



Democracia, (pós) secularização e folclorização do religioso

Democracy, (post) secularization and religious folklorization

Marcelo Martins Barreira*

Resumo

O artigo procura fornecer elementos para uma leitura positiva do atual fenômeno de folclorização do religioso. A folclorização evocaria uma dupla laicidade, que se coloca dialeticamente quanto à institucionalidade religiosa e independente no tocante à verticalidade dos saberes especializados e seus procedimentos metodológicos, numa perspectiva que se pretende pós-metafísica e democrática. Faz-se, de início, uma síntese atual sobre a relação entre secularização e religiosidade para ilustrá-la com o relato de experiências religiosas específicas, todas anglicanas e localizadas na sociedade estadunidense; além de um estudo sobre a recepção estadunidense ao filme “A Última Tentação de Cristo”. Depois, a partir de algumas observações de Althaus-Reid sobre a Teologia da Libertação, o artigo analisa o conceito de “inculturação”. Graças à sua volatilidade, o conceito antropológico de “folclorização”, enfim, é proposto como uma maneira ampla e flexível de se abordar o pluralismo religioso em contexto (pós) secular ante uma crescente e inexorável influência da “indústria cultural”.

Palavras-chave: Folclorização; Pós-metafísica; Democracia; (Pós) secularização; Pluralismo Religioso

Abstract

The attempts searched to provide elements for a positive reading of the current phenomenon of religious folklorization. Folklorization would suggest a double laity, which arises dialectically by religious institutionalism and independent from verticality of specialized knowledge and its methodological procedures, which would be a post-metaphysics and democratic perspective. First of all, it creates a synthesis upon the relationship between secularization and religion to illustrate it with a retake of specific religious experiences, every one Episcopalian and located in American society, including a study of the U. S. reception of the film, “The Last Temptation of Christ”. Next, from some observations by Althaus-Reid on Liberation Theology, the paper analyzes the concept of "inculturation". Because of its volatility, the anthropological concept of "folklorization", finally, is proposed as an extended and flexible way to focus religious plurality in a (post)secular context in an increasing and inexorable influence of “cultural industries”.

Key words: Folklorization; Post-metaphysics; Democracy, (Post) secularization; Religious Pluralism

Artigo recebido em 17 de fevereiro de 2010 e aprovado em 09 de março de 2010.

* Doutor em Filosofia (Unicamp), professor Adjunto da Universidade Federal do Espírito Santo. Bolsista CAPES – Processo nº. 4146-09-3. E-mail: marcelo.barreira@yahoo.com.br

Introdução

Há de se reconhecer e assumir a validade política e cultural não só da dimensão folclórica do religioso como também de sua folclorização. É comum afirmar que, embora a folclorização não seja uma negação do religioso, ela permitiria um empobrecimento de sua complexidade estética e semântica. Nosso trabalho, contudo, procura sair desse olhar exclusivamente negativista da folclorização para ver nela um convite à diversidade cultural em perspectiva pós-metafísica. Em que pese a audácia dessa afirmação inicial, esta pesquisa não propõe uma rigidez teórica ao se abordar a temática em tela. Pretende-se tão-somente levantar a relevância emancipativa da “folclorização”, conceito que, em suas grandes linhas, assim pode ser definido: primeiro, por uma abordagem não-dualista e não-fundacionista do religioso, de outro lado, é um conceito-coringa que abarca a pluralidade democrática de aproximações do religioso próprias ao atual contexto (pós) secular.

Outro conceito importante é, portanto, o de secularização. Gastou-se muita tinta para se descrever e entender a “secularização” e “pós-secularização”. Respira-se hoje um clima cultural de reencantamento do mundo que entra em choque com o modelo interpretativo da secularização ocidental (MARTIN, 2007, p. 3). A tradicional leitura de que a secularização se limita à separação entre o Estado e a religião tem sido revista por alguns autores num novo horizonte: a de que a secularização proporcionou uma pluralização de manifestações religiosas (TAYLOR, 2008, p. 189). Mahmood (2006, p. 325) entende a secularização como uma espécie de garantia de uma condição sociocultural de governança marcada pelo duplo princípio de liberdade e restrição, como nos Estados Unidos, França e Inglaterra. Sommerville (2007, p. 85) propõe uma distinção entre o secularismo, belicoso quanto à experiência religiosa, e a secularização, favorável a essa experiência. Habermas (2008, p. 4) não acompanha essa distinção por considerar que muitos conflitos mundiais têm uma motivação religiosa; para ele, porém, vive-se num novo momento nas sociedades democráticas, o da pós-secularização, que se caracterizaria pelo papel do religioso na esfera pública como “comunidade de interpretação”.

Seja como for, devido à complexidade dos elementos que envolvem o tema da secularização e o da pós-secularização, com suas nuances e diversificações, assumiremos uma posição que absorve o efeito da pluralidade religiosa como efeito da secularização.

Diante da complexidade da temática, optou-se neste trabalho por uma fusão operacional desses conceitos com o fito de defender uma sociedade que reconheça a pluralidade religiosa, e, nesta, sua inevitável folclorização como um fator democratizante para a situação sociocultural contemporânea: nessa concepção de caráter menos teórico e mais operacional será usado o termo “(pós) secularização”. A (pós) secularização se articula com a folclorização do religioso, desafiando e convocando a filosofia e a teologia para repensarem a hegemonia da retórica acadêmica – à direita ou à esquerda do espectro político – contrária ao valor político e cultural desse fenômeno, que se intensificou no início do século passado com o advento da “indústria cultural” e dos *mass media*.

Logo, a folclorização do religioso é quase um antípoda do discurso racionalista e subjetivista do paradigma moderno. Desse modo, à guisa de advertência inicial, as expressões folclóricas do religioso serão aqui entendidas em sentido lato. O artigo não visa propriamente o resgate da “tradicional cultura popular”, como se houvesse uma nostalgia na busca de uma cultura perdida e que ficou “para trás”; cultura que seria então considerada mais pura e autêntica do que a atual, contaminada pela influência prejudicial dos *mass media*. A folclorização preconizada neste artigo não é posta como uma tarefa atribuível principalmente a arqueólogos, antropólogos e historiadores, mas se pretende enfatizar uma posição democrática que implique no acolhimento do conjunto da diversidade cultural religiosa.

1 Folclorização do religioso: alguns exemplos

De maneira paradoxal, graças à secularização, há em nossos dias um ambiente cultural que se opõe ao da então cristandade e de seu correspondente “muscular Christianity” (GRAU, 2007, p. 101). Musculatura que foi salutar e evangelicamente enfraquecida pela emergência de uma subjetividade crescentemente marcada pela liberdade (WUTHNOW, 2007, p. 27). A Reforma Protestante contribuiu para fragilizar a retórica de uma unicidade da “tradição cristã”. Sem pretender uma linearidade por demais simplista, haveria de se reconhecer, a partir desse movimento de diluição da cristandade, uma incipiente abertura a outras opções no mercado religioso. Abertura que se intensificou sempre mais, configurando-se num atual “diffusive Christianity” (TAYLOR, 2008, p. 221;

WUTHNOW, 2007, p. 58), numa alusão ao caráter heterodoxo e fragmentado de uma religiosidade que se apresenta contemporaneamente como uma espécie de “fundo musical” de nossa vida sociocultural marcada pela secularização e folclorização.

Gianni Vattimo (2002) ajuda-nos a compreender o percurso ocidental pela senda aberta pela compreensão do divino trazida pelo cristianismo: de um Deus que se torna frágil pela encarnação. Ele interpreta a dinâmica histórica como uma “superação” fraca do passado (*Verwindung*) – que não é um ultrapassamento forte (*Überwindung*), mas uma “superação” a ser afirmada a cada instante – sob pena de uma reafirmação da postura metafísica até mesmo na tentativa frustrante de se desejar ultrapassá-la. Essa sua hipótese se sustenta numa leitura do fenômeno da secularização como um epifenômeno da herança enfraquecedora do cristianismo iniciada na *kénosis* divina, segundo a Carta aos Filipenses 2, 7.

As considerações de Vattimo não significam um estreitamento forte e inseparável entre cristianismo e Ocidente ao ponto de se defender uma relevância político-institucional do cristianismo. A ênfase nas raízes cristãs da Europa, contraditoriamente, tem funcionado como um elemento retórico de resistência à redução do cristianismo a simples manifestação cultural e à sua folclorização. Uma das principais facetas do multiverso cultural, senão a principal, é a pluralidade religiosa independente de uma oficialidade canônica, litúrgica e teológica.

São múltiplas as maneiras de se celebrar a vida e a morte, bem como o caminho entre essa dupla polaridade existencial/social nos tempos atuais. Ante a constatação de uma plêiade de religiões e culturas, passa a ser central uma horizontalização da tradição filosófico-teológica metafísica por meio do diálogo e pelo estímulo a uma múltipla vivência do religioso, que passa pela valorização político-cultural da “folclorização” do religioso. Sem estabelecer maniqueísmos em torno da relação entre verticalização institucional e horizontalização folclorizante, constata-se, nas esquinas da racionalidade urbano-industrial, uma ampla gama simbólica de ritualidades e vivências espirituais, num “cristianismo” que se esfacela aceleradamente.

A grande diferença entre o “folclórico” e o “tradicional” é a força ou fraqueza política de uma cultura e grupo social. A dimensão “folclórica” é a “outra” dimensão, isto é, a que ainda não foi reconhecida institucionalmente e que, por isso, exige uma

afirmação cultural a partir de sua fraqueza – o que pressuporia, em sua ambigüidade, um movimento dialético e pendular de institucionalização e marginalização do religioso. Retomando o célebre e antigo adágio, a *lex credendi* surgiu muitas vezes de um idiossincrático costume celebrativo popular, que era, por sua vez, uma *lex orandi* em suas raízes folclóricas; raízes que, porém, foram esquecidas por uma “comunidade de interesses” caracterizada por um discurso abstratizante.

Na dialética entre instituição e folclorização, ao se reconhecer uma dimensão folclórica da institucionalização do religioso há de se reconhecer o seu inverso: a dimensão institucional da folclorização. Na folclorização, o protagonismo religioso, por definição, é laico. Uma laicidade vivida em seu duplo traço: popular e ingênuo; o que sinaliza para uma “superação” da hegemonia de uma elite intelectual – em especial, dos saberes especializados em teologia, filosofia ou antropologia – sobre o significado da vivência religiosa. Cada um desses saberes construiu uma peculiar maneira de abordar o religioso. O “rigor metodológico” tem sido uma ferramenta de apreensão da cultura e de elaboração dos critérios de definição de autenticidade de sua dinâmica sociohistórica.

Apesar dessas especializações, a coletividade social frequentemente constrói de modo independente seu jeito de viver, ser, pensar, sentir e agir. Isso não significa que se busque com o termo “folclorização” uma simplória retomada purista da “religiosidade popular” – entendida como um sinônimo de religião originária ou primordial. Arrisca-se, isto sim, a mostrar como a atmosfera cultural e política (pós) secular, impulsionada pelo desenvolvimento urbano-industrial, não só permitiu como tem estimulado a fraqueza e diluição do religioso em sua institucionalidade, na legitimação democrática de experiências religiosas frágeis, seja em nível individual quanto comunitário. Experiências muitas vezes ainda consideradas não-oficiais pelas hierarquias eclesiásticas – ainda que seus autores usualmente não as propugnem anti-oficiais, pelo contrário, pois desejam sempre maior acolhimento institucional. Talvez o interessante seja exatamente manter um tensionamento e uma ambivalência dessas experiências ante a tentativa de anulação desse tensionamento, sobretudo perante o exclusivismo epistemológico em seus critérios de autenticidade discursiva e litúrgica.

A expressão canônica e acadêmica do religioso não impede a autonomia e a criatividade de práticas litúrgicas e interpretações do sagrado por grupos os mais variados,

fermentando e revitalizando uma espiritualidade independente de critérios metodológicos de validação. Para ilustrar essa afirmação, ao lado das vertentes do anglo-catolicismo e do evangelicalismo – que são fortes tradições eclesiológicas e teológicas na Comunhão Anglicana –, é interessante como a Província Estadunidense da Comunhão Anglicana conseguiu incorporar uma grande diversidade de experiências eclesiais, como tentaremos ilustrar por meio de três exemplos.

O “Ministério Hispânico” se faz presente na maioria das Igrejas históricas dos Estados Unidos graças à enorme massa de imigrantes de origem latino-americana. Em torno dessas paróquias se galvaniza toda uma riqueza cultural com suas festas, lutos, comidas e danças. As paróquias “latinas” funcionam como um esteio e caminho de acolhimento para uma coletividade que, talvez, tenha em sua comunidade paroquial a única chance de apresentar espontaneamente a sua etnicidade numa sociedade plural e (pós) secular.

Outra expressão “folclórica”, em sentido lato, percebe-se entre os Nets’ aii Gwich’in of Artic Village (GRAU, 2007, p. 433-453), um povo habitante do Alasca. Esse povo tece uma ecoteologia cristã – e anglicana – em seu testemunho em defesa da biodiversidade da terra onde vive. Os Gwich’in vivem plenamente seu cristianismo, num entrelaçamento entre vida e ecologia. Entrelaçamento que passa pela defesa dos *caribous*, um tipo de alce especialmente importante em sua cultura, continuamente ameaçados pelas indústrias de petróleo e gás, com a cumplicidade do congresso estadunidense e até mesmo de outros povos nativos. A maneira de celebrar dos Gwich’in não é igual a dos “civilizados”, por isso a sua cultura é rotulada pejorativamente de “folclórica”.

Na dinâmica de perdas e ganhos de toda a revitalização cultural, constata-se também uma expressão folclórica do religioso que se dá por meio de uma bricolagem de tradições. Bricolagem que sempre existiu no que se convencionou chamar de “tradição” cristã. Essa bricolagem se percebe na espiritualidade vivida na paróquia St. Gregory of Nyssa Episcopal Church, que se localiza em San Francisco, Califórnia. Nessa efetiva e radicalmente inclusiva *communitas*, o cristianismo é vivido e celebrado numa mistura da antiga tradição litúrgica copta e de experimentação litúrgica. Embora marcadamente etíope, faz-se uma bricolagem de objetos litúrgicos, cânticos e ritos numa alquimia de várias tradições culturais e religiosas. Na celebração da eucaristia, o pão e o vinho

consagrados são passados de mão em mão por cada um dos participantes, custodiados por crianças. Junto a isso, há as danças circulares – por sinal, presente em danças folclóricas do mundo todo – e outros elementos que fundem as tradições cristãs bizantina e etíope com certos ramos de tradições religiosas não-cristãs, como a judaica e budista. Esse amálgama de elementos culturais diversos estende-se ao clima cultural da cidade de San Francisco, disponibilizando o espaço do templo para a apresentação de grupos de teatro, dança e música independentes da comunidade eclesial. O mais importante, porém, é o estabelecimento de um diálogo da comunidade paroquial com a pluralidade cultural em que ela está socialmente inserida; tudo isso numa liturgia vigorosa e sem a presunção de esgotar essa bricolagem e inovação religiosa como caminho de uma contínua encarnação da espiritualidade cristã.

São múltiplos os possíveis exemplos de folclorização do religioso. Para citar outro, diretamente relacionado com a “cultura de massa”, basta uma aproximação do debate em torno do filme “A Última Tentação de Cristo”, de 1988. Esse filme apresenta uma folclorização do religioso tradicional e popular para instaurar uma “outra” leitura ao que seria a única verdade dos fatos – ao contrário do filme “A Paixão de Cristo”, de 2004. Tem-se aqui uma relativização da “verdade” estabelecida sobre o divino e sua conseqüente rigidez formal e litúrgica. A repercussão do filme em 1988 foi marcada pela polarização de posições a favor da liberdade de expressão e contra ao que seria um desrespeito do filme à “fé cristã”. Embora seu conteúdo não afirmasse uma hipotética tentação de Cristo. A plasticidade e narração dessa hipótese provocaram um questionamento a respeito da usual e estabelecida visão da natureza do divino em sua “eternidade” e “transcendência”, deslocando-a para uma compreensão do divino aberta à realidade escorregadia do amor humano. Lindlof termina assim seu estudo no tocante às recepções do filme:

tudo tem diferentes códigos e múltiplos significados que mudam de posição histórica e circunstancialmente por meio das muitas comunidades de interesse. Nenhum resultado de um filme pode durar muito tempo, pois seu significado se transforma rapidamente da mesma maneira em que um objeto é absorvido pelo discurso associado a uma audiência pública, que sustenta as escolhas do que é verdadeiro”¹. (LINDLOF, 1996, p. 165, tradução nossa)

¹ Os textos originais traduzidos estão notas, como o caso que se segue. Cf. LINDLOF, 1996, p. 165: “*everything has different codes and multiple meanings that travel historically and situationally through many*”

Dessa forma, a maleabilidade e ambigüidade do filme participariam de uma folclorização do mito cristão, ressignificando uma concepção excludente e estreitizante de cristianismo para um convite universalmente acolhedor – mediatizado plasticamente – a múltiplos horizontes interpretativos.

Os exemplos acima apontam para uma fluidez simbólica do religioso na modernidade tardia. Nos passos do clima cultural inaugurado na década de 60 – que, nas palavras de Wuthnow (2007, p. 68), era curiosamente “anti-autoritário, anti-racional, anti-burguês, mas não anti-religioso, ou mesmo e sobretudo anti-cristão”² –, há nesses exemplos uma dimensão emancipativa e salutar, mesmo a partir de um processo ambíguo. Emancipação que passa pela possibilidade de se desenhar um cristianismo comunitário e eclesial em contexto (pós) secularizado. Nessas experiências não se percebe uma privatização do religioso, que, de acordo com Taylor, “só aceita o que soar verdadeiro em seu próprio interior.”³ (2008, p. 204). Visão de espiritualidade que seria “excessivamente centrada na busca de um caminho de auto-realização.”⁴ (2008, p. 215) Nossa proposta não convida para uma “fuga” do cotidiano pelo ritual e pela festa (TAYLOR, 2008, p. 219), ao contrário, ressoa nos exemplos anteriores de folclorização uma inserção religiosa pós-metafísica que, de diferentes maneiras, ativou as potencialidades políticas e culturais de diferentes grupos sociais na sociedade (pós)secular estadunidense.

2 Folclorização e superação da Metafísica

Subjaz a essa pesquisa uma perspectiva política que se presume de perfil democrática e “póscolonialista”, substituindo a retórica de um “Fundamentalismo do Iluminismo” (HABERMAS, 2008, p. 4) e sua cultura de combate à religião, como foi a *Kulturkampf* (HABERMAS, 2008, p. 8). A retórica moderna, de matriz kantiana, propõe

communities of interest. No effect of a film can last for long, because its meaning mutates rapidly as the object is taken up discourse to be an audience member in this world is to be able to entertain choices of what is true.”

² Cf. WUTHNOW, 2007, p. 68: “anti-authorian, anti-racional, anti-burguês, but not antireligious, or even especially anti-Christian.”

³ Cf. TAYLOR, 2008, p. 204: “only accept what ring true to your own inner self.”

⁴ Ibidem, p. 215: “excessively focused on self-fulfillment, on finding one’s path.”

uma racionalidade abstrata e universalista como estratégia social de prevenção ao fundamentalismo, principalmente o de corte religioso. Mahmood (2006, p. 342), porém, discorda dessa retórica e relembra a importante observação de Bauman de que o Holocausto não teria sido fruto de uma específica etnicidade. Os campos de concentração foram consequência de “condições específicas e necessárias da burocracia moderna, numa gestão científica e racionalidade instrumental.”⁵ (1996, p. 9) Mahmood prossegue em seu raciocínio com uma citação de Harding (1996, p. 8-9), que se reproduz:

Isoladamente e em conjunto, as vozes modernas representam fundamentalismos e suas crenças como um objeto histórico, o culturalmente "outro", separado, até mesmo antitético à "modernidade", que emerge como o termo positivo numa seqüência crescente de oposições entre a crença e a descrença no sobrenatural, liberal e crítico, retrógrado e progressista, intolerante e tolerante. Por meio de polaridades como essas, entre "nós" e "eles", o sujeito moderno é preservado... Os fundamentalistas, em suma, não estão simplesmente "lá fora", mas também são produzidos pelas modernas práticas discursivas.⁶

Na mesma linha, Taylor (2008, p. 219) apresenta como alternativa à fundamentação moderna da “racionalidade social” a socialidade trazida pelo carnaval brasileiro, um meio de agregação social mais consistente do que o perigo de objetivação do outro através de uma fundamentação epistemológica metafísica. O discurso em prol de uma “racionalidade social” se coloca numa instância asséptica de neutralidade universalista perante o outro, que, não obstante o pretexto de acolhê-lo, acabar por evitar o risco de acolher a singularidade do outro, em sua maneira concreta de viver e celebrar a vida – identificando esse modelo moderno de racionalidade, apesar de se pretender socialmente emancipativo, com um regime autoritário de silenciamento dos que não se encaixam na “verdade” por ela produzida.

⁵ Cf. MAHMOOD, 1996, p. 9: “*unique and necessary conditions of modern bureaucracy, scientific management and instrumental rationality.*”

⁶ Cf. HARDING, 1996, p. 8-9: “*Singly and together, modern voices represent fundamentalists and their beliefs as an historical object, a cultural “other”, apart from, even antithetical to, “modernity”, which emerges as the positive term in an escalating string of oppositions between supernatural belief and unbelief, liberal and critical, backward and progressive, bigoted and tolerant. Through polarities such as these between “us” and “them”, the modern subject is secured... Fundamentalists, in short, do not simply exist “out there” but are also produced by modern discursive practices.*”

Daí a relevância do estudo de Althaus-Reid, que aponta algumas contradições e alguns limites da “Teologia da Libertação” em sua pretensão contextualista e anti-colonialista. Ao se colocar como a “verdadeira” e “mais racional” opção teológica para a América Latina, a Teologia da Libertação induz e participa de uma postura abstratizante e universalista da tradição acadêmica europeia, na qual os principais teóricos da Teologia da Libertação foram formados.

A Teologia da Libertação, segundo Althaus-Reid, seria um subproduto da teologia europeia e norte-americana: “O teólogo popular não é uma pessoa em diáspora, mas, a produção conceitual da Teologia da Libertação, sim, está em diáspora dos mercados teológicos da Europa e dos Estados Unidos.”⁷ (2000, p. 37). Em que pese uma possível contravérsia perante afirmações por demais enfáticas, a autora tece a seguinte consideração: “as Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) mostram que os teólogos da libertação podem melhorar a estrutura da igreja, mas não substituí-las (as CEB’s) pelas formas indígenas tradicionais de organização religiosa comunitária.”⁸ (ALTHAUS-REID, 2000, p. 41).

O discurso hegemônico da Teologia da Libertação privilegiou uma transformação da estrutura eclesial. Esse enfoque crítico-racional teria acompanhado o comércio de bens teológicos dos centros acadêmicos europeus e norte-americanos (ALTHAUS-REID, 2000, p. 41-48). Caso a Teologia da Libertação tivesse assumido desde a sua origem a matriz europeia de sua epistemologia, revelando e expondo o seu próprio limite discursivo, haveria, a nosso ver, uma atenuação significativa de sua retórica e, sobretudo, de seu dispositivo autoritário. O que se viu, então, foi uma fala latino-americana com sotaque europeu – que reproduziu e transferiu para a nova língua a estrutura habitual de pensamento da primeira língua.

Tais limites são constatáveis na importante obra “Igreja: carisma e poder” (1994), de Boff – que deu uma visibilidade mundial para a Teologia da Libertação com a condenação curial desse livro. Em que pese a iniciativa de fundamentar uma original eclesiogênese latino-americana a serviço dos empobrecidos, o autor seguiu de perto a discussão eclesiológica empreendida na Alemanha, tecendo uma espécie de tradução dessa

⁷ Cf. ALTHAUS-REID. 2000, p. 37: “*The popular theologian is not a person in diaspora but rather the conceptual product of Liberation Theology in the diaspora of the theological markets of Europe and the United States.*”

⁸ Ibidem, p. 41: “*the Basic Ecclesial Communities (BECs) show that liberationists can improve the structure of the church but not replace them with traditional indigenous forms of community religious organization.*”

discussão para o continente latino-americano. Apesar do valor teórico e político dessa obra, ter-se-ia aqui uma hibridização de discursos, colonialista e não-colonialista, em sua capacidade de camuflar a estrutura de pensamento e a origem da autoridade e legitimidade de seus referenciais teóricos. Neste sentido, “as teologias póscoloniais têm desmascarado o fato de que se trabalha o discurso teológico ocidental por simulação”⁹ (ALTHAUS-REID, 2000, p. 41). Eis uma amostra do terreno movediço sobre o qual, “a trancos e barrancos”, tateia-se à procura de novos paradigmas de abordagem emancipativa do pluralismo religioso.

Mahmood contribui para esclarecer a sutileza desse processo de mascaramento sociocultural. Muitas vezes se busca desvalorizar outra cultura e religião pelo sorrateiro estímulo a um específico “estilo de interpretação bíblica”¹⁰ (2006, p. 330). Tal estilo e metodologia de pesquisa teriam como objetivo “a criação de uma exposição iluminista do religioso capaz de realizar uma ‘ética política religiosamente neutra.’”¹¹ (2006, p. 330). A autora paquistanesa analisa essa asséptica estratégia na religião muçulmana quando, por exemplo, propõe-se aos adeptos do islamismo uma historicização dos manuscritos de Qumran (2006, p. 335). O que se exige, portanto, não seria a destruição da religião, mas a sua adequação “a uma determinada modalidade de regime político liberal.”¹² (2006, p. 335)

O discurso colonialista freqüentemente passa por uma retórica que confunde a parte com o todo, numa hibridização entre ambos (BHABHA, 1994, p. 158). Um dos fatores que facilita essa hibridização é a capacidade de o discurso colonialista mudar seus valores e suas regras de cognição em conformidade com seus interesses de domínio, tornando imprevisível a sua presença e invisível a sua autoridade (BHABHA, 1994, p. 163). Desse modo, um pequeno grupo (parte) se mistura com a coletividade social (todo), chegando a representá-la – numa calculada e planejada perda da diferença entre o próprio e o outro, bem como do dentro e do fora (BHABHA, 1994, p. 165), num processo de uniformização político-cultural.

⁹ Ibidem: “*the postcolonial theologies have unmasked the fact that Western theological discourse works by simulation.*”

¹⁰ Cf. MAHMOOD, 2006, p. 330: “*style of scriptural interpretation.*”

¹¹ Cf. MAHMOOD, 2006, p. 330: “*the creation of an enlightened religious subject capable of realizing a ‘religiously neutral political ethic.’*”

¹² Ibidem, p. 335: “*with a certain modality of liberal political rule.*”

A partir de alguns elementos que precisavam ser revisados na herança epistemológica da Teologia da Libertação adveio, como sua extensão e filha amadurecida, a Teologia da Cultura e a subsequente teologização do conceito antropológico de “inculturação”. Esse conceito tornou-se a “bola da vez” – com o risco de impedir qualquer nuance diante de tão poderosa verdade filosófica, teológica e antropológica. Beira a leviandade apresentar de maneira sucinta um termo imprescindível para a teologia contemporânea; resta, então, dizer que o conceito de “folclorização” desenhado neste trabalho não pretende negar, mas busca amplificar o conceito de “inculturação” em contexto (pós) secular. Afinal, talvez haja um fenômeno pouco tematizado ou tematizado negativamente pelo conceito de inculturação: o atual contexto (pós) secular e os diversos caminhos de folclorização do religioso.

O conceito de inculturação, em suas grandes linhas, tenta romper com uma universalidade metafísica ao visar uma comunhão com a matriz mítico-cultural de um grupo étnico. Como consequência dessa afirmação inicial, uma inculturação implicaria, no mínimo, de uma dualidade: no caso do cristianismo, entre a mensagem evangélica – em tese, “universal” – e uma específica etnia. O cristianismo é inculturado se a sua “universalidade” é inserida em uma cultura a partir de sua matriz cultural. Tal inserção se daria ou pelo reconhecimento da presença da mensagem cristã antes da presença dos missionários ou pela originalidade dessa mensagem, trazida pelos missionários, ou, por fim, pela mistura de certo nível de reconhecimento e de certo nível de transmissão da mensagem evangélica – talvez uma salutar inculturação entre cristianismo e etnicidade manteria um tensionamento dialético entre esses dois pólos, sem a anulação de um pelo outro. Isso se faz possível e até necessário em especial no cristianismo pelo fato paradoxal de que essa religião é ao mesmo tempo expressão da etnicidade judaica e uma sua “superação” em perspectiva universal. Em que pese o esquematismo desse percurso argumentativo, a dificuldade seria propriamente um terceiro e principal pressuposto da inculturação, geralmente desvalorizado: quem irá dizer a quem qual é a matriz cultural de uma coletividade social? O maior problema na dualidade acima (segundo pressuposto) não seria a distinção que ela estabelece – que, de certa maneira, ajuda a pensar a temática –, o maior perigo é o de quem fará essa distinção.

A identidade cultural de um povo – a descrição do que seria a sua “verdadeira” matriz mítico-cultural –, conforme a compartimentalizada divisão acadêmica de saberes, tem sido objeto de esclarecimento pelos especialistas em antropologia. Assim, o procedimento metodológico e as respectivas conclusões alcançadas por essa especialidade acabam se tornando um importante referencial para as pesquisas em filosofia e teologia quando desejam tratar do que seria uma “autêntica inculturação” do religioso. Cabe salientar, contudo, que o chamado “rigor metodológico” é usualmente refém de um paradigma teórico-valorativo quase nunca verbalizado e, graças a isso, freqüentemente aplicado acriticamente nas pesquisas de campo. Apesar das boas intenções, tal metodologia acaba, sob a autoridade de sua competência teórica, desqualificando o saber da coletividade social em transformação – visto que tais especialistas, a partir de padrões “rigorosos” de medida e de análise, seriam os mais capazes para se definir a “boa” e a “má” transformação cultural de um povo.

Caso seja possível uma distinção valorativa entre movimentos culturais, esse juízo de valor deveria ser feito pela própria coletividade e não por uma fotografia dessa coletividade tirada por especialistas. Diferentemente dos especialistas em filosofia, teologia ou antropologia, caberia à própria coletividade selecionar – ainda que de maneira tortuosa, tácita e inconsciente – o que “deveria ficar para trás” e o que se configuraria relevante para “permanecer” como traço de sua identidade cultural – embora tal “permanência” se abra a sempre novas transformações.

Dever-se-ia assumir de que a imagem produzida sobre um grupo social é sempre uma caricatura dele e essa caricatura deveria ressaltar e não substituir a complexidade de um povo ao continuamente refazer, de maneira singular, a sua identidade. Adverte Comaroff & Comaroff: “em contextos colonialistas (e em muitos outros), a paisagem semântica contém uma pluralidade de “culturas” - isto é, de “sistemas” de símbolos, valores e significados que são reificados e objetivados ao longo da própria colonização”¹³ (1991, p. 27-28). Prossegue, mais adiante, Comaroff & Comaroff (1991, p. 36): “as forças profundas que as (visões de mundo) motivam, e seus variados meios de consciência, não emergem tanto a partir do conteúdo dessas histórias quanto a partir de sua poética, isto é, a partir de

¹³ Cf. COMAROFF & COMAROFF, 1991, p. 27-28: “*in colonial (and many other) contexts, the semantic scape contains a plurality of ‘cultures’ – that is, of ‘systems’ of symbols, values, and meanings which are reified and objectified in the course of colonization itself.*”

seu jogo inconsciente em signos e símbolos, de suas estruturas e seus silêncios, de suas referências implícitas.”¹⁴

Em ritos e cultos menos oficiais e mais institucionalmente marginalizados, pode-se encontrar uma maneira plástica e não-verbal de uma coletividade viver e pensar, constituindo seu “mundo”. Essa plasticidade está próxima de uma produção “estética” – hermenêutica estética entendida aqui nos passos de Heidegger e Gadamer, ou seja: uma capacidade de construir “outros mundos possíveis” (VATTIMO, 1992, p. 16) –, o que facilita a esse tipo de leitura, em sua linguagem extremamente flexível, tornar-se provavelmente a mais interessante chave de leitura das expressões religiosas. Dessa maneira, as expressões religiosas seriam vistas como “jogos do sagrado” (NIETZSCHE, 1974, secção 125); numa impoção horizontal e culturalizante do religioso, em outras palavras: numa metaforização do religioso produzida coletivamente – em sua dimensão histórica e existencial.

Encontra-se hoje uma relativização do método como acesso à verdade. Na época moderna, as verdades científicas disputaram e venceram a luta contra as verdades religiosas. Na contemporaneidade, porém, a relativização do método científico como acesso à verdade – como se vê nas obras de Kühn, Feyerabend e Gadamer – proporcionou um esvaziamento da extenuante luta epistemológica entre ciência e religião e, a reboque, trouxe um reconhecimento acadêmico do saber religioso. Nesse movimento circular, não só a produção científica passa a assumir um caráter metafórico e caricatural do “real”, mas também a filosofia e a teologia pós-heideggerianas “superaram” uma impoção metafísica e um conseqüente objetivismo e coisificação de Deus.

Consonante com o pensamento de Ricoeur (1979), a Sagrada Escritura se caracteriza por sua qualidade “poética”. O texto bíblico é um tipo de “poesia” extravagante; extravagância devida ao caráter referencial e não-descritivo de um texto que visa nomear Deus. Essa nomeação bíblica de Deus é múltipla e se diferencia da tradição ontoteológica posterior, que identificou Ser e Deus, numa tentativa de explicar objetivamente a realidade divina. O acesso aos acontecimentos-fonte da tradição judaico-cristã não poderia ser acessado objetivisticamente, mas apenas de maneira indireta como algo que sobrepassa a

¹⁴ Ibidem, “*the profound forces that motivate them, and the varied vehicles of their awareness, emerge not so much from the content of those stories as from their poetics; that is, from their unselfconscious play on signs and symbols, their structures and silences, their implicit references.*”

narração sagrada. A hermenêutica de Ricoeur parte da tradição judaico-cristã, em que ele se situava, e solicita aos não-cristãos uma “assunção simpática” e uma “suspensão de juízo” para que compreendam o sentido filosófico dessa específica tradição religiosa. Em que pese Ricoeur solicitar, também dos cristãos, essa dupla atitude perante os textos sagrados de outras tradições religiosas, seu pensamento está num registro do “poético” que enfatiza a escrita. Seria interessante ir mais além da escrita e empreender uma hermenêutica pós-metafísica que comungue da plasticidade poética que se apresenta em rituais, danças, gestos, iconografia e outras comunicações não-verbais.

A citação de Vizenor (GRAU, 2007, p. 450) talvez ajude a entender esse “ir mais além” acima proposto: “não-nativos raramente entendem a sobrevivência das histórias indígenas”¹⁵. A citação prossegue: “Muitos nativos foram os antigos mascarados das histórias de astúcia; em sentido estético, sempre preparados para despistar os missionários, cientistas sociais e expressar modos.”¹⁶ A “trapaça” nativa é uma maneira paradoxal de resistência e flexibilidade cultural. Os nativos jogam com o sagrado étnico e universal e fazem um pastiche do Sagrado colonialista, bem como da seriedade e gravidade que acompanham seu estreito limite: “Atuação pela astúcia está viva, e bem viva, em muitas culturas indígenas e multiétnicas.”¹⁷ (2007, p. 451). Essa brincadeira e “jogo sagrado” profaniza o discurso exclusivista do Sagrado metafísico que impõe o silêncio às outras falas. Participar desse “jogo” por uma folclorização do religioso abre um caminho de convivência na pluralidade cultural – de modo a que nenhuma de suas expressões se coloque, por meio de critérios abstratos e epistemológicos de validação, como mais fiel à identidade cultural de um povo do que outra, considerada superficial ou de menor qualidade histórica.

O conceito de “inculturação” foi inflacionado por uma implícita objetivação epistemológica, daí a escolha por um conceito mais volátil e múltiplo do religioso, mas que, ainda assim, não deixa de ser um conceito antropológico: o conceito de “folclorização”. A folclorização seria uma interessante ferramenta conceitual de esvaziamento dos pressupostos dogmáticos do discurso sobre o religioso e seu perigo de objetivação

¹⁵ Cf. GRAU, 2007, p. 450: “*non-Natives rarely understand the native survivance stories.*”

¹⁶ Ibidem: “*Many natives were the past maskers of trickster stories and, in the aesthetic sense, always prepared to outwit missionaries, social scientist, and manifest manners.*”

¹⁷ Ibidem, p. 451: “*Trickster agency is alive and well in many indigenous and multiethnic cultures.*”

sociocultural. A folclorização não separa a cultura em seu aspecto externo e interno. Toda a cultura é transformada por esse processo. Não há uma negação da cultura, ao inverso, preconiza-se, pela folclorização, uma legitimação da própria coletividade, mesmo que de modo ambíguo, em processar organicamente o novo que surge, trazendo novas possibilidades e desdobramentos culturais.

Com relação à ambigüidade do processo de folclorização, caberia enfatizar o protagonismo dessa coletividade em assumir e transformar a sua própria identidade cultural. Para tanto, há de se retomar a advertência de Benjamin sobre o totalitarismo fascista, herdeiro de um romantismo nacionalista que se estruturou em contexto secular: “o resultado lógico do fascismo é a introdução da estética na vida política.”¹⁸ (1968, p. 241). Ainda hoje, à espreita, sempre ronda o risco de uma redução nacionalista do religioso com sutis ou explícitas manifestações de violência contra o “outro”. Exemplifica isso a última eleição presidencial nos Estados Unidos, em que a direita cristã retomou, num uso xenófobo, o famoso trecho do juramento à bandeira (*Pledge of Allegiance*), “uma nação sob Deus”¹⁹. Para se evitar esse uso excludente do religioso associado a uma determinada expressão sociocultural, o desafio não seria uma racionalização social e sim uma compreensão transitiva de identidade que passa pelo acolhimento do outro e pelo reconhecimento de uma multiplicidade étnico-religiosa e suas respectivas expressões estéticas.

Nessa identidade transitiva se vislumbra uma senda emancipativa não pelo desenho de uma utopia, mas por uma forma de profilaxia para os diferentes tipos de fundamentalismos. A folclorização do religioso evoca uma transformação não-linear e pós-metafísica do religioso. Sua capacidade emancipativa passa especificamente por uma relativização dos fundamentos e enraizamentos. A fragilidade e incerteza dessa senda inaugurada pela folclorização não apontariam para uma asfixia cultural e religiosa, mas, paradoxal e ousadamente, apontariam para seu oposto: uma revitalização plural, democrática e popular do sagrado religioso em contexto (pós) secular.

¹⁸ Cf. BENJAMIN, 1968, p. 241: “*the logical result of Fascism is the introduction of aesthetics into political life.*”

¹⁹ Ibidem, “*one nation under God.*”

3 Folclorização e democratização do religioso

Uma boa parte das pesquisas que tratam da folclorização considera esse fenômeno uma caricaturização do que seria a complexidade sociocultural de um povo, contribuindo para desqualificá-lo. Percebe-se esse viés interpretativo na citação que Taylor (2008, p. 242) faz de um texto de Mahmood: “o movimento de mulheres em mesquita no Egito querem resistir à folclorização da prática islâmica. Elas não estão soberbas quanto aos símbolos do Islão, mas tentando descobrir o pleno e transformador significado de suas práticas.”²⁰

Nesta citação, a folclorização significa uma abordagem superficial e inócua da prática islâmica e não o seu “pleno” (*full*) e “transformador” (*transformative*) significado sociocultural.

A folclorização é construída de múltiplas maneiras em nossos dias. Há não só o modo tradicional e espontâneo de a cultura popular se refazer criativamente, mas também se percebe uma “lógica de mercado” que folcloriza a cultura e o religioso por meio da chamada “indústria cultural”. Muitas vezes o que se entende por “folclore” é um produto turístico que pasteuriza e reifica a riqueza cultural de um povo, reduzindo unidimensionalmente a sua complexidade estética e semântica a mera mercadoria, pronta e posta à venda para ser consumida turisticamente. O turismo, então, torna-se um tipo de peregrinação secularizada para o consumo de bens simbólicos exóticos. Esse olhar mercadológico faz da cultura de um povo um produto de entretenimento e curiosidade momentânea – sem maiores vínculos afetivos ou comprometimento sociocultural com a vida de quem se contempla a partir “de cima” e “de fora”.

Embora tenhamos aqui uma espécie de postura colonialista, o sentido da folclorização não deveria se esgotar nessa “lógica de mercado”, que deveria ser rejeitada *tout court*, de modo total e completo, como se ela, em sua ambigüidade, não comportasse e trouxesse também, numa própria e sinuosa dinâmica, possibilidades emancipativas. Embora seja compreensível a negação do aspecto negativo da folclorização cultural, um problema de uma postura exclusivamente pessimista e antagônica quanto a ela seria uma atitude

²⁰ Cf. TAYLOR, 2008, p. 242: “*The women’s mosque movement in Egypt want to resist the ‘folclorization’ of Islamic practice. They are not into pride in the symbols of Islam but are trying to discover the full, transformative meaning of its practices.*”

reativa e incapaz de reconhecer suas potencialidades. Essa leitura, ademais, baseia-se numa subjacente separação entre o que seria essencial e o que seria superficial ou acidental de uma manifestação religiosa.

O reconhecimento do caráter folclorizante de toda cultura e religião permitiria, talvez, questionar o dualismo entre o exótico e o não-exótico subentendido nessa crítica à folclorização. Dualismo refém de um quadrante metafísico e fundacionista que abstrai a vivência religiosa, estreitando demasiadamente as suas fronteiras. Perspectiva que há de ser respeitada, dentre tantas outras, mas da qual se pode discordar ao se acompanhar a tradição hermenêutica “da suspeição” – numa alusão aos célebres *maîtres du soupçon*, de Ricoeur (1969, p. 149-150) –, de cunho pós-metafísico e mais afeita a um acolhimento a múltiplos olhares sobre o real. Por conseguinte, para o exercício de uma salutar vida democrática, a aceitação dessa última perspectiva teórico-valorativa vai ao encontro do diferente. Diferença que consiste em novas abordagens das expressões culturais e religiosas, numa retroalimentação incessante de abertura ao novo.

A fluidez e a vacuidade entrevistas na folclorização facilitam-lhe uma hermenêutica plural e transversal da complexidade religiosa em contínua transformação, acelerada com o advento da “indústria cultural”. O dinamismo da folclorização do religioso participa de uma longa tradição que se intensificou assustadoramente com o polêmico advento dos *mass media*. Poder-se-ia até mesmo traçar um paralelo com o famoso debate acerca da “indústria cultural” no início do século passado para se enxergar o lado positivo da folclorização.

Com a chegada de novas tecnologias de “reprodução mecânica” das obras de arte (RICOEUR, 1968, p. 217-251), a exemplo do cinema (1968, p. 238), houve uma divisão na Escola de Frankfurt. Havia o entusiasmo por essas novas tecnologias em Benjamin e outra posição, que concebia a estética autêntica a partir do modo tradicional de se fazer arte. Embora os argumentos de Adorno e Horkheimer em defesa da última posição fossem metodologicamente rigorosos e respeitáveis, de um ponto de vista pragmático, a condenação da arte cinematográfica tornou-se inócua. Os filmes “A Última Tentação de Cristo” e “A Paixão de Cristo”, comentados anteriormente, têm atitudes diferentes diante das inquietações religiosas contemporâneas. Logo, o cinema pode ser usado de uma forma socialmente mais inclusiva ou não, apesar do “sensacionalismo” e do caráter “mercadológico” da indústria cultural. O mesmo acontece com a atual folclorização do

religioso. Talvez o desafio de se valorizar o fenômeno da folclorização do religioso acompanhe um reconhecimento da importância da indústria cultural, mas também pelo desafio de um esvaziamento da metafísica e de seu olhar abstratizante sobre o religioso, que se estendeu à espiritualidade e à mística.

Ainda que consistente, o receio acadêmico perante a temática em tela não deveria impedir uma abordagem diferenciada e positiva que pode servir à democratização das leituras e das práticas do religioso em contexto (pós) secular. Acolher institucionalmente, acadêmica e eclesialmente, a folclorização do religioso implicaria, em síntese, numa dupla inovação paradigmática: seja pelo reconhecimento de uma emancipação política que passe por critérios idiossincráticos e não-lineares; seja, sobretudo, pela aceitação de uma vivência múltipla do religioso marcada pela ambigüidade cultural e por uma efetiva laicidade.

Referências

ALTHAUS-REID, M. M. Gustavo Gutiérrez. Goes to Disneyland: theme park theologies and the diaspora of the discourse of the popular theologian in liberation theology. In: SEGOVIA, F. F. (Ed.). **Interpreting beyond borders: the Bible and postcolonialism**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. p. 36-58.

BENJAMIN, W. **Illuminations: essays and reflections**. New York: Schocken Books, 1968.

BHABHA, H. K. **The location of culture: signs taken for wonders**. New York: Routledge, 1994.

BOFF, L. **Igreja: carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante**. São Paulo: Atica, 1994.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. **On revelation and revolution: christianity, colonialism, and consciousness in South Africa**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

GRAU, M. Caribou and Carbon colonialism: toward a theology of Artic Place. In: KEARNS, L.; KELLER, C. (Ed.). **Ecospirit: religions and Philosophers for the Earth**. New York: Fordham University Press, 2007. p. 433-453.

GRAU, M. Wynfrith–Boniface. In: PUI-LAN, K.; COMPIER, D. H.; RIEGER, J. (Ed.) **Empire and the christian tradition: new readings of classical theologians**. Minneapolis: Fortress Press, 2007. p. 95-110.

HABERMAS, J. Notes on post-secular society. **New Perspectives Quarterly**, Malden, v. 25, n. 4, p. 17-29, 2008.

LINDLOF, T. R. The passionate audience: community inscriptions of the last temptation of Christ. In: STOUT, D. A.; BUDDENBAUM, J. M. (Ed.). **Religion and mass media: audiences and adaptations**. London: Sage Publications, 1996. p. 148-167.

MAHMOOD, S. Secularism, hermeneutics, and empire: the politics of islamic reformation. **Public Culture**, New York, v. 18, n. 2, p. 323-347, 2006.

MAHMOOD, S. Cultural studies and ethic absolutism: comments on stuart hall's 'culture, community, nation'. **Cultural Studies**, v. 10, n. 1, p. 1-11, 1996.

MARTIN, D. Secularisation and the future of christianity: lessons from the american experience. In: STENHOUSE, J.; KNOWLES, B. (Ed.). **Christianity in the post secular west**. Adelaide: ATF Press, 2007. p. 3-26.

NIETZSCHE, F. **The gaya science with a prelude in rhymes and an appendix of songs**. New York: Random House, 1974.

RICOEUR, P. **Le conflit des interpretations**. Paris: Seuil, 1969.

RICOEUR, P. Naming God. **Union Seminary Quartely Review**, New York, v. 34, p. 215-227, 1979.

PIERARD, R. V. Pentecostalism and the future of christianity in the West: reflections on a conversation. In: STENHOUSE, J.; KNOWLES, B. (ed.). **Christianity in the post secular west**. Adelaide: ATF Press, 2007. p. 163-176.

SOMMERVILLE, C. J. What hath science wrought? science and secularisation revisited. In: STENHOUSE, J.; KNOWLES, B. (Ed.). **Christianity in the post secular west**. Adelaide: ATF Press, 2007. p. 85-96.

TAYLOR, C. **Religion: beyond a concept**. New York: Fordham University Press, 2008.

VATTIMO, G. **A sociedade transparente**. Relógio D'Água: Lisboa, 1992.

VATTIMO, G. **After christianity**. Columbia: Columbia University Press, 2002.

WUTHNOW, R. Continuities in christian culture: a reply to Callum Brown. In: STENHOUSE, J.; KNOWLES, B. (Ed.). **Christianity in the post secular west**. Adelaide: ATF Press, 2007. p. 27-52.

YOUNG, R. **Postcolonialism: an historical introduction**. Oxford/Malden: Blackwell Publisher, 2001.