

muito em voga na América Latina nos anos 50 e 60). Dimensão que se acentua no contexto da globalização.

A reflexão sobre a cultura, no sentido amplo do termo, enriquece a compreensão das relações sociais. Ela desloca o olhar especializado abrindo os horizontes disciplinares para um conhecimento mais abrangente da realidade. Existem no entanto alguns problemas que merecem ser apontados. São questões antigas na literatura das Ciências Sociais mas que, com o desenvolvimento acelerado dos Estudos Culturais, não podem ser esquecidas. Penso que a análise cultural deve escapar de duas tentações constantes: o culturalismo e o relativismo (no passado recente havia ainda o “perigo” do economicismo, creio porém que este é um aspecto, pelo menos no momento, relativamente preterido). A perspectiva culturalista tende a focalizar a compreensão analítica exclusivamente do ponto de vista cultural, deixando de lado um conjunto de dimensões decisivas na constituição dos fenômenos sociais: economia, política, tecnologia, etc. Cabe lembrar que as insuficiências da proposta culturalista foram bastante criticadas pela Antropologia Social britânica. Ao reificar a noção de “cultura” perde-se o emaranhado de significados constitutivos dos fenômenos sociais. O relativismo, caro a toda uma visão antropológica tradicional, retoma com força quando nos deparamos com o processo de globalização e a formação das identidades. Cada “diferença” é vista como um mundo autônomo, um “universo” regido por regras próprias, isto é, é “relativa” em contraposição às outras. Esquece-se que toda diferença é socialmente construída, perpassada por relações de forças e, sobretudo, situada em contextos bem determinados: imperialismo, capitalismo, globalismo, etc. O relativismo é na verdade uma ilusão de ótica, afirma de maneira abstrata a inteira independência das “diferenças” quando elas são na verdade denegadas pela história, as diferenças são hierarquizadas segundo as relações de força determinadas pelos interesses dos grupos sociais em presença uns dos outros.

Renato Ortiz é antropólogo e professor titular do Departamento de Sociologia Unicamp, São Paulo. Alguns de seus últimos livros são: *Mundialização e Cultura* (São Paulo, 1994; Buenos Aires, 1997), *Um Outro Território: ensaios sobre a mundialização* (São Paulo, 1996, 1999; Buenos Aires, 1996; Bogotá, 1998), *Los artifices de una cultura mundializada* (Bogotá, 1998), *O Próximo e o Distante: Japão e modernidade-mundo* (São Paulo, 2000; Buenos Aires, 2003), *Ciências Sociais e Trabalho Intelectual* (São Paulo, 2002).

UMA DIMENSÃO POLÍTICA DA RELIGIÃO

MUNIZ SODRÉ

1. A POLÍTICA MODERNA E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Pretendemos aqui acentuar a dimensão política de uma prática religiosa, dentro do quadro das práticas ditas “minoritárias” ou socialmente conflitantes. Em princípio, isto poderá parecer contraditório, uma vez que política e religião relacionam-se tradicionalmente apenas por aspectos externos, isto é, pelo jogo de influências entre dois campos que se pretendem distintos. É uma situação decorrente do fato de que o Estado moderno se afirma como decididamente laico, portanto como dissociado com relação à religião. O Estado é fenômeno consentâneo à emergência histórica do sujeito da consciência autônoma, portanto a um nível de realização humana diverso do implicado na experiência religiosa.

Na História do homem ocidental, a experiência que se diz “religiosa” é basicamente romana, já que os gregos não detinham nem uma experiência particular dessa ordem, nem mesmo uma palavra que correspondesse a “religião”. *Religio* provém, assim, seja de *religare* (o homem ao divino), seja de *re-legere*, no sentido de reunir ou redispõr, no interior de um conjunto axiomático, ordenações diferentes de poder.

A experiência de que trata a religião diz respeito ao que no homem é transcendente, em outras palavras, a uma interpelação que, vindo de um Grande Outro, ultra-humano, sobrenatural, sagrado, perpassa todo o ser de suas identificações. Na religião, os valores se absolutizam e tendem a se uni-

versalizar, escudados numa certa violência simbólica (que busca inculcar as suas ordenações de força e poder advindas da gestão do sagrado), seja por estruturas de subordinação ou de intermediação. Aí se inclui a própria atividade política: o monoteísmo pode ser pensado como questão política, assim como a política medieval era fundamentalmente teológica.

Ora, o homem da modernidade ocidental transita noutro plano, por ser antes de tudo *sujeito*, quer dizer, uma imanência, exigida pela dinâmica de produção total do capitalismo emergente. Transformar todo real em objeto e todo homem em sujeito é o único fundamento universal de qualquer processo modernamente histórico. Na ordem em que reina o sujeito, caem as transcendências, neutralizam-se os valores e suspende-se toda forma de violência simbólica do sagrado em função de um valor único, que é o valor de troca. A política, e mais precisamente o liberalismo político, é o modo primordial de encaminhamento das ordenações de força e poder. Essa neutralização da esfera absoluta dos valores é a possibilidade de existência da política liberal.

Mas quando se levanta a questão da possibilidade de existência de outras formas de política, não se pode deixar de evocar as proposições de Platão no diálogo *Politeia*, onde ele atribui ao ser político um fundamento teórico ou uma idealidade: o saber essencial da *diké*, da justiça. Não se trata, porém, de justiça entendida ao modo da modernidade liberal, isto é, justiça como experiência jurídica. A *diké* implica uma experiência ontológica, ou seja, uma experiência do modo como se realiza e se integra toda realidade dentro da Cidade Humana, a Polis.

Daí, a exigência platônica de um saber correspondente à idealidade política, que ele traduziu na convocação dos “amantes do saber” (filósofos) a assumirem o exercício da política. O pensador não preconizava um “golpe de Estado” dos filósofos, e sim o saber da justiça como essencial ao governo dos homens. Claro, esse apelo não correspondia à prática política no interior da Polis, como bem o demonstra o fenômeno da tirania, mas a idealidade da Polis – onde a política é concebida como uma ação coletiva livre e afirmativa da experiência integradora da justiça – permaneceu como uma espécie de norte magnético para as teorias políticas subsequentes na História ocidental (as de Hobbes, Locke, Kant e outros), mesmo que estas na prática encaminhem a política para o âmbito monopolista e administrativo do Estado.

O Estado moderno, por sua vez, constitui-se a partir da monopolização da violência (poder militar) e da economia (finanças, impostos, benefícios), progressivamente administrada por um aparato de dominação diferenciado. Ao abandonar a legitimidade teológica ou qualquer fundamento transcendental, a política efetivamente existente só se tornou possível no âmbito da institucionalização ensejada pelo Estado.

Historicamente, foi o liberalismo que trouxe essa possibilidade política, inherente ao projeto moderno. Isto se deu ao custo da redução de toda a amplitude ontológica do agir político ao governo, por sua vez dependente da técnica, da administração, da delegação de poderes, do direito, do racionalismo argumentativo, etc. Pensada radicalmente, tal redução é uma negação do agir político em sentido amplo, e a liberdade daí decorrente é uma *liberdade negativa*, a de *não ser obrigado* a algo.

Deste modo, a política passou a ser entendida em sentido restrito como exercício do poder de Estado ou como luta pela sua conquista. Às vezes, pode ser confundida com o direito, porque as instituições liberais plasmam-se como direitos, em vez de deveres. Hoje, quando ela se autonomiza como campo, opõe-se diferencialmente a outros processos e ao mesmo tempo tende a totalizar-se, absorvendo todo e qualquer outro modo de agir.

A universalidade da política, entretanto, só pode estar na idéia de uma ação potencialmente livre e coletiva – logo, uma liberdade afirmativa, ainda que parta da negatividade liberal – e não na padronização totalitária das ações a partir dos modelos estatais de exercício do poder, que terminam de fato absolutizando o Estado como valor.

A idéia desse potencial livre-agir não se mantém por mera idealidade teórica ou por qualquer sublimidade da existência humana, mas exatamente pelo fato de que a política, na medida em que se assenta no impulso ético de ultrapassar os limites de um determinado modelo societário, é sempre excessiva com relação às instituições que historicamente a moldam. Por isto é que se diz que a política, enquanto promessa ou antecipação, jamais coincide com o que efetivamente existe em termos de estrutura. É isto o que aciona as utopias, os movimentos de transformação, vistos por Marx como móveis históricos para a constituição final de uma comunidade política.

Nesse “excesso”, faz-se presente o valor como elemento de dinamização do agir. E o entendimento desse conceito está ligado à complexidade do próprio pensamento. Valor é a dimensão onde se movimenta o espírito para ir além da experiência atual ou da “naturalidade” dos desejos (a simples satisfação de necessidades, a pura vontade de manutenção de si mesmo). Mas é uma dimensão, assim como a do infinito, que não podemos conhecer instrumentalmente. Como assinala Alquié (1990: 9), “nós não temos conhecimento positivo do infinito ou do valor: valor e infinito estão, contudo, presentes para nós, uma vez que a partir deles nós julgamos curtos demais os instantes de nossa vida, baixos demais os instintos de nossa natureza, pequenos demais os objetos limitados e temporais que são por nós encontrados”.

Valor, aqui, não é nenhum absoluto de que o liberalismo tenha de se desembalar para dar lugar à política. É, sim, uma motivação profunda da ação

do homem, esse sujeito de um descontentamento radical que o força a sempre se transcender, substituindo prometeicamente a “eternidade” do ser pela dinâmica histórica do agir ou do realizar. Nessa dinâmica, valor e dever (dever ser, fins coletivos, etc.), sem o absolutismo imobilista dos universais religiosos, exigem-se reciprocamente.

Ora, uma das dificuldades do liberalismo contemporâneo, por seu apego estrutural ao imanentismo dos direitos, consiste justamente em aceitar a implicação de valor e dever. Com a contínua perda de força axiológica das estruturas sociais, as ações não têm por que se orientarem finalisticamente, o que conduz a política à formalização do aparato jurídico-constitucional ou ao fetichismo da técnica e do mercado, dos quais constitui irradiação exemplar a prevalência da mídia no processo eleitoral de hoje.

2. A REINTERPRETAÇÃO AFRO-BRASILEIRA

Entretanto, nada obsta em termos absolutos a que o valor (sem a pretensão de absolutismo) e o dever possam compatibilizar-se com a política. É com este pressuposto que se encaminham afirmações (como a de Jürgen Habermas, ao receber, em outubro de 2001, o Prêmio da Paz, outorgado pela Câmara Alemã do Livro) em favor uma sociedade pós-secular em que a religião continua presente como fato social. Claro, como pensador radicalmente europeu, ele põe em primeiro plano o cristianismo, hoje profusamente avaliado como uma verdadeira experiência secular do amor crístico, ou seja, não *eros*, mas a *agape* cristã como uma fonte de sentido humanista para a consciência desarraigada diante das forças do mercado planetário.

Mas a heterogeneidade simbólica presente nas camadas subalternas das populações “terceiro-mundistas” dá ensejo a que se considerem experiências mítico-religiosas capazes de produzir formas de pensamento menos totalizantes (as religiões universais são naturalmente totalizantes) e mais ajustadas aos imaginários sociais específicos de determinados territórios. Claro exemplo disso oferece a história dos cultos afro-brasileiros, que implicaram na vida nacional uma reinterpretação da singularidade civilizatória africana, traduzindo a realidade original (africana) em representações adequadas à especificidade do território da diáspora. Como já antes precisamos, interpretar e reinterpretar são operações que requerem um sujeito de enunciação, individual ou coletivo.

No Brasil, são vários os nomes mítico-religiosos desse sujeito de enunciação constituído tanto na forma de comunidade litúrgica quanto de comunidade étnica, portanto o lugar histórico de uma identificação existencial que “comporta a descendência fictícia ou a linhagem putativa” (Sodré 1999: 167).

Nessa enunciação, transparece inquietude frente ao “futuro do passado”, que é de fato um cuidado com a herança simbólica. Nenhum patrimônio se transmite como um pacote inerte, como um estoque de ativos dados para sempre, e sim como algo que é preciso repor. Os cismas ou os conflitos de modo geral podem ser parte de uma dinâmica dessa natureza.

Repetem-se aqui alguns dos problemas da transmissão intergeracional em famílias, em que intervêm processos de desorganização do espaço intrapsíquico e da intersubjetividade. Teóricos dos processos trans-subjetivos falam de alianças inconscientes e contratos narcísicos, para sublinhar que aquilo que se transmite “seria então o que não se contém, o que não se retém, o que não se recorda: a falta, a doença, a vergonha, o recalado, os objetos perdidos ou enlutados” (René Kaes).

Na lógica da transmissão patrimonial, em nível do grupo social ampliado ou da família, determinados objetos e seus laços inconscientes se projetam institucionalmente. O futuro pode integrar fantasiosamente as ações atuais, sem deixar de idealizar o passado. O que de fato importa é a continuidade do grupo patrimonial (a família, o clã, a comunidade) nos termos de sua originalidade real ou suposta. É aí muito operativa a visão heideggeriana de História como transmissão (*Überlieferung*) de mensagens, assim explicada por Vattimo:

Pode-se dizer que, na História como transmissão de mensagens, o Mesmo é o não-pensado que em cada anúncio se torna presente como reserva, como resíduo de transcendência que o anúncio conserva em relação a toda resposta. É com este não-dito, não-pensado que o diálogo com o passado se relaciona, porque, enquanto não-pensado, jamais é passado, mas sempre futuro. (Vattimo 1988: 170)

Ou seja, a História é uma espécie de diálogo entre gerações, em que cada palavra numa mensagem implica uma resposta a um apelo já feito. O permanente (o Mesmo) é aquilo que, em cada anúncio de uma mensagem, não se explica, não é pensado, mas silenciado. Esta reserva cria o “resíduo de transcendência”, isto é, uma margem de possibilidades de linguagem, que aponta para o futuro, porque dá espaço criativo à resposta. Para ser histórica, a resposta é sempre uma transformação da pergunta. O que transforma é o não-responsado, e não o que se responde. A ancestralidade da história é uma dinâmica, quer dizer, é uma força propulsora, de fidelidade pela mudança, em que se recolhe todo o movimento da identidade. Pode-se, assim, afirmar que toda revolução é ancestral, que sem ancestralidade, não há nem se dá História.

Por ancestralidade, entendemos a vigência de um princípio fundador na sucessão das fases históricas. Dentro dessa vigência, como sustenta Nancy (1993: 149), a história “não pertence fundamentalmente ao tempo, nem à su-

cessão, nem à causalidade, e sim à comunidade, ou ao ser-em-comum". "Tradição" é o nome corrente dessa vigência, cujo processamento comunitário baseia-se em vínculos de afinidade e em expectativas grupais. Mas isto é o que pensadores árabes designam como "autenticidade e contemporaneidade" – onde se inscreve a idéia de uma fidelidade ("autenticidade") à dinâmica ancestral da comunidade – pode ser conceito mais inteligível que o de tradição.

De fato, o que a tradição dá e transmite é a "traição" da igualdade das repetições. Só conteúdos, formas de expressão, dados, resultados e *know-how* é que se podem repetir e, *pela* e *na* repetição, acionar os poderes de diferenciação da ancestralidade que, apoiada na comunidade, libera a história de organizações temporais e espaciais fixas.

Para instaurar História, a ancestralidade instiga os poderes do "não" das diferenças no "sim" da compulsão de repetir. Portanto, na tradição de que estamos falando, não se trata da transmissão conservadora de formas de uma geração para outra, mas da reinterpretação de mensagens ancestrais. A transmissão conservadora é justamente o "tradicionalismo", ou seja, um modo exacerbado dessa comunicação intertemporal, não-dialógica, de formas fechadas a qualquer resposta ou reelaboração epocal.

A reinterpretação afro-brasileira sempre foi, ao mesmo tempo, ético-religiosa e política. A tradição negra inseriu-se historicamente na formação social brasileira para orientar os rumos civilizatórios do escravo e seus descendentes. Os símbolos, os desdobramentos culturais de um paradigma (a *Arkhé* africana, manifestada num sistema axiológico, em que se articulam valores éticos, cerimônias, sacrifícios e hierarquia) eram e são representações capazes de atuar como instrumentos dinâmicos no jogo social de estratos economicamente subalternos.

De natureza política era, assim, a luta para instituir e fazer aceitar a realidade interpretada ou traduzida, que se visibilizava como a fé nos princípios cosmológicos, as entidades sagradas ou assim como nos ancestrais ilustres. Nessa realidade, o dever para com a comunidade litúrgica (a "obrigação") e os valores éticos (a continuidade dos princípios fundadores) são fundamentais e, no entanto, suscetíveis de transformação segundo a variação espaciotemporal.

Os aspectos políticos dessa movimentação histórica costumam escapar à etnologia desavisada, geralmente centrada na descrição das tradições e dos ritos, como se fossem "sobrevivências" culturais, senão anacronismos místicos. Movidos pela pura lógica culturalista, muitos são os analistas que passam ao largo do papel político das reconstruções sínrgicas (na forma de cânticos, rituais, danças, etc.), por não conseguirem enxergar uma posição historicamente diferenciada frente ao conflito entre o universalismo político do Esta-

do e um particularismo cultural – logo, a dificuldade de enxergar o livre-agir político num grupo econômica e socialmente subalterno.

Por isto, é no mínimo uma miopia analítica, e no máximo uma completa ingenuidade culturalista, supor que a problemática dos cultos afro-brasileiros se resolva apenas na dimensão simbólica – aquela com que lida normalmente a antropologia. Ao lado dos fenômenos mítico-religiosos alinharam-se pulsões de afirmação grupal, reivindicações de reconhecimento identitário e estratégias de poder (em torno da hegemonia das representações) que são inequivocamente políticas.

Convém, portanto, falar da religiosidade (e não de religião em seu sentido romano) ou dos cultos afro-brasileiros como uma "experiência" (no sentido que Walter Benjamin dá a essa palavra) de relacionamento ativo e coletivo de afro-descendentes com a História, tanto em sua forma manifesta (memória) como em forma latente (mitos, imaginário, transmissão intergeracional). Distingue-se, assim, da "vivência" religiosa, que é um relacionamento privado com o evento da transcendência. Na verdade, a religião como esfera da vida privada é uma astúcia liberal para resgatá-la diante do impasse de sua contradição com a política, modernamente destinada ao espaço público.

Desta maneira, os cultos afro-brasileiros podem ser encarados, à luz da cultura tardo-moderna – quando Deus e o destino permanecem associados na crença de segmentos majoritários das populações – como lugares irradiadores de um agir coletivo, lastreado por valores e deveres comunitários, ao lado de novos tipos de ações grupais que incluem meios de comunicação, sindicatos e entidades civis (ONGs, associações de natureza diversa), em busca de uma renovação da luta política.

É verdade que, no tocante aos cultos, não se trata de nenhuma *Realpolitik*, ou seja, do jogo em torno da administração jurídico-constitucional dos dispositivos de poder, garantido pelo absolutismo da representação escrita, mas de um agir originário da oralidade, em que a existência do culto, como continuidade de outro paradigma civilizatório, é em si mesma política. Ou seja, é uma forma particular de soberania, no interior de um território controlado pelo aparato de um Estado nacional, que justifica e assegura a liturgia negra.

Com o catolicismo, é diferente. Vejamos um aspecto dessa diferença. Na virada do século dezenove para o vinte, um professor de Direito da Universidade de Leipzig, R. Sohm, deu início a uma polêmica sobre religião, ao argumentar que o direito canônico estava "em contradição com a essência da Igreja". Para ele, a verdadeira Igreja era invisível, uma "comunidade interior", ao invés de toda essa organização externa com instituições e direito. Logo foi contraditado por pesquisadores muito atentos aos fatos históricos e prontos a demonstrar que a palavra sagrada (os textos bíblicos, em resumo) não provi-

nha diretamente da revelação de uma verdade cristã originária, mas da História instituída da Igreja.

Em outras palavras, inexiste uma Igreja “pura”, puramente interna e, por isto verdadeira. O que há, sim, é o resultado histórico da fé organizada, do qual provém o direito canônico. O catolicismo subsiste por sua vasta argumentação teológica – que não se origina em apóstolos ou em mártires, mas nos discursos dos doutores da Igreja – e por seus aparatos jurídico-administrativos.

Os afro-brasileiros – não o puro e simples cidadão negro, mas aqueles organizados nas comunidades litúrgicas – garantem a continuidade de sua *Arkhé* por um agir inequivocamente político, embora isto não seja imediatamente evidente. Os muçulmanos têm plena consciência de que estão fazendo política ao cultuarem o seu Deus nas mesquitas. Para os afro-brasileiros, ainda mantidos em seus lugares fixos de objeto de ciência pela interpretação antropológica, isto não é nada claro. Mas poderia tornar-se, desde que a “política” em questão fosse ao mesmo tempo uma narrativa ética sobre modos de solidariedade até agora não admitidos pela soberania do Estado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALQUIÉ, F. (1990) *Le désir d'éternité*. Paris: Quadrige/PUF.
NANCY, J.-L. (1993) “Finite History” em *The States of History*. Indiana: Indiana Press.
SODRÉ, M. (1999) *Clara e Escuros – identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
VATTIMO, G. (1988) *As Aventuras da Diferença*. Lisboa: Presença.

Muniz Sodré é professor-titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde ensina no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura (ECO/UFRJ). É também jornalista e escritor, com mais de 25 livros publicados. Seus livros mais recentes são: *Antropológica do Espelho – uma teoria da comunicação linear e em rede* (Petrópolis: Vozes, 2002); *O Império do Grotesco* (c/Raquel Paiva, Rio de Janeiro: Mauad, 2002) e *Sociedad, Cultura y Violencia* (Buenos Aires y Bogotá: Norma, 2001).

III. DISCUSIÓN

