fé e ação estaria resolvido na medida em que os judeus confinassem sua religiosidade à esfera do privado. O mesmo raciocínio se aplica ao catolicismo e ao protestantismo. A separação Igreja/Estado seria neste caso homóloga à relação privado/público. Em parte esse antagonismo é verdadeiro. A separação ensejada pela secularização coloca certamente em situações distintas o Estado e o público, a religião e o privado. Entretanto, isso levou os autores a pensar a existência de uma ‘esfera pública’ da qual a religião não faria parte (afinal, trazer questões desta ordem para o espaço público seria de uma certa forma privatizá-lo). Talvez por isso a Ciência Política tenha sempre se ocupado dos fenômenos religiosos de maneira periférica. Basta olharmos o conceito de ‘esfera pública’ em Habermas, nele a religião não é um fator relevante. A rigor, essa forma de pensar tem algo de eurocêntrico. Bastaria confrontá-la a exemplos históricos concretos para se perceber como as religiões têm muitas vezes um papel decisivo, outras, da maior importância, em matéria de 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 confucionistas de piedade filial, respeito à autoridade, conformismo às regras estabelecidas (o culto ao imperador antes da derrota de 45; a submissão à autoridade sem questionamento por parte dos indivíduos). É impossível compreender a história política japonesa sem levar em linha de 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 mundo da ação política. Não quero me alongar neste tipo de crítica (não é este meu objetivo) pois ele nos remeteria a problemas do tipo, como a reflexão teórica produzida em lugares da Europa e dos Estados Unidos são muitas vezes inadequadas às realidades históricas de outros lugares. Chamo atenção para o aspecto disjuntivo entre religião e política. Certamente o desenvolvimento da modernidade-mundo acelera alguns aspectos individualizantes do mundo moderno, o que também se aplica aos universos religiosos (não é casual que o termo religiosidade utilizado para caracterizar uma ‘fé individualizada’ se contraponha ao de ‘religião’ enquanto sistema coerente de crenças). Porém, como observa Peter Beyer¹⁴, o processo de globalização também favorece a religião ampliando o campo de sua

¹⁴ Peter Beyer, *Religion and Globalisation*, Londres, Sage Publications, 1997.

influência pública. Ou seja, as normas religiosas vinculam-se a compromissos que estariam na base das ações coletivas. A dimensão da memória, da identidade, combina-se assim com normas religiosas e ação política, sobretudo num momento de debilitação do Estado-nação. Talvez por isso uma certa literatura sobre relações internacionais tenha cada vez mais, para dar conta dos dilemas de um mundo globalizado, revalorizado o fenômeno religioso. Por exemplo, o livro de Huntington, *O Choque das Civilizações*¹⁵, no qual o fato religioso é determinante na definição dos interesses e dos conflitos. Pouco importa aqui sua visão conservadora, trata-se de um intelectual orgânico do Pentágono, cabe sublinhar que a religião, por sua abrangência, adquire agora um peso e uma força política de que não dispunha anteriormente.

4. Um tema recorrente no debate sobre as religiões ‘universais’ diz respeito à ética. Por exemplo, o livro de Max Weber, *Ética Protestante e Espírito Capitalista*. Na medida em que um ramo do protestantismo, mais particularmente o calvinismo, interpreta o mundo de uma determinada maneira, ele fundaria uma ética específica vinculando ascetismo religioso e ação econômica. 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. No contexto da globalização o debate sobre a ética ressurgiu, só que agora em termos planetários. O livro de Edgar Morin¹⁶, *Pátria Terra*, é muito expressivo deste novo estado de espírito. Por isso, não é surpreendente assistir à emergência de um tipo de literatura, elaborada sobretudo por intelectuais católicos, cuja preocupação central é caminhar na construção de uma ‘ética mundial’. Hans Kung¹⁷ é certamente um dos teólogos mais representativos desta corrente de pensamento valorizando a busca de padrões éticos ‘universalmente’ válidos. 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

¹⁵ Huntington, *O Choque das Civilizações*,

¹⁶ Edgar Morin, *Terre Patrie*, Paris, Seuil, 1993.

¹⁷ Hans Kung, *Uma Ética Global para a Política e a Economia Mundiais*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1999; Ver ainda R. Mancini ali, *Éticas da Mundialidade: o nascimento de uma consciência planetária*, S. Paulo, Paulinas, 2000.

deseja para si mesmo” (islamismo) - ele chega à conclusão que as grandes tradições da humanidade foram sempre guiadas pelos mesmos princípios. Não me interessa aqui alongar-me na crítica da visão proposta por Kung. Sublinho apenas que nos encontramos diante de uma leitura interessada e evidentemente descontextualizada da história de cada uma dessas religiões. Caso sua interpretação fosse realmente correta seria difícil entender os conflitos religiosos do passado, a menos que atribuíssemos aos teólogos e aos intelectuais uma má-fé ou talvez uma incapacidade de compreender os textos sagrados. Na verdade cada ‘universal’ definia-se a partir de sua própria centralidade, daí os embates e perseguições (expansão da guerra santa islâmica, cruzadas, repressão confucionista ao taoísmo, conflito entre bramismo e budismo etc.). Entretanto, a dimensão que me interessa é outra. Discutir em termos de ética mundial significa colocar a questão da ação em âmbito planetário. O mundo globalizado é o cenário deste questionamento. A associação que Leonardo Boff¹⁸ faz entre religião e ecologia é neste sentido exemplar. Trata-se de referentes simbólicos planetários em torno dos quais é possível equacionar a questão de uma conduta ‘universal’, isto é, de amplitude global. O mundo/planeta, e não apenas os ‘mundos’ diferenciados de cada religião, torna-se assim o palco da ação coletiva e da conduta individual.

Isso significa que uma determinada proposta de ‘universalidade’ ética choca-se com outras, de igual alcance mas de natureza diversa. É particularmente marcante neste caso a contraposição entre ética religiosa e consumo. É comum percebermos o universo do consumo como algo do reino material, uma mera apropriação de bens, escolhidos segundo o gosto e as possibilidades de cada um. Na verdade, ele pressupõe uma ética, uma disposição orientada, alimentada pelo imaginário coletivo ‘internacional-popular’. A publicidade não é apenas uma técnica de venda, ela o foi no passado; nas sociedades contemporâneas ela é fonte permanente de exemplaridade, estilos-de-vida, mitos, normas de conduta. Esse universo se distribui em escala planetária em função das corporações transnacionais, dos ídolos da música pop, das estrelas de cinema etc. Ou como nos diz Baudrillard¹⁹, o consumo é uma ‘moral’, ao que eu acrescentaria, chocando-se com outras moralidades, particularmente uma ética religiosa de alcance mundial. Por isso a crítica religiosa ao ‘consumismo’ pode ser encontrada

¹⁸ Leonardo Boff, *Nova Era: a civilização planetária*, S. Paulo, Atica, 1994.

¹⁹ Jean Baudrillard, *La Société de Consommation*, Paris, Ed. Denoel, 1970.

em diversos contextos marcadas por diferentes religiões. Tanto nos discursos oficiais da Igreja católica, condenação do egocentrismo individualista pelo Papa, como em propostas filosóficas confucionistas que se contrapõem ao avanço materialista das exigências do mercado²⁰. A condenação que os intelectuais islâmicos fazem do universo do consumo, quase um anátema, repousa sobre os mesmos fundamentos. Como bem o coloca Bryan Turner²¹, as normas de conduta deste ‘mundo’ minam a legitimidade da ação religiosa. Aceitá-las seria abrir uma brecha no monopólio de interpretação das condutas estabelecido pela tradição e modernamente redefinido em termos de fundamentalismo islâmico. Ética e moral, preocupações antigas, são agora equacionadas em termos mundializados.

5. Termino com dois breves comentários. O contraste entre ‘universal’ e ‘particularismo’ pressupunha uma determinada visão do espaço. Enquanto o ‘universal’ era visto como capaz de transcender as fronteiras de um lugar, o ‘particular’ permaneceria encerrado no território de suas raízes. Neste sentido o ‘universal’ se associaria à idéia de mobilidade, enquanto que o ‘particular’ tenderia para uma mobilidade restrita. Quando Weber diz que as crenças míticas são particulares, ele quer dizer que seu alcance limita-se ao círculo de uma localidade. Ora, o processo de mundialização da cultura transforma nossa concepção do espaço. Caberia perguntar se no contexto da globalização as chamadas religiões ‘particulares’ também não ganhariam uma nova configuração. Penso por exemplo na mobilidade dos cultos afros – candomblé e vudu, que podem hoje ser encontrados em núcleos urbanos distantes de seu lugar de origem: Buenos Aires, Nova Iorque, Paris. Eles deixam de ser exclusivamente ‘locais’ para compor uma rede de circulação cuja abrangência conhece outras fronteiras. Na medida em que o mundo, para usar uma metáfora de Milton Santos, se expandiu e encolheu, ele tornou-se um ‘lugar’.

O outro comentário refere-se ao ‘universal’ (tema que mereceria ser discutido com maior profundidade). Vivemos num mundo no qual diversas propostas de ‘universais’ coexistem, se complementam e se concorrem. Talvez pudéssemos dizer com Foucault, que nele se atravessam diversos ‘regimes de verdade’. Algo muito distinto do simples fim dos ‘grandes relatos’ como muitas vezes tem apregoado um certo tipo de literatura pós-moderna.

²⁰ Ver Tu Weiming, “Implication of the rise of Confucian East Asian”, *Daedalus*, winter 2000.

²¹ Bryan Turner, “Politics and Culture in Islamic Globalism” in *Religion and Global Order*, op. cit.