

Religião e globalização: uma perspectiva comparativa e histórica

David Lehmann**

Resumo

A religião e a globalização interagem por meio da conquista e da colonização, pela disseminação de idéias e práticas através de fronteiras religiosas e culturais, e pela disseminação de tradições religiosas particulares, ou subtradições fora de suas localidades históricas ou ancestrais. Além do mais, a modernidade traz, tanto o secularismo – e com ele oportunidades infinitas de fragmentação da autoridade religiosa –, quanto a justificação de pertencimentos religiosos baseadas mais na crença do que na tradição, levando à proliferação de movimentos conduzidos pela conversão que hoje têm adquirido uma influência sem precedência no campo religioso, e além dele. A partir dessas premissas, o artigo desenvolve um referencial baseado no contraste entre a igreja oficial e a popular, e entre dois padrões de globalização, chamados, respectivamente, de “cosmopolita” e “global”. Depois analisa a postura defensiva na qual se encontra a religião institucionalizada e as estruturas da autoridade herdada face à massiva migração mundial e a disseminação epidêmica do fundamentalismo e movimentos evangélicos no judaísmo, cristianismo e islamismo.

Palavras-chave: Globalização, movimentos religiosos, fundamentalismo, movimentos evangélicos, judaísmo, islamismo, cristianismo.

Abstract

Religion and globalization interact through conquest and colonization, through the spread of ideas and practices across religious and cultural frontiers, and through the spread of particular religious traditions and sub-traditions away from their historic, or ancestral, locations. In addition, modernity brings secularism and thus infinite opportunities for the fragmentation of religious authority and the justification of religious belonging by

*A tradução do original Religion and Globalization: a comparative and historical perspective é de autoria de Fernanda Guimarães. Esse artigo foi traduzido do artigo “Religion and Globalization” de David Lehmann, publicado originalmente em Religions in the Modern World, 2ª Edição, Woodhead et al., 2009, reproduzido com a gentil permissão de Taylor & Francis Books UK Ltd.

**David Lehmann é sociólogo e professor da Universidade de Cambridge na Inglaterra.

claims of belief, rather than heritage, leading to the proliferation of conversion-led movements which have today acquired an unprecedented influence in the religious field and beyond. Starting from these premises this paper develops a framework based on the contrast between official and popular religion, and between two patterns of globalization, called respectively the 'cosmopolitan' and the 'global'. It then tracks the defensive posture in which institutionalized religion and inherited authority structures find themselves in the face of mass worldwide migration and the epidemiological spread of fundamentalist and evangelical movements in Judaism, Christianity and Islam.

Key words: Globalization, religious movements, fundamentalism, evangelical movements, Judaism, Islam, Christianity.

1. Autoridade, fronteiras e globalização

Quando falamos em modernidade, referimos-nos a muitas coisas, dentre as quais a secularização e o uso de critérios racionais e impessoais para decidir, alocar, julgar e avaliar. Um dos sinônimos de secularização é a aplicação desses critérios ao campo religioso: diz-se que a cultura moderna não necessariamente estimula a descrença, mas estimula a crença racional, ou seja, uma crença baseada em doutrina, em princípios, em textos. Esta é uma maneira de retratar a secularização. No entanto, para a maioria das pessoas, a religião não é um conjunto de crenças ao qual chegam por meio da reflexão a partir de princípios básicos: é um sistema simbólico que confere identidade e delinea fronteiras sociais e étnicas, entre outras, e cujos rituais marcam momentos cruciais no ciclo da vida, além de prover mecanismos emocionais e metassociais para a resolução de tensões psicológicas e sociais que ocorrem no dia a dia.

Vemos nas instituições da Igreja Anglicana um exemplo de religião que toma emprestada a racionalidade da cultura democrática moderna, não porque sua doutrina seja necessariamente racional, mas por conta de seus procedimentos impessoais: burocracia, um sínodo eleito, separação entre as finanças e a função religiosa e, mesmo – até certo ponto –, oportunidades iguais para membros de ambos os sexos. Como instituição ela se encaixa bem em um Estado secular, mas, nesta sociedade secular, a igreja institucionalizada nominalmente dominante, como outras na Europa, não possui um monopólio da vida ritual da sociedade. Onde há religião institucionalizada, geralmente há uma corrente subterrânea, ou uma contracorrente de religião popular, que se encarrega do sagrado fora da cultura impessoal esboçada acima. Nessas contracorrentes, a autoridade é incorporada em pessoas a quem são atribuídos poderes especiais: eles não são clérigos anglicanos, ou os padres católicos; são líderes *carismáticos* que surgem como que do nada e exercem as prerrogativas de seu ofício não pelo reconhecimento (e pagamento) da Igreja, mas na medida em que eles mantêm adeptos. Sua autoridade é uma autoridade incorporada. Esta é uma manifestação, dentre muitas, da profunda tensão entre o institucional, ou erudito, e o popular na vida religiosa do Ocidente e das antigas colônias da Europa. Outra versão de religião popular, mas sem liderança carismática, é observada na devoção a santos, ou santuários aos quais são atribuídos poderes sobrenaturais, especialmente os poderes de cura e de afastar o infortúnio. De maneira geral, tais devoções não contestam a autoridade institucional, que as vê com indiferença benevolente, salvo em casos de cooptação de grande visibilidade, como o Santuário de Lourdes e outros locais de turismo ou peregrinação religiosa.

Em uma era de colonialismo e globalização, estas questões de autoridade podem ser vistas sob uma luz distintiva. Se aceitarmos que os ciclos rituais de festivais e festas e a representação simbólica de forças de saúde e doença, boa fortuna e infortúnio, são marcadores de identidade e diferença separando povos, grupos étnicos e coletividades primárias de diferentes tipos, e também se aceitamos que rituais e símbolos são a manifestação exterior da autoridade pessoalizada, diferente da impessoal, então podemos começar a perceber

por que é que conquista e colonialismo estiveram quase invariavelmente associados com expansão e conflito religioso. Para estabelecer dominação é preciso pessoalizar o poder, e fazê-lo de forma que seja compreensível para o povo subjugado. Já que os conquistadores não têm nenhuma base “legal-racional” para legitimar seu poder sobre os conquistados, métodos religiosos/simbólicos que conferem autoridade às suas pessoas (independentemente de um conjunto de princípios), são um recurso útil para sua imposição.

O que dizer, então, da forma contemporânea de conquista e colonização, multidimensional e caleidoscópica, que é a globalização? Diferente dos impérios do passado, temos, aqui, um modelo em que todos os tipos de fronteiras (políticas, econômicas, culturais, religiosas) estão aparentemente rompidas, e até mesmo reduzidas a nada, na criação de uma rede inconsútil de relações de mercado e das instituições legais e humanitárias da democracia capitalista, com regras globais de governança. Em um mundo globalizado de capitalismo democrático, espera-se que toda autoridade seja racional e impessoal, que todos os agentes econômicos sejam autômatos otimizadores e que a religião seja uma questão de escolha pessoal individual, experimentada em um cenário institucional governado pelos mesmos princípios democráticos que o próprio Estado.

O ponto de partida deste artigo é que esse quadro do lugar (ou não-lugar) da religião pública na globalização é enganoso. A razão pela qual ele é enganoso não é que o avanço dessa cultura secularizada impessoal esteja simplesmente avançando com vagar, ou que ele esteja penetrando em algumas partes do mundo mais lentamente do que em outras, ou mesmo que suas ameaças aos modos de vida tradicionais produzam um retorno ao “fundamentalismo”, irredentismo e lealdades universais desse gênero. Esse quadro é enganoso porque a vida de ritual e simbolismo, que reside no coração da religião popular, está redesenhando fronteiras a todo momento; porque incontáveis formas populares de religião são, elas mesmas, globalizadoras ativas, abrindo ou violando fronteiras culturais, étnicas e nacionais, e também assim redefinindo novas fronteiras, porque comunidades rituais ou religiosas não podem existir sem demarcar fronteiras.

A globalização não é de modo algum, portanto, um processo que molda todas as culturas encerradas em sua dinâmica de forma a integrar um todo único e homogêneo. De fato, é igualmente plausível afirmar o contrário: a globalização pode desfardar complexos culturais locais, mas nesse processo ela cria identidades locais multifacetadas e fronteiras que se entrecruzam, de modo que a diversidade vem dominar mais do que nunca os espaços locais, mesmo que semelhanças e vínculos também se tornem mais evidentes por entre distâncias sociais e espaciais. Para ilustrar com um exemplo no campo religioso: embora milhões de africanos tenham sido dominados por missionários ingleses, escoceses e americanos nos séculos XIX e XX, isso não significa que tenham trocado um pacote religioso por outro: pelo contrário, os próprios pacotes foram remodelados, e não apenas na África (Maxwell, 2006). É por isso que o cristianismo africano, reexportado à metrópole colonial pelos migrantes pós-coloniais, é tão diferente de qualquer instituição religiosa britânica – como testemunham as inúmeras igrejas pentecostais do Caribe, as igrejas Ala-

dura nigerianas, ou sucursais das Assembléias de Deus africanas do Zimbábue e igrejas pentecostais ganesas na Grã-Bretanha e alhures (Haar, 1998; Hunt e Lightly, 2001).

A religião atravessa fronteiras, e nesse processo constrói rapidamente outras novas, porque religiões antigas e modernas, monoteístas, politeístas e totêmicas, com seus aparatos de práticas rituais, códigos internos e de propriedade, são demarcadores, marcos. Quando a religião cruza fronteiras, ou rompe barreiras, mesmo quando o faz da maneira mais violenta, o resultado não pode ser a abolição de um conjunto de crenças e práticas para dar lugar a outro, assim como tentativas de promover um Deus universal abrangendo todas as religiões nunca progridem, não obstante o quão tolerante e inclusiva possa ser sua visão.

Lado a lado com a violência e a espoliação econômica, com a escravidão e o trabalho servil e a subjugação política, a colonização europeia foi, também, uma aventura em termos de manipulação de mentalidades e culturas. Sistemas políticos foram dizimados e, em seguida, moldados com elaborados mecanismos internos e externos de criação e manutenção de fronteiras. Logo, para que a frase “religião como globalizadora” tenha qualquer força analítica, ela deve ser sustentada por um conceito de conquista e encontro religioso que envolve mais do que os massacres e a destruição de templos e ídolos, e por um conceito de globalização enraizado na experiência contemporânea que, como esboçado acima, evoca não a homogeneização, mas, antes, o redesenho e a multiplicação de fronteiras sociais. Quando os primeiros conquistadores espanhóis chegaram às Américas, eles mal podiam imaginar que os seres que encontraram eram humanos (Abulafia, 2008:86). É um traço característico do mundo moderno – do mundo que aqueles mesmos conquistadores geraram – que esses rearranjos e reinvenções sejam historicizados, o que significa dizer que as pessoas envolvidas, vítimas e perpetradores do colonialismo em suas formas variadas, são conscientes de que eles mesmos têm um lugar na (origem da) história e um lugar no espaço (raízes), tanto quanto os povos com quem eles formam alianças ou entram em confrontos, e é essa localização em tempo e espaço que contribui para a constituição da identidade em termos sociológicos. De forma semelhante, no processo de tomar de empréstimo, impor e apropriar-se de rituais, tabus, procedimentos de cura e música, por meio do encontro e da conquista religiosa, uma “teoria” é transmitida. A transmissão do aparato da religião é acompanhada por uma disputa de vontades para apropriar-se de e mesmo domesticar os poderes e virtudes advindos do invasor e do conquistado, o outro, e isso requer uma teoria, um conjunto de idéias fundadoras interrelacionadas, sobre quem são os “outros”, suas origens e suas raízes, de onde vieram e de onde vêm seus poderes ou sua singularidade e, dessa maneira, ao adquirir este conceito de história, de origens terrenas e de causalidade social, as vítimas da necessidade se unem à modernidade.

2. Considerações preliminares

A abordagem da interação ritual da religião com a globalização começa por um entendimento sobre como o exercício da autoridade varia em contextos religiosos e por uma firme apropriação da dialética, na vida religiosa, entre o erudito, ou institucional, e o po-

pular. O terceiro elemento distintivo nesta abordagem é a visão da religião como, entre muitas outras coisas, um meio de manter fronteiras. Estes elementos interagem de acordo com o nexa religião-globalização: a coexistência complementar do secularismo com igrejas institucionais dominantes na Europa e na América Latina é abalada por movimentos carismáticos e pela migração; fontes de autoridade herdadas pela religião perdem espaço para a intrusão do Estado (na educação e no cuidado com a saúde, por exemplo); a religião popular se torna global; e a religião, tal como a etnia, cria novos limites em ritmo acelerado, rompendo antigas fronteiras de nação, cultura, idioma e da própria religião por meio da migração, da comunicação, das campanhas de conversão e do comprometimento político.

Minha abordagem difere daquela de Robertson, por exemplo – talvez o mais destacado e, certamente, o primeiro estudioso destes assuntos –, porque ela analisa a globalização em sua base popular, em vez de deduzir o ônus social de caracterizações abrangentes da sociedade ou das sociedades “como um todo”. Seu trabalho (Robertson, 1992), e o de Peter Beyer (1994) - que tem seguido as pegadas teóricas de Robertson -, podem ser pensados como o primeiro estágio na evolução de nossa compreensão acerca da interação da globalização com a religião. São baseados em suposições advindas da tradição sociológica clássica:

- O entendimento de que a globalização é uma extensão, através das fronteiras nacionais, do processo de modernização aplicado a quase todas as sociedades pela corrente dominante da Sociologia desde a Segunda Guerra Mundial;
- O uso de sociedades como unidades básicas de análise, cujas fronteiras coincidem com aquelas dos Estados-nação;
- A suposição de que revivals religiosos são uma expressão de identidades tradicionais e uma reação contra a modernidade, e que tal concepção de tradição apenas pode existir em meio à cultura e à autocompreensão de uma sociedade moderna.

Esta linha de análise marca o começo de um distanciamento de suposições estáticas sobre modernidade e tradição e o caráter unificado da cultura e da sociedade modernas, sendo a primeira aventura desbravadora rumo a um estudo sociológico da religião menos provinciano. Mas não há qualquer registro dos tipos de ambiguidade e mecanismos de dominação e resistência que podem ser vistos por meio da dialética da religião popular e erudita, nem das mudanças, ora devastadoras, ora altamente criativas, que a colisão e as assimilações mútuas entre práticas religiosas e rituais escreveram no decorrer da longa história do colonialismo e suas sequelas pós-coloniais.

O caráter múltiplo dessas forças é mais visível no próximo estágio da interpretação da interação da religião com a globalização, decorrente do florescimento da etno-história, notadamente no trabalho dos Comaroff na África (Comaroff e Comaroff, 1991), baseado, tanto na etnografia contemporânea, como na documentação historiográfica, com

estudos do pentecostalismo na África, especialmente por Maxwell (2006), e, na América Latina, por David Martin (1990), ambos tendo-a situado firmemente no contexto de sua disseminação internacional, e enfatizando sua modernidade. Subsequentemente, a proeminência do islã político no cenário mundial inspirou modelos diferentes, destacando-se o de Olivier Roy (2004), que inverte o contraste modernidade-tradição ao insistir na modernidade do fundamentalismo islâmico, ou ao menos em sua variante como islã político, apesar da sua utopia proclamada de restauração da umma em todo o mundo. Por isso o sociólogo S. N. Eisenstadt (2002) fala em “modernidades múltiplas”.

3. O conceito de religião popular e o movimento cosmopolita de globalização cultural

A institucionalização da religião demarca uma fronteira entre práticas oficiais e populares, como, por exemplo, entre os procedimentos regulados em uma missa católica ou uma liturgia anglicana comandada por um padre qualificado e certificado e os rituais e festividades menos, ou não regulados. Estes últimos são igualmente simbólicos e liminares (ou seja, reforçadores de limites), incluindo as festividades no dia de um santo local, em locais de peregrinação, ou na época do Natal. O catolicismo é distinguido, entre as religiões contemporâneas altamente institucionalizadas, pela proliferação de formas populares de celebração e adoração, especialmente na Itália, na Península Ibérica e na América Latina. É visível, pelo menos para o observador ocasional, que a religião inglesa (não a irlandesa!), seja ela católica ou anglicana, tem sido, de certa forma, empobrecida a este respeito, embora isso possa estar mudando com o crescimento das formas evangélicas e carismáticas, do New Age e de formas pagãs. Ainda assim, mesmo na Inglaterra, a versão popular, a versão não regulada pela hierarquia da Igreja, está presente, ainda que embutida na vida comercial, como no ritual de troca no Natal que, como ocasião anual de família, retém ao menos um vestígio do caráter de ritual religioso. No islã, especialmente no Oriente Médio, ritmos institucionais religiosos centrados em mesquitas e seu corpo de funcionários existem em tensão com uma infinidade de curandeiros, videntes e místicos (ou *sufis*), e, no Norte da África, classicamente, o islã do interior, centrado no culto aos santos, coexiste com o islã das cidades, mais apoiado em textos e profissionalizado (Gellner, 1981). No Sul da Ásia, no século XX, uma divergência mais política se desenvolveu entre os *deobandi* doutrinários e seus rivais menos rigorosos *barelvi*, na Índia, bem como entre os muçulmanos do Sul da Ásia radicados na Europa. A desestabilização, que no cristianismo é causada por expoentes de uma religiosidade antiintelectual carismática, no islã vem de pessoas educadas produzindo leituras desregulamentadas de textos sagrados espalhadas nas populações urbanas islâmicas do mundo inteiro. A crise de autoridade, mais profunda e mais difusa que no cristianismo, tem muitas causas, mas esta dissidência educada globalizada é certamente uma delas (Roy, 2008).

No protestantismo, tendências evangélicas (populares) costumam se dividir em inúmeras seitas, frequentemente fissiparas, enquanto a Igreja Anglicana está hoje, ela mesma,

dividida entre o elemento erudito (ou “liberal”) que controla a instituição e o cada vez mais vociferante movimento evangélico que se levanta dos bancos das igrejas mais confortáveis da Inglaterra, e das dioceses da Nigéria, da Ruanda e da Uganda. No cristianismo e no judaísmo, o institucionalizado e o popular influenciam um ao outro ao longo do tempo: as seitas judaicas chassídicas com tendências místicas têm tido persistente influência em outras tendências ultra-ortodoxas e também em formas de judaísmo que contemporizam mais facilmente com o mundo secular, por meio de sua ênfase em uma maneira judaica de viver, marcada por cima e acima até das questões de doutrina e aprendizado; práticas pentecostais como o canto efusivo, a cura e o falar em línguas estão ganhando terreno entre católicos na forma da Renovação Carismática, ilustrando como as formas populares se difundem e atravessam fronteiras, dando pouca atenção às sensibilidades da autoridade hierárquica ou oficial – e a Igreja Católica tem uma história de dois mil anos de cooptação e acomodação do popular em seu amplo campo de ação.

No contexto da globalização contemporânea, esse pentecostalismo e a Renovação Carismática Católica, juntos, formam um vasto movimento carismático multinacional, que transcende fronteiras religiosas herdadas e se desvia da divisão institucional-popular em uma mudança historicamente nova. Eles são capazes de dispensar o patronato institucional, episcopal, que no passado abençoou o catolicismo popular, não obstante o quão remotamente em algumas instâncias. A globalização possibilita o acesso dos movimentos populares a recursos independentemente de hierarquias em uma escala até agora desconhecida, e a secularização minou o monopólio da religião institucional e, por conseguinte, a sua habilidade de cooptar a religião popular. A própria definição de religião se torna objeto de controvérsia, em um mundo onde os aparatos institucionais tradicionais de gerência do sagrado não podem mais demandar respeito por sua visão do que é aceitável e do que não, ao serem essencialmente excluídos de reivindicar autoridade final sobre o assunto pelo caráter oficialmente secular de muitos aparatos do Estado. Na Europa, o Estado, por meio do Executivo ou do Judiciário, e, nos Estados Unidos, por meio das Cortes, decide o que conta como religião quando surgem disputas sobre educação, por exemplo, ou o direito ao *status* de instituição sem fins lucrativos ou (na França) ao *status* de associação religiosa.

Retornando ao catolicismo, podemos agora relacionar a dialética do erudito e do popular – conceito que deve muito a Carlos Rodrigues Brandão (ver Brandão, 2007) – em meio ao vasto e elaborado edifício institucional ao alcance global da cultura católica. As estratégias da Igreja para lidar com “o outro” – um “outro” que a Igreja foi bem-sucedida em tornar “seu” – têm sido bastante diferentes da experiência correspondente dos diversos tipos de protestantismo. A qualidade defensiva do Papado faz com que a Igreja não explique a sua cumplicidade na opressão das populações indígenas nas Américas, que foi real, mas não completamente, enquanto a defesa do Papa das campanhas de destruição da religião indígena do século XVI na América Latina como “evangelização” (notadamente durante uma visita ao Brasil em 2007) é dissimuladamente apresentada como se fosse a história completa. Para nós, é importante reconhecer que o sincretismo persistiu, e que

foi tolerado e cooptado. Ao estabelecer o catolicismo a sua presença institucional, a conversão dos povos indígenas e a implantação de um catolicismo barroco produziram uma vasta série de festas e fraternidades locais sob cujos auspícios foram desenvolvidos cultos a santos não muito diferentes daqueles já existentes na Península Ibérica, enquanto as crenças preexistentes em espíritos e entidades sobrenaturais controlando as vidas das pessoas foram incorporadas a uma cosmogonia semicristã, apesar das campanhas da Igreja. Tentativas de transmitir a doutrina cristã por meio de representações de animais e espíritos para pessoas que – afora as elites – falavam pouco ou nenhum espanhol ou português, têm sido descritas como “um tipo de jogo de esconde-esconde semiológico” em que, por exemplo, a “comunhão dos santos” se tornaria “o jogo dos santos” e a Santíssima Trindade seria representada, entre outras tentativas, como três Cristos por artistas tentando retratar o “três em um e um em três” sem arriscar mal-entendidos (Saignes, 1999:114). Esta confusão linguística acompanhou todo tipo de coerção exercida pelas autoridades e, também, pelas muitas vezes oportunistas intermediárias indígenas, mas acabou por se assentar em um padrão de sincretismo inventivo que perdura até os dias atuais. Relatos como estes são repetidos em termos muito semelhantes em estudos da África Ocidental, como *Translating the Devil*, de Meyer, que descreve trocas linguísticas inexatas entre missionários pietistas alemães e seus potenciais convertidos do povo *ewe* de Gana (Meyer, 1999).

Já no século XVI, dissidentes no âmbito da Igreja alegavam que, se diferentes povos praticavam diferentes religiões, essa era a sua maneira de adorar o mesmo Deus universal. O maior de todos os “defensores dos índios”, o frei dominicano e Bispo Bartolomé de las Casas (1484-1566), chegara ao ponto de dizer que a prática dos indígenas mexicanos de sacrificar humanos, longe de ser obra do Diabo, era a maneira deles de adorar o mesmo Deus que os cristãos, e de denunciar como violadores das leis de Deus os conquistadores espanhóis que os estavam massacrando em nome da cristandade. Um século mais tarde, em 1648, a Igreja mexicana fixou as bases para aquilo que se tornaria o culto mais popular das Américas, o de Nossa Senhora de Guadalupe, a partir da aparição da Virgem a Juan Diego, um índio humilde, que se dizia ter ocorrido em 1531, na sequência da Conquista do México (1519-21). A moral da história é dupla: a Virgem apareceu não para um bispo ou um padre, ou para um espanhol, mas para um índio iletrado, e o mesmo índio foi capaz de mostrar provas convincentes de um milagre para o cético arcebispo do México (Brading, 2001). O índio superou os espanhóis e o iletrado superou os educados, em uma história que tem diversos emblemas de um mito das origens: brevidade extrema, o estabelecimento de uma relação de quase parentesco entre um humano e um ser divino, e tanto a contestação, quanto a confirmação de uma instituição político-religiosa. Este é o mito fundador da Igreja Mexicana – um dos mais florescentes do mundo em termos da devoção e participação religiosa de seus seguidores – e da nação mexicana.

Este padrão em que fronteiras são erguidas e em seguida perfuradas – padrão que combina o atravessar de fronteiras com a cooptação sob os auspícios da elite – foi alimentado, na globalização, por meio do culto multicultural do autêntico e, é claro, pela

migração. No México e no Peru observamos cultos “neonativos” cujos praticantes não alegariam ser indígenas, mas que reencenam rituais de um passado pré-colombiano em sítios de interesse arqueológico e nos átrios de museus e catedrais (Galínier, 2006:87). Na migração global de africanos e – de maneira mais importante – na migração de imagens e idealizações da África, vemos como projeções e teorias pós-modernas de autenticidade cultural têm levado disputas locais para uma arena global e midiática: por décadas, no Brasil, diferentes tendências de cultos de possessão competiram pelo reconhecimento como sendo verdadeiramente africanos, ou de representar uma versão superior e mais pura de uma ou outra cultura africana. Agora, nos Estados Unidos, seguindo importações africanas não da África, mas de Cuba, Porto Rico, Haiti e mesmo do Brasil, os líderes dos cultos se põem a desacreditar os demais ostentando a sua própria pureza africana, legitimada por temporadas em terras dos iorubás, mas também escoradas por reivindicações de um universalismo derivado, por exemplo, da “sabedoria africana que deu à luz não apenas o Egito e a Etiópia, mas a vida humana no Vale do Rift” (do livro apologético de Joseph Murphy, *Santería: an African religion in America*, Boston, Beacon Press, 1988, citado em Capone, 1999). Note-se que nos Estados Unidos a reivindicação de pureza da herança africana também sinaliza uma identidade negra exclusivista, ao passo que na América Latina a divisão racial é anuviada, e a África é frequentemente considerada musical, artística e espiritualmente uma herança compartilhada.

Também observamos como a história da relação da Europa com a Índia configurou a implantação além-mar de versões da religião hindu, mas desta vez em meio social muito afastado das vastas diásporas sul-asiáticas da Europa e da América do Norte. Desarraigados de seu contexto original de sociedade de castas, transformados por um conceito inteiramente novo de guru que é líder de um movimento, ou de organizações, em vez de um guia pessoal, os cultos neo-hinduístas também se voltam para preocupações mundanas derivadas de modernas tecnologias ocidentais de autocura, destacando-se a meditação transcendental e a yoga, como distintas do foco na reencarnação e no karma das culturas religiosas sul-asiáticas (Altglas, 2005; 2007). Assim como o apologista da santería citado acima, eles podem alegar um universalismo bastante pós-iluminista, abarcando todas as religiões e, algumas vezes, incorporando Jesus Cristo em seu panteão. Gurus neo-hindus e suas organizações estão, por conseguinte, envolvidos no desenvolvimento de uma religião de estilo ocidental, embora tendo mais afinidade com a Nova Era do que com as tradições abraâmicas. Não obstante, o seu atributo diferencial reforçado a todo tempo é a sua identificação com um “outro” distante e uma História remota no Sul da Ásia.

A interação religião e globalização parece mudar a localização de fronteiras de duas maneiras: uma, que eu chamo de cosmopolita, traz práticas antigas a novos grupos em novos cenários – é uma variante do desenraizamento, de que um exemplo é a já mencionada conversão da América Espanhola, e outros são vistos no enxerto e na remodelagem de religiões orientais fora da Ásia. A outra variante, que eu chamo de global, estende e intensifica as ligações transnacionais entre grupos de práticas semelhantes e cria redes e, por vezes,

até comunidades firmemente entrelaçadas e distendidas ao longo de vastas distâncias e limites não-religiosos de idioma, etnia e raça, como os pentecostais, o movimento de renovação pietista muçulmano Tablighi Jamaat e seitas e culturas judaicas ultra-ortodoxas. Enquanto a variante cosmopolita combina a conversão com uma receptividade a outros rituais, tais como os nativos, a variante global considera a conversão como jogo de soma-zero, chegando a ser um ponto de enfrentamento, muito hostil aos nativos.

A implicação disso é que temos que discernir entre a observação de similaridades através das fronteiras e a interpretação de mudanças nas próprias fronteiras. É razoavelmente claro que o movimento de Renovação Carismática Católica se envolve em práticas muito semelhantes e em invocações sobrenaturais como aquelas dos pentecostais (Lehmann, 2003), ainda que até este momento raramente se ouça falar de pregadores de congregações se unindo ou cooperando, ou mesmo tomando conhecimento um do outro – embora não seja surpreendente se no futuro esta afirmação se tornar menos precisa. Por outro lado, as mudanças nas esferas “geopolíticas” de influência, em favor, por exemplo, do movimento pentecostal, provocam redesenhos das fronteiras geográficas junto com mudanças substanciais dentro dessas fronteiras. Diferentes tradições, e diferentes correntes dentro delas, atribuem importância variada à densidade das fronteiras. A Igreja Católica tem fronteiras sociais finas, permitindo o casamento interreligioso e o sincretismo, enquanto os pentecostais, embora pouco preocupados com o casamento misto, tendem a ser mais rígidos quanto ao sexo, ao decoro e ao álcool. Judeus e muçulmanos enfatizam as barreiras ao casamento interreligioso, mas diferentes correntes as executam com severidade e condições variadas. O que é claro, no entanto, é que a religião – no sentido da palavra que foi consagrado por séculos de uso na Europa – se parece à etnia em sua preocupação com fronteiras, que são demarcadas de muitas formas. De fato, uma das dificuldades enfrentadas pelas versões ocidentais das tradições hinduístas para conseguir reconhecimento é que elas são muito abertas e tolerantes, fazendo poucas exigências àqueles que frequentam seus centros e podendo ser vistas, portanto, como provedoras de um serviço mais de conselheiros, ou profissionais de medicina alternativa, do que de agentes religiosos.

4. Da heterogeneidade cosmopolita à homogeneidade global: movimentos carismáticos e fundamentalistas surgindo das tradições religiosas abraâmicas

A frase que encabeça esta seção foi formulada, principalmente, para dar conta dos movimentos e culturas religiosos que criam fortes laços transnacionais de pertencimento e semelhança ao enfatizar as fronteiras entre seus seguidores e seu ambiente social. Eles acentuam a homogeneidade transnacional. Isto pode ser aplicado ao islã político, às inúmeras igrejas, seitas e tendências evangélicas e carismáticas descendentes da tradição protestante e associadas a nomes como as Assembléias de Deus, bem como ao Evangelho da Prosperidade - todos os quais constroem organizações transnacionais exibindo diferentes graus de centralização –, mas também a culturas diaspóricas, como o judaísmo ultraorto-

doxo. Elas se destacam como as vigas-mestras da globalização religiosa porque distendem vastas fronteiras políticas, linguísticas e geográficas, criando comunidades transnacionais e redes de afiliação e solidariedade. Estes movimentos e culturas se beneficiam e tiram vantagem da globalização de modo a fortalecer ou manter fronteiras e conduzindo campanhas de conversão. No caso de situações diaspóricas, em que a migração levou a uma separação dos migrantes de seus parentes e das paisagens de sua memória, a globalização permitiu às populações religiosas e étnicas preservar seus vínculos por meio, por exemplo, do casamento, dos feriados, das transferências de pessoal religioso, do investimento em propriedade e da educação, enquanto, ao mesmo tempo, os líderes religiosos diaspóricos procuram adaptar-se ao seu novo ambiente por meio de conexões políticas, desenvolvimento comercial, ou inovação educacional, como se observa nas experiências de judeus ultraortodoxos e muçulmanos na construção de suas instituições.

As igrejas pentecostais, embora sejam um movimento e não uma organização internacional centralizada, exibem um extraordinário grau de similaridade de liturgia, organização, ideologia e ética nos contextos mais amplamente variáveis – do Chile à China. Isto é inesperado, porque a religião, como fenômeno cultural, deve se “encaixar” em traços (“tradições”, no jargão “tradicional”) culturais herdados, e não se impor a modelos unificados mundialmente. A unidade do modelo é o produto de um século de experimentação e comunicação: ela é observada em estilos de pregação, numa mensagem em comum sobre as tentações do mundo e na salvação por meio da submissão a Jesus. Mas há, também, a adaptação local de características específicas como os nomes dos demônios e dos espíritos perigosos (Meyer, 1999). Os pentecostais usam o imaginário e o simbolismo extraídos de culturas locais, especialmente os *cultos de possessão*, e, principalmente, quando adotam uma “abordagem adversária” com relação a eles (Maxwell, 2006:57). No Brasil e na África Ocidental isto fica particularmente visível. Desde o fim do período colonial na África Central e Meridional “o seu método apelava aos jovens e às mulheres excluídas da religião do patriarcado ancestral [...] dando-lhes uma vantagem nítida em relação às igrejas de missões ‘racionalistas’ históricas, que se recusavam a reconhecer o muito real medo da feitiçaria” (*idem*). Onde os cultos lidam com a possessão por espíritos e entidades que determinam a vida de uma pessoa, e com curas e procedimentos esotéricos elaborados para convocar ou afastar espíritos de diferentes tipos, os pastores pentecostais conduzirão atividades para livrar as pessoas desses mesmos espíritos, e da influência diabólica das supostas curas oferecidas pelos médiuns. Isto não significa que ambos sejam “iguais”, posto que não o são, mas realmente mostra que esses pentecostais reconhecem a eficácia dos espíritos, da possessão espiritual e do estar “possuído” pelo demônio, ou seja, não há tanta distância da maldição ao exorcismo. A diferença é que os pentecostais, como outros evangélicos, exortam indivíduos a mudar suas vidas, a adotar uma conduta de austeridade e devoção à igreja – por exemplo, ao comparecer diariamente ao culto, ao parar de beber, fumar e “viver licenciosamente” –, enquanto em cultos de possessão o médium ou feitiçeiro retém o controle da comunicação entre os espíritos e os humanos, cujo destino eles

controlam, e exige oferendas em reconhecimento por seus serviços.

Mesmo no início, nos primeiros anos do século XX, naquilo que era a agitada cidade fronteiriça de Los Angeles, o pentecostalismo era um movimento multicultural e multi-étnico que atraía à sua assistência negros americanos e migrantes mexicanos, europeus e asiáticos. Hoje, uma de suas características mais impressionantes mundo afora é o apelo a todo tipo de classe: o registro etnográfico na África mostra que são fortes entre os desesperadamente pobres (Englund, 2007), entre as classes médias aspirantes (Meyer, 1998; Garner, 2000), entre populações urbanas e rurais (Maxwell, 2006) e em meio à diáspora africana na Europa. De fato, eles talvez possam simplesmente ser bons de marketing de nicho, como no caso da Igreja Deus é Amor, que parece mirar os muito pobres e os muito idosos (Lehmann, 1996). Aliados aos seus proclamados poderes taumaturgos, os pastores pentecostais também são muito adeptos de se congraçarem com políticos, porque eles podem transferir de maneira confiável os votos de seus fiéis (Freston, 1994; 2001).

A cultura do cristianismo evangélico foi levada por missionários da Inglaterra e da Escócia primeiro para a África no início do século XIX, e desde o começo esta transferência foi marcada por continuadas tentativas, por parte dos africanos, de deturpar os símbolos e o significado dos aparatos simbólicos e rituais dos missionários e das autoridades coloniais. Por exemplo, impressionados com as habilidades médicas dos missionários, alguns africanos preferiam escalá-los no papel de curandeiros – para consternação dos missionários, que queriam que eles fossem convencidos da verdade de sua mensagem por seus próprios méritos (Comaroff e Comaroff, 1991). Mas os missionários deviam, por assim dizer, culpar apenas a eles mesmos, já que propagavam a Bíblia e suas inumeráveis histórias de visões, milagres, nascimento virgem, encarnação, ressurreição dos mortos e assim por diante. Para africanos nativos, a conversão também representava um movimento de ascensão social e uma aspiração por integrar a sociedade dos colonos, apesar de, especialmente na África do Sul, eles terem sido banidos de altos postos na Igreja. Portanto, não é surpreendente que no início do século XX eles tenham estabelecido seus próprios movimentos cristãos, ou semicristãos, seja em seu formato messiânico, em que rituais e tabus do Velho Testamento foram incorporados (como nas igrejas “sionistas” da África do Sul) (Sundkler, 1948), ou nas igrejas inspiradas por missionários negros americanos que tinham rompido com igrejas que os discriminavam nos Estados Unidos. Pastores têm usado as lições e os recursos de homens de igreja expatriados e coloniais para se estabelecerem independentemente e, como exemplo recente, para africanizar a Bíblia, lembrando vigorosamente que Jesus não era um “homem branco”, e tinha sido levado, quando menino, ao Egito para escapar da perseguição dos romanos (Maxwell, 2006:103). A Bíblia é, atualmente, tratada como um vasto repositório de histórias edificantes que são organizadas e re combinadas pelos pastores, que não precisam da legitimidade de uma qualificação acadêmica ou teológica. É um veículo que ajuda a colônia a “contra-atacar” e reivindicar uma posição de comando no cristianismo global.

A propagação global de igrejas surgidas em países pobres e de renda média requer

um tipo mais elaborado de organização que as abordagens clássicas populares das igrejas pentecostais. Por exemplo, uma fonte confesadamente comprometida (Adams, 1997) afirmou que, já em 1994, havia 16 mil missionários em tempo integral da África, Ásia e América Latina nos Estados Unidos, e o Evangelho da Saúde e da Riqueza (ou Prosperidade), que nos anos 1990 pode ter sido menosprezado como um tipo de “fast-food da religião” agora parece ser a força dominante na expansão pentecostal. Esta variável combina uma ênfase na feitiçaria e no exorcismo (jogando com temas nativos de possessão e cura) com a promessa de uma vida saudável e próspera (Gifford, 2004; 2008). Em meio aos pobres urbanos ela preenche um vácuo institucional em favelas onde há mais igrejas do que latrinas (em Nairóbi, por exemplo), ou em bairros onde a única “instituição” rival é o tráfico de drogas (como no Rio de Janeiro). Pequenas igrejas podem se beneficiar de se irmanar ou estabelecer patrocínio com correlatos norte-americanos, ou se vincularem a federações multinacionais que podem ajudar a prover treinamento e educação em instituições religiosas no exterior (Gifford, 2008). Além das pequenas igrejas que proliferam, o Evangelho da Prosperidade também é mantido por organizações centralizadas e multinacionais de larga escala com apelo multiclasse, que são conhecidas como neopentecostais, exemplificadas pelos templos da Igreja Universal do Reino de Deus (www.igrejauniversal.org.br). Esta organização está agora presente em países como Argentina, Chile, Peru, México, Portugal, Inglaterra, Suíça, Moçambique, Angola e na África do Sul, onde reproduz exatamente o mesmo repertório de dispositivos rituais e simbólicos ao redor do mundo como o coração vermelho envolvendo uma pomba branca, de modo que os símbolos agem mais como um logotipo. Apenas os nomes dos demônios mudam para se adaptar à linguagem local; igrejas baseadas ou originadas na África incluem a Igreja Internacional Capela do Farol (*Lighthouse Chapel International*) e a *Royalhouse Chapel International* baseadas em Gana, ou a *Church of the Embassy of God*, na Ucrânia, que é comandada por um pastor nigeriano (www.godembassy.org).

Movimentos pela conversão

Tanto os fundamentalistas islâmicos quanto os judeus empreendem atividades e campanhas para trazer judeus ou muçulmanos secularizados ou não-praticantes “de volta” à observância estrita. O maior dos movimentos muçulmanos deste tipo é o Tablighi Jamaat, que conta milhões de seguidores mundo afora (Kepel, 1987; Metcalf, 1996) e que cresceu não apenas na Índia e no Paquistão, mas nas populações de diáspora em todo o mundo. Os seguidores do Tablighi são apolíticos e quietistas, e estabelecem suas próprias mesquitas e escolas. Pouco parece se saber a respeito de sua estrutura organizacional, no entanto, eles constroem mesquitas e dirigem escolas, e seus seguidores masculinos têm um modo muito característico de se vestir. Tal como o pentecostalismo, o Tabligh atribui prioridade à atividade missionária e de pregação, podendo-se descrever a sua disseminação como epidemiológica – por entre as frestas da sociedade, pela amizade, pela palavra

transmitida, e pela afinidade.

Entre judeus, os pioneiros modernos daquilo que se conhece como o movimento de “volta às raízes”, ou de “penitência”, são da seita chassídica Lubavitch-Chabad, também conhecida como Chabad. Sob a liderança de seu carismático e altamente inovador *rebbe* Menachem Mendel Schneerson, o Chabad cresceu de um pequeno grupo à beira da extinção no período logo após a Guerra para uma das maiores seitas chassídicas e uma das forças mais influentes na cultura judaica contemporânea. Usando uma fórmula semelhante à dos pentecostais, o *rebbe* deu início a um sistema pelo qual missionários são despachados para lugares longínquos, para *campi* de universidades, para comunidades desprovidas de orientação ou de professores, onde se espera que se tornem autossuficientes, passados dois ou três anos. Eles enfatizam a idéia de as pessoas mudarem as suas vidas, abandonar a frivolidade e, acima de tudo, adotar um estilo de vida em sintonia com o judaísmo tradicional da Europa Oriental. Se o processo é seguido até o fim, os “reconvertidos” mudam de emprego, abrem mão de antigas amizades e podem até se distanciar de suas famílias, passando a confiar fortemente na seita. Se forem jovens, é possível que sejam pressionados a se casar sob os auspícios da seita, e suas muitas crianças serão inteiramente socializadas no estilo de vida chassídico. A idéia do Chabad-Lubavitch de trazer as pessoas “de volta” é, agora, amplamente reproduzida, mas a rede mundial de indivíduos e instituições da seita se mantém incomparável em sua abertura a judeus de toda sorte (Friedman, 1994; Lehmann e Siebzeher, 2006).

Em um primeiro momento, pode parecer que Tabligh e Chabad-Lubavitch são muito diferentes dos pentecostais porque operam entre muçulmanos e judeus que são trazidos “de volta” à sua herança, enquanto os pentecostais exploram o filão de converter pessoas que de modo algum são cristãs (os pentecostais não veem os católicos como cristãos). Por outro lado, como os pentecostais, ambos os movimentos operam atravessando fronteiras e alargando os mais variados ambientes sociais e culturais. No caso dos Tabligh da Índia e do Paquistão, isso acontece pela Europa e a América do Norte; no do Chabad, em toda parte, de Moscou a Catmandu, passando pela Europa e pelas Américas. É muito difícil saber em qualquer tipo de detalhe como a sua organização principal funciona: missionários do Chabad parecem ter uma ligação próxima com os quartéis-generais no Brooklin, em Nova York, onde se reúnem todo mês de novembro, vindos do mundo todo. Na Rússia, os emissários do Chabad ganharam controle sobre as instituições judaicas reconhecidas, incluindo a chefia do Rabinato da Rússia, tornando-se a força principal no renascimento da vida judaica graças à organização e também ao apoio de alguns homens de negócio gabaritados. Uma das habilidades do Chabad é a capacidade de obter doações de pessoas que sabidamente nem sempre são, elas mesmas, muito observantes.

Isto é mais ou menos comparável aos pentecostais, principalmente agora que há tantas igrejas neopentecostais centralizadas e multinacionais. Em todos os casos – Tabligh, Chabad, neopentecostais – seguidores são estratificados em diferentes níveis de participação, e no Chabad e nos neopentecostais pode-se distinguir claramente diferentes “círcu-

los”: a espinha dorsal dos quadros em tempo integral, que são posicionados por um núcleo central de autoridade e recursos; ativistas locais em tempo integral que ensinam, pregam e escutam; numerosos ativistas voluntários que dedicam tempo ao movimento e são adeptos verdadeiros e rigorosos; participantes frequentes que tomam parte nos serviços e celebrações religiosos; e aqueles que “frequentam”, que aparecem de tempos em tempos. Os pentecostais também parecem adeptos de levantar fundos, ainda que primordialmente de seus fiéis e, algumas vezes, de políticos, mas raramente de indivíduos abastados.

Em todos estes casos observamos como os líderes administram volumosos recursos mundo e fronteiras culturais afora, enquanto mantêm um núcleo unificado de ritual, de estilo de vida e de simbolismo. Eles, portanto, absorveram muito da globalização e da modernidade, chegando mesmo ao ponto de apreender o uso de logos e marcas registradas.

5. Fundamentalismo radical, nacionalismo messiânico e islamismo político

A questão do fundamentalismo, no entanto, distingue, de fato, o Chabad dos pentecostais e, dentro do islã, o islã político daqueles algumas vezes chamados de neofundamentalistas (Roy, 2004). Definições de fundamentalismo normalmente apontam para uma insistência na infalibilidade textual como uma característica central: a isto devemos acrescentar um conceito personalizado de autoridade legítima, em que a autoridade de interpretar o texto é depositada apenas em determinadas pessoas. No caso do islã, a crise mundial de autoridade permitiu a todo tipo de líderes locais reivindicar a interpretação correta do texto, mas como eles não reconhecem a avaliação erudita impessoal, de estilo acadêmico, eles precisam de adeptos que aceitarão a sua interpretação simplesmente porque é sua. Uma atenção redobrada à criação e ao estreitamento de fronteiras simbólicas e sociais delimitando o grupo ou a assistência e, portanto, a regras de comportamento sexual, reforçam a autoridade pessoal ao predispor os adeptos a aceitar o comando de um líder. Assim como no Chabad, o estilo de vida tem prioridade sobre a aceitação da doutrina.

Enquanto os acadêmicos se recusam a rotular o Tabligh como fundamentalista, o islamismo neofundamentalista e seu congêneres, o islã político, certamente contam como tal. Em ambos os casos as organizações estabeleceram a si mesmas como as únicas habilitadas a interpretar a tradição, as normas, as regras e os textos. Diz-se com frequência que a lei Sharia é flexível e varia conforme o contexto, mas, ainda assim, os juízes Sharia têm desfrutado de respeito e prestígio nas terras em que o islã foi estabelecido, há séculos, bem como os imãs e os mullahs, então o ambiente social relativamente estável protegeu a lei e a doutrina religiosa do desafio profundamente divisório. A crise de autoridade trazida pela profunda mudança social no século XX começou com a fundação de duas organizações principais que deram à luz o islã político. Uma delas é a Irmandade Muçulmana, fundada no Egito, em 1928, para promover a renovação islâmica que fosse capaz de rivalizar com e resistir ao Ocidente depois do declínio e, por fim, do colapso do Império Otomano. Até agora, ela gerou numerosas ramificações e imitações, incluído o Hamas palestino e a

Al-Qaeda, permanecendo como uma força influente, ilegal, mas não-violenta no próprio Egito. A outra foi a Jamaat-e-Islami, fundada na Índia, em 1941, por Maulana Maududi – também uma organização que gerou ramificações e imitações no Paquistão, onde é um partido político, e em outras partes, incluindo o Talibã (Metcalf, 2002).

Organizações fundamentalistas e seitas no islã falam uma língua que, de certa forma, é caracteristicamente moderna e definitivamente global. É moderna porque eles rejeitam, tanto a autoridade estabelecida, mas arraigada – isto é, a autoridade que opera sob a égide de um estado que nomeia juízes Sharia oficiais –, quanto muitos costumes associados por outros muçulmanos com a sua religião, mas vistos por fundamentalistas como pagãos ou meros adereços culturais, como cerimônias de casamento requintadas, ou mesmo casamentos arranjados pelas famílias. Neofundamentalistas estão em busca daquilo que Roy chama de “*umma* global”, uma utopia enraizada na modernidade, incentivada pela situação da diáspora na Europa, e removida das terras e culturas históricas do islã junto com seus costumes e tradições. O Tabligh é uma versão pietista disto. A princípio, pode-se talvez esboçar uma distinção, como faz Roy, entre este imaginário global desenraizado e os movimentos e seitas islâmicos (políticos) que estão tentando derrubar governos em países muçulmanos e em outras partes; mas, na prática, ambos se sobrepõem e trocam ideias e modos de comportamento.

A evolução do islã político para um fenômeno global é ilustrada de forma chocante pelo caso do campo de refugiados Ain al-Hilweh, no Líbano, descrito em uma etnografia de rara fundamentação sobre um campo de refugiados palestinos (Rougier, 2007). O campo é o lar de uma população originada na expulsão de seus pais e avós da Palestina, em 1948, mas sua política foi se afastando do antes dominante nacionalismo palestino para a jihad global. Líderes locais de origem indistinta, que foram formados principalmente, mas não só, no Afeganistão, detêm domínio violento sobre a vida do que é agora uma cidade, embora não seja reconhecida como tal porque os seus habitantes não possuem *status* de cidadania. A liderança jihad é manipulada pela Síria secularista e o Irã xiita, o que pode soar estranho, já que o governo sírio é ferozmente hostil ao islamismo. Essa hostilidade é, contudo, em relação ao islamismo na Síria: no Líbano e na Palestina o seu principal inimigo é a Al-Fatah e ela dirige seus esforços a impedir a criação de qualquer entidade palestina independente não controlada pela Síria, portanto a jihad global é um aliado útil. Isto também explica o apoio da Síria, e mesmo do Irã, ao Hamas, inimigo do Fatah, o que é, de resto, confuso, já que o Hamas é islamita e sunita.

Isto é apenas um exemplo: a crise de autoridade no islã, especialmente no islã sunita, é repetida na diáspora europeia onde, por exemplo, imãs importados de Bangladesh ou do Paquistão são incapazes de se comunicar com jovens muçulmanos nascidos na Grã-Bretanha, agora já possivelmente filhos de pais nascidos na Grã-Bretanha, que não falam nenhuma palavra de bengali ou urdu (Lewis, 1994; 2004). Aqui a globalização pode agir para reforçar a tradição, porque esposas, maridos e imãs podem ser trazidos da Ásia para renovar hábitos sociais resistentes a um estilo de vida Ocidental; mas também pode fun-

cionar para minar a tradição, ao fazerem campanha, entre os jovens, os movimentos que contestam a autoridade e proclamam um islã mais militante, mas também mais global.

O neofundamentalismo é, no islã, mais uma questão de controle da moral pessoal. No entanto, o tema da hostilidade em relação ao Ocidente, à democracia e a qualquer forma de expressão pública do corpo feminino se misturou com o islã político e, por conseguinte, a sua influência tenderá a reforçar a da variante mais política. Ambos são, em lugares, graus e tempos diferentes, beneficiários do financiamento do regime saudita, que gasta vultosas somas de dinheiro de formas aparentemente indiscriminadas, fundando mesquitas, madraçais e escolas, por exemplo, na Europa, onde amarguradas pregações anti-Ocidente passam incontestes. Assim, o *umma* global, a reforma da vida pessoal e o islã político são forças que se sobrepõem, embora não necessariamente sempre se reforcem mutuamente. Tal como o pentecostalismo, elas todas estão constantemente evoluindo, portanto as tipologias precisas dificilmente serão válidas por muito tempo.

A interação do islã com a globalização, para usar os termos elaborados acima, segue padrões tanto cosmopolitas quanto globais (Lehmann, 1998). Por um lado, a globalização permite que as diásporas muçulmanas resistam à influência do secularismo, da educação e dos costumes sexuais ocidentais, porque hábitos, normas e rituais de sua terra natal não estão perdidos como podem ter estado nos dias em que migrantes deixavam suas terras natais para trás e perdiam contato para sempre. Isto é visível nos enclaves de cidades do Norte da Inglaterra e em áreas de Londres, como Slough e o East End. Ligados a locais distantes, mas ainda assim chamados, talvez ilusoriamente, de “terras natais”, estes são complexos culturais homogêneos espalhados pelo Globo, mantendo tradições de vestimenta, comida, música e casamento. Em contraste, a reafirmação da renovação do islã entre muçulmanos educados e profissionais é construída com base na ideia doutrinária de um *umma* global, em que as culturas nacionais e regionais são apagadas em favor de um credo unificado e um estilo de vida que une muçulmanos das mais variadas origens étnicas e geográficas – embora divisões como as entre sunitas e xiitas dificilmente serão borradas.

Entre judeus ultraortodoxos encontramos padrões não muito diferentes em termos de valores e atitudes com relação a textos sagrados, mas encontramos um padrão muito diferente no tocante à construção de instituições, um maior esforço conjunto por parte de figuras de autoridade de se adaptarem para poder sobreviver, e um extremo político muito mais marginal. Por exemplo, os Chabad-Lubavitch foram pioneiros na educação de mulheres, e outras seitas chassídicas e meios ultraortodoxos seguiram os seus passos na criação de programas amplos dirigidos a judeus secularizados. Nada disto se dá às custas de amenizar as fronteiras demarcando a ultraortodoxia. Variantes liberais, reformistas ou conservadoras, que incluem a maioria dos judeus na América do Norte e no Reino Unido, chegam a mal ser reconhecidas como judaicas pelos ultraortodoxos. Já que o judaísmo reformado e o liberal são perfeitamente compatíveis com um entendimento de hebraico e de textos antigos e rabínicos, colocar a compreensão intelectual antes da adoção do estilo

de vida seria admitir que a ultraortodoxia tem fronteiras indefinidas e permitiria meias-medidas, e isso seria um anátema (Topel, 2005).

O núcleo comum da ultraortodoxia é hoje muito mais estável no judaísmo do que no islã. Recém-convertidos ou reconvertidos raramente conseguem posições de grande influência até a segunda, ou mesmo a terceira geração, e a liderança está nas mãos dos herdeiros da sucessão rabínica entre os dirigentes do Yeshiva (centro de estudos), ou das famílias dinásticas mergulhadas na tradição e cercadas por Cortes e burocracias. Apesar da aparência de comando de um homem só nas seitas chassídicas, as decisões institucionais (não-religiosas ou não-rabínicas) são tomadas por comitês, de uma forma que remonta ao início do período moderno na Polônia (Hundert, 2004). A liderança se adaptou aos desafios do final do século XX e no século XXI ao criar um ideal inteiramente novo, de natalidade muito alta e profundo desdém pelos valores da sociedade permissiva, ou mesmo da vida secular em geral. No Leste Europeu do período anterior à Segunda Guerra a maior parte dos seguidores da ultraortodoxia trabalhava para se sustentar, e apenas os mais talentosos estudavam em tempo integral e ensinavam, mas hoje em dia despontou o ideal da “sociedade da aprendizagem” (Friedman, 1986; Soloveitchik, 1994; Stollow, 2004). Isto é uma cultura global, densamente entrelaçada através de cinco continentes: casamentos são rotineiramente contratados entre pessoas em lugares distantes, jovens são enviados pelo mundo para completar sua formação em missões (como no Chabad) ou em seminários israelitas; uma altíssima taxa de natalidade, acompanhada por um interminável ciclo de ritos de passagem, une as pessoas de todo o mundo (isto é, se elas podem arcar com os custos). Para sustentar esse estilo de vida, os líderes se tornaram muito adeptos de obter fundos do Estado, especialmente, mas não exclusivamente, em Israel, fazendo *lobby* político para obter subsídios para projetos como escolas, moradias de baixo custo, casas de saúde e similares, e levantamento de fundos entre judeus de todas as filiações.

Isto poderia, em sentido amplo, ser pensado como o equivalente das redes diaspóricas do islã. A ultraortodoxia é uma bancada de votos extremamente eficiente, obviamente em Israel, mas também, até um certo ponto, em Londres e Nova York, tal como organizações diaspóricas na Grã-Bretanha estão agora entrando em uma relação com o Estado, no contexto de programas de integração social e de combate ao extremismo violento dirigido pelo Departamento das Comunidades e do Governo Local.

Para além desta cultura judaica ultraortodoxa institucionalizada, pudemos testemunhar, desde a guerra de 1967, um nacionalismo messiânico no judaísmo, que é algo razoavelmente novo, porque se concentra em um direito divino a um pedaço de terra venerado pela palavra infalível de Deus na Bíblia. Isto é contrário, tanto ao sionismo clássico secular, quanto ao democrático social, mas também à tradição do ensinamento rabínico que tratou o texto sagrado, ao longo de séculos, como fonte de lei e base para um interminável debate hermenêutico entre especialistas, mas nunca como um conjunto de prescrições políticas concretas a serem proclamadas pelos noviços e reconvertidos. O movimento chegou a dominar o Partido Nacional Religioso, antes amansado, e a exercer influência

muito forte no partido principal de direita de Israel, o Likud. É um movimento de respaldo popular que abriu caminho para o estabelecimento da Cisjordânia, criando “situações de fato” que os políticos são pressionados, com eficácia, a reconhecer (Sprinzak 1991). Ao longo do tempo, o movimento colonizador adotou, de maneira alusiva e desprogramada, todo tipo de acessórios ultraortodoxos, de certa forma detalhistas, mas muito visíveis, da indumentária masculina e feminina, como as franjas, fáceis de se notar, penduradas das vestimentas dos homens, ou as saias compridas e lenços para a cabeça das mulheres, misturados com um código de vestuário conscientemente desalinhado, projetado para exibir falta de cuidado pelo corpo. O movimento não é muito fácil de ser estudado, mas parece ter um número desproporcional de ativistas que, ou são imigrantes recentes de Israel, ou que recém-retornaram à observância estrita, ou uma combinação dos dois, destacando a fraca conexão com a sociedade israelense e o globalismo concomitante do movimento. Vale a pena ressaltar, novamente, os traços em comum com o *umma* global: o movimento é apenas incidentalmente implantado em um contexto estatal particular, já que para esses colonizadores ideológicos a terra é de importância suprema e o Estado israelense é mero detalhe, um irritador. De fato, visto que não segue a lei religiosa, e que para muitos deles apenas o retorno do Messias anunciará a fundação de um Estado judaico merecedor do nome, Israel, como Estado, mal chega a ser legítimo aos seus olhos.

6. Conclusão

É importante, ao concluir, lembrar ao leitor que este artigo se concentra em apenas dois aspectos de um assunto vasto, quase ilimitado. Um tratamento mais completo demandaria, entre outras coisas, uma história da difusão das religiões pelo mundo e das diferenças entre as maneiras como as religiões orientais e ocidentais (entre as quais eu incluo o islã como “fé abraâmica”) lidaram com fronteiras e diferença, além de um relato do cristianismo ortodoxo na Rússia e nos Bálcãs. Também teria que explicar as enormes variações do islã pela Europa, África, Oriente Médio e Ásia. Do ponto de vista teórico, uma cobertura global teria que questionar, ou ao menos contextualizar, a definição de religião nas Ciências Sociais, indelevelmente marcada pela polaridade que opõe o monoteísmo, e suas suposições decorrentes sobre textos e doutrinas, ao paganismo e à possessão, como nos exemplos africano e latino-americano usados aqui. Será que este conceito nos ajudaria a entender como as filiações religiosas orientais se propagaram, absorveram e influenciaram mutuamente umas às outras?

O artigo se concentrou em duas das preocupações políticas mais proeminentes dos nossos tempos – a política da identidade e o fundamentalismo. A primeira parte tinha dois propósitos. Um, foi lembrar os leitores da necessidade de ver os problemas contemporâneos de uma perspectiva histórica, para, tanto entender o que é realmente novo e o que é recorrência de fenômenos antigos, quanto entender a extensão pela qual os fenômenos contemporâneos carregam o peso da história que os precede, especialmente no campo de

religião e identidade, que é tão profundamente marcado por herança e origens. Em segundo lugar, tomando a globalização como um processo de criação e redefinição de fronteiras de diversos tipos – políticas, linguísticas, religiosas e étnicas – demarcou-se o papel da religião, ao criar, adensar e perfurar fronteiras sociais, e com isso a sua contribuição para realinhamentos de afiliação por vezes dramáticos. Esta análise é fundamentada na suposição de que fronteiras sociais frequentemente se entrecruzam – a étnica, a religiosa, a nacional e a linguística não são normalmente sobrepostas, e a religiosa, em particular, pode mudar, e isto é mais visível no contexto contemporâneo, em que a migração internacional é mais multidirecional do que antes, e em que movimentos religiosos pela conversão adquiriram uma importância qualitativa e quantitativa que fez deles fatores determinantes nas estratégias religiosas em muitos lugares do mundo ocidental, incluindo a África. Em muitos casos, a religião mudou no contexto da guerra e das conquistas – e embora os exemplos dados sejam pós-1492, poderia haver inumeráveis outros de períodos anteriores da História. Exemplos das histórias coloniais da América Latina e da África contrastaram duas tradições que gerem a relação do institucional para o popular de maneiras diferentes: o caráter mais cosmopolita do catolicismo é contrastado pela tradição protestante, bem menos inclinada ao sincretismo e a uma projeção do “outro”. Ainda assim, em ambas as tradições o intercâmbio de rituais e doutrinas através das fronteiras é infundável. Apesar de um começo pouco auspicioso (para dizer o mínimo), o catolicismo acabou por encontrar acomodações criativas com as culturas indígenas, dando lugar a uma presença variada e institucionalmente diferenciada que permeia a sociedade, mesmo nos dias atuais. Neste processo, os próprios nativos foram tanto protagonistas, quanto objetos, ponto que se coloca com força ainda maior na África, onde pastores nativos construíram suas próprias igrejas a partir do início do século XX e, em tempos mais recentes, trouxeram-nas para a Europa, algumas vezes levando-as a patamares globais, tornando-se as forças mais dinâmicas no protestantismo europeu – um fenômeno que descrevemos como “a colônia contra-ataca”. Este último padrão foi chamado por nós de “global”, contrastando com cosmopolita, porque ele minimiza e até mesmo rejeita a distinção cultural – embora ao mesmo tempo esteja embebido em possessão, exorcismo e cura, que têm ressonâncias distintas em cultos nativos africanos e afrobrasileiros.

Depois desta primeira seção com seu foco no imaginário, a segunda seção desceu “à realidade”, com relatos de culturas religiosas e movimentos que transcendem fronteiras e distâncias nacionais e geográficas e claramente obtêm força do aspecto mais material da globalização – a revolução em traslados e comunicações. Ela se concentrou no fundamentalista e nos movimentos pela conversão (evangélica) porque (a) eles representam muito da modernidade que a globalização promove, e (b) enquanto a globalização encontrou muito do cristianismo institucionalizado, especialmente na tradição do protestantismo institucional, em um estado de confusão quase entorpecida, e o islã sunita em uma grande crise de autoridade, os pastores e empresários pastorais destes movimentos tiraram vantagem das oportunidades que ela oferece entre os pobres e deserdados, entre migrantes,

e entre a juventude muçulmana desorientada da Europa Ocidental, do Paquistão e do Oriente Médio, e também em meio a uma *intelligentsia* apreensiva com relação a assuntos como identidade e religião. Novamente o tema das fronteiras emerge, já que todos estes movimentos prestam uma atenção redobrada, às vezes obsessiva, em desenhar fronteiras simbólicas – na forma de códigos de vestimenta, uso do idioma, códigos de casamento – e também fronteiras materiais na forma de regras que comandam o uso do tempo pelas pessoas, a classificação de empregos em termos de sua aceitabilidade, a pressão para contribuir financeiramente ou em espécie. O judaísmo ultraortodoxo é o mais elaborado exemplo de sustentação de fronteira, e embora apenas algumas de suas seitas sejam evangélicas por vocação, trazendo judeus secularizados “de volta”, elas todas passaram por um processo de retraditionalização no período desde o seu Holocausto, tornando as regras cada vez mais severas e usando os recursos da modernidade para consolidar posição, com sucesso notável.

Por fim, chegamos aos casos mais diretos de movimentos transnacionais, e vimos no exemplo do campo de refugiados Ain al-Hilweh, no Líbano, os extremos de muitas características do nexos religião-globalização: uma população desenraizada – a segunda e a terceira gerações de palestinos no exílio; um movimento sem nenhuma base territorial, mas dedicado a uma causa político-religiosa pura – a jihad global; e, tragicamente, as manipulações de poderes do Estado.

Modernidade e globalização estão transformando a própria definição da religião, pelo menos a definição que foi adotada na Europa Ocidental, de uma herança, uma cultura imbuída na infância e um conjunto de procedimentos estáveis e simples que dirige os ritos de passagem, mas também como conjunto de valores consensuais. Talvez isso tenha sido sempre um mito – mas hoje a reivindicação de uma retidão doutrinária religiosa está no centro de alguns de nossos mais intratáveis conflitos e guerras culturais. Isto não equivale a culpar a religião – pois, como vimos, a própria religião é um conceito múltiplo e apenas a noção mais superficial e equivocada de agência ou causalidade poderia atribuir qualquer influência adicional à religião em geral.

Referências bibliográficas

- ADAMS, A. Jumping the puddle: a case study of Pentecostalism's journey from Puerto Rico to New York to Allentown, Pennsylvania. In CLEARY, E. e STEWART-GAMBINO, H., **Power, politics and pentecostals in Latin America**. Boulder: Westview, 1997.
- ALTGLAS, V. **Le nouvel hindouisme occidental**. Paris: CNRS Editions, 2005.
- _____. The global diffusion and westernization of neo-Hindu movements: Siddha Yoga and Sivananda Centres. **Religion in South Asia**, vol. 1, nº 2, 2007, p. 217-237.
- BAYAT, A. **Making Islam democratic: social movements and the post-Islamist turn**. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- BEYER, P. **Religion and globalisation**. Londres: Sage, 1994.
- BRANDÃO, C. R. **Os Deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. Uberlândia, MG: Editora da Universidade Federal de Uberlândia, 2007.
- BRADING, D. A. **Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: image and tradition across five centuries**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- CAMPOS, L. S. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- COMAROFF, J. e COMAROFF, J. **Of revelation and revolution, Volume One: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa**. Chicago: Chicago University Press, 1991.
- CORTEN, A. **Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. e MARSHALL-FRATANI, R. (eds.). **Between Babel and Pentecost: transnational Pentecostalism in Africa and Latin America**. Londres: Hurst & Company, 2001.
- ENGLUND, H. Pentecostalism beyond belief: trust and democracy in a Malawian township. **Africa: Journal of the International African Institute**, vol. 77, nº 4, 2007, p. 477-499.

EISENSTADT, S. N. (ed.). **Multiple modernities. Multiple modernities.** New Brunswick: Transaction Books, 2002.

FRESTON, P. **Evangélicos na política brasileira.** Curitiba: Encontro Editora, 1994.

_____. **Evangelicals and politics in Africa, Asia, and Latin America.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FRIEDMAN, M. Life tradition and book tradition in the development of ultra-orthodox Judaism. In GOLDBERG, H. (ed.). **Judaism viewed from within and from without: anthropological studies.** Albany, NY: SUNY Press, 1986, p. 235-255.

_____. Habad as messianic fundamentalism: from local particularism to universal Jewish mission. In MARTY, M. e APPLEBY, R. S. **Accounting for Fundamentalism.** Chicago: Chicago University Press, 1994.

GARNER, R. Religion as a source of social change in the new South Africa. **Journal of Religion in Africa**, vol. 30, n° 3, 2000, p. 310-343.

GELLNER, E. **Muslim society.** Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

GIFFORD, P. **Ghana's new Christianity: Pentecostalism in a globalizing African economy.** Londres: Hurst and Co., 2004.

_____. **Christianity, politics and public life in Kenya.** Londres: Hurst & Co., 2008.

HAAR, G. T. **Halfway to paradise: African Christians in Europe.** Fairwater, Cardiff: Cardiff Academic Press, 1998.

HUNDERT, G. **Jews in Poland-Lithuania in the eighteenth century: a genealogy of modernity.** Berkeley: University of California Press, 2004.

HUNT, S. e LIGHTLY, N. The British black Pentecostal "revival": identity and belief in the "new" Nigerian churches. **Ethnic and Racial Studies**, vol. 24, n° 1, 2001.

KEPEL, G. **Les banlieues de l'Islam: naissance d'une religion en France.** Paris: Seuil, 1987.

LEHMANN, D. **Struggle for the spirit: religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America.** Oxford: Polity Press, 1996.

- _____. Fundamentalism and globalism. *Third World Quarterly*, vol. 19, n° 4, 1998, p. 607-634.
- _____. Dissidence and conformism in religious movements: what difference - if any - separates the Catholic Charismatic Renewal and Pentecostal churches? *Concilium*, n° 3, 2003.
- _____ e SIEBZEHNER, B. *Remaking Israeli Judaism: the challenge of Shas*. Londres: Hurst, 2006.
- LEWIS, P. *Islamic Britain: religion, politics and identity among British Muslims*. Londres: I. B. Tauris, 1994.
- LEWIS, P. New social roles and changing patterns of authority amongst British “*Ulamá*”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 125, 2004.
- MARTIN, D. *Tongues of fire: the Pentecostal revolution in Latin America*. Oxford: Blackwells, 1990.
- MAXWELL, D. *African gifts of the spirit: Pentecostalism & the rise of a Zimbabwean transnational religious movement*. Oxford: James Currey, 2006.
- METCALF, B. New Medinas: the Tablighi Jama‘at in America and Europe. In METCALF, B. *Making Muslim space in North America and Europe*. Berkeley: University of California Press, 1996, 264 p.
- _____. “Traditionalist” Islamic activism: Deoband, Tablighis and Talibs. *ISIM Working Papers*, n° 4, 2002.
- MEYER, B. “Make a complete break with the past”: memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse. *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, n° 3, 1998.
- _____. *Translating the devil: religion and modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- MURPHY, J. *Santería: a religion in America*. Boston: Beacon Press, 1988.
- ORO, A. P. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. *Estudos Avançados*, vol. 1, n° 52, 2004.

- ____ e STEIL, A. (eds.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ROBERTSON, R. **Globalization: social theory and global culture**. Londres: Sage, 1992.
- ROUGIER, B. **Everyday jihad: the rise of militant Islam among Palestinians in Lebanon**. London: Harvard University Press, 2007.
- ROY, O. **Globalised Islam: the search for a new Ummah**. London, Hurst, 2004.
- ____. **La sainte ignorance**. Paris: Seuil, 2008.
- SAIGNES, T. The colonial condition in the Quechua-Aymara heartland. In SALOMON, F. e SCHWARTZ, S. (eds.). **The Cambridge history of the native peoples of the Americas, South America**. Volume III: Parte 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SOLOVEITCHIK, H. Rupture and reconstruction: the transformation of contemporary orthodoxy. **Tradition**, vol. 28, n° 4, 1994, p. 64-130.
- SPRINZAK, E. **The ascendance of Israel's radical right**. New York: Oxford University Press, 1991.
- STOLOW, J. Transnationalism and the new religio-politics: reflections on a Jewish orthodox case. **Theory, Culture & Society**, vol. 21, n° 2, 2004, p. 109-137.
- SUNDKLER, B. **Bantu Prophets in South Africa**. Londres: Lutterworth Press, 1948.
- TOPEL, M. **Jerusalem & São Paulo: a nova ortodoxia judaica em cena**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.