



Título: “De consumidor a cidadão: um roteiro possível”¹

Autora: Priscila de Siqueira Kuperman²

Professora adjunta da Escola de Comunicação da UFRJ e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio da UNIRIO.

Resumo:

A partir do tema central do NP, “*Políticas e estratégias de comunicação*”, proponho pensarmos o sentido da violência como abominação do Outro, como intolerância à *diferença* em suas variadas expressões. Parto da identidade do sujeito-consumidor na sociedade industrial contemporânea, em sua perda das referências culturais tradicionais, como responsável pela carência de uma ética de cidadania, entendida enquanto convívio de diferenças em uma interação solidária ou negociada. A partir daí, e inspirada no ‘boom’ editorial e midiático como resposta a uma demanda de mercado quanto às expressões culturais orientais, observamos o quanto os discursos simbólicos e as expressões ritualísticas destas culturas trazem uma outra lógica, que possa atuar como uma estratégia e de uma política alternativa de comunicação, como saída para a autoreferência própria ao individualismo ocidental contemporâneo.

Palavras-chave: Comunicação; mercado; diferença; exclusão/inclusão; ética.

Corpo do trabalho:

O sentido de ‘comunicação’ é aqui entendido enquanto possibilidade de interação dialógica e intercâmbio de valores entre grupos sociais de interesses divergentes, dando-se através de conversações, negociações e mediação de conflitos, visando um convívio respeitoso e mesmo amistoso de diferenças. Vamos assim pensar um pouco sobre alguns signos, sentidos e significados culturais não-ocidentais, como uma alternativa à produção e às expressões de violência, em sua modalidade simbólica, como produto e produtora de exclusão social.

Este sentido vem se tornando cada vez mais distante no horizonte sócio-político mundial pela reafirmação de identidades étnicas, religiosas ou nacionalistas, pelo ceticismo pós-moderno, pela fragilidade das concepções universalistas, que solapam a fé na possibilidade de uma paz mundial, alargando o terreno para as diferentes formas de intolerância, belicosidade e o terrorismo agora em seu salto quântico, pós -11 de setembro.

Acredito que o contexto histórico que fomenta este panorama apocalíptico pode ser caracterizado como *uma globalização econômica sem integração política adequada*, pois “a internacionalização de mercados transforma as mercadorias em uma *linguagem*

¹Trabalho apresentado na Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação- XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Santos – 29 de agosto a 2 de setembro de 2007- *NP Políticas e Estratégias em Comunicação*.

² Professora da Graduação, nas disciplinas de ‘Antropologia da Comunicação’, e ‘Comunicação, Cidadania e Política III’ e, no setor de Extensão, Professora e Coordenadora Acadêmica do Programa PACEM (Programa de Estudos Interdisciplinares em Artes Dramáticas, Ciências Sociais e Ecologia da Mente) da ECO/UFRJ, Pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio da UNIRIO. E-mail: priskuperman@yahoo.com.br



comum global, coisificando e generalizando as experiências locais, expandindo as redes sociais e as esferas em conflito”.

Destaca-se o fato de que o controle dos conflitos é inviável porque *não existe uma base legal ou política para esta regular a adequação simbólica aos modelos político-econômicos.*

Sabe-se também que *a mídia tem aí uma função estratégica, enquanto engrenagem de produção de conhecimento*, que legitima ideologicamente a globalização capitalista.

Por sua capacidade de interconectar o planeta em tempo real, os dispositivos de comunicação buscam unificar “crenças, valores, estilos de vida e padrões de consumo, quase sempre alinhados com a razão competitiva dos mercados globalizados” e, ao se apresentarem como porta-vozes do público em geral, revelam-se na realidade “um hábil artifício retórico para dissimular vínculos orgânicos com a lógica do capital”.

Quando pensamos nessa atuação política da mídia contemporânea, surge imediatamente a teia de nossa história cultural que dá sentido à informação. E é Nestor Garcia Canclini³ quem nos lembra bem a nossa saga enquanto latino-americanos:

“(...) através da relação com a Europa nós, latinoamericano, aprendemos a ser cidadãos, enquanto os vínculos preferenciais com os Estados Unidos nos reduziram a consumidores.”

Ainda que para ele o consumo não seja um mero cenário de gastos inúteis, de impulsos irracionais, e sim *”um espaço que serve para pensar, onde se organiza grande parte da racionalidade econômica, sociopolítica e psicológica nas sociedades”*⁴, basta abrirmos o jornal diário, ou meramente trocarmos idéias com nossos pares, drummondianamente, sobre *‘ o sentimento do mundo ’*, para constarmos assustadores sinais de um estado de mal-estar na contemporaneidade, independentemente do IDH.⁵

No Japão⁶, embora a prática do suicídio seja uma antiga tradição, ainda hoje socialmente aceita como forma de escapar do fracasso, de salvar familiares da vergonha ou de privações financeiras, e as religiões predominantes no país, o budismo e o xintoísmo, não possuem tabu quanto a isto, entretanto a prática tornou-se atualmente um caso de saúde pública principalmente entre os jovens, pois segundo o Ministério da Saúde japonês cerca 35.000 pessoas cometem suicídio anualmente, principalmente por falta de emprego, crise econômica em geral e problemas de saúde; mas o mais alarmante é o aumento do índice entre alunos do ensino básico: 60% , e entre os de ensino médio, 30% (dados de 2003). Ao deparar-nos com realidades como esta, podemos pensar que este exemplo de força da ética de uma tradição na atualidade, ao

³ *Consumidores e Cidadãos*, Ed. UFRJ, 1999, p 13.

⁴ Idem, p. 15; ver também Douglas, Mary e Isherwood, Bryan, *O mundo dos bens - uma antropologia do consumo*, Ed. UFRJ, 2004.

⁵ *Índice de Desenvolvimento Humano*, medida comparativa de [riqueza](#), [alfabetização](#), [educação](#), [esperança de vida](#), [natalidade](#) e outros fatores para os diversos países do mundo; desenvolvido em 1990, vem sendo usado desde 1993 pelo [Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento](#).

⁶ Jornal “*O Globo*”, 30 de maio de 2007, p.29.



realizar-se na esfera política (sob acusações de corrupção, por exemplo), produz atitudes que revelam um traço cultural de uma nobreza de caráter que pode parecer-nos invejável... Mas, considerando a idéia de ética que estamos expondo aqui, o exemplo não se mostra nada inspirador.

Refletindo hoje⁷ sobre a relação entre *mercado e comunicação na sociedade digital*, não podemos ignorar as linguagens da diversidade no mundo globalizado - e em parte pensar como a chamada *globalização não é mera homogeneização, mas um reordenamento das diferenças e desigualdades, sem suprimi-las*: daí que o tema da *multiculturalidade*, aspecto inalienável do olhar antropológico sobre o mundo contemporâneo, sobretudo em países de dimensões continentais, como o nosso ou como a Índia, seja inalienável dentro de nossa proposta de reflexão desenvolvida aqui.

“De início, vale dizer que não acreditamos em um “pensamento único” quanto à fatalidade da hegemonia da industrialização da cultura, e sim em “ *um horizonte englobante, mas aberto, relativamente indeterminado*”.

Ocorre que, nas últimas décadas, desenvolve-se um modelo de sociedade na qual muitas funções do Estado desaparecem ou são assumidas por corporações privadas, e a pouca participação social mostra o enfraquecimento do exercício da cidadania, dada a desmobilização de seus organismos de representação nos anos 70 e 80 : a história se desenrola de um modo que as sociedades civis latino-americanas, sem grandes causas sociais e/ou culturais que a aqueçam - como foram a Revolução Francesa, ou o Movimento Hippie - reduzem-se a conjuntos atomizados de consumidores na atual sociedade de mercado, ou de consumo.

Assim, as identidades⁸ se organizam cada vez menos em torno de símbolos nacionais, e passam a formar-se a partir das propostas de Hollywood, MTV ou Orkut... Para a maioria dos jovens, as perguntas como quem representa nossos interesses são antes respondidas pelo consumo privado de bens do que por regras abstratas da democracia ou por instituições políticas desacreditadas. Isso significa uma perda ou uma despoltização dos ideais da democracia liberal ou iluminista.

O mal-estar contemporâneo

O conhecido sentimento de insatisfação de nossa época é visto de maneiras diferentes, mas complementares: como uma crise universal de visão de mundo e das antigas certezas⁹, segundo os *Cultural Studies* anglo-saxões, e variando enquanto estudos empíricos em um contexto específico, como nos estudos culturais latino-americanos¹⁰.

⁷ Kuperman, P., *Comunicação intercultural, identidade e globalização: um diálogo entre Índia e Brasil*. Semiosfera, ano 3, no. 4.

⁸ Hall, Stuart, *A identidade cultural na Pós-Modernidade*, Ed. DP&A ediouro, RJ, 2001.

⁹ Giddens, Anthony, *Mundo em descontrole*, Ed. Record, SP, 2002

¹⁰ Ver as obras de Canclini, N. G.; Barbero, J.M.; Sarlo, B. (op.cit., p. 16)



As narrativas sobre os conflitos inerentes à multiculturalidade em tempos de globalização dizem do fato da passagem de nossa origem latino-européia para um "destino" mais norte-americano, o que transforma não apenas a dinâmica social, mas também as ciências sociais, as artes, as referências de autoridade e de prestígio na cultura de massa. Canclini ¹¹ comenta que em menos de cinquenta anos as capitais de nosso pensamento e de nossa estética deixaram de ser Paris, Londres, Milão, Madri, Berlim cederam lugar em nosso imaginário para Nova York, para as elites intelectuais, Miami para o turismo de classe média, e Califórnia, Texas, Nova York e Chicago, para os trabalhadores que emigram.

Isso revela a perda da importância da cidade em sua concepção européia, como núcleo de vida cívica, acadêmica, artística e comercial, deslocada para espaços norte-americanos que muitas vezes nem são cidades: "campus" das universidades, como Stanford, ou mega *shoppings centers* de lazer e consumo como Disneyworld.

Já as megalópoles latino-americanas como a cidade do México, Caracas, Lima e Bogotá se mostram ao mesmo tempo como cidades globais e como focos de desenvolvimento desigual pelas migrações maciças, contração do mercado de trabalho, precariedade nas políticas de saneamento e habitação, conflitos interétnicos, aumento assustador da insegurança.

Para avaliar nesse contexto as condições de criação de uma dinâmica social que promova a inclusão das diferenças, física e simbolicamente, importa então pensar a América Latina em termos de *identidade, heterogeneidade, pluralismo e hibridação*.

A multiculturalidade na AL é entendida como parte de uma realidade nacional, enquanto que nos EUA é entendida como separatismo ¹². Entretanto, é importante pensar ainda que também na AL existem fundamentalismos nacionalistas e etnicistas, que promovem auto-afirmações excludentes, absolutizando um único patrimônio cultural, que ilusoriamente acreditam ser puro, para resistir à hibridação.

Acredito que certas posturas de reivindicação de direitos de minorias simbólicas muitas vezes têm ênfase separatista, baseados na auto-estima, mas interpretando a história de modo maniqueísta, mesmo considerando que a globalização evidencia a constituição híbrida das identidades étnicas e nacionais, dentro da qual cada grupo deve defender seus direitos.

Qualquer estudo da cultura ganha pouco estudando o mundo a partir de identidades parciais: estudos culturais falam a partir de interseções, são os cenários de encontro, tensão ou conflito que fornecem os significados mais ricos. Penso que o trabalho consistente de um pesquisador da cultura é *entender e nomear o lugar onde vivem os conflitos e contradições no cotidiano*.

Estas são as principais categorias dos estudos culturais, se quisermos que as desigualdades deixem de se repetir e o real se torne palco do reconhecimento do Outro, o Diferente, o Diverso.

¹¹ Op.cit.,P. 16

¹²Op. cit., p.20



É importante ressaltar aqui também o valor da noção de *alteridade*, que integra esse reconhecimento, que implica a *reciprocidade*, enquanto que a *noção de identidade sugere a idéia do Mesmo, que de algum modo exclui o Outro*.

A globalização tem a característica de ser uma realidade histórica que exalta o valor da ordem econômica sobre outras dimensões da vida social, tais como a religião e as relações familiares.

A experiência histórica do individualismo intensificou-se, e a experiência da identidade, nesta modernidade tardia, parece ser mais um empenho de construir ou conquistar uma personalidade em perpétua mutação, do que uma realização estável. O sujeito humano perde gradualmente sua unidade e profundidade e, fragmentado pelas circunstâncias, encontra uma sustentação multifacetada em associações casuais.

O sistema já há muito direciona a ordem econômica para a produção de bens e serviços efêmeros enquanto esta ordem, por outro lado, faz o possível para despertar e nutrir *ad aeternum* o desejo de posse, o que é emblemático para uma sociedade cujos princípios se baseiam no consumo incessante. *A ordem é que o desejo reste para sempre insatisfeito, mediante uma saciedade para sempre provisória. Idealmente, lembra-nos Bauman¹³, nada deveria ser abraçado com força por um consumidor, nada deveria exigir um compromisso “até que a morte nos separe”, nenhuma necessidade deveria ser vista como inteiramente satisfeita, nenhum desejo como último. Deve haver uma cláusula “até segunda ordem” em cada juramento de lealdade e em cada compromisso.*

O que realmente conta é apenas a volatilidade, a temporalidade interna de todos os compromissos (...). Há uma ressonância natural entre a carreira espetacular do “agora”, ocasionada pela tecnologia compressora do tempo, e a lógica da economia orientada para o consumidor. No que diz respeito a essa lógica, a satisfação do consumidor deveria ser instantânea, e isso num duplo sentido. Obviamente, os bens consumidos deveriam satisfazer de imediato, sem exigir o aprendizado de quaisquer habilidades ou extensos fundamentos: mas a satisfação deveria também terminar “num abrir e fechar de olhos”, isto é, no momento em que o tempo necessário para o consumo tivesse terminado. E esse tempo deveria ser reduzido ao mínimo (...).

A cultura da sociedade de consumo envolve sobretudo o esquecimento, não o aprendizado (...). Os consumidores são primeiro e acima de tudo acumuladores de sensações; são colecionadores de coisas apenas num sentido secundário e derivativo. “O desejo não deseja satisfação. Ao contrário, o desejo deseja o desejo.”, dizem magistralmente Taylor e Saarinen, citados por Bauman.

*Isso pressupõe uma desmaterialização das sinalizações fixas, de mapas particulares e itinerários planejados. O consumidor é um ser fadado ao movimento incessante. Faz-se assim uma nova hierarquia de mobilidade, em que o Primeiro e o Segundo Mundo tornam-se ainda mais incomunicáveis entre si. Defrontamo-nos com o paradoxo de que, na era da “compressão espaço-temporal”, de *ilimitada transferência de capital e**

¹³ Bauman, Zygmunt - *Globalização: as conseqüências humanas*, Jorge Zahar Ed., RJ, 1999.



*informação instantânea, é também a de maior ruptura de comunicação entre as elites e os despossuídos.*¹⁴ .

O segredo do sucesso do modelo da sociedade atual está ‘*no desenvolvimento de um senso de insuficiência artificialmente criado e subjetivo*’ - uma vez que ‘*nada poderia ser mais ameaçador*’ para os princípios fundamentais da política vigente “*do que as pessoas se declararem satisfeitas com o que têm*”.

Deveríamos ser capazes de perguntarmo-nos – no caso de realmente desejarmos saber - se admitimos que vivemos para consumir, ainda que candidamente digamos a nós mesmos que consumimos para viver...

Tudo sugere que se realmente quisermos estancar a vertigem alucinada desta roda do desejo - talvez o que Jacob Bohème chamaria ‘a Roda da Angústia’¹⁵ - precisaríamos pensar um pouco sobre este cenário de *sobrevalorização da economia na vida social, recalçando o peso da cultura - como a força instituinte da religião e do parentesco* – o que nos leva a refletir sobre possíveis *estratégias de singularização*, como modalidades de *resistência simbólica*, formas atualizadas de “desobediência civil” - talvez uma “desobediência cultural”.

É momento que se coloca a questão de uma *ética*, em que se redefinisse para o sujeito uma *disposição interna, vivida num modo de existir*, pensamos na idéia de *afeto*, como expressa por Muniz Sodré¹⁶, não como mero estado anímico, *mas um ethos capaz de abolir a distância psíquica e territorial entre o Mesmo e o Outro*, realizando parcerias de convívio, trabalho e lazer compartilhados entre singularidades, fazendo nascer formas de comunidades reais, físicas ou simbólicas, não o mero produto de uma *cívica e piedosa tolerância democrática(sic)*.

Ignacy Sachs¹⁷ aponta *a origem dos índices de privação e exclusão numa carência ética*, que permeia tanto o comportamento das lideranças políticas locais quanto o relacionamento político Norte-Sul.

MASALA¹⁸ CULTURAL

Em outro momento, estabelecendo uma comparação possível entre Índia e Brasil, citamos Loundo e Misse¹⁹, que sugerem a interessante idéia de um “*sujeito gandhiano*”, *fruto do complexo jogo entre modernidade e tradição, capaz de responder às “perplexidades de uma contemporaneidade confrontada com a degradação moral e a irrupção bélica”*, e que pode ser um conceito conector, por exemplo, das experiências periféricas do Brasil e da Índia.

¹⁴ Burszta, in Bauman, *op. cit.* p.110

¹⁵ In Nicolescu, B., *Ciência, Sentido e Evolução*, Editorial Attar, SP, 1995.

¹⁶ Sodré, Muniz, 1996.

¹⁷ In *Diálogos Tropicais – Brasil e Índia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

¹⁸ Nome genérico para os temperos indianos feitos de inebriantes combinações de especiarias.

¹⁹ Idem.



Ocorre que a *ética gandhiana funda-se numa espiritualidade*, que se torna operacional por não esgotar o sentido do termo “hinduísmo”: este, antes de referir-se apenas a uma dimensão religiosa, diz antes de *uma culturalidade que expressa a relação homem-Deus no cotidiano, numa sociabilidade encharcada de imanência*, diz, em sua envolvente intensidade expressiva.

As palavras de Gandhi descrevem o capitalismo como “Multiplicação de desejos e maquinaria”. Para Nagaraj²⁰, autores ocidentais consagrados como George Bataille e Ivan Illitch, entre outros, “foram concebidos no útero de Gandhi”. Este ressaltou ainda que *a transgressão está no núcleo da expansão impiedosa do consumismo* :

*“O desejo torna-se um estado mental e penetra na maquinaria da existência para suprir suas ansiedades. A transgressão é um estado de ser demoníaco. Visões de excesso tornam-se o modo natural de reprodução do ser do capital”*²¹.

A noção hindu - budista da renúncia material (o *desapego*) e a crítica da escravidão ao desejo não poderiam ser mais pertinentes. Como conciliá-las com a demanda do progresso? É Gita Mehta quem responde:

*“Não ateamos fogo ao passado com o argumento enganoso de que somente a destruição do passado nos permitiria ter um futuro. Não nos entregamos a uma selvageria institucional absoluta com o argumento igualmente ilusório de que somente a crueldade para com as gerações presentes poderia assegurar a utopia para as futuras. Mesmo assim, a Índia progride, como um encouraçado monumental feito de realidades contraditórias (...).”*²²

E os dados atuais sobre expansão econômica da Índia, e sua participação no BRIC²³, junto com o Brasil, entre outros, só vêm a confirmar isto.

Clifford Geertz dá uma imensa contribuição à compreensão do papel da religião na dinâmica da vida social. Em lugar de *buscar a explicação dos fenômenos religiosos por toda parte, menos neles próprios - o que parece ser a tradição das ciências sociais, com exceção talvez de Weber* – Geertz afirma que as últimas décadas da História trouxeram de novo a religião para o centro da cena, dando conta de que, *se o mundo não funciona apenas através dela, dificilmente funciona sem ela*²⁴.

A questão religiosa hoje sairia então do âmbito primordialmente individual da *experiência da fé*, conforme apresentada por William James em seu clássico *As variedades da experiência religiosa*²⁵, para uma dimensão mais social. Embora reconhecidamente a região da subjetividade permaneça viva, a ênfase da abordagem do conflito religioso desloca-se para uma *experiência* menos particular e mais extrovertida,

²⁰ Idem.

²¹ Ibidem.

²² Mehta, Gita, *ESCADAS E SERPENTES – UM OLHAR SOBRE A ÍNDIA MODERNA*, Cia. das Letras, RJ, 2000.

²³ Sigla cunhada para designar os quatro principais países emergentes do mundo, a saber: [Brasil](#), [Rússia](#), [Índia](#) e [China](#).

²⁴ Geertz, Clifford - “O beliscão do destino: A religião como experiência, sentido, identidade e poder”, in *NOVA LUZ SOBRE A ANTROPOLOGIA*, Jorge Zahar Editor, RJ, 2001.

²⁵ James, W., Cultrix, SP, 1991.



mais *fora do self* (sic), através de conceitos mais *transpessoais* (idem), de que se necessita hoje para descrever a experiência religiosa: termos como *sentido, identidade, ou poder*: “*Nós a vemos em outros termos porque o solo se moveu sob nossos pés; temos outros extremos a examinar, outros destinos a prevenir*”²⁶.

As diferenças religiosas e a tensão entre elas passaram a ter tamanho destaque por muitas razões, entre elas a importância política das diversas formas de identidade - étnicas, lingüísticas, raciais - a partir da descolonização, mas sobretudo após a queda do Muro de Berlim, o colapso da União Soviética e o fim da guerra fria, que destroçaram antigas relações de poder e trouxeram dúvidas sobre onde ficam as demarcações cruciais e o que as torna decisivas.

Esse desmonte do mundo e sua dispersão em pedaços fizeram aflorar formas mais *particularizadas de auto-representação coletiva*, levando a proliferar entidades públicas circunscritas, que *fraturam a ordem política que tenta contê-las - a Estado-nação*. Considerando ainda a força contrária a este movimento, que conhecemos como globalização, a realidade é que vivemos cada vez mais em um mundo sem fronteiras.

Assim, as lutas religiosas hoje, tal como tratadas seja nas homilias, nos textos acadêmicos ou *na mídia -esta como o ensurdecidor porta-voz da contemporaneidade, em sua amplificação globalizada-* referem-se menos aos demônios internos e embates particulares e mais a ocorrências externas, vivenciadas em praça pública -seja a invasão do Templo Dourado na Índia, a batalha campal nas ruas da Irlanda, os bombardeios no Oriente Médio- ou, simplesmente, a projeção internacional do Budismo, sobretudo pelos deslocamentos através do planeta realizados pelo Dalai Lama, para manter viva a causa da libertação tibetana do jugo chinês.

Mas Geertz nos chama a atenção para o fato de que a concentração da atenção nos fenômenos de violência religiosa serve para ajudar a entender como e porque acontecem e o que se pode fazer para evitá-la, mas deforma a idéia de conflito resumindo-a em sua dimensão patológica, enquanto deixa escapar questões mais profundas em ação do que a mera desrazão que caracteriza a contemporaneidade, à qual, afinal de contas, todas as iniciativas humanas estão sujeitas, e não apenas *aquelas que dizem respeito ao Sentido de Tudo*.

Na realidade, quanto ao destaque das identidades religiosas na estrutura política dispersa, existe a tese de que “nada mais funcionou”, após a desilusão sucessiva com as narrativas ideológicas do liberalismo, do socialismo e do nacionalismo, como arcabouço de identidade coletiva. E, ainda de acordo com Geertz, há a tese dos “males da modernização”: a disseminação monopolística do poder dos meios de comunicação, o consumismo, a confusão moral da vida contemporânea fizeram as pessoas se voltarem para os valores mais profundamente arraigados, muitas vezes fomentando o fundamentalismo de diferentes origens.

Entretanto, se quisermos apreender a integração da vida espiritual com o contexto do mundo contemporâneo, temos que fazer a pergunta fundamental: o que está acontecendo com os “*recônditos do sentimento, nas camadas mais obscuras e mais*

²⁶ Geertz, op. cit, p. 150.



cegas do caráter”, com o *“beliscão do destino”*, como queria James, daqueles que se vêem em meio às lutas religiosas *pelo sentido, pela identidade e pelo poder?*

Esta experiência, banida do cenário como um “estado de fé”, subjetivo e individualizado, retorna como sensibilidade comunal, mas pessoal. Pois, prossegue o autor, uma religião sem interioridade, sem uma “sensação banhada em sentimento” de que “a crença importa, e importa tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola”, melhora a sorte, abençoa, explica e esclarece, reconcilia, regenera e redime.

Nem se poderia hoje recair do ridículo reducionista de achar que a conduta religiosa visa a conquistas imediatistas, pois como tão bem exemplifica Geertz, quando as pessoas incendiam uma mesquita mongol que julgam estar localizada na terra natal do deus Rama, quando tentam revivificar os rituais pré-colombianos nos *pueblos* maias, quando se opõem ao ensino da evolução no Texas e no Kansas, ou quando usam turbante na *école primaire*, não o fazem simplesmente para chegar a algum objetivo material pragmático e externo (...), e sim porque *“elas querem dizer o que estão dizendo”*, ou seja, é a fala profunda de uma crença enraizada nas subjetividades.

O movimento das identidades religiosas e das questões religiosas rumo ao núcleo da vida social, política e econômica cresce e multiplica-se, em escala e importância. São mudanças poderosas e continentais na sensibilidade religiosa, de tal modo que seu impacto na vida humana transforma profundamente o julgamento e a paixão.

Fato que se torna para nós uma leviandade ignorar. Acredito que mergulhar na urgência de uma reflexão sobre a ética permite o encontro *na* experiência, *hoje*, da vivência subjetiva da fé, como algo individual e particular, e o exercício reflexivo de um sistema filosófico-religioso, voltado para um projeto cujo sentido só se dá na vivência coletiva.

UMA POLÍTICA E UMA ESTRATÉGIA: A ÉTICA DO VAZIO (PLENO), NO CAMINHO DO MEIO

O Budismo é, hoje, trazido à cena pela mídia, como dissemos, sobretudo pela movimentação política envolvendo o Tibet, originando uma considerável produção editorial e cinematográfica, mas ele já havia aportado no Ocidente há décadas pela via do Zen, bastante popular no movimento contra cultural dos anos 60.

Não pretendemos aqui aprofundar conceitos do pensamento budista, apenas sugerir algumas idéias nele inspiradas. Basta-nos aqui dizer que *Vazio* ou *Vacuidade* (*Sunyata*) é um conceito central Deste pensamento, que descreve a realidade do ser humano, cuja identidade não teria nenhuma consistência intrínseca. Por isso o ‘ego’ seria um a espécie de dispositivo operacional apenas, embora em geral todos tenhamos a convicção de sua realidade. Para o pensamento budista, esta percepção é puramente ilusória: é ‘maya’, a forma transitória vivida como permanente.

Creio que a popularidade deste pensamento e de sua prática cada vez mais difundida no ocidente deve-se muito ao fato de poder ser entendido como um *sistema ético não essencialmente prescritivo*, diferentemente da tradição ocidental, judaico-cristã. Entretanto, não prescrevendo uma conduta moral, creio que o Budismo possibilita



estabelecer preceitos e disciplinas capazes de operar transformações na qualidade da consciência e, conseqüentemente, no comportamento dos indivíduos.

O interesse nesta tradição apresenta-se para nós aqui como uma dimensão ético-política e estratégica, capaz de inspirar reflexões e produzir um imaginário que coopere na reorientação dos objetivos dos projetos individuais e coletivos, envolvendo o lugar dado ao consumo de bens materiais e imateriais – no sentido que Schumacher²⁷ deu ao termo *metaeconomia*, quando mostrou sua visão do sentido da existência, que transcende a meta do lucro: “*As necessidades do homem são infinitas, e a infinitude somente pode ser atingida no reino espiritual, nunca no material*”.

Para ele, como economista, só com esta consciência se poderia reverter a perversão do consumismo compulsivo. Em um capítulo do livro citado, e que se intitula “*Economia Budista*”, ele nos dá o exemplo da Birmânia dos anos 50, que destacava a tríplice função do trabalho: 1) *dar ao ser humano a possibilidade de desenvolver seus talentos*; 2) *dar a oportunidade de superar o egocentrismo, trabalhando em coletividade*; 3) *gerar bens e serviços necessários a uma existência digna*.

É preciso esclarecer que não é a riqueza material que é contestada, mas o apego a ela; não é o desfrute dos prazeres do mundo, mas o aprisionamento no desfrute desses prazeres. Só a prática de uma rotina diária orientada pela noção de *caminho do meio*, central ao pensamento budista, é capaz de transformar o conhecimento em sabedoria. Contrapondo-se à prática do descartável e do predatório, propõe-se o valor da *permanência* e do *reciclável*, o que hoje deu origem aos estudos e práticas em torno do conceito de *sustentabilidade*, que poderia ser uma compreensão político-econômica do ‘caminho do meio’.

Como espiritualidade, o Budismo tem uma perspectiva compreensiva capaz de oferecer, ao mundo globalizado, motivos para um engajamento em uma luta comum para assegurar o bem-estar dos seres humanos indistintamente, preservando sua dignidade humana, ou seu caráter de cidadão.

Mas sabemos que mesmo aqueles que vivem decentemente e mesmo as classes de alta renda encontram-se geralmente mergulhados em uma insatisfação e uma ansiedade insolúvel, debatendo-se para igualar o vir-a-ser com o vir-a-ter.

De acordo com esta contribuição do Budismo ao diálogo contemporâneo, *se deixarmos o Dharma - o ensinamento - impregnar nossas vidas no dia-a-dia, permitiremos que seja lançada luz sobre as paixões obscuras de nosso ego*²⁸ *auto-referente*. Ai se aplicam as famosas palavras do Buda quando disse que vivemos numa “*casa em chamas*”: creio que ele referia-se ao fato de vivermos em um mundo governado pelo poder pessoal desse ego tirânico, sempre pronto a consumir-se e atear fogo à sua volta, porque é simultaneamente produto e produtor dos “*três venenos*”, segundo a sabedoria budista: *raiva, ansiedade e ilusão*.

²⁷ Schumacher, E. F., *O NEGÓCIO É SER PEQUENO*, RJ, Zahar, 1983.

²⁸ O conceito de *ego* aqui difere do seu uso corrente. Para o Budismo, como dissemos, trata-se da ilusão de uma forma consistente de ser – *maya* - quando a existência só existe em processo, a realidade do ente é o *Vazio* (*Sunyata*).



Para romper este ciclo é preciso uma atitude de humildade que re-situe o Outro; no caso do Budismo, seria ouvir o Dharma, no sentido de uma compreensão profunda, transformadora. Mas embora a realidade do Dharma nunca se esconda, ela não é visível à nossa congestionada percepção quotidiana. Por isso todas as tradições budistas sustentam que se precisa praticar o respectivo ensinamento, ouvir o Dharma, manter-se em contato permanente com ele, de modo a despertar a mente.

Assim, somos levados a atingir um sentido mais profundo para a existência, em um mundo, de outro modo, imerso em desesperança. Neste contexto, *um saber que produza uma mudança de percepção* possibilita alimentar um senso de valor pessoal, humano, mas relativo, porque se trata ao mesmo tempo de um *sentimento de interdependência entre os seres*, pela experiência da *compaixão*, outro conceito central do ensinamento budista, que se pode entender como um sentimento profundo de solidariedade, que os cristãos consideram como fraternidade.

Assim, idealmente, respeitando a si mesmo, é mais possível respeitar-se o Outro. Igualmente, reconhecer a dignidade do Outro é, também, despertar para a insubstituível natureza de nossa própria vida – sempre indissolivelmente interligada a todas as demais formas de vida.

E para aqueles de temem aí mais uma ameaça doutrinária, depois do efeito histórico de nossa herança cultural judaico-cristã – vale pensar sobre nossa própria vivência cultural contemporânea, e lembrar as palavras de Jamjamg Khyentse, lama tibetano: “*A sociedade industrial moderna é uma religião fanática*”²⁹. Tão cega e auto-referente em sua incessante produção de *exclusão como violência estrutural*, quanto as sociedades acusadas de obscurantismo.

Na sociedade industrial contemporânea, o valor de mercadoria é a motivação dominante para as ações individuais e coletivas, deslocando o poder catalisador das grandes causas sociais. Isto só reforça a auto-referência do sujeito, aprofundando-lhe o individualismo, força propulsora dos “três venenos”.

Daí a força e o lugar do Budismo no ocidente, e sua divulgação pela mídia : ele ensina o sujeito a tornar-se realmente consciente de que a sujeição aos desejos auto-referentes criam emoções destrutivas³⁰, responsáveis pelo sofrimento próprio e do outro. Cabe então re-situar nesse contexto o fato de que a injustiça social que devasta de modo trágico a maior parte da humanidade decorre do exercício de formas de vontade política que privilegiam interesses privados de uma elite econômico-política, e assim produzem uma progressiva exclusão da imensa maioria da população do planeta do acesso aos meios para a satisfação das necessidades mais básicas da espécie, como alimentação, saúde, moradia e educação.

²⁹ Prof. Omine, *RONKO CELEBRATIONS*, 1997, quoted by Ver. Jotoku Thomas Moser, European Shin Buddhist Conference, 1988.

³⁰ Para um estimulante aprofundamento científico-espiritual dos estados mentais destrutivos e uma proposta de mudança de paradigma para um estado mental não-violento, ver Dalai Lama & Goleman, D., *COMO LIDAR COM EMOÇÕES DESTRUTIVAS*, Ed. Campus, SP, SP, 2003.



Um budista acredita que, para que haja esta alquimia de consciência, não há juiz supremo, não há um deus monoteísta que decida nossos destinos. Acreditam que a sabedoria do Buda guia aqueles que lhe são receptivos a dar o primeiro passo para a libertação através do conhecimento do que entendem como o Eu Verdadeiro, aquele em nós que percebe a natureza impermanente do ego. Assim, seríamos responsáveis pelo que somos e fazemos, a nós e aos outros.

O ensinamento do Buda - hoje mais do que nunca - é visto pelos budistas como uma tremenda oportunidade para a humanidade como um todo. Porque abre caminho para a superação dos padrões internos de comportamento, e permite assim realizar nossa natureza profunda, singular e irreduzível. Extensivamente, poderia favorecer o diálogo entre as diferenças culturais, políticas e econômicas.

Um bom exemplo disto nos é dado por Georges Bataille, já em 1967, em “*A Parte Maldita*”³¹, quando apresentou o Tibet como uma sociedade pacífica, onde o poder do Dalai Lama era essencialmente religioso, e onde os monges repudiavam a tentativa de organização militar (“*A sociedade desarmada: o lamaísmo*”³²), enquanto existia, por outro lado, “*A sociedade conquistadora: o Islã*”³³, como uma sociedade organizada em torno do empreendimento militar.

O ponto de partida é a afirmação de que *a ação ética é um aspecto da responsabilidade espiritual ou religiosa, consequência da compaixão experienciada. O Budismo provê a formação de valores e estabelece prioridades para a conduta: aqueles que experimentam a consciência búdica podem ser mais sensíveis e receptivos às necessidades e vicissitudes do Outro e mais capazes de partilhar pontos-de-vista, em lugar de impulsivamente imporem os seus.* Este seria um exemplo do duro exercício do *desapego*, conceito tão central a este pensamento .

Tendo como meta a extinção do sofrimento nosso e do Outro, ou ao menos sua relativização, destaca para isso o papel do *desapego* e da *compaixão*, apresentando um *paradigma alternativo de conhecimento e de atitude*, capaz de *superar os dualismos constitutivos do pensamento e da experiência ocidental.*

Perceber a vida deste modo seria então acreditar, como disse o físico Fritjof Capra³⁴ nos anos 70, que *a crise do mundo contemporâneo inicia-se numa crise de percepção*, e que existe a possibilidade de mudar este paradigma dominante, de modo a apresentar uma proposta ao mundo contemporâneo de construção de uma consciência que leve a perder a força a Roda dos Desejos, ou Roda da Angústia³⁵ - que seriam o motor de *Samsara*, como é chamada a roda ou fluxo incessante dos renascimentos pelo Budismo.

Algo como se nossa dinâmica psíquica, assumindo a postura do *Vazio Pleno*, o *Sunyata*, e relativizando a densidade do ego, passasse a ser e a agir como um *software livre* – ou

³¹ Imago Editora, RJ, RJ, 1975.

³² Idem, p. 128.

³³ Ibidem, p. 117.

³⁴ *O PONTO DE MUTAÇÃO*, Cultrix, SP, 1986.

³⁵ BOEHME, Jacob, in NICOLESCU, B., *CIÊNCIA, SENTIDO E EVOLUÇÃO*, Editorial Attar, SP, 1995.



seja, a ter a experiência de uma mente em que você tem pleno acesso ao código do programa.

* * *

Bibliografia:

CANCLINI, N., *Consumidores e Cidadãos*, Ed. UFRJ, RJ, 1999.

DOUGLAS, Mary e ISHERWOOD, Bryan, *O mundo dos bens - uma antropologia do consumo*, Ed. UFRJ, 2004.

Jornal “O GLOBO”, 30 de maio de 2007.

KUPERMAN, P., *Comunicação intercultural, identidade e globalização: um diálogo entre Índia e Brasil*. Semiosfera, ano 3, no. 4.

HALL, Stuart, *A identidade cultural na Pós-Modernidade*, Ed. DP&A, RJ, 2001.

GIDDENS, Anthony, *Mundo em descontrolado*, Ed. Record, SP, 2002.

BAUMAN, Zygmunt - *Globalização: as conseqüências humanas*, Jorge Zahar Ed., RJ, 1999.

NICOLESCU, B., *Ciência, Sentido e Evolução*, Editorial Attar, SP, 1995.

SODRÉ, Muniz, 1996.

LOUNDO, D. & MISSE, M., *Diálogos Tropicais – Brasil e Índia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

MEHTA, Gita, *Escadas e serpentes – um olhar sobre a Índia moderna*, Cia. das Letras, RJ, 2000.

GEERTZ, Clifford - “O beliscão do destino: A religião como experiência, sentido, identidade e poder”, in *Nova luz sobre a antropologia*, Jorge Zahar Editor, RJ, 2001.

JAMES, W., *As variedades da experiência religiosa*, Cultrix, SP, 1991.

SCHUMACHER, E. F., *O Negócio É Ser Pequeno*, RJ, Zahar, 1983.

MOSER, Thomas, *Anais da European Shin Buddhist Conference*, 1988.

DALAI LAMA & GOLEMAN, D., *Como Lidar Com Emoções Destrutivas*, Ed. Campus, SP, SP, 2003.

BATAILLE, George, *A Parte Maldita*, Imago Editora, RJ, RJ, 1975.

CAPRA, F., *O Ponto de Mutação*, Cultrix, SP, 1986.

¹

NICOLESCU, B., *Ciência, Sentido E Evolução*, Editorial Attar, SP, 1995.

