

A luta entre o sagrado e o santo na globalização capitalista: um debate ético-epistemológico a partir das ciências da religião

*Jung Mo Sung**

Resumo

Nos últimos 40 anos vivemos as grandes transformações da globalização, o surgimento das lutas de identidade e um novo papel sociopolítico da religião, e ao mesmo tempo novidades no campo das ciências da religião – por ex., a religião como uma invenção do mundo moderno e o capitalismo como religião. O objetivo desse artigo é, a partir das ciências da religião, analisar a possibilidade e a necessidade de discernir ética e religiosamente o sagrado que move e fundamenta a atual globalização capitalista. Para isso, na primeira seção vamos discutir algumas questões epistemológicas sobre a relação entre a religião e a modernidade; na segunda, a questão colocada por Max Weber sobre “as guerras dos deuses”; e na terceira, a diferença entre a noção de sagrado e o santo como um caminho para o discernimento da qualidade ética do sagrado.

Palavras chaves: Sagrado; santo; guerra dos deuses; ciências da religião; Weber; capitalismo como religião

The struggle between the sacred and the holy in capitalist globalization: an ethical-epistemological debate from the sciences of religion

Abstract

In the last 40 years, we have experienced the great transformations of globalization, the emergence of identity struggles and a new socio-political role for religion, and at the same time novelties in the field of Religious Studies – for instance, religion as an invention of the modern world and capitalism as religion. The aim of this paper

* Doutor em Ciências da Religião, com pós-doutorado em Educação. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: jungmosung@gmail.com

is, from the Religious Studies viewpoint, to analyze the possibility and necessity of discerning, ethically and religiously, the sacred that moves and grounds the current capitalist globalization. For this, in the first section, we will discuss some epistemological questions about the relationship between religion and modernity; in the second, the question posed by Max Weber about “the war of gods”; and in the third, the difference between the notion of sacred and holy, as means to discern the ethical quality of what is defined as sacred.

Key words: Sacred; holy; war of the gods; religious studies; Weber; capitalism as religion

La lucha entre lo sagrado y lo santo en la globalización capitalista: un debate ético-epistemológico desde las ciencias de la religión

Resumen

En los últimos 40 años hemos vivido las grandes transformaciones de la globalización, el surgimiento de luchas identitarias y un nuevo rol sociopolítico de la religión, y al mismo tiempo nuevos desarrollos en el campo de las ciencias de la religión – por ejemplo, la religión como invención del mundo moderno y el capitalismo como religión. El objetivo de este artículo es, desde las ciencias de la religión, analizar la posibilidad y la necesidad de discernir ética y religiosamente lo sagrado que mueve y subyace en la actual globalización capitalista. Para ello, en la primera sección discutiremos algunas cuestiones epistemológicas sobre la relación entre religión y modernidad; en el segundo, la pregunta de Weber sobre “las guerras de los dioses”; y en el tercero, la diferencia entre la noción de lo sagrado y lo santo como forma de discernir la cualidad ética de lo sagrado.

Palabras clave: Sagrado; santo; guerra de los dioses; ciencias de la religión; Weber; el capitalismo como religión.

Introdução

Nos últimos 40 anos, o mundo foi se modificando profundamente. Não porque passamos de um milênio ao outro, mas por força das grandes transformações no campo das estruturas econômico-políticas, assim como das relações culturais e intersubjetivas. No livro, em três volumes, que rapidamente se tornou clássico, *A era da informação*, Manuel Castells (1999, p. 17) disse: “Nosso mundo, e nossa vida, vêm sendo moldados pelas tendências conflitantes da globalização e da identidade”. Um aspecto mais visível tem sido a revolução da tecnologia da informação e a reestruturação do capitalismo que introduziram uma nova forma de sociedade, a sociedade em rede. Marcada pela globalização das atividades econômicas, essa nova forma de organizar a sociedade trouxe a flexibilidade nas relações e atividades do

trabalho e, importante, a instabilidade do emprego que gerou inseguranças entre os trabalhadores.

Junto com isso, uma cultura de virtualidade real construída a partir de um sistema de mídia onipresente e uma concentração nunca antes vista de riqueza nas mãos de tão poucos (menos de vinte pessoas mais ricas do mundo concentram atualmente a riqueza equivalente a 50% da população mais pobre do mundo e o 1% mais rico do mundo tem mais do que a soma da riqueza dos 99% da população mundial); e uma cultura que valoriza a ganância como um valor moral a ser ensinado até mesmo nas igrejas. Ser egoísta, defender os seus interesses próprios acima de tudo, passou a ser normal e, com isso, a naturalização da insensibilidade social frente aos sofrimentos dos pobres e o aumento do desespero dos excluídos dessa nova sociedade.

Margaret Thatcher, no início do longo período de poder no cenário, deu uma entrevista que resume o projeto dessa transformação econômico-cultural-moral:

O que me tem irritado no direcionamento da política nos últimos 30 anos é que tem sido sempre em direção à sociedade coletivista. Pessoas esqueceram de sociedade de indivíduos. [...] não é que eu tenha estabelecido políticas econômicas, é que eu estabeleci, na verdade, uma mudança na abordagem, e a mudança na economia é um meio de mudar essa abordagem. Se você muda a abordagem, você, na verdade, está querendo mudar o coração e a alma da nação. *Economia é o método; o objetivo é mudar o coração e a alma?* (THATCHER, 1981).

Com esse discurso, ela e outros líderes, como Reagan, mostraram que o neoliberalismo não era apenas uma nova política econômica, mas sim uma nova antropologia, nova ética e uma visão do mundo centrada na acumulação privada da riqueza. E o processo de acumulação privada de riqueza no atual capitalismo é movido pelas grandes empresas privadas e decididas pelos executivos e capitalistas. E, como disse Yvan Allaire (2013), no Fórum Econômico Mundial, quando os executivos e o conselho de administração de grandes empresas do mundo olham para o cenário financeiro e de governança, o que eles veem? “Uma crença generalizada (...) de que os conselhos de administração têm a responsabilidade legal de agir exclusivamente no interesse dos acionistas e que a criação de valor para os acionistas é seu *dever sagrado*” (o *itálico* é meu).

Frente a essa brutal concentração de riqueza nas mãos dos capitalistas, era de se esperar que o debate político e social fosse focado nos temas

econômico-sociais e nas discussões sobre as “lutas de classe”, dentro do espectro direita-esquerda. Porém, as consequências da globalização econômica e o fim da “guerra fria” tiram o foco da luta de classes e introduziram um novo tema: a identidade, ou melhor, o conflito entre a tendência de globalização, que tende à homogeneização do mundo, e o carácter local ou regional da identidade étnico, racial e/ou religioso de um povo ou de um setor da sociedade. E, nesse processo, Deus e a religião se tornaram temas importantes.

Nas décadas de 1970 e 80, a Teologia da Libertação introduziu na sociedade em geral, e no campo religiosos em particular, o tema de Deus e a “opção pelos pobres”. Em uma época em que os grandes desafios das igrejas e das religiões em países de cultura moderna eram a secularização e o ateísmo, a Teologia da Libertação Latino-Americana e outras teologias, como a *Minjung* e a Teologia Negra, deslocaram o foco para a relação entre a religião e a política. Para os estudiosos da religião que pressupunham como óbvio o processo de secularização do mundo moderno – a teoria de que com a modernização a religião ia perder cada vez mais a sua relevância e o seu papel na esfera pública –, essa aparição de um cristianismo de libertação, que motivaria também outros membros de religiões não cristãs na direção da libertação, seria apenas uma exceção que provaria a validade do seu paradigma teórico. Só que a derrota do bloco socialista e o declínio da importância social da teologia da libertação não significaram a comprovação dessa teoria da secularização. Pois, o movimento da globalização econômica gerou algo não esperado:

Juntamente com a revolução tecnológica, a transformação do capitalismo e a derrocada do estatismo, vivenciamos no último quarto do século o avanço de expressões poderosas de identidade coletiva que desafiam a globalização e o cosmopolitismo em função da singularidade cultural e do controle das pessoas sobre suas próprias vidas e ambientes. (CASTELLS, 1999, p. 18)

Como nos lembra Z. Bauman, a questão da identidade só se torna importante quando nós nos tornamos conscientes de que “o ‘pertencimento’ e a ‘identidade’ não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis” (Bauman, 2010, p. 17). Em outras palavras, o debate sobre a identidade e pertença ganha força em situações de “crise sistêmica”, como a da atual globalização, em que os que não se adaptam rapidamente se sentem ameaçados e em perigo, enquanto outros veem as grandes transformações como uma oportunidade. Com isso, ao lado de movimentos que lutam por transformações de relações sociais

dominantes, como as lutas pelos direitos das mulheres, dos negros, indígenas e o tema da crise ecológica, surgiu também uma “ampla gama de movimentos reativos que cavam suas trincheiras de resistência em defesa de Deus, da nação, da etnia, da família, da região, enfim, das categorias fundamentais da existência humana milenar” (CASTELLS, 1999, p. 18).

Se nas décadas de 1970 a 90 a religião se fez presente nas lutas políticas da chamada “esquerda”, dentro do espectro político tradicional da direita *versus* esquerda, nos últimos anos vemos que o fortalecimento do papel da religião na política se dá pelo lado da direita conservadora, não mais tanto sobre as questões econômicas, mas no campo da moralidade sexual, familiar e valores religiosos tradicionais, e nas questões étnicas e raciais. Basta vermos a importância dos grupos religiosos conservadores e autoritários nos Estados Unidos, na América Latina e em diversos países da Europa – todos de tradição cristã –, assim como nos países da Ásia, por exemplo da Índia, com o seu hinduísmo nacionalista autoritário, o Paquistão, com o seu islamismo militante, e Mianmar, com o seu budismo nacionalista.

A forma social concreta da atual globalização está se dando em uma tensão ou conflito entre, de um lado, os capitalistas liberais e neoliberais que ainda defendem a democracia liberal e os direitos humanos – um dos dois pilares fundamentais do mundo moderna Ocidental – e, de outro lado, na aliança entre neoliberais que negam publicamente os direitos sociais dos pobres (um dos três principais direitos da Declaração Universal dos Direitos Humanos) e os setores conservadores religiosos e os autoritários (SUNG, 2019).

Essas grandes transformações no sistema social mundial, incluindo o lugar e o papel das religiões, exigem de nós, pesquisadores ou interessados na religião, repensar o que “é” religião hoje. Não estou me referindo à religião aqui em um sentido essencialista, nem “a” religião, de forma abstrata, mas em um sentido de entender e lidar com a religião dentro do nosso tempo e espaço. E no processo de avançar essa compreensão, precisamos também ter claro que não somente a globalização mudou o mundo e, com isso, as religiões, mas também tivemos nas últimas décadas algumas contribuições teóricas que propõem uma compreensão diferente do que é a religião hoje.

Uma boa parte das minhas pesquisas está inspirada em uma tese de Weber (2004): todo sistema social é movido por um “espírito”, tenha ele ou não um nome religioso, e não é possível compreender e criticar a globalização capitalista sem entender o espírito que a move. Nesse sentido, podemos dizer que a área de conhecimento “ciências da religião” pode e deve contribuir no

desvelamento e desencantamento do espírito do atual capitalismo globalizado, que no fundo é espiritual/religioso e que o move e o sacraliza. O que significa propor, a partir das ciências da religião, uma crítica ética ao que o atual capitalismo considera o sagrado. Mas, essas “misturas” entre ciência e ética e entre economia e o sagrado/religião não seriam uma “heresia”?

Por outro lado, se as ciências da religião não analisar ética e criticamente os desafios colocados acima, essa área de conhecimento não se tornaria irrelevante? Assumindo esse desafio, esse artigo tem como objetivo analisar a possibilidade e a necessidade de criticar ética e religiosamente o sagrado que move à globalização. Para isso, na primeira seção vamos discutir algumas questões epistemológicas sobre a relação entre a religião e a modernidade; na segunda, a questão colocada por Weber sobre “as guerras dos deuses”; e na terceira, a diferença entre a noção de sagrado e o santo como um caminho (ainda provisório) para o discernimento da qualidade ética do sagrado na globalização capitalista.

Ciências da religião e questões epistemológicas.

Para discutirmos “cientificamente” a religião e a globalização, em particular uma análise crítica do carácter espiritual-religioso do processo da globalização, precisamos repensar um conjunto de vários conceitos e princípios, o que não é viável para este artigo. Por isso, vamos apresentar brevemente apenas quatro questões necessárias para a argumentação: a secularização, a religião como uma invenção moderna, o “dogma” da neutralidade científica e, o capitalismo como religião.

A secularização.

Em primeiro lugar, diante da globalização capitalista, a crítica à teoria da secularização – que descreve, defende e prevê o aumento da separação entre Estado e Igreja e a redução da religião à esfera privada – foi e é importante, mas não é suficiente se não elaboramos melhor o seu carácter ético-político. Peter Berger, por exemplo, dizia, no final do século passado, “a suposição de que vivemos em um mundo secularizado é falsa. O mundo de hoje, com algumas exceções [...], é tão furiosamente religioso como sempre foi, e em alguns lugares mais do que nunca” (BERGER, 1999, p. 2). E para evitar mal-entendido sobre a possibilidade de uma visão mais ampla

de religião no tempo de hoje, Berger explicitamente diz: “os experimentos com a religião secularizada geralmente fracassaram; movimentos religiosos com crenças e práticas cheias de sobrenaturalismo reacionário [...] tiveram grande sucesso” (Idem, p. 4). Ele, ao discutir a relação entre a religião e o campo político, diz que seria “útil distinguir entre movimentos políticos genuinamente inspirados pela religião e aqueles que usam a religião como uma legitimação conveniente para agendas políticas baseadas em interesses não religiosos” (Idem, p. 15).

Essa distinção entre os movimentos políticos genuinamente inspirados pela religião e os outros que usam a religião apenas como um instrumento pressupõe (a) que existe algo chamado “religião” que esteja completamente isenta de interesses “mundanos” políticos, (b) que possamos conhecer a essência dessa religião pura e, com isso, (c) estabelecer um juízo teológico/divino ou ético sobre as relações entre a religião e os interesses políticos.

O problema é que, como disse Talal Asad (1993, p. 53):

Os símbolos religiosos – sejam eles pensados em termos de comunicação ou cognição, como guias para a ação ou para expressar emoção – não podem ser compreendidos independentemente de suas relações históricas com os símbolos não religiosos ou de suas articulações no interior e sobre a vida social, na qual trabalho e poder são sempre cruciais.

Em outras palavras, é muito difícil, senão impossível, distinguir claramente o que é movimento político genuinamente inspirado pela religião e o que é baseado em agendas políticas não religiosas. Mas, isso não significa que não podemos diferenciar e discernir eticamente as relações políticas concretas inspiradas ou justificadas por valores religiosos. O que não podemos é pressupor *a priori* quais são as inspirações religiosas (nunca puramente genuínas) eticamente válidas ou não.

A invenção moderna da religião.

Isso nos leva ao segundo tópico, a noção de religião como uma invenção do mundo moderno. Em quase todas as culturas, para não dizermos todas, fora da influência da Europa moderna não existia a palavra “religião” como a entendemos hoje: a religião como algo restrito à vida privada, separada do “secular” e da esfera pública. Essa palavra foi introduzida ou criada nessas culturas após o contato com a cultura Ocidental moderna (NONGBRI, 2013; MASUZAWA, 2013; OSEPHSON, 2012). A Europa moderna criou

ou inventou a noção moderna de “religião” para, em parte, solucionar o problema das guerras religiosas. Nesse sentido, o mundo moderno, segundo T. Asad, criou dois irmãos gêmeos siameses: a religião e o secularismo. A criação da noção moderna da religião fez parte da reestruturação dos tempos e espaços práticos, “a rearticulação dos conhecimentos práticos e poderes, dos comportamentos subjetivos, sensibilidades, necessidades e expectativas na modernidade” (ASAD, 2001, p. 221).

Diferentemente do mundo moderno, nas sociedades “tradicionais” a religião não era um objeto a ser estudado ou um “campo” dentro da totalidade social, mas o modo de ver e viver a vida na sociedade. A cosmovisão religiosa e a religião como tal não poderia ser objeto de estudo “científico” porque era a totalidade dentro do qual se elaboravam as teorias. Não devemos esquecer que, por exemplo na idade média europeia, a teologia não discutia a religião como tal, mas sim as qualidades e características de Deus e a relação entre os desígnios de Deus e a humanidade. Nesse sentido, podemos dizer que o termo “caminho” pode expressa melhor a pertença ao que chamamos hoje de religião, por ex., cristianismo (caminho de Cristo) ou budismo (o caminho de Buda). Essa distinção entre a religião pré-moderna – um modo de ver e viver na sua totalidade – e a religião moderna nos traz dois problemas teórico-políticos importante para os estudiosos e interessados em religião ou nas religiões.

Se a religião moderna não oferece mais o fundamento último da totalidade social e a vida das pessoas, a atual globalização capitalista não precisaria de um fundamento e critério últimos? Mas, antes de discutir isso, quero tratar primeiro o fato da diversidade e pluralismo trazido de forma incontestável no processo de globalização. Mesmo que ainda existam pesquisadores do campo religioso que não veem a importância da relação entre a religião e política, em particular a desigualdade de poder nos processos de colonização e depois da globalização, devemos reconhecer que há no mundo uma postura colonialista europeia e norte-americana que pretendia e ainda pretende fazer do cristianismo “a” verdadeira religião ou a religião mais evoluída. Em oposição ao colonialismo cultural Ocidental, há reações dos não-Ocidentais que defendem a sua religião como a verdadeira. O problema é que esses grupos usam a mesma lógica: a nossa religião é a única verdadeira religião. Com isso, os setores político-econômico-religioso dominantes usam a religião como um instrumento político de exclusão de minorias religiosas e culturais no seu país. O conflito não é só entre países

e culturas dominantes versus os dominados, mas também no interior de uma região ou de um país.

Nesse sentido, o conflito entre a globalização e as identidades, e as relações desiguais entre povos e religiões dominantes e dominados nos trazem novos desafios teóricos nos estudos empíricos dos grupos ou instituições religiosas. Essa questão dos acontecimentos e ações políticas claramente opressivas e/ou excludentes de grupos étnicos ou povos de tradições religiosas dominados, em nome de Deus ou da religião do grupo dominante, nos traz o terceiro ponto dessa seção, o princípio da neutralidade científica do paradigma moderno que ainda predomina.

A insuficiência do princípio da neutralidade ética na ciência

O princípio moderno da neutralidade científica no estudo de uma determinada religião, a meu ver, não é capaz de dar conta de situações em que a articulação concreta de um setor econômico dominante da sociedade com os setores religiosos autoritários se dá de forma opressiva e excludente frente a outros grupos religiosos e/ou étnico-culturais. Pior quando pesquisadores, em nome da cientificidade, não veem essa opressão, são indiferentes ou desqualificam essa discussão.

Ao defender a superação, no sentido dialético, do princípio da neutralidade científica, não estou propondo que um determinado sistema ético-religioso de uma tradição religiosa em particular, seja o cristianismo, budismo, islamismo ou outro, seja assumido como o critério de discernimento científico e ético diante de conflitos e relações claramente opressivas no atual cenário da globalização capitalista.

A realidade social das vítimas da exclusão social dos pobres e de outros grupos sociais submetidos às relações sociais desumanizantes clama por uma saída melhor diante dessa aporia. Para enfrentarmos esse desafio, não podemos e nem devemos querer negar as contribuições do paradigma científico ainda dominante no campo das ciências da religião. Como disse F. Ursaski no objetivo de investigar os elementos religiosos empiricamente acessíveis, a Ciência da Religião¹ não deve instrumentalizar seus objetos em prol de uma apologia a uma determinada crença. E ele diz que

¹ Não vou entrar em discussão neste artigo o debate sobre “ciências” ou “ciência” da religião. No estado atual das pesquisas da religião, eu penso que a expressão “ciências da religião”, no plural, retrata melhor o que está acontecendo, sem perder de vista o projeto de construir, se é que é possível, “a ciência” da religião, no singular.

a Ciência da Religião defende uma postura epistemológica específica baseada no compromisso com o ideal da “indiferença” diante do seu objeto de estudo. [...] Comprometido com este ideal, o cientista da religião exclui da sua agenda a questão da “última verdade” e não se permite avaliar aspectos religiosos em comparação com as normas de outra religião ou com quaisquer outros critérios ideológicos. (USARSKI, 2014, p. 139)

Já se escreveu muito sobre a neutralidade ética da ciência, ou da “indiferença” diante do objeto. Isso porque, para a razão moderna, a ciência descreve o fato, o que é, e o campo do valor, o que deve ser, deve ser tratado pela ética, filosófica ou teológica. A questão é que na modernidade, a ciência ficou com o monopólio do conhecimento válido e os argumentos sobre as questões éticas, do valor, perdeu o “carimbo” do conhecimento científico. O problema é que o campo da religião não estuda os átomos ou seres vivos não humanos, mas sim seres humanos com experiências religiosas e, o mais importante, emoções frente ao sofrimento seu e dos outros, e também indignação ética.

Será que, como estudiosos da religião, podemos e devemos ser indiferentes diante a todos aspectos da religião? É possível descrever “cientificamente” fatos, ações e relações humanas imbricados com a religião e os problemas e conflitos sociais sem nenhum discernimento de valores ou de juízo ético?

Tomemos como um exemplo uma frase normalmente aceita: “Nero foi um imperador romano cruel”. Poucos historiadores entrariam em polêmica com essa afirmação. Dizer que ele foi cruel, assim como foram muitos outros ditadores na história, é ir contra o compromisso científico do ideal da indiferença? Eu penso que Ursaski, como muitos outros que assumem o paradigma moderno das ciências sociais, diria que não é o que ele quer dizer com a sua afirmação. Ele deve também concordar que Nero foi cruel. A questão é como superar essa aporia. Como diz Putnam, “a palavra ‘cruel’ [...] tem usos normativos e, também, éticos. [...] ‘Cruel’ simplesmente ignora a suposta dicotomia fato/valor permitindo seu uso algumas vezes para um propósito normativo e outras vezes como um termo descritivo. [...] Na literatura, tais conceitos são frequentemente referidos como ‘conceitos éticos espessos’”. (PUTNAM, 2008, pp. 54-55)

O uso de “descrições ‘negativas’, tais como ‘cruel’, assim como as descrições ‘positivas’, tais como ‘corajoso’, ‘equilibrado’ e ‘justo’ [...] é que

o uso delas, com algumas discriminações, deve ser capaz de identificar, imaginativamente, um *ponto de vista avaliativo*". (Idem, p. 60)

Se aceitamos essa argumentação de Putnam e a aplicarmos ao campo da religião ou da linguagem religiosa, podemos perguntar se existe e, se sim, como discernir a diferença entre uma ação religiosa cruel – por exemplo, assassinar/sacrificar um povo “impuro” para atender à exigência divina de purificação – e uma que assume, em nome da sua fé religiosa, o risco de ser morto para defender a vida de uma criança inocente. Essas ações conflitantes podem ocorrer no conflito de interpretações no encontro de duas religiões diferentes ou no interior de uma mesma religião. Por exemplo, na luta teológica no interior do cristianismo entre os cristãos pró-neoliberalismo com a sua teologia da prosperidade, que justifica os sofrimentos dos pobres como um sacrifício necessário exigido por Deus, e os cristãos que defendem a tese teológica de que Deus não pede sacrifícios, mas a misericórdia e vida. Ou por exemplo, no conflito entre os que negam ou defendem a “limpeza étnica” defendida por budistas nacionalistas em Mianmar contra os mulçumanos; ou frente aos grupos fundamentalistas, sejam cristãos ou islâmicos, que negam direitos fundamentais das mulheres em nome de uma determinada leitura da escritura sagrada. Nesse último exemplo, não podemos esquecer que a noção de direitos fundamentais das mulheres também é cultural, fruto dos processos históricos, portanto objeto de ser criticado e negado.

Ao colocarmos em nossa discussão os “conceitos éticos espessos” e um ponto de vista avaliativo, ou como diz E. Traverso (2021, p. 24/555), “para compreender o passado, o historiador – e acrescentaria eu o cientista da religião –, não precisa submetê-lo a um procedimento ‘anestésico’, neutralizando os sentimentos dos protagonistas e retirando suas próprias emoções”. Ou como disse uma vez um participante em uma mesa de debate: “a sua noção de ciência humana é tão ‘indiferente’, que é desumana”.

Para avançarmos nesse diálogo, penso que é útil separar dois aspectos da afirmação de Ursaski citada acima: “o cientista da religião exclui da sua agenda a questão da ‘última verdade’ e não se permite avaliar aspectos religiosos em comparação com as normas de outra religião ou com quaisquer outros critérios ideológicos” (USARSKI, 2014, p. 139).

Muitos dos pensadores que propõem repensar a questão da ciência, a verdade e os valores éticos, seja no campo das ciências da religião ou das ciências sociais de uma forma geral, estão de acordo com a primeira parte da afirmação: excluir da agenda a questão da verdade última. Mesmo teólogos,

que assumem as críticas da filosofia moderna e contemporânea sobre os limites da razão humana, estariam de acordo com essa parte. Entretanto, o reconhecimento da impossibilidade do conhecimento da verdade última não leva necessariamente à conclusão lógica de que não se pode avaliar aspectos religiosos empíricos usando algum critério que podemos chamar aqui de “razoáveis”. Estou de acordo que não se deve comparar aspectos religiosos de uma(s) determinada(s) religiões usando como critério normas de outra religião. Mas, sobra a noção de ideologia nessa discussão. Na afirmação de Ursaski (2014) sobre o não uso de “critérios ideológicos” no estudo da religião encontramos uma noção mais negativa de ideologia, isto é, a ideologia como um conjunto de conhecimentos e ideias ou uma representação parcial ou equivocada da realidade social com uma finalidade política. Por exemplo, no conflito entre a ideologia burguesa e a comunista. Mas é possível pensar uma noção “neutra” de ideologia que nos seja útil na nossa discussão sobre o estudo da religião e as questões socialmente relevantes?

Juan Luis Segundo pode nos ajudar nessa discussão com a sua análise sobre a relação entre a fé e ideologia:

Reconhecemos uma ideologia por suas não-pretensões a um valor absoluto objetivo. Em outras palavras, uma ideologia vale o que valem as razões ou argumentos em que se apoia. Esta é, por outra parte, uma característica que diferencia os fundadores de ideologias dos fundadores de religiões. Os primeiros procuram convencer; os segundos apelam à posse de um valor absoluto. (...)

Reconhecemos, por outro lado, uma fé por suas pretensões a um valor objetivo. (SEGUNDO, 1978, p. 118)

Mas, se negamos essa possibilidade e levarmos a sério, de forma absoluta, a segunda parte da afirmação de Ursaski, as ciências da religião, como outras ciências sociais, são inviáveis. Pois, qualquer análise de fatos ou experiências religiosas, ou não, pressupõe conceitos e jogos de linguagem (por exemplo, o mercado religioso) que implica em algum tipo de avaliação que está no interior de uma totalidade maior (por exemplo, usar o conceito de “mercado”, com características do sistema capitalista).

Nesse sentido, contra o temor de um imperialismo cultural ou relativismo niilista, devemos buscar uma solução que não é a de abandonar a própria possibilidade de discussão racional, “nem buscar um ponto arquimediano, uma ‘concepção absoluta’, fora de todos os contextos e

situações problemáticas, mas [...] investigar, discutir e tentar coisas cooperativa, democrática e, acima de tudo, *falibilisticamente*” (PUTNAM, 2008, p. 66). Vamos retomar essa discussão – de forma mais concreta – mais adiante.

Capitalismo como religião.

Por fim, o quarto ponto “o capitalismo como religião”. Se a religião moderna, diferentemente das religiões pré-modernas, não tem o papel fundamental para responder às questões ligadas aos critérios últimos para direcionar a totalidade social e justificar os “sacrifícios necessários”, quem ou qual sistema oferece isso? Pois, nenhuma sociedade pode sobreviver, e muito menos crescer e desenvolver, sem oferecer esses critérios e diretrizes, assim como as proibições “sagradas” e um horizonte utópico transcendental.

Joan Robinson, uma importante economista do século XX, diz: “Todo sistema econômico necessita de um conjunto de regras, uma ideologia que o justifique e uma consciência do indivíduo que faça com que ele o leve adiante” (1979, p. 17). E, ao falar da economia como um sistema, ela explicita que não se pode pensar e falar sobre questões humanas e econômicas sem tratar dos valores éticos, pois a economia não se reduz às características técnicas. E ela diz: “não é possível descrever um *sistema* sem a penetração de julgamentos morais. Porque olhar de fora um sistema implica que ele não é o único sistema possível; ao descrevê-lo estamos comparando (aberta ou tacitamente) com outros sistemas atuais ou imaginados.” (Idem, p. 17)

Esse “olhar de fora um sistema” é a condição de fazer uma análise científica objetiva – na medida do possível, pois o sujeito da análise é ao mesmo tempo um sujeito humano que vive no interior de uma totalidade social – e ao descrever um sistema econômico, ou descrever um aspecto parcial no interior de um sistema, está comparando com um outro. O que eu quero chamar atenção é que essa citação de Robinson parece ser semelhante à de Ursaski, porém para ela não se pode descrever e analisar um sistema sem compará-lo, incluindo as questões morais, com outros sistemas atuais ou imaginados.

Na passagem do sistema feudal para a capitalista, tivemos um longo conflito entre os defensores do antigo e os novos burgueses. Nesse processo de comparação, avaliação e justificativa pelos “intelectuais” de cada lado, houve um ponto fundamental em uma “luta dos deuses”: a busca do lucro destruía o prestígio dos homens de negócios. Diante disso, diz Robinson (1979, p. 22):

A tarefa do economista era superar esses sentimentos e justificar os caminhos de Mamom para o homem. Ninguém gosta de ter uma má consciência. Cinismo puro é um tanto raro. Mesmo os tugues roubavam e assassinavam pela honra de sua deusa. O trabalho do economista não é nos dizer o que fazer, mas mostrar como o que estamos fazendo está de acordo com princípios adequados (ROBINSON, 1979, p. 22).

Todo sistema social precisa convencer os seus membros de que o que estão fazendo está de acordo com princípios adequados, éticos, e os que opõem ao sistema são moralmente errados. A diferença com o mundo pré-moderno é que no mundo moderno capitalista a justificativa está fundamentada, não na religião pré-moderna, mas na noção de ciência econômica. E, para Robinson, “nenhuma solução metafísica que possa ser formulada parecerá satisfatória para sempre. As soluções apontadas pelos economistas não são menos ilusórias do que as dos teólogos a quem eles substituíram” (Idem p. 120).

Esse tipo de reflexões de Robinson e de outros economistas, como por exemplo Galbraith (1992), que relaciona a economia com a teologia ou com religião nos leva de forma mais explícita ao tema “capitalismo como religião”.

Nas décadas de 70 e 80, alguns teólogos da libertação latino-americanos elaboraram hipóteses de que o capitalismo tinha assumido uma forma de religião perversa. Hugo Assmann, no início da década de 1970, afirmou que existem religiões perversas que canalizam os mitos e símbolos contra a sua finalidade e que, nesse processo histórico, “surgiu a ‘religião’ mais perfeita: o capitalismo. Nele a perversão religiosa se consuma, porque a mesma religião se tornou inteiramente mercadoria e produto de consumo” (ASSMANN, 1976, p. 192). Mas é com a publicação, em 1985, e a divulgação de um pequeno manuscrito inédito de Walter Benjamin, de 1921, *O capitalismo como religião* (2013), que esse tema do capitalismo como religião se tornou academicamente mais aceito, mesmo fora do campo da teologia da libertação. Na abertura desse texto, que é apenas uma anotação pessoal para reflexões posteriores, encontramos a frase impactante:

O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer respostas. A demonstração da estrutura religiosa do capitalismo, que não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um

fenômeno essencialmente religioso, nos levaria ainda hoje a desviar para uma polêmica generalizada e desmedida. (BENJAMIN, 2013, p. 21)

Para os que assumem a concepção da razão moderna no estudo da religião, a expressão “capitalismo como religião” (SUNG; COELHO, 2019; COELHO, 2021; LÖWY, 2007; MOREIRA, 2012, MCCARRAHER, 2019; FÜSSEL & RAMMINGER, 2021) não faz menor sentido, assim como discutir a teologia do neoliberalismo. Para eles, pesquisadores desses temas seriam apenas teólogos/as envergonhados/as fingindo ser cientistas da religião. Para entendermos melhor essa dificuldade de “comunicação” entre os dois grupos, vale a pena resgatar uma discussão que teve muita importância no último quarto do século XX, a noção de paradigma científico e as suas anomalias. Thomas Kuhn (1982, p. 13) diz: “Considero ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. Apesar de Kuhn lidar basicamente com as ciências naturais, podemos adaptar essas discussões também para o campo das ciências sociais.

Para que um corpo de teoria possa ser reconhecido como ‘paradigma’, é preciso partilhar de duas características: a) suas realizações foram suficientemente sem precedentes para atrair um grupo duradouro de partidários, afastando-os de outras formas de produção e pesquisa científica; b) suas realizações precisam ser abertas para que outras praticantes da ciência possam resolver os problemas reconhecidos como tais.

Na medida em que se consolida com essas duas características, temos o que Kuhn chama de “ciência normal”. É uma questão importante para a nossa discussão: “A ciência normal não se propõe descobrir novidades no terreno dos fatos ou da teoria; quando é bem sucedida, não as encontra” (Idem, p. 77). O que quer dizer é que essas pesquisas explicitam ou adaptam os dados já existentes no interior dos limites dos pressupostos. Para os participantes de um determinado paradigma aceito como “ciência normal”, temas “anormais”, como “capitalismo como religião” ou os mitos, ritos e teologia do sistema capitalista não fazem sentido, não “existem”. “A descoberta começa com a consciência da anomalia, isto é, com o reconhecimento de que, de alguma maneira, a natureza – e poderíamos nós acrescentar aqui, as tendências da sociedade – violou as expectativas paradigmáticas que governam a ciência normal.” (Idem, p. 78)

Como falamos no início do artigo, a globalização capitalista e as suas causas e consequências alteraram também o campo religioso, assim como

novas pesquisas nos levaram a analisar e compreender de forma diferente a religião no mundo de hoje. Esses quatro tópicos dessa seção – a crítica à teoria da secularização, a noção de religião como uma invenção do mundo moderno, o tema da neutralidade científica frente aos conflitos entre a lógica da globalização e o pluralismo de identidades e religiões; e o capitalismo como religião – compõem alguns aspectos do grande desafio de repensar o modo como construímos o campo das ciências da religião no mundo de hoje.

Na nesta segunda parte do texto, quero focar no tema do capitalismo como religião a partir de alguns pontos do pensamento de Weber.

Weber e as ciências da religião frente ao capitalismo como religião.

Max Weber é um dos pensadores que mais influenciou as ciências sociais no tocante à neutralidade científica frente aos valores morais. No seu clássico texto, *A ciência como vocação*. Weber, ao discutir sobre as diferenças culturais com seus valores, disse: “Desconheço como se poderia encontrar fundamento para decidir ‘cientificamente’ a questão do valor da cultura francesa comparada à alemã” (WEBER, 2001, p. 49). Essa é uma afirmação conhecida que justifica a neutralidade ética na análise científica dos fatos e sistemas sociais.

A princípio esse enunciado parece óbvio e correto se queremos evitar o imperialismo de uma cultura sobre outras. Um exemplo concreto dessa questão pode ser uma conversa informal que eu tive em um Fórum Social Mundial, no Senegal. Foi uma conversa sobre a possibilidade ou não de uma cultura de valores universais, uma cultura universal que buscasse uma harmonia entre todas culturas. Eu defendia a tese de que essa proposta de “cultura universal” era imperialista, apesar de bem-intencionada. Mas era impossível avançarmos na discussão porque partíamos de pressupostos teóricos distintos. Eu mudei de assunto e perguntei à colega francesa o que ela sentiria se, em um jantar, eu, coreano, cortasse um pedaço de carne com os meus dentes e o colocasse de volta no prato. A reação dela foi instintiva e negativa: “que horror!” Eu argumentei que, na cultura coreana, o horror é usar facas à mesa. Se necessário, porque o pedaço de carne cortado na preparação ainda era grande, eu poderia usar os dentes e não seria nenhum problema. O meu argumento era: podemos concordar em jantar uma noite de acordo com a regra francesa e em outra noite, à moda coreana. Mas, o que não podemos é unificar os diferentes em um único, e não devemos

impor uma única regra para culturas diferentes – o que seria um imperialismo cultural. E, no campo acadêmico, não tentar fundamentar cientificamente a superioridade de uma cultura sobre a outra.

Com esse exemplo parece que está resolvido o problema da relação entre análise científica e os diferentes valores culturais. Porém, na continuidade da afirmação de Weber encontramos uma outra ideia que vai além do que discutirmos no parágrafo anterior: o tema dos sacrifícios aos deuses das diferentes ordens e valores. A frase que eu citei logo acima faz parte de um parágrafo que, além da defesa da neutralidade científica, apresenta uma tese importante para os estudiosos da religião e, mais do que isso, na compreensão do caráter religioso do capitalismo atual. Segue abaixo a longa citação:

Porém, estes não passam dos casos mais elementares da luta que opõe os deuses das diferentes ordens e diferentes valores. Desconheço como se poderia encontrar fundamento para decidir ‘cientificamente’ a questão do valor da cultura francesa comparada à alemã. Também aí diferentes deuses se combatem e, por certo, infinitamente. Por conseguinte, tudo se passa exatamente *como se passava no mundo antigo*, que se encontrava sob o encanto dos deuses e demônios, conquanto assumia diferente sentido. Ofereciam *sacrifícios* a Afrodite os gregos, depois a Apolo e, acima de tudo, a cada um dos deuses da cidade. *Continuamos a proceder de maneira semelhante*, conquanto nosso comportamento haja rompido o encanto e se haja despojado do mito que ainda vive em nós. Quem governa os deuses é o destino e não uma ciência, seja esta qual for. O máximo que podemos compreender é o que o ‘divino’ significa para determinada sociedade, ou o que esta ou aquela sociedade considera como divino. (WEBER, 2001, pp. 48-49. *Os itálicos são meus.*)

Como nos lembra M. Löwy (2000), Max Weber usa a expressão “guerra dos deuses” em referência ao seu argumento de que, na sociedade moderna, onde reina politeísmo dos valores e o conflito insolúvel das crenças básicas (“deuses”) e não temos acesso à verdade transcendente, a luta entre diferentes crenças nunca poderá ser levada a uma conclusão final. O que significa, como diz Löwy, “é necessário, portanto, fazer uma escolha definitiva” (p. 9).

Na discussão sobre qual modo mais educado de jantar ou qual a melhor cozinha, podemos passar a vida inteira discutindo sem chegar à nenhuma conclusão. Isso não é problema e até útil para amigos manterem a conversa. Porém, um sistema social concreto tem a necessidade imperativa de tomar decisões importantes e, o mais importante, manter os princípios econômico-políticos e valores sociais fundamentais para que o sistema

funcione e mantenha o seu direcionamento. Em outras palavras, há princípios e valores fundamentais que não são e não podem ser objetos de discussão ou de revisão. Isto é, são princípios e valores sagrados.

Os sacrifícios rituais são expressões públicas de um sistema social que defende os seus deuses e a sua noção de sagrado. E o sagrado é exatamente aquilo que está fora do âmbito do profano, “natural” e humano; do que pode ser criticado ou mudado. Quando um sistema social-religioso está em crise e surge ou encontra uma noção de “deus” alternativa, é o tempo de “guerras dos deuses”. A tensão entre os sacerdotes e os profetas, na história de Israel, é exatamente o tempo em que há duas ou mais visões sobre quem e onde Deus está e que tipo de sacrifício deve ser oferecido a Deus.

O mundo moderno pensou que, com a perda do poder das instituições religiosas e da perda da influência da cosmovisão religiosa na sociedade, vivemos em uma sociedade realmente dessacralizada, sem deuses. Entretanto, Weber diz algo diferente: “tudo se passa exatamente como se passava no mundo antigo, que se encontrava sob o encanto dos deuses e demônios” e ofereciam sacrifícios aos deuses da cidade ou do país; ainda hoje “continuamos a proceder de maneira semelhante, conquanto nosso comportamento haja rompido o encanto e se haja despojado do mito que ainda vive em nós” (WEBER, 2001, pp. 48-49). Para ele, mesmo após o processo de desencantamento do mundo, ou melhor, a “desmagificação do mundo” (PIERUCCI, 2003), a lógica religiosa do sacrifício está presente. Isso porque, na medida em que toda e qualquer sociedade não pode não fazer suas escolhas fundamentais e mantê-las inquestionáveis, os sacrifícios são indispensáveis. A novidade do mundo moderno não é o desaparecimento da religião, mas sim a modificação ou a construção de uma religião nova: “Atualmente, a religião tornou-se ‘rotina do dia a dia’. Os deuses antigos abandonaram suas tumbas e, sob a forma de poderes impessoais, porque desencantados, esforçam-se por ganhar poder sobre nossas vidas, reiniciando suas lutas eternas”. (WEBER, 2001, p. 49)

Oferecer sacrifícios aos deuses, pessoais ou impessoais, é afirmar que há valores e leis mais importantes do que a própria vida humana. Sacrifício é uma ação religiosa (tradicional ou moderna) que inverte uma prática eticamente má, uma que normalmente não seria aceita – por exemplo, matar uma pessoa –, em uma ação benéfica porque exigida por deus (pessoal ou impessoal) em troca de uma promessa. Em uma lógica capitalista sagrada, a fome e a morte de milhões de pessoas excluídas do mercado são aceitas

e justificadas porque exigidas pelas leis do mercado. Mercado esse que foi transcendentalizado por uma teoria econômica que no fundo é, como disse J. Robnson e outros, uma teoria teológica.

Em uma sociedade totalmente dessacralizada, uma em que nenhuma instituição social teria caráter de sagrado, não haveria nenhum princípio social – isto é, produzido por seres humanos em relações sociais – que estivesse acima da vida humana. Isso porque a própria sociedade reconheceria que o ser humano é a origem de todas as instituições e que todas as leis e valores estão a serviço da vida dos seres humanos. E, quando as mortes são inevitáveis por conflitos ou problemas sociais, não as justificaria em nome de um deus ou de um princípio ou ente sagrado.

A religião que realmente conta no funcionamento e na legitimação da atual globalização não é o cristianismo ou outras religiões novas ou antigas – por mais que essas religiões tenham papeis úteis nos conflitos econômico-político e nas lutas de identidades, seja para os neoliberais e conservadores, de um lado, e de outro para os anticapitalistas e defensores dos direitos dos subalternos e do pluralismo religioso e cultural – mas sim o capitalismo como religião. Uma religião aparentemente desencantada, como pensava Weber, mas, como demonstram novas pesquisas, encantada de outra forma. O mundo moderno, com suas ciências, desmagificou a natureza e o mundo, mas não negou o caráter de encantamento do capitalismo como religião, de uma religião capaz de dar sentido último da sua vida. Por exemplo S. Jhally, um estudioso da propaganda, dialogando com Weber e essa tese de desencantamento, diz:

Na propaganda, o mundo das mercadorias interage com o mundo humano ao nível mais fundamental: ele realiza a façanha mágica da transformação e enfeitiçamento, traz felicidade e gratificação instantâneas, captura as forças da natureza, e retém dentro de si mesmo a essência das relações sociais importantes (de fato, ele se coloca no lugar dessas relações) (WEBER, 1989, p. 218).

Na medida em que distinguimos as religiões empiricamente instituídos como religião no mundo moderno – cristianismo, islamismo, budismo etc. – da religião dominante da globalização, o capitalismo como religião, podemos ver também dois tipos de objeto de estudo no campo das ciências da religião: pesquisas “tradicionais” sobre as experiências, práticas e instituições religiões; e pesquisas sobre as características e funções do capitalismo como religião. Esse segundo tipo de pesquisa tem a ver com aquilo que Weber diz

no final do longo parágrafo que citamos acima: “O máximo que podemos compreender é o que o ‘divino’ significa para determinada sociedade, ou o que esta ou aquela sociedade considera como divino” (Weber, 2001, p. 49).

Hugo Assmann, no importante livro escrito juntamente com Hinkelammert, *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia* (ASSMANN & HINKELAMMERT, 1989), recupera essa tese de Weber e propõe uma classificação de níveis na discussão sobre a economia e teologia.

O primeiro nível é o da simples constatação das metamorfoses dos deuses, isto é, das variações das imagens a respeito das divindades nos processos históricos que penetram também em teorias e políticas econômicas. O segundo é apontar os conflitos e antagonismos entre os deuses, isto é, as lutas dos deuses como expressões de concepções conflitantes sobre seres humanos, apoiadas em suas imaginações religiosas-teológicas, e sua vida na história. Esse discernimento entre deuses diferentes ou contrapostos é ir além da simples constatação. O terceiro, “já bastante mais empenhado em aspectos valorativos, se dá quando se vislumbram sérias consequências práticas da constatação e do discernimento das variantes dos deuses. (...) é, pois, o da descoberta das utilidades específicas dos deuses.” (Idem, p. 13) Um quarto nível seria dar nomes concretas às funções dos variados deuses, “chamando umas de nocivas e outras de não tão nocivas ou até propícias a determinado projeto histórico” (Idem, p. 13). Esse nível em que se discute uma avaliação sobre o caráter “nocivo” ou “propício” de um determinado deus ou de uma religião é aquele que discutimos na seção anterior sobre a neutralidade científica e a necessidade de uma valoração. Por exemplo, a função nociva e desumanizadora de uma imagem de deus violento e cruel contra um setor da humanidade, por exemplo os *dalits* na Índia ou os escravizados negros na América.

Esses quatro níveis estão ou podem ser vistos como válidos no interior das ciências da religião, sem assumir nenhum pressuposto teológico de uma determinada confissão religiosa. O discernimento das imagens de deus violento e cruel, nomeado por Hugo Assmann e outros como um ídolo, não necessariamente pressupõe uma postura teológica confessional, pois podem ser argumentados no interior dos pressupostos epistemológicos das ciências da religião (voltaremos a essa questão na próxima seção).

E por fim, o quinto nível seria especificamente o da teologia cristã: “cabe aos cristãos assumirem a dura, mas inescapável, tarefa de discernirem os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador no interior da própria realidade do cristianismo, ontem e hoje” (Idem, p. 1213). Vale a pena destacar

que nas obras de Assmann, que além da teologia estudou sociologia com Adorno, em Frankfurt, encontramos reflexões advindas de diversas áreas de conhecimento. Para ele, o mais importante não era a lealdade às fronteiras sempre artificiais das áreas de conhecimento, mas o seu compromisso com a defesa das vidas das pessoas dominadas e oprimidas.

Fiz esse comentário sobre o pensamento de Hugo Assmann porque eu penso que para avançarmos na análise do capitalismo como religião, a partir das ciências da religião, precisamos enfrentar o desafio de, a partir da própria área das ciências da religião, discernimento ético de um dos conceitos centrais de sistemas religiosos: o sagrado.

O sagrado e o santo na crítica da globalização capitalista.

Após o fim do bloco comunista e da guerra fria, em 1989, o mundo viu o surgimento de um mundo unipolar, um mundo sem guerra entre deuses, um mundo submetido a um único deus. O capitalismo venceu e conseguiu impor ao mundo o seu sagrado universal e deu a entender a todos que a luta de classes acabou. Uma classe, a capitalista, venceu e a guerra terminou. O que não significa que não haja mais lutas políticas, mas agora se concentram nos conflitos de identidades e na defesa da democracia ou do autoritarismo, lutas essas que se dão no interior do sistema capitalista. O quer dizer, sem questionamento ou crítica dos pilares do seu sistema sagrado: a propriedade privada inviolável e as leis do mercado “livre” das intervenções do Estado e da sociedade civil.

Quando um sistema de sagrado se impõe sobre a sociedade como óbvio, inquestionável, é tempo de criticar o caráter sagrado e inviolável do sistema. Pois todo sistema social que impõe sobre todos uma única forma de relações sociais e de produção e distribuição de riqueza produz dominação, opressão e exploração. O problema é que, como diz P. Berger (1985, p. 46), “a religião legitima as instituições infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, isto é, *situando-as* num quadro de referência sagrado e cósmico”. Isto é, inquestionável.

Essa relação entre a religião/sagrado e o caráter ontológico das instituições sociais centrais da sociedade foi perdida na compreensão moderna da religião reduzida a um aspecto da vida privada. É a noção do capitalismo como religião que nos permite perceber e analisar criticamente o argumento falacioso de círculo vicioso: a) o mercado neoliberal é inquestionável por que é sagrado; b) mas, como somos modernos, não usamos a religião para justificar

o mercado, mas sim a ciência econômica; c) porém, como os dados empíricos não justificam os argumentos em favor do “mercado livre”, usam um argumento dogmático: “Subjacente à maior parte dos argumentos contra o mercado livre está a ausência da crença na liberdade como tal” (FRIEDMAN, 1985, p. 23).

Frente a um sistema econômico-social-cultural sacralizado, é necessário analisarmos o conceito de sagrado e debatermos um modo de discernir criticamente o caráter ético, justo ou injusto, humano ou desumano, desse sistema. Isto é, introduzir a questão da ética diante de um sagrado. O que só é possível na medida em que adjetivemos o que chamamos de o sagrado.

Júlio de Santa Ana, que fez doutorado em ciências da religião na França e trabalhou no Conselho Mundial de Igrejas no diálogo com economistas e executivos de grandes empresas, disse a partir das suas experiências e estudos que “a prática econômica coloca em evidência a religião, o caráter religioso da economia” (1989, p. 24). Essa ideia aparece tanto nos economistas, quanto nos cientistas sociais e na teologia. Entretanto, Santa Ana avança na reflexão desse tema da religião e economia no campo das ciências da religião quando diz: “Se há religião, então há sagrado. O problema consiste em perceber de que sagrado se trata”.

Normalmente, os economistas e sociólogos que fazem referência ao caráter religioso do capitalismo não entram em discussão sobre que tipo de sagrado, e os teólogos que trabalham com esse tema, que não são muitos, usam mais o conceito de ídolo, deus falso. Por exemplo, em um dos livros mais importantes na discussão teológica sobre as lutas dos deuses no mundo capitalista, os editores da obra escreveram:

Na América Latina de hoje, o problema central não é a questão do ateísmo, o problema ontológico da existência ou não de Deus. [...] O problema central está na *idolatria* como culto aos falsos deuses do sistema de opressão. Todo sistema de opressão caracteriza-se precisamente por criar deuses e gerar ídolos sacralizadores da opressão e antívida.

A busca de Deus verdadeiro nessa luta dos deuses leva-nos ao discernimento anti-idolátrico dos falsos deuses, dos fetiches que matam e de suas mortais armas religiosas. (RICHARD et al., 1982, p. 7).-

Essa citação traz dentro dela alguns dos conceitos centrais dessa discussão do capitalismo como religião – idolatria, falsos deuses, sacralização da opressão e fetiche –, mas tem claramente a marca de uma reflexão teológica cristã. Como o objetivo desse artigo é fundamentar ou justificar

essa argumentação a partir das ciências da religião e que, dessa forma, possamos oferecer uma abordagem para além de uma determinada religião, vamos privilegiar a bibliografia dessa área.

Voltando à discussão de Santa Ana sobre os diferentes tipos de sagrado, penso que vale à pena resgatar a metodologia proposta por M. Eliade (1977, p. 17), no seu clássico *Tratado de história das religiões*: “um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa”, isto é, pensar esses fenômenos a partir daquilo que “nele existe de único e de irredutível, ou seja, o seu caráter sagrado”. (Idem, p. 17) Com a crítica apresentada por T. Asad, que já referimos acima, não é possível mais pensar o caráter sagrado do fenômeno religioso de uma forma essencialista. Porém, outras metodologias científicas que reduzem o fenômeno religioso a outros aspectos da vida social, por exemplo a psicologia, a economia ou a política, também não são mais aceitáveis porque negam o caráter substantivo do fenômeno religioso. Em outras palavras, precisamos encontrar um caminho de reflexão que reconheça as características específicas do que é visto ou assumido como sagrado por um determinado grupo ou sistema social e as suas relações com a complexidade da vida social que lhe dão sentido.

Nesse processo, o caminho proposto por Santa Ana é reconhecer a importância do sagrado no interior da economia e ver se há um único tipo de sagrado ou mais de um. Não estou pensando aqui na diversidade de manifestações empíricas do que chamamos de sagrado, tema estudado na antropologia, sociologia da religião e na fenomenologia da religião. A nossa preocupação aqui é o discernimento ético dos tipos de sagrado. A partir dos estudos de E. Durkheim, Santa Ana diferencia dois tipos de sagrado: o sagrado religioso e o sagrado sociológico. Ao falar do sagrado sociológico, diz que “aqueles que dispõem de poder na sociedade agregam, acrescentam um caráter de respeito e individualidade às quais se baseia o poder desse grupo, ou que representam tal poder. Nas sociedades dos aborígenes australianos é o *totem* [...] hoje é o mercado. Mercado que fascina e aterra” (SANTA ANA, 1989, p. 24).

Em oposição ao sagrado que dá poder aos dominantes na sociedade, Santa Ana apresenta o *sagrado religioso*, um tipo de sagrado com o qual confrontou o profeta Isaías ou Jeremias, “que produz a conversão do ser humano, que consiste em passar da autoafirmação individualista, da vontade do poder, ao reconhecimento do ‘absolutamente heterogêneo’. [...] do cuidado amoroso dos outros” (Idem, p. 24).

Eu não quero discutir aqui se essas nomeações de sagrado sociológico e o religioso são apropriadas ou não, mas destacar a diferença lógica entre um tipo de sagrado que impõe o poder de uns sobre outros e um sagrado que, reconhecendo a humanidade do outro ser humano negado pela sociedade leva à conversão dos agentes da experiência do sagrado. Tomemos um outro exemplo: a conhecida parábola do bom samaritano (Lucas, 10: 30-37). Diante do homem espancado, o sacerdote e o levita, por serem homens sagrados obedientes às leis sagradas, passam por outro lado no caminho e se distanciam do ferido – o sagrado se separa do profano –, enquanto que o samaritano, considerado pelo judaísmo como religiosamente impuro, teve compaixão dele e o cuidou. O movimento das pessoas sagradas nessa narrativa foi o da separação, afastamento, enquanto o do samaritano foi o de ir ao encontro do necessitado. Não quero discutir aqui o caráter teológico ou de revelação dessa narrativa, muito menos discutir a divindade de Jesus, mas apontar que há nessa narrativa duas lógicas conflitantes do que modernamente chamamos de sagrado.

Para deixar mais clara a minha argumentação, quero trazer aqui a novidade da prática do Buda em contraste com os brâmanes do seu tempo. Esses ensinavam em sânscrito, que se tornara ininteligível para aqueles que não o estudaram, e disponibilizavam os ensinamentos védicos apenas para os homens dos três principais varnas (castas). Enquanto que “Buda ensinou a todos que o procuravam sem distinção: homens, mulheres, mercadores ricos, servos, brâmanes, artesãos, ascetas, reis e cortesãs, e fez questão de insistir que a origem social era irrelevante para a posição dos indivíduos dentro do monastério” (HARVEY, 2013, p. 25). Além disso, exortava seus discípulos a ensinar nas línguas locais ou dialetos dos seus ouvintes. Temos aqui também duas lógicas do sagrado: a sacralização do sistema social de separação e de castas e a outra que reconhece e ensina a igualdade de todos os seres humanos e vai ao encontro dos socialmente marginalizados.

Diante dessa constatação de duas lógicas religiosas conflitantes, precisamos reconhecer que o único conceito de “sagrado” não é suficiente. A proposta de Santa Ana – proposta essa que ele não desenvolveu posteriormente em textos – nos introduz ao caminho da diferenciação, mas não é a melhor. Isso porque toda noção de sagrado é fruto das relações sociais, isto é, todo sagrado é ao mesmo tempo religioso e sociológico. Por outro lado, Santa Ana, na sua reflexão sobre o discernimento do sagrado, faz referência ao pensamento de Lévinas: “Como diz Lévinas, ‘o outro’ (‘o pobre’, o oprimido, ‘a vítima da injustiça’, ‘a mulher’, ‘a pessoa das raças

segregadas’) chega a ser mais importante” (SANTA ANA, 1989, p. 24). E Lévinas propõe uma outra forma de classificação.

Mas, antes de introduzirmos o pensamento de Lévinas, quero deixar claro que temos aqui dois caminhos ou lógicas conflitantes do sagrado. Nesse sentido, precisamos encontrar um outro conceito ou noção que, além do caráter ético dessa diferença, explicita o caráter religioso dessa diferença. Isto é, o conceito filosófico ético do “bem” e do “mal”, apesar de necessário, não é suficiente; e uma noção pura, “eticamente indiferente”, do sagrado, como aquele que está acima do bem e do mal – características do mundo “profano” – também não resolve o nosso problema.

Um autor que nos ajuda nessa questão é Lévinas (2001) com a sua distinção entre a noção de sagrado e a de santo. Ele frequentemente critica os autores da sociologia e da filosofia da religião por não diferenciarem a noção de santidade (*la sainteté*) da categoria de sagrado (*le sacré*). Aqui não estamos tratando de distinguir e avaliar diferentes experiências religiosas, mas de estabelecer uma diferença conceitual entre o sagrado e o santo ou a santidade. Para ele, o termo ‘sagrado’ se refere criticamente a uma experiência religiosa primitiva que suprime nossa capacidade de discernimento racional, com a tentação de uma união ostensivamente direta com o sobrenatural e, em particular, a evasão da responsabilidade ética. Analisando o pensamento de Lévinas sobre a noção de santidade, Caruana (2006, p. 580) diz:

em contraste com a experiência do sagrado, a santidade desperta o eu para sua individuação, e com essa consciência vem a possibilidade de reconhecer a santidade do outro ser humano – uma consciência que simultaneamente sugere o mistério mais profundo do Totalmente Outro.

Ao fazer essa diferenciação entre o sagrado e o santo, Lévinas faz uma crítica ao R. Otto por ele ter focado quase que exclusivamente no caráter “irracional” ou “além da razão” do sagrado/santo² e ter subestimado, senão de forma completa, o vínculo indissolúvel entre a santidade de Deus e a justiça, especialmente na tradição profética.

Um aspecto importante que diferencia o sagrado do santo é a ligação entre a irresponsabilidade ética frente aos problemas econômico-sociais e a lógica do sagrado, com suas práticas ritualistas e mágicas. Nesse sentido, J. L. Segundo nos lembra que o rito, não importa se é primitivo mecanicista

² Em alemão a palavra “heilig” significa ao mesmo tempo sagrado e o santo.

ou mais civilizado e espiritual, “responde sempre a uma concepção dualista do mundo, no qual a eficácia histórica e a eficácia a-histórica disputam a resposta ao desejo mais radical do homem: a segurança” (Segundo, 1987, p. 36). Nesse tempo de aliança entre religiosos negacionistas, que negam o caráter humano e histórico dos nossos problemas, e neoliberais que creem no “poder” sobrenatural do mercado livre, vale a pena destacar que as religiões centradas no sagrado e nos sacrifícios que “salvam” estão fundadas, no fundo, na magia e “a magia é, em última análise, a ausência do realismo histórico, [e] consiste em invocar poderes a-históricos para solucionar os problemas da história” (Idem, p. 69).

A crítica dos profetas de Israel contra a magia e feitiçarias como solução para os problemas históricos é no fundo o discernimento da diferença entre o santo e o sagrado. E esse erro de cair na tentação do sagrado é, para Lévinas, uma questão de idolatria. Para ele, o problema da idolatria não é uma questão de erro doutrinário ou de se misturar com membros de outras religiões, mas o fato de que as práticas sagradas contribuem para um clima de indiferença moral frente aos sofrimentos dos outros (LÉVINAS, 1990).

Palavras finais

No processo de discernir, no interior do que se chama de forma indeterminada o “sagrado”, encontramos pelos menos duas lógicas conflitantes, que chamamos aqui de o sagrado e o santo. O sagrado é a força “espiritual” que funda e move um sistema social e as relações sociais que exigem e justificam sacrifícios de vidas humanas; enquanto que o “santo” se refere à força que leva ao encontro das pessoas que sofrem e às lutas contra a opressão e dominação. Paralelamente a esse binômio, encontramos a luta entre o ídolo, um deus que exige sacrifícios de vidas humanas, e uma noção de Deus, ou outra expressão cultural de “valor positivo absoluto”, que não exige sacrifícios, mas a justiça e misericórdia.

Por causa das limitações da nossa condição humana, nunca poderemos comprovar a existência ou não do que muitas culturas chamam de Deus e descrever suas qualidades. Esse é um âmbito da fé, sempre cultural. Porém, podemos e devemos desvelar e criticar instituições e sistemas sociais que se pretendem ser absolutos, sagrados ou divinos. Como dizia Horkheimer (1976, p. 103): “Não podemos representar o absoluto, não podemos, quando falamos do absoluto, afirmar muito mais que isto: o mundo em que vivemos é algo relativo”, e que “qualquer ser limitado – e a humanidade é limitada – que

se considera como o último, o mais elevado e o único, se converte em um ídolo faminto de sacrifícios sanguíneos” (Idem, p. 68).

Frente à lógica da exclusão social da globalização capitalista atual, estudar as experiências, movimentos e instituições religiosas exige um posicionamento teórico-ético, para além da postura da “indiferença” ou da pretensa neutralidade ética. Pois, não vivemos em um mundo secularizado, mas um marcado pela idolatria. E, como disse Assmann,

o conceito de ídolo e idolatria está diretamente vinculado à manipulação de símbolos religiosos para criar sujeições, legitimar opressões e apoiar poderes dominadores na organização do convívio humano. (...) se falamos em idolatria e ‘perversas teologias’, presentes na economia é porque nos preocupa o sacrifício de vidas humanas legitimados por concepções idolátricas dos processos econômicos. (ASSMANN & HINKELAMMERT, 1989, p. 12)

Em resumo, seres humanos e sociedades experimentam e produzem deuses e religiões e cabe a nós discernimos sob que tipo de religião e deuses vivemos e criticar os ídolos que exigem sacrifícios de vidas humanas e negam a dignidade humana de uma grande parte da humanidade.

Referências

- ALLAIRE, Yvan. **The future of corporate governance**. World Economic Forum, 04/05/2013. <https://www.weforum.org/agenda/2013/11/the-future-of-corporate-governance/> (acessado em 15/12/21)
- ASAD, Talal Reading a modern classic: W. C. Smith’s “the meaning and end of religion.” **History of Religions**, 2001, 40(3), 205-222.
- ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam**. Baltimor-London: The Johns Hopkins Univ. Press, 1993.
- ASSMANN, Hugo & HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- ASSMANN, Hugo. **Teologia desde la práxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente, 2a.ed., Salamanca: Sigueme, 1976**.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010.
- BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. (org. de M. Löwy). São Paulo: Boitempo, 2013.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985

BERGER, Peter. “The Desecularization of the World: A Global Overview.” em: BERGER, Peter (ed.). **The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics**. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center – William B. Erdmans Publishing Company, 1999, pp. 1-18.

CARUANA, John. “Not Ethics, not Ethics Alone, but the Holy”: Levinas on Ethics and Holiness. **Journal of Religious Ethics**. 2006, vol. 34.4, pp. 561–583.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade. (A era da informação: economia, sociedade e cultura**. Vol. 2). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

COELHO, Allan da Silva. **Capitalismo como religião: Walter Benjamin e os teólogos da libertação**. São Paulo: Recriar, 2021.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**, Lisboa: Cosmos, 1977

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, s/d., (1956).

FRIEDMAN, Milton, **Capitalismo e liberdade**, 2a.ed., São Paulo: Nova Cultural (Col. Os Economistas), 1985.

FÜSSEL, Kuno & RAMMINGER, Michael (eds). **Kapitalismus: Kult einer tödlichen Verschuldung: Walter Benjamins prophetisches Erbe**. Munster: Edition TTP-Kompass, 2021

GALBRAITH, John Kenneth, **A cultura do contentamento**, São Paulo: Pioneira, 1992

HARVEY, Peter. **An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices**. 2 ed. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2013.

HORKHEIMER, Max. La añoranza de lo completamente otro. In: MARCUSE. H., POPPER, K. e HORKHEIMER. M, **A la búsqueda del sentido**. Salamanca: Sígueme, 1976, pp. 67-124.

JHALLY, Sut. Advertising as Religion: The dialectic of Technology and Magic. In: ANGUS, Ian & JHALLY, Sut (eds). **Cultural Politics in Contemporary America**. New York-London: Routledge, 1989, pp. 217-229.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. S. Paulo: Perspectiva, 1982

LEVINAS, Emanuel. **Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures**. 1982. Bloomington, Ind: Indiana University Press. 1990.

LEVINAS, Emmanuel. **Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdic**as. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LEWONTIN, Richard. **A trípla hélice: gene, organismo e ambiente**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LÖWY, Michael. O capitalismo como religião: Walter Benjamin e Max Weber, in: JINKINGS, I. & PESCHANSKI (org.) **As utopias de Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado**. São Paulo: Boitempo, 2007, pp. 177-190.

MASUZAWA, Tomoko. **The Invention of World Religions**. 5. ed., Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

McCARRAHER, Eugene. **The Enchantments Of Mammon: How Capitalism Became the Religion of Modernity**. Cambridge (USA)-London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.

MOREIRA, Alberto da S. (org). **O capitalismo como religião**. Goiânia: PUC-Goiás, 2012.

NELSON, Robert H. **Economics as Religion: from Samuelson to Chicago and Beyond**. With New Epilogue. University Park (PA): Pennsylvania State Univ. Press, 2014.

NONGBRI, Brent. **Before Religion: A History of a Modern Concept**. London: Yale University Press, 2013.

OSEPHSON, Jason Ananda. **The Invention of Religion in Japan**. Chicago-London: Chicago Univ. Press, 2012.

PIERUCCI, Antonio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: USP-Ed 34, 2003.

PUTNAM, Hilary. **O colapso da verdade e outros ensaios**. São Paulo: Idéias e Letras, 2008.

RICHARD, Pablo et al. **A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador**. São Paulo: Paulinas, 1982.

ROBINSON, Joan. **Filosofia econômica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979

SANTA ANA, Júlio de. **O amor e as paixões: crítica teológica à economia política**. Aparecida: Santuário, 1989.

SEGUNDO, Juan Luis. **Libertação da teologia**. São Paulo: Loyola, 1978.

SEGUNDO, Juan Luis. **Teologia aberta para o leigo adulto**. vol. IV (Os sacramentos hoje), 2a. ed., São Paulo: Loyola, 1987.

SUNG, Jung Mo. “Direitos humanos, neoliberalismo e religião”. **Caminhos**. Goiânia, Especial, v. 17, p. 81-95, 2019.

SUNG, Jung Mo; COELHO, Allan da Silva. “Capitalismo como religião: uma revisão teórica da relação entre religião e economia na modernidade”. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 651-675, maio/ago. 2019

THATCHER Margaret. **Interview for Sunday Times**. London, 1981 (May, 1st). Disponível na internet: <http://www.margareththatcher.org/document/104475> Acessado em janeiro de 2022.

TRAVERSO, Enzo. **Revolution: An Intellectual History**. London-New York: Verso, 2021. (ed. Epub).

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura**, 2014/set, - Ano X, n. 47, pp. 139-150. (disponível no internet: https://ciberteologia.com.br/images/edicoes/pdf/edicao_20200711155539.pdf (acessado em dez/2021)

WEBER, MAX. A Ciência como vocação in.: **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo; Martin Claret, 2001 (revisão de Ruy Cintra Paiva).

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. (com apresentação de Flavio Pierucci).

Submetido em: 12-1-2022

Aceito em: 27-1-2022