



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002

POLÍTICA DE MINORIA E RELIGIÃO¹

Muniz Sodré

Resumo — A política moderna (o liberalismo histórico) exclui a experiência religiosa, exceto nos aspectos externos ou relacionais das instituições. Entretanto, como procuramos indicar neste texto, os cultos afro-brasileiros garantem a continuidade de suas tradicionais práticas litúrgicas por meio de um agir inequivocamente político. Em face da ampliação do espaço público pelas tecnologias da comunicação e da emergência de novas formas de ação, impõe-se, na contemporaneidade, a necessidade de redefinir a política, para além dos quadros estáticos e ultrapassados da Realpolitik.

¹ Trabalho apresentado no NP13 – Núcleo de Pesquisa Comunicação e Cultura das Minorias, XXV Congresso Anual em Ciência da Comunicação, Salvador/BA, 04 e 05. setembro.2002.



INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação
XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Salvador/BA – 1 a 5 Set 2002



Trata-se aqui de acentuar a dimensão política (no quadro das práticas ditas “minoritárias”) de uma prática religiosa. 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 querem 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 *relegere*, no sentido de reunir ou redispôr, 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 universalizar, 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 noutra 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 convocou a 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 subseqüentes 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, inerente ao projeto moderno. Isto deu-se 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 plasam-se como direitos, em vez de deveres. Hoje, quando 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 potencial ação 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, lastreada pelo impulsionamento ético, 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, “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”.² Valor, aqui, não é nenhum absoluto de que o liberalismo tenha de se desembaraçar 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 transcender-se, 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.

Entretanto, nada obsta a que o valor (sem a pretensão de absolutismo) e o dever possam compatibilizar-se com a política. Claro exemplo disso oferece a história dos cultos afro-brasileiros que implicaram na vida nacional uma reinterpretação da singularidade

² Alquié, Ferdinand. *Le Désir d'Éternité*. Quadrige / PUF, 1990, p. 9.



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. ‘Nagô’ é um dos nomes desse sujeito 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”.³

O que estamos querendo dizer é que 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 *orixás*, assim como nos ancestrais ilustres ou *eguns*. 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 espácio-temporal.

³ Sodré, Muniz. Claros e Escuros – identidade, povo e mídia no Brasil. Vozes, 1999, p. 167.



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 reconstruções sígnicas (na forma de cânticos, rituais, danças, etc.), por não conseguirem enxergar o agir político num grupo econômica e socialmente subalterno.

Por isto, reiteramos que 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. De fato, ao lado dos fenômenos mítico-religiosos alinham-se pulsões de afirmação grupal, reivindicações de reconhecimento identitário e estratégias de poder (em torno da hegemonia das representações) que são inequivocamente políticas.

Isto posto, convém 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 provinha diretamente da



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

Em outras palavras, inexistente 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 nos terreiros — 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, isto não é ainda claro. Mas pode tornar-se.