

Agenciamentos teórico-metodológicos básicos para o estudo do lugar do Protestantismo no imaginário religioso brasileiro a partir do encontro da Teologia com a Literatura (na Casa de João Guimarães Rosa)

Por Adilson Schultz

Resumo:

O texto apresenta e discute uma agenda teórico-metodológica mínima para auscultar o lugar do Protestantismo no imaginário religioso brasileiro a partir de estudos no campo do diálogo de Teologia e Literatura. O texto não mostra o lugar do protestantismo no imaginário, mas apenas discute as possibilidades metodológicas disto ser feito a partir do encontro de teologia e literatura. Para isto, as quatro variantes do título são discutidas: 1) a caracterização do protestantismo enquanto problema de pesquisa teológica; 2) as diferentes abordagens teóricas de imaginário religioso; 3) o histórico e as diferentes abordagens do método de diálogo de teologia e literatura; 4) as potencialidades do encontro da teologia com a literatura na obra de João Guimarães Rosa como lugar para auscultar o lugar do protestantismo no imaginário religioso brasileiro.

Introdução: o convite para o encontro

Vou falar aqui dos escritores que me comoveram a mente e o coração, desde que comecei a pensar teologicamente. Eles não são o fundamento da minha fé, mas sim freqüentemente, seu incentivador. Experiências de vida foram para mim amiúde experiências de leitura. [...] No meu caminho, experimentei também sempre mais e mais que eram os escritores - e poucas homilias, catecismos e tratados teológicos - que me abriam, em sinceridade, uma parcela da verdade.

Karl-Josef Kuschel

Não há estudos teológicos específicos sobre o lugar do Protestantismo no imaginário religioso brasileiro. O que há são pesquisas no campo da sociologia, antropologia e teologia que estudam fenômenos específicos do Protestantismo.

Dentre estes, o campo do Pentecostalismo é privilegiado, sendo reservada pouca atenção ao Protestantismo histórico.

Também não há estudos sobre a presença do Protestantismo na literatura brasileira. O que há são pesquisas amplas sobre teologia no campo dos estudos de *teologia e literatura*, privilegiando a reflexão teórico-sistemática, sobretudo no campo do catolicismo. Apenas recentemente foram feitas pesquisas levando em conta a teologia protestante.

Este ensaio procura articular estas três variantes - literatura, imaginário religioso, Protestantismo - dentro do campo da teologia, configurando-se assim como pesquisa no campo dos estudos de *teologia e literatura*. Esta articulação parte de quatro pressupostos: o 1º é que o imaginário religioso é decisivo na vida das pessoas e na organização da sociedade; o 2º é que o Protestantismo tem um lugar - ou lugares - proeminente na constituição deste imaginário; o 3º é que a teologia precisa informar-se melhor desse lugar para realizar com mais êxito sua tarefa de articuladora/agenciadora da fé do povo; o 4º é que a literatura pode fornecer elementos tanto para esta informação como para o agenciamento/articulação. Assim, o *problema* deste ensaio resume-se na seguinte questão: quais as possibilidades do encontro da teologia com a literatura auscultar e debater o lugar do Protestantismo no imaginário religioso brasileiro?

A partir de intuições e estudos anteriores, a hipótese de trabalho é que esse encontro da teologia com a literatura deve ser agenciado na obra de JGR (João Guimarães Rosa). Este agenciamento é apenas pontual, mas profundamente relevante, visto ser a obra de JGR portadora de múltiplas manifestações do imaginário, bem como de elementos religiosos - e de teologia! Portanto, JGR faz a vez de anfitrião.

Mas há algo mais: acontece que JGR está hospedando três ilustres visitas: Adélia Prado, Gilles Deleuze e Cornelius Castoriadis. Adélia é velha amiga, e além

de servir o cafezinho e os quitutes do encontro, volta e meia tomará parte na conversa. Gilles Deleuze é jardineiro, e está cuidando do jardim da casa de JGR. Num determinado momento convidará a teologia e a literatura para um passeio. Castoriadis está apenas descansando, e prontificou-se a fazer a memória do encontro.

A pauta do encontro (**índice**) é a seguinte:

Este convite, a INTRODUÇÃO; um mapa para chegar à casa de JGR;
1) O início da conversa: o lugar do Protestantismo.
2) O que é imaginário? (Deleuze, Guattari, Castoriadis, etc...)
3) Teologia e Literatura:
a) a literatura como locus do estudo que a teologia faz sobre o imaginário: a questão da verdade e a potência do falso;
b) as possibilidades e dificuldades do encontro de teologia e literatura;
c) diferentes lugares de diálogo de teologia e literatura (métodos);
4) O transtorno que acontece quando João Guimarães Rosa convida a teologia e a literatura para um passeio de canoa na 3ª margem do rio.
a) a teologia e a literatura na mesma canoa
b) o gesto de criação da teologia
c) teologia e literatura passeiam com Deleuze e Guattari pelo jardim: os *rizomas*.
CONCLUSÃO: João Guimarães Rosa e Adélia Prado arrumam a casa
NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS
BIBLIOGRAFIA (“_ Meu Deus! A teologia esqueceu os documentos!”)

Uma nota metodológica: a intenção desta pesquisa é a formulação de um problema. Não há uma descrição do imaginário religioso brasileiro, tampouco do lugar do protestantismo dentro dele; e nem o lugar do protestantismo na literatura. A pesquisa não é um tratado, mas um mapa, que mostra como se chegou à pergunta. Na verdade não há o encontro em si, mas a sua preparação. Fundamentos teóricos, digamos. O que se pretende é justificar o encontro da teologia com a literatura, e não especular suas possíveis conseqüências pelo menos por enquanto. De novo: trata-se de mostrar as possibilidades da formulação da pergunta; marcar um caminho de sua formulação; mostrar os lugares por onde a teoria pode passar para articular a pergunta. Aquilo que se busca, e não aquilo que se sabe. Essa busca passa pela literatura, por estudos sobre imaginário religioso, e pela teologia protestante.

1 - O problema do protestantismo

O Protestantismo ocupa um lugar cada vez mais destacado na composição religiosa brasileira. Ainda que mostrando uma massiva maioria católica entre a população, os dados oficiais do censo apontam o crescimento das Igrejas Protestantes, especialmente as pentecostais e neopentecostais. 20% da população é *evangélica*. Há dados extra-oficiais, oriundos de publicações do meio evangélico, que falam em 50 milhões de pessoas evangélicas no país, o que significaria 30% da população.

Para além dos números, percebe-se uma constante *presença protestante* na sociedade. O fator *Igrejas Evangélicas* já está inscrito no imaginário religioso brasileiro de forma incontestada, manifestando sua força desde o fator numérico, passando pela ampliação ininterrupta da rede de Igrejas neopentecostais e a presença destas na mídia, até uma espécie de reserva ideológica-religiosa do grupo do protestantismo histórico¹. Essa *presença protestante* é percebida através da ocupação de endereços estratégicos nas cidades pelas igrejas neopentecostais, como a IURD; de espaços na TV - programas religiosos ou noticiários (a repercussão do recente seqüestro de Silvio Santos e sua filha deu amplo espaço para o veio evangélico); de escolas evangélicas do Protestantismo histórico; de manifestos públicos da cúpula das Igrejas históricas sobre temas controversos como corrupção ou clonagem; na composição das *bancadas evangélicas*, com expressiva atuação nos parlamentos; na música evangélica; nos mega-eventos das Igrejas Evangélicas; e especialmente através da *Rede Record*, a 3ª maior rede de TV do país, de propriedade a IURD.

Faz parte desta *presença protestante* uma confusão de tipologizações: no geral e isso inclui, sobretudo, os meios de comunicação e os católicos -, não há uma

¹ O protestantismo histórico parece ter o seu lugar garantido dentro desta *presença protestante* sob via negativa, no sentido das pessoas saberem que existe um protestantismo que não é como o neopentecostal. Não obstante, ainda que as demais vertentes garantam seu lugar nessa *presença protestante*, tanto em termos numéricos como na sua comum super-atividade eclesial, é o neopentecostalismo, com sua visibilidade e penetração, que dá o impulso decisivo para inscrever os valores do universo evangélico-protestante na cultura brasileira.

distinção nítida do que seja Protestantismo, Igreja Evangélica, Protestantismo histórico, Igreja Universal, etc. Protestantismo ou Igrejas Evangélicas seguem sendo identificados e diferenciados geralmente sob a pecha de *não-católicos*. Conseqüência dessa confusão, por exemplo, é que membros das Igrejas históricas têm receio de dizer-se evangélicas.

Como dito acima, não se pretende aqui mostrar as específicas contribuições do Protestantismo na constituição do imaginário religioso brasileiro; tampouco as contribuições de cada uma de suas correntes; nem como é imaginário brasileiro. Pretende-se apenas situar esse debate; formular a questão enquanto tema de pesquisa.

Esse debate precisa levar em conta algumas questões, aqui mencionadas apenas tangencialmente: 1) há uma redução sociológica nos estudos sobre o protestantismo, sem muita atenção da filosofia e mesmo da teologia; 2) há uma redução pentecostal e neopentecostal nesses estudos, praticamente esquecendo o protestantismo histórico²; 3) há um preconceito latente nessas pesquisas, no sentido de qualificar o neopentecostalismo como não-protestante ou como um desvio; 4) há

² Para um debate sobre essa redução neopentecostal nas pesquisas sobre o protestantismo, cf. Emerson GIUMBELLI, **A vontade do saber**, 111-112: “Talvez esteja ocorrendo, quanto ao campo de estudos sobre o pentecostalismo, algo análogo ao que se deu no campo dos estudos sobre os cultos afro-brasileiros. [...] A principal tradição de pesquisa nos cultos afro-brasileiros [...] toma como critério de análise de práticas e crenças a sua suposta proximidade com origens africanas. Isso explica a valorização, enquanto objeto de estudo, concedida ao candomblé, em detrimento de formas “menos tradicionais” da herança africana, incluída aí a umbanda. Podemos ver na convergência e na colaboração entre acadêmicos e religiosos no campo dos estudos sobre protestantismo efeitos semelhantes: a produção de divisões internas - ao universo protestante, primeiro, depois ao universo pentecostal - baseadas em critérios hierarquizados, através dos quais os chamados “neopentecostais” são avaliados a partir de sua adequação a parâmetros que definem uma certa “autenticidade protestante.” [...]

Em um ponto, contudo, a atuação de mecanismos análogos produz efeitos inversos: enquanto nos estudos dos cultos afro-brasileiros, o critério da fidelidade à tradição resultou no privilégio de observação aos grupos tidos como “mais africanos”, nos estudos recentes sobre o pentecostalismo, são os grupos supostamente “menos protestantes” que recebem a maior atenção em termos de pesquisa. [...]

Todas as críticas dirigidas ao paradigma da “pureza nagô” [...] deveriam servir de alerta para que procedimento análogo não fosse aplicado a um outro segmento do campo religioso e para que privilegiássemos outras formas de considerar as inegáveis transformações que ocorrem entre os evangélicos e as especificidades que acompanham sua expansão no Brasil.”

um vício na tipologização do Protestantismo em termos de forma/corrente (pentecostal, histórico, etc)³; 5) para além dos estudos da forma, pode-se fazer uma aproximação ao protestantismo em termos de princípio.

Aqui vamos nos deter apenas ao ponto 5: qual seria o princípio protestante? Ou ainda: quais seriam esses *valores* protestantes-evangélicos inscritos no imaginário religioso brasileiro? Para além das diferentes formas de sua manifestação, o Protestantismo teria uma espécie de ethos, ou uma matriz comum? O Protestantismo tem um denominador comum a partir do qual seja possível auscultar o lugar, as conseqüências e a contribuição dessa *presença protestante* no imaginário religioso brasileiro? Em que medida o protestantismo é decisivo na vida das pessoas, nos rumos e arranjos sociais?

Se um estudo em termos de forma não é suficiente para tratar do protestantismo dentro do imaginário, talvez o melhor caminho esteja em estudar o princípio protestante.

O protestantismo pode definir-se como um princípio gerador, o qual em si é o responsável pela multiplicidade de suas formações sócio-históricas. Se podemos definir isso, também teremos alcançado o *specificum* protestante. Ou seja, em lugar de buscar as características comuns na diversidade se pode buscar a identidade na própria diferença; na força geradora da multiplicação de seus vários rostos.⁴

Não obstante, isolar o princípio também não é o caminho. Nem forma, nem princípio; mas justamente aquilo que ocorre entre ambos. Em linhas gerais, a hipótese aceita e perseguida aqui é que o Protestantismo tem enquanto específico um ethos, uma matriz teórico-teológica que privilegia a assimetria entre princípio e forma⁵. Essa assimetria garante que suas inúmeras formas não signifiquem uma

³ Para um debate amplo sobre tipologizações do protestantismo brasileiro, destacando a proeminência de Gouvea Mendonça e Bittencourt, e sinalizando para a superação das tipologizações em termos de *forma*, cf. Emerson GIUMBELLI, **A vontade do saber**.

⁴ Vitor WESTHELLE, **Voces de Protesta en América Latina**, 86-87.

⁵ Para esta discussão cf. Vitor WESTHELLE, **Voces de Protesta en América Latina**, 85-104.

traição ao princípio de protesto protestante. De acordo com o contexto, o Protestantismo adquire diferentes formas.

Essa assimetria seria o *motor* do Protestantismo, visto apresentar-se enquanto voz de protesto nas diferentes formas de sociedade instituída. Não obstante, o Protestantismo nunca conseguiu um lugar proeminente na sociedade brasileira - e latino-americana - justamente por não conseguir fazer valer essa assimetria entre princípio e forma. A sociedade é homogeneizante, fruto da hegemonia católica, que justamente nega essa assimetria, sendo a forma imediatamente determinada pelo princípio. No catolicismo, princípio e forma se coadunam. Como não há assimetria, o Protestantismo não consegue fazer valer seu princípio de protesto, e fica mudo.

O pentecostalismo soube valer-se do vácuo da inexistência da assimetria entre princípio e forma enquanto manifestos na sociedade. Como o Protestantismo não consegue constituir-se enquanto voz de protesto, o pentecostalismo assume as formas. O pentecostalismo seria, em certo sentido, a própria superação do princípio protestante⁶, um novo tipo de Protestantismo. O neopentecostalismo seria a radicalização, ao não propor uma ruptura com a cultura, com os costumes do *mundo*⁷.

Enquanto desenvolvimento do Protestantismo, ao não encontrar espaço para fazer sua voz de protesto, o Protestantismo enfatizou ou a forma, ou o princípio. O pentecostalismo representaria a 1ª ênfase, e o histórico a 2ª. O pentecostalismo não

⁶ “Se a prática religiosa desenvolvida a partir do universo pentecostal é resultado de sua aproximação ao mundo dos valores simbólicos da tradicional religiosidade latino-americana, isto significa, simplesmente, a superação da proposta de ruptura com esse universo oferecida pelo protestantismo histórico. [...] Se não há ruptura só podemos falar de continuidade, o que significa afirmar o caráter conservador e acomodatório do pentecostalismo na manutenção de formas de religiosidade e modos de comportamento desde sempre presentes em nossas culturas.” Zwinglio DIAS, *Nota sobre a expansão e a metamorfose do protestantismo na América Latina*, 59.

⁷ Essa nova ênfase protestante evidencia que “pouco a pouco se foi sedimentando como que uma nova mentalidade religiosa, apenas formalmente protestante. Porque ancorada na matriz religiosa tradicional que fundamentou a cosmovisão e o imaginário brasileiro fundindo as tradições indígenas, africana e do catolicismo popular ibérico, mas agora vestida com o linguajar teológico do pietismo protestante e com as ênfases características do movimento pentecostal.” Zwinglio DIAS, *Nota sobre a expansão e a metamorfose do protestantismo na América Latina*, 60.

consegue constituir-se enquanto princípio de protesto, visto que seu segredo está na forma; o histórico não consegue ganhar forma, visto que se alia às formas hegemônicas da sociedade. Aí está o problema do Protestantismo: nem na matriz histórica, nem na vertente pentecostal, conseguem fazer valer o seu princípio de protesto; o primeiro por total aversão ao imaginário local; o segundo acomodando-se ao imaginário. O histórico sofre por não conseguir desnudar-se da roupagem européia/imaginário europeu. O pentecostalismo por vestir rápido demais a roupagem brasileira. Conseqüência disso é a invisibilidade da teologia protestante enquanto formuladora das questões decisivas da sociedade⁸.

Por outro lado, é esse movimento assimétrico que permitiria ao Protestantismo colaborar decisivamente para a superação dos problemas da sociedade, dando uma estrutura, um ethos, para fazer ecoar suas vozes de protesto. O protestantismo, os valores do imaginário protestante, podem constituir-se enquanto mapa para que as sociedades e as pessoas saiam do atoleiro em que se encontram.

⁸ E aqui um comentário que só cabe ao rodapé, visto ser uma formulação em processo: Vitor deixa transparecer um desejo de constituir na sociedade algo como uma *crisandade protestante*. O protestantismo parece ser *o salvador da pátria*; é ele que vai fornecer o mapa para a América Latina sair do atoleiro em que se encontra. O que persegue a obra parece ser o eterno mito do paraíso perdido, que de resto assola todo o luteranismo brasileiro: o protestantismo é muito bom. Ele precisa fazer-se valer. O problema é que por causa de um erro - no ritual, na teologia - perdemos o paraíso. Por um pecado de Adão fomos alijados do jardim das delícias de decidir as coisas de verdade na sociedade.

Particularmente, tentei resolver esse determinismo, na minha dissertação de mestrado (Cf. Adilson SCHULTZ, **Misturando os espíritos**), incluindo no debate o elemento *processos de singularização*, ou *subjetivações*, conceito de Deleuze e Guattari, no sentido de que não é exatamente o ethos protestante que vai *salvar* a sociedade, mas que do intercâmbio entre a sociedade e as Igrejas, a cultura e a teologia, nasce uma nova coisa. Trata-se de um agenciamento. O protestantismo, em contanto com a sociedade, cria processos de subjetivação, permitindo às pessoas e ao protestantismo, vivenciar novos processos. É um jogo de vai-e-vem. O jogo entre revelação de Deus conforme anunciado pela teologia e a revelação conforme anunciada na cultura, e mesmo em outras religiões, faz parte desse processo. O segredo, portanto, está na relação, e não de um lado ou outro.

Outro elemento constitutivo do protestantismo é o conceito de *reserva religiosa*, formulado por Paul Tillich⁹: o Protestantismo sobrevive nas sociedades enquanto reserva religiosa, que permite às pessoas resistirem, seja às *ameaças* à fé em Deus, vindas tradicionalmente da idolatria católica - ou mais recentemente das feitiçarias da umbanda - seja à decepção da população com a ciência, com a economia, com o governo, etc. Essa reserva religiosa dá aos fiéis uma garantia de que nem tudo é ruim ou demoníaco. Nas situações-limites da vida, o Protestantismo significa uma saída.

De novo, é o pentecostalismo que melhor tem operado com essa reserva religiosa - mesmo que incorporando à sua mensagem de salvação conteúdos do imaginário da matriz religiosa brasileira dominante (afro e católica)¹⁰. O sucesso do pentecostalismo enquanto fonte de sentido para a vida de seus fiéis estaria em que explora profundamente esse imaginário religioso brasileiro dominante, enquanto outros protestantismos geralmente estão alheios aos problemas da sociedade¹¹.

⁹ Cf. Zwinglio DIAS, **Nota sobre a expansão e a metamorfose do protestantismo na América Latina**, 53-54.

¹⁰ Cf. Zwinglio DIAS, **Nota sobre a expansão e a metamorfose do protestantismo na América Latina**, 55: “A religiosidade pentecostal hoje, deitada no ‘berço esplêndido’ da religiosidade tradicional brasileira, acabou por nacionalizar (culturalmente falando), definitivamente, o que restou do protestantismo em seu choque com a cultura brasileira.”

¹¹ Ainda que não se pretenda aqui definir como é o imaginário religioso brasileiro, podem-se arriscar algumas hipóteses quanto ao Protestantismo: 1) os descaminhos do Protestantismo - especialmente a estagnação de sua vertente histórica, mas também os excessos cometidos pela vertente carismática - devem-se em grande medida ao fato de sua teologia e prática eclesial estarem em descaminho com o imaginário religioso brasileiro. O protestantismo não encontra eco ou lastro para ser voz ativa neste imaginário porque está revestido de elementos que o aprisionam em outro universo mítico, seja o histórico, como no caso do luteranismo, seja o dogmático, seja o bíblico-fundamentalista, como no batista, etc... 2) O imaginário religioso brasileiro, dito de forma bem simplista, lida com três elementos básicos: o componente católico, o sincretismo (ou infidelidade) religioso, e a liberdade religiosa. O imaginário religioso brasileiro está dominado pelos elementos da matriz católica ibérico-romana - o Brasil é um país católico; o Brasil é o lugar da mistura religiosa, seja por trafico ou arranjos legais; o Brasil é o lugar de todas as religiões. 3) O Protestantismo tem infinitas possibilidades de articulação dentro desse imaginário religioso, seja através da *presença protestante* ou com suas diferentes formas, com suas vertentes massiva-neopentecostal ou doutrinária-histórica; o protestantismo deve articular teologicamente sua matriz teológica-ideológica com a matriz cultural brasileira; 4) Por fim, a 4a hipótese é que o elemento religioso é extremamente decisivo enquanto componente social brasileiro. A cultura brasileira é extremamente *encantada*, o que reserva um lugar decisivo também para o Protestantismo. O protestantismo não tem o trabalho de reencantar o imaginário social.

2 - O que é imaginário?

Ao que se refere o termo *imaginário*? Trata-se de imaginação? Inconsciente? Imaginário pode ser tema teológico se ele diz respeito às fantasias das pessoas, coisas inventadas, irrealis? E mais: ainda que considerando a relevância do imaginário, a teologia não deveria fazer reflexão autônoma, sem influenciar-se por aquilo que a sociedade diz de Deus, religião?

Imaginário geralmente é definido em oposição ao que é real. Diz respeito ao que só existe na imaginação. Não obstante, os estudos no campo da psicologia, sociologia ou antropologia advogam um lugar decisivo para o imaginário, afirmando que ele incide diretamente no rumo da sociedade e da vida das pessoas. Imaginário não estaria em oposição ao que é real, mas em relação. Imaginário faria parte da realidade, e para alguns, seria inclusive mais decisivo do que aquilo que é real; mais real do que a própria realidade. Enquanto tal, ele institui a sociedade; cria e sustenta suas instituições e a unidade social.

Imaginário é visto também como uma reserva de sentido, tanto em nível individual como coletivo: “o mundo imaginário, essa realidade surpreendente que se encontra dissimulada na realidade concreta, constitui um complexo em cujo seio o indivíduo busca escorar-se, numa atitude de proteção contra aquilo que se poderia chamar de condenação do próprio peso da vida”¹². Desde este ponto de vista psicologizante, o imaginário funcionaria como um sustentáculo da realidade, imprimindo-lhe valor e coerência. O ser humano,

ao olhar objetivamente em sua volta, percebe um mundo fragmentado e absurdo com o qual ele há de conviver. [...] No entanto, se ao invés desse ‘olhar objetivo’ forem acionados os ‘olhos do espírito’, ele descambará, irremediavelmente, na mais absoluta admiração [...]; o imaginário atuando ininterruptamente na província

¹² Nice Rangel del RIO, *Olhar e imaginário na narrativa contemporânea*, 293.

do inconsciente, quando solicitado, manifestando-se em sua plenitude.¹³

Aí o imaginário tem sentido profundo; não é fantasia ou algo irreal, mas uma criação. Para satisfazer à necessidade de sentido, cria-se o próprio sentido (“A capacidade de criação é a característica fundamental do ser humano. Criação entendida [...] como a capacidade de fazer surgir o que não estava dado”¹⁴). Cria-se um outro mundo, para além do mundo real. O imaginário faz o ser humano e a sociedade *escapar* - não apenas em termos negativos - do mundo, criando, adquirindo um outro tempo, a-histórico. Esta é a opinião de **Mircea Eliade**:

Se é verdade que o homem [sic!] sempre se encontra inserido numa “situação”, nem por isso essa situação é sempre histórica, ou seja, unicamente condicionada pelo momento histórico contemporâneo. **O homem integral conhece outras situações além da sua condição histórica.** Conhece, por exemplo, o estado de sonho, o de devaneio, ou o da melancolia ou do desprendimento, ou da contemplação estética, ou da evasão etc. - e todos esses estados não são “históricos”, embora sejam, para a existência humana, tão autênticos e importantes quanto a sua situação histórica. Aliás, o homem conhece vários ritmos temporais, e não somente o tempo histórico, ou seja, seu próprio tempo, a contemporaneidade histórica. **Basta ele escutar uma bela música, ou apaixonar-se, ou rezar, para sair do presente histórico e reintegrar o presente eterno do amor e da religião. Basta ele abrir um romance ou assistir a um espetáculo dramático para encontrar um outro ritmo temporal - o que poderíamos chamar tempo adquirido - que, em todo o caso, não é o tempo histórico.** Concluiu-se depressa demais que a autenticidade de uma existência depende unicamente da consciência de sua própria historicidade. Essa consciência histórica tem um papel bem modesto na consciência

¹³ Nice Rangel del RIO, **Olhar e imaginário na narrativa contemporânea**, 293.

O caso extremo dessa compreensão de imaginário aparece em algumas interpretações do fenômeno pentecostal: a pessoa pobre, sem uma vida digna, vive a partir de um imaginário construído e oferecido por uma instituição que apregoa e convence a pessoa de que ela é rica *em Jesus*, e ali encontra forças para sobreviver a sua desgraça. Imaginário, nesse sentido, tem tom ideológico. Na verdade, imaginário é algo mais que um ancoradouro: é realmente um outro mundo construído. Mundo ilusório? Não importa: o imaginário constrói - ou a pessoa cria - um mundo para se viver. E aí a TP (Teologia Prática) *põe o dedo*: a TP parte do imaginário enquanto tal; vê, estuda e reflete aquilo que é (A TS procuraria determinar como o imaginário deveria ser?...). A TP trabalha com o *como é*; a TS com o *como deve ser*; ou como foi; ou como será.

¹⁴ Cléria Botelho da COSTA, **Imaginário: objeto da história**, 340.

humana, sem falar das zonas do inconsciente que pertencem também ao ser humano integral.¹⁵

Se o mundo do imaginário é tão decisivo quanto o mundo real, então o interesse da teologia justificar-se-ia justamente por este manifestar e constituir-se enquanto narrativa que dá sentido à vida. Imaginário seria obra de Deus e *locus* de sua revelação. Enquanto narrativa que busca dar sentido à vida, a teologia interessar-se-ia pelo imaginário religioso e social na busca de alinhar seu discurso teológico-ecclesial. Dito desde o ponto de vista da TS: a teologia estuda o imaginário enquanto lugar da revelação de Deus. Ela deve auscultar as revelações de Deus aí presentes, e estabelecer com elas diálogo a partir da revelação que lhe é confiada¹⁶. Desde o ponto de vista da TP: o imaginário mostra como a vida é, e é lugar de atuação de Deus.

Pedro Trigo, o teólogo precursor do debate *Teologia e Literatura* na América Latina, tem uma definição ampla de imaginário, privilegiando as relações entre seus diferentes elementos:

Chamamos convencionalmente imaginário à combinação destes diversos elementos que mantêm a congruência de uma criação histórica. Inclui a ideologia [...], o horizonte mais ou menos utópico de seu projeto, o futuro mais próximo e previsível que se projeta, as esperanças absolutas ou a falta delas, o conceito de pessoa ou de sociedade que se traz nas mãos, o modo de sentir-se frente à realidade e sensibilidade com que se reage, o tipo de relações que se propiciam, o modo de produção do próprio projeto histórico... O imaginário seria esse molde que salvaguarda a novidade histórica na

¹⁵ Mircea ELIADE, **Imagens e símbolos**, 29.

¹⁶ Pedro Trigo mostra como a teologia forma, molda o imaginário social. Ele mostra como o campo da TdL (*Teologia da Libertação*) constitui-se enquanto uma das fontes de um imaginário alternativo que emerge, de diversas fontes, na América Latina. Este imaginário se constitui em contraste e resposta ao imaginário social vigente, o neoliberal; e ao imaginário revolucionário, hoje praticamente invisível, mas que movimentou e marcou as Igrejas e a sociedade por algum tempo por toda a América Latina. A TdL é portadora de novidade que supera os dois. “De modo sucinto este imaginário alternativo que vai se perfilando entre nós se caracteriza por um âmbito preferencial que é a casa do povo, um modo de produzir-se no qual o decisivo é o tempo ou ritmo da cotidianidade e as relações abertas, horizontais e mútuas, e uma realidade que considera absoluta, sagrada, que é a vida concreta das pessoas. Dito de outra maneira, este imaginário se expressa em umas coordenadas espaço-temporais privilegiadas que são a casa do povo e o tempo da cotidianidade; vai se produzindo através de umas relações que considera constituintes da dimensão pessoa; e tem um conteúdo absoluto que é a vida.” Pedro TRIGO, **Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario**, 63-64.

suas origens; e para que cumpra essa função seria o molde que essa novidade vai forcejando fecundamente com as possibilidades dadas.¹⁷

E aí temos um elemento controverso em relação à compreensão mais estruturalista de Eliade: imaginário e realidade não são exatamente dois mundos; o mundo real não recorre ao mundo imaginário. O imaginário faz parte da realidade, é um de seus componentes. Não são duas realidades em oposição, mas integradas.

Para além deste detalhe, resta que as discussões em torno do *imaginário* são controversas. E começam já na terminologia: talvez *imaginário* não seja o melhor termo, visto carregar o peso das classificações dualistas, especialmente o jogo *imaginário x realidade*. Nessa classificação, logicamente, o imaginário é rapidamente colocado de lado, visto que o que importa mesmo para a teologia e outras ciências é a realidade. O termo também pode limitar a idéia que se quer expressar ao universo da mente, ao consciente ou inconsciente.

Por isso vários autores usam outros termos para referir-se ao imaginário. Castoriadis fala em *significações imaginárias*. Deleuze fala em *subjetivações*, ou *processos de subjetivação*; Guattari em *produção de subjetividades*. Começemos por Deleuze:

Será o “imaginário” um bom conceito? Inicialmente há um primeiro par, “real-irreal”. Pode-se defini-lo à maneira de Bergson: o real é a conexão legal, o encadeamento prolongado dos atuais; o irreal é a aparição brusca e descontínua à consciência, é um virtual enquanto se atualiza. Além disso, há um outro par, “verdadeiro-falso”. O real e o irreal são sempre distintos, mas a distinção entre os dois nem sempre é discernível; existe o falso quando a distinção entre o real e o irreal não é mais discernível. Porém, precisamente, quando há falso, o verdadeiro por sua vez não é mais decidível. O falso não é um erro ou uma confusão, mas uma potência que torna o verdadeiro indecidível.

O imaginário é uma noção muito complicada, porque está no entrecruzamento dos dois pares. **O imaginário não é o irreal, mas a indiscernibilidade entre o real e o irreal.** Os dois termos não se

¹⁷ Pedro TRIGO, *Imaginário alternativo al imaginario vigente y al revolucionario*, 62.

correspondem, eles permanecem distintos, mas não cessam de trocar sua distinção. [...] Creio que o imaginário é esse conjunto de trocas.¹⁸

Ou seja: para Deleuze, o jardineiro de JGR, o imaginário não é o real nem o menos real. Ele é feito das trocas, das relações entre o real e o irreal; constitui-se justamente da indiscernibilidade entre ambos. O cerne da questão, portanto, não está naquilo que convencionalmente se chama de imaginário enquanto conjunto de elementos que determinaria ou condicionaria a vida das pessoas. O imaginário em si não define nada diretamente: o decisivo mesmo está no circuito de trocas; naquilo que acontece a partir das subjetivações - que podem ser individuais, coletivas, ou inconscientes. Em suma, o que importa mesmo não é o imaginário, a imagem, mas a manifestação prática, a exteriorização desse imaginário, as subjetivações. O imaginário, na verdade, é condicionado, determinado por estas múltiplas exteriorizações. A elas devemos nos ater. Não vale à pena estudar o imaginário, mas operar/fazer subjetivações, imprimir processos mais práticos. Tratar-se-ia de disseminar/criar imagens desse imaginário, que por sua vez vão chocar-se/intercambiar-se com outras imagens. O foco, portanto, está nas relações. Segundo Deleuze, a arte também a literatura! - faz isso: dissemina imagens, cria e trabalha relações; inventa um tempo; produz novas imagens.

As contribuições de Felix **Guattari** vão na mesma direção. Ele inicia seu livro *Caosmose* destacando a importância do imaginário, ou da subjetividade. Os elementos subjetivos são cada vez mais referidos em todos os domínios sociais, inclusive na produção teórica. Cada vez mais há o reconhecimento da *produção de subjetividade*. Segundo Guattari, não há *um* imaginário, que determinaria, que condicionaria a vida das pessoas e as sociedades. O que há são diferentes lugares de *produção de subjetividade*. Enquanto produção de subjetividade, o imaginário, a multiplicidade de nossas informações e relações, ultrapassa o simples jogo de real e irreal, entre um suposto campo imaginativo e a vida como ela é. Diferentemente da idéia corrente sobre imaginário, esta produção de subjetividade não é preexistente, não é causal,

¹⁸ Gilles DELEUZE, *Conversações*, 84-86 (grifo meu).

nem única, nem monolítica. Igualmente, ela não está instalada em um lugar a parte da sociedade.

Além da superação do dualismo imaginário-realidade e do determinismo desse imaginário, a contribuição da compreensão de Guattari e Deleuze privilegia tanto os indivíduos quanto as instituições ou sociedade. “Os dispositivos de produção de subjetividade podem existir em escala de magalópoles assim como em escala dos jogos de linguagem de um indivíduo.”¹⁹ Não é um que determina o outro: a produção de subjetividade se dá na relação destes. A produção de subjetividade tem diversos *vetores*, várias origens, seja a instituição, o indivíduo, as artes, a religião, etc. As pesquisas de Deleuze sobre arte mostram isso: o cinema, com suas imagens em movimento e em outro tempo, constitui-se em germes de produção de subjetividade - produção de imaginário. *Vetores de subjetivação* estão em todos os lados. Deleuze e Guattari destacam também que os agenciamentos da subjetividade não têm um padrão único, nem um referencial único, mas operam por multiplicidades, por ruptura das estruturas, por desterritorializações. Por fim, a literatura participa do estudo dessas subjetivações de modo privilegiado: “Para apreender os recursos íntimos dessa produção - essas rupturas de sentido autofundadoras de existência -, a poesia, atualmente, talvez tenha mais a nos ensinar do que as ciências econômicas, as ciências humanas e a psicanálise reunidas!”²⁰ (Enigmática e promissora opinião!)

Castoriadis²¹ é particularmente interessante porque faz o debate sobre imaginário associado ao debate sobre religião. Tal qual à religião funcionam todas as significações. Estas significações no seu conjunto formam o que se poderia chamar imaginário social, aquilo que, numa palavra, dá sentido à vida. Para além dessa

¹⁹ Felix GUATTARI, *Caosmose*, 33.

²⁰ Felix GUATTARI, *Caosmose*, 33.

²¹ Para mais detalhes sobre o imaginário, cf. Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, especialmente 373-393 (*instituição da sociedade e religião*) e 225-43 (*o imaginário: a criação no domínio social-histórico*); mas também 247-267 (*uma interrogação sem fim*); e ainda 2-19 (*prefácio*). Também cf. ID., *A instituição imaginária da sociedade*, especialmente 385-418 (*As significações imaginárias sociais*), e ainda 139-200 (*A instituição e o imaginário*).

questão²², interessa aqui que ao debater o papel da instituição na sociedade, perseguindo o ideal de uma *sociedade autônoma*, Castoriadis reconhece a determinância do imaginário na constituição da sociedade: “A criação mais importante de todas: a criação de sentidos e de significações”²³.

A humanidade se constitui ao fazer surgir a questão da significação e ao fornecer-lhe, prontamente, respostas [...] A sociedade existe pela instauração de um espaço de representações compartilhadas por todos os membros, que traduzem o magma de significações imaginárias sociais instituídas em cada caso. [...] Nenhum sistema de determinações instrumentais funcionais, que se esgote na referência à “realidade” e à “racionalidade”, pode bastar-se a si mesmo. À medida que introduz a questão da significação, a sociedade não pode mais se confinar ao “lado de cá” de sua “existência real”. Não se trata, como acreditava Marx - e, em alguns momentos, Freud -, do fato de que confrontada com uma “existência real” insatisfatória, a sociedade procuraria, durante todo um período, compensações imaginárias [...] O fato é que essa “existência real” é impossível e inconcebível, enquanto existência de uma *sociedade*, sem a postulação de fins da vida individual e social, de *normas* e *valores* que regulem e orientem essa vida.²⁴

Tal qual Deleuze e Guattari, Castoriadis relativiza o termo imaginário, visto estar associado ao fictício, ao especulativo, sem consistência; o que oculta sua importância. Ele fala em imaginário e *significações imaginárias*. Esta divisão garante que o imaginário é determinante e determinado. Ou seja: não se pode dizer apenas que o imaginário determina como a sociedade é, e nem que a sociedade cria o imaginário. Há um constante vai-e-vem entre essas duas potências. Não obstante, Castoriadis privilegia o imaginário enquanto instituinte. Não exatamente o imaginário, mas as significações imaginárias determinam a sociedade. O imaginário é composto/determinado por estas significações.

O mundo das significações tem que ser pensado, não como uma réplica irreal de um mundo real; não como um outro nome para um sistema hierárquico de “conceitos”; não como formado pelo que, das representações individuais, é “expressível” ou como o que deve ser

²² Para mais detalhes sobre esta discussão, cf. excurso à nota 32.

²³ Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, 13-14.

²⁴ Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, 386.

postulado como correlato “objetivo” [...] das noeses subjetivas; finalmente; não como sistema de relações que se acrescentariam a sujeitos e objetos plenamente determinados sob outros aspectos e modificariam, em tal ou qual contexto histórico, suas propriedades, efeitos, comportamentos. Temos que pensá-lo como posição primeira, inaugural, irreduzível do social-histórico e do imaginário social tal como se manifesta cada vez numa sociedade dada; posição que se presentifica e se figura na e pela instituição das significações.²⁵

As significações determinam o imaginário. Mas é o imaginário no seu conjunto que cria/forja as significações. Significações podem ser imaginárias, racionais, e ao nível do percebido. Significações correspondem ao *percebido*, ao *racional* ou ao *imaginário*. Os três pólos estão em relação íntima, mas tem suas especificidades²⁶. O conjunto dessas significações determina o imaginário, e em última instância, criam a sociedade, as instituições e tudo o que há de real. Deus é uma significação imaginária, não racional. O estado é uma significação racional, e igualmente determina o imaginário. A natureza é uma significação percebida, e igualmente influi no imaginário²⁷. O imaginário é criação do indivíduo, das instituições e da sociedade; é fruto da imaginação, das significações. Portanto, melhor do que falar em imaginário, enquanto a noção de um imaginário radical, deve-se falar em *imaginário-social*, ou melhor ainda, *imaginário social-histórico*. O imaginário social-histórico é formado pelo magma de significações do qual determinada sociedade lança mão. Esse imaginário, por sua vez, imprime novas significações. Imaginário não é um conceito, uma coisa. Trata-se da noção de autocriação da sociedade e do campo histórico como tal. Trata-se do

poder de instaurar, no e através do anônimo coletivo, significações imaginárias e instituições que as sustentam e são animadas por elas - as duas mantendo coesa a sociedade, fazendo-a existir como

²⁵ Cornelius CASTORIADIS, **A instituição imaginária da sociedade**, 413-414.

²⁶ Cf. Cornelius CASTORIADIS, **A instituição imaginária da sociedade**, 169.

²⁷ “Seja, por exemplo, Deus. Sejam quais forem os pontos de apoio que sua representação tenha no percebido; seja qual for sua eficácia racional como princípio de organização do mundo para algumas culturas, Deus não é nem uma significação do real, nem uma significação do racional. [...] O que é Deus [...] ? [...] Uma *significação* central. [...] E essa significação, nem de uma percepção (real) nem de um pensamento (racional) é uma significação imaginária.” Cornelius CASTORIADIS, **A instituição imaginária da sociedade**, 169-170.

sociedade e, em cada caso, como *esta* sociedade *particular*; as duas fazendo existir os indivíduos como indivíduos e, em cada caso, como estes indivíduos *particulares*.²⁸

Em última análise, a realidade é fruto do imaginário. São as significações que fazem a sociedade, e não o contrário. Um exemplo: Deus é uma significação imaginária central de todas as sociedades. Ela está determinada/ligada ao que na sociedade? A significação *Deus* não depende da sociedade.²⁹ É pouco dizer que o imaginário irrompe de formas diferentes de acordo com a sociedade. Ele é quem cria essa sociedade. O imaginário está no fundo criacional da própria sociedade e das suas significações. As significações não são um mero reflexo da sociedade.³⁰ Por fim, **imaginário** é o elemento

que dá à funcionalidade de cada sistema institucional sua orientação específica, que sobredetermina a escolha e as conexões das redes simbólicas, criação de cada época histórica, sua singular maneira de viver, de ver e de fazer sua própria existência, seu mundo e suas relações com ele, esse estruturante originário, esse significado-significante central, fonte do que se dá cada vez como sentido indiscutível e indiscutido, suporte das articulações e das distinções do que importa e do que não importa, origem do aumento da existência dos objetos de investimento prático, afetivo e intelectual, individuais ou coletivos.³¹

²⁸ Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, 15.

²⁹ Para este debate cf. Cornelius CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, 405ss.

³⁰ Cf. Cornelius CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, 389.

³¹ Castoriadis diz também o que o imaginário não é: “O que denomino o imaginário, nada tem a ver com as representações que circulam correntemente sob este título. Em particular, isso nada tem a ver com o que algumas correntes psicanalíticas apresentam como “imaginário”: o “especular”, que, evidentemente, é apenas imagem *de* e imagem refletida, ou seja, *reflexo*. [...] O imaginário não é a partir da imagem no espelho ou no olhar do outro. O próprio “espelho”, e sua possibilidade, e o outro como espelho são antes obras do imaginário que é criação *ex nihilo*. Aqueles que falam de “imaginário” compreendendo por isso o “especular”, o reflexo ou o “fictício”, apenas repetem, e muito freqüentemente sem o saber, a afirmação que os prendeu para sempre a um subsolo qualquer da famosa caverna: é necessário que (este mundo) seja imagem *de* alguma coisa. O imaginário de que falo não é imagem *de*. É criação incessante e essencialmente indeterminada (socio-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de “alguma coisa”. Aquilo que denominamos ‘realidade’ e ‘racionalidade’ são seus produtos.” Cornelius CASTORIADIS, *A instituição imaginária da sociedade*, 13.

Portanto, Castoriadis preserva o movimento, a relação e a tensão entre imaginário e significações imaginárias. Se o imaginário cria a sociedade e suas significações, essas significações imaginárias é que criam o imaginário. Paradoxal!³²

³² **EXCURSO: RELIGIÃO E IMAGINÁRIO EM CASTORIADIS.** Pode-se depreender da obra de Castoriadis que, estudando as estruturas da religião, estaremos estudando o imaginário. Uma não é igual à outra, mas elas se instruem mutuamente. Imaginário tem íntima ligação com a religião. O aspecto religioso determina em grande parte o imaginário e o imaginário tem características religiosas. Pode-se tomar a religião como um caso do imaginário. Religião e instituição social estão profundamente entrelaçadas. Ambas estão arraigadas no social-histórico. Nada na sociedade, nenhum evento, nem o imaginário, nem a religião, nem Deus, foge a determinância social-histórica. A religião cria, institui a sociedade, e ao mesmo tempo é criada por ela. A religião funciona e instrui a sociedade enquanto caos; e ao mesmo tempo cria o próprio antídoto para este caos. “O ‘mundo real’ sempre se define e organiza mediante um magma de significações imaginárias sociais; significações relativas a questões para as quais nenhuma resposta ‘real’ ou ‘racional’ jamais poderia ser proposta. A resposta, assim como a maneira de articular implicitamente as questões, foi sempre fornecida pelo conjunto de crenças instituídas que denominamos religião. E, ao situar obrigatoriamente a origem da instituição no mesmo lugar em que situa sua própria origem - fora da sociedade -, a religião sempre foi a expressão central, o principal veículo e a garantia última da heteronomia da sociedade.” (Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhas do labirinto II*, 392). “Toda organização do mundo social é, em quase toda a parte e quase sempre, essencialmente “religiosa”. A religião não “acompanha”, não “explica”, não “justifica” a organização da sociedade: ela é essa organização, em seu núcleo não trivial [...]. É ela que postula o que é e o que não é pertinente. (...) É a religião que organiza, polariza e valoriza o pertinente, que o *hierarquiza*. [...] Toda religião inclui a origem da instituição em seu sistema de crença; e a instituição da sociedade sempre inclui a interpretação de sua origem como extra-social, remetendo assim à religião. [...] A instituição heterônoma da sociedade e a religião são essencialmente idênticas. Ambas visam ao mesmo objetivo e pelos mesmos meios. Elas não visam apenas à organização da sociedade, mas procuram dar *uma* significação ao ser, ao mundo e à sociedade, mais ainda, dar-lhe a *mesma* significação. Elas *devem* mascarar o Caos, e particularmente o Caos em que consiste a própria sociedade. Elas o mascaram ao reconhecê-lo infundadamente, pela sua apresentação/ocultação, ao fornecer-lhe uma Imagem, uma Figura, um Simulacro. (Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhas do labirinto II*, 381-382). O imaginário fornece respostas à questão do Abismo, às perguntas e questões filosóficas/de sentido do ser humano. A sociedade cria as religiões e o imaginário para compensar a experiência de Abismo. Ao mesmo tempo, é a própria religião que institui esta experiência de Abismo. “Esta apresentação/ocultação do Caos mediante a significação social só pode se efetuar, essencialmente, de uma única maneira: o próprio Caos. [...] É precisamente isto o que a instituição da sociedade busca continuamente afirmar. Ela postula, efetivamente, que o ser é significação e que a significação (social) faz parte do ser. Tal é o sentido do cerne *religioso* da instituição de todas as sociedades conhecidas. [...] A instituição da sociedade, de forma não consciente, é sempre ontologia geral e especial. Ela postula, e não pode deixar de postular, isso que cada coisa particular, cada relação e cada agrupamento de coisas é, assim como o que “contém” e torna possível a totalidade de relações e agrupamentos - o mundo. [...] Mas o mundo [...] sempre é também algo que é diferente, e vai além *disso que* ele é [...]. Bem ou mal, a significação instituída pode chegar a fazer frente a isso, mas não pode enfrentar de maneira não análoga o Abismo que ela própria representa, a manifestação do Caos que sua própria criação instituiu. A “solução”, aqui, tem sido *entrelaçar* origem do mundo e origem da sociedade, significação do ser e ser da significação. É esta a essência da religião. Tudo o que existe torna-se subsumível às mesmas significações [...]. A significação, sendo resposta ao Caos, é simultaneamente negação deste. (Cornelius CASTORIADIS, *As*

encruzilhas do labirinto II, 378-80.) A religião funciona como tapume para o buraco, para o abismo no qual a sociedade se encontra. A religião nomeia o próprio Abismo, tenta domesticá-lo. O imaginário tem este mesmo papel. “A humanidade não pode ser confinada à sua existência ‘real’. Isto quer dizer que ela tem a experiência do Abismo, ou que o Abismo se impõe a ela. Ao mesmo tempo, ela até agora foi incapaz de simplesmente aceitar essa experiência. Isso pode parecer paradoxal, mas torna-se evidente após uma reflexão: a religião sempre respondeu, desde o início, à incapacidade que os homens têm de aceitar aquilo que, inapropriadamente, denominou “transcendência”, isto é, de aceitar o Caos e aceitá-lo *enquanto* Caos, de enfrentar, de pé, o Abismo. Aquilo que se pôde denominar a necessidade de religião corresponde à recusa da humanidade a reconhecer a alteridade absoluta, o limite de toda significação estabelecida, o avesso inacessível que se constitui para cada direito a que se chega, a morte que se aloja em cada vida, o não sentido que cerca todo sentido e nele penetra. [...] Em todas as sociedades conhecidas [...] as significações imaginárias sociais têm sido, de maneira central e essencial, “religiosas”: elas reuniram o reconhecimento do Abismo e seu encobrimento. Reconhecimento, pois admitem a experiência do Avesso, do Surgimento, da súbita estranheza do Familiar, da revolta do Domesticado, da evanescência do Dado. Encobrimento, pois sempre oferecem um Simulacro, uma Figura, uma Imagem - no limite, uma Palavra ou um Verbo - que “representam” o Abismo e constituem sua apresentação instituída: o Sagrado. Por meio do Sagrado, o Abismo é supostamente circunscrito, localizado, e torna-se como que presente na vida social ‘imaneante’. [...]

[E aí a magistral e intrigante definição de religião de Castoriadis:] A religião dá nome ao inominável, representação ao irrepresentável, lugar ao não localizável. Ela realiza e satisfaz, simultaneamente, a experiência do Abismo e a recusa a aceitá-lo, circunscrevendo-o - pretendendo circunscrevê-lo -, dotando-o de uma ou mais figuras, designando os lugares que ele habita. Os momentos que ele privilegia, as pessoas que o encaram, as palavras e os textos que o revelam. A religião é, por excelência, a apresentação/ocultação do Caos. Ela consiste numa *forma de compromisso*, que combina ao mesmo tempo a impossibilidade, para os seres humanos, de se confinarem ao aqui-agora de sua “existência real” e sua impossibilidade, quase igual, de aceitar a experiência do Abismo. O compromisso religioso reside em um falso reconhecimento do Abismo através de sua representação [...] circunscrita e, bem ou mal, “imaneantizada”. [...] Ao estabelecer compromisso, a religião se torna falso reconhecimento, apresentação/ocultação do Abismo. Ela fornece “respostas” determinadas, figuradas, coisificadas às questões nas quais se articula e se traduz a questão de significação. Entre essas questões, encontra-se sempre a questão da origem, do fundamento, da causa, do fim [...]. Este mesmo reconhecimento/encobrimento do Abismo [...] a religião efetua [...] com relação ao ser da própria sociedade. Ao atribuir uma origem extra-social “transcendente”, tanto à instituição como ao ser da sociedade, a religião estabelece, também aqui, um compromisso. Ela reconhece que a sociedade jamais se reduz a *isso que ela é*, que sua existência “real”, empírica não a esgota. [...] Mas ela encobre, ao mesmo tempo, o Abismo, o caos, o Sem-Fundo que a sociedade é, ela própria, para si mesma, ela o oculta como auto-criação, fonte e origem não motivada de sua instituição. Ela nega o imaginário radical e põe em seu lugar uma criação imaginária particular. [...] Pedra angular da instituição da sociedade, veículo das significações últimas e garantia de todas as outras, a religião deve santificar, de um modo ou de outro, *tanto sua própria origem como a origem da instituição da sociedade da qual ela constitui o núcleo*. (Cornelius CASTORIADIS, **As encruzilhas do labirinto II**, 386-389) “Quais as “funções” da instituição? [...] Autoconservação [...], socialização da psique e fabricação de indivíduos sociais apropriados e convenientes. [...] Mas acima de tudo ela deve fornecer-lhe *sentido*. E isto implica, em particular, o fato de que a instituição da sociedade tenha sempre procurado - e com maior ou menor sucesso - recobrir aquilo que chamei, acima, o Caos, o Sem-Fundo, o Abismo; Abismo do mundo, da psique para a própria psique, da sociedade para a própria sociedade. **Esse dar sentido, que tem sido ao mesmo tempo recobrimento do Abismo, constitui o “papel” das significações imaginárias sociais mais centrais, nucleares: as significações religiosas**. A religião é, a um tempo, apresentação e ocultação do Abismo. O Abismo é anunciado, presentificado na e pela religião - e, ao mesmo tempo, está essencialmente oculto. Assim por exemplo, a Morte no cristianismo:

3 - Literatura e Teologia:

a) *A literatura como locus do estudo que a teologia faz sobre o imaginário: a verdade e a potência do falso*

Mas por que estudar o imaginário a partir da literatura, e não a partir da antropologia ou da sociologia? Ou então: por que não estudar o imaginário religioso a partir dos grandes teólogos brasileiros, como Rubem Alves, Leonardo Boff, Ivone Gebara; tal como parece fazer Pedro Trigo ao afirmar como a TdL impregna a América Latina com seu imaginário? Por que não estudar os grandes teóricos brasileiros, como Darcy Ribeiro, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Celso Furtado, Caio Prado Jr.? Por que promover encontros da teologia justamente com a literatura?

presença obsessiva, interminável lamentação - e, simultaneamente, negação absoluta, já que essa Morte na verdade não é morte, mas acesso a outra vida. O sagrado é o simulacro instituído do Abismo: a religião confere ao Abismo uma figura ou figuração – que é apresentado como Sentido último e, ao mesmo tempo, como fonte de todo sentido. [...] O Deus da teologia racional cristã é o sentido último e também a fonte de todo sentido. Portanto, ele é tanto a fonte como a garantia do ser da sociedade e de sua instituição. Disso resulta - e sempre resultou, sob diversas formas - a ocultação da *metacontingência* do sentido, a saber, do fato de que o sentido é criação da sociedade, de que ele é radicalmente contingente quanto ao que lhe é exterior, e absolutamente necessário no que se refere ao seu interior - portanto, nem necessário, nem contingente. O que equivale a dizer que essa ocultação é ocultação da auto-instituição da sociedade, e desta dupla evidência: que a sociedade não pode existir sem as instituições e significações que ela cria - e que estas não podem ter nenhum fundamento “absoluto””. (Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, 426-427.) Por fim, a argumentação de Castoriadis desinstala, desautoriza a significação central de todas as sociedades, a religião, esta *beira de poço* à qual nós nos agarramos. “A idéia de que exista uma origem e um fundamento extra-social da lei é uma ilusão. A lei, a instituição, é criação da sociedade; todas as sociedades são auto-instituídas. [...] Obras humanas; humanas simplesmente? Tudo depende de saber o que se entende por isso. Será que o homem é “simplesmente humano”? Se o fosse, ele não seria homem, não seria nada. Cada um de nós é um poço *sem fundo*, e esse *Sem-Fundo* está, tudo leva a crer, aberto sobre o *Sem-Fundo* do mundo. Nos períodos normais, nós nos agarramos à beira do poço, na qual passamos a maior parte de nossa vida. Mas o *Banquete*, o *Requiem*, o *Castelo* vêm desse *Sem-Fundo* e nos fazem vê-lo. Não preciso de um mito particular para reconhecer esse fato; os próprios mitos, como as religiões, tratam desse *Sem-Fundo*, ao mesmo tempo em que procuram mascarar-lo: dão-lhe uma *figura* determinada e precisa, que reconhece o *Sem-fundo* e, ao mesmo tempo, tende efetivamente a ocultá-lo *fixando-o*. O sagrado é o simulacro instituído do *Sem-Fundo*. Não tenho necessidades de simulacros e minha modéstia faz-me crer que, a esse respeito, aquilo que é possível para mim é possível também para os outros. (Cornelius CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II*, 258-259).

Segundo Vitor Westhelle, a literatura é o maior patrimônio da história, do pensamento e do imaginário latino-americano; não apenas religioso, mas de tudo o que compõe a identidade de seus povos. Castoriadis diria que a literatura manifesta as significações imaginárias do povo. Do ponto de vista teológico-religioso, esse patrimônio está praticamente intocado. E aí a literatura ganha um status novo! Ela não é *invencionice*, mas pode conter a real condição latino-americana. Isso significa que a teologia dá outro status para a literatura: em vez de puro entretenimento, a teologia reconhece na literatura experiências profundas, seja esta experimentada em quem lê, em quem produz, ou em quem é personagem dessa literatura. Para além de mera informação, histórica ou regional, ela revela as nuances dos conflitos humanos. A literatura é porta-voz de um mundo, posto que ela desvenda, sendo ficção ou não, as nuances do aparato simbólico também religioso - das culturas. Se as obras literárias são justamente as que mais se perpetuam, é justamente porque elas exprimem esse aparato não apenas circunstancialmente, mas com a profundidade, relevância e permanência devida.

Para além disto, se como vimos acima o imaginário diz respeito às significações, aos processos de subjetivação, a aquilo que está subjacente, a literatura é campo privilegiado para estudá-lo. Por um lado, a literatura parte da imaginação no seu processo de criação e trabalha com a imaginação do/a leitor/a. Ela cria novos mundos. Por outro, por sua falta de compromisso com aquilo que é decididamente real - literatura enquanto ficção - a literatura tem a vantagem de conhecer e articular melhor os meandros imaginativos (como se diz, a literatura está *com a faca e o queijo na mão!*). Assim como outras artes, a literatura tem a vantagem sobre outros campos teóricos enquanto viabilizadora de exteriorizações do imaginário. A literatura capta e dá vazão à potência do imaginário; cria significações e é veiculada por elas. “As imagens ou reminiscências que emanam da obra de arte e da literatura em particular, reduzem-se a uma espécie de presença do todo circundante, que habita a imaginação

do homem [sic], cabendo, enfim, ao artesão evidenciá-la em sua arte”³³. Ao criar mundos fictícios, a literatura parece transpor a vida para outro campo, um campo imaginário e isso não significa alienação: “paradoxalmente, o papel social dessa narrativa é negar uma sociedade alienada, porque, se a vida é algo insuportável, o voltar-se muitas vezes para o imaginário torna-se uma maneira de denunciá-lo”³⁴. [de novo a interpretação psicologizante do imaginário e da sociedade]. O imaginário é uma realidade, mas uma realidade maravilhosa, fictícia; que está como que submersa na realidade concreta. A literatura nos conduz aos interstícios dessas duas realidades, como que criando uma ponte entre elas. Se a literatura é uma imaginação do real, ela também dá vez a uma realidade do imaginário. Enfim: a literatura é o exemplo máximo de atividade do imaginário.

Repetindo: a literatura trabalha com uma idéia de realidade que vai além dos dualismos entre real e irreal. A literatura não trabalha nem com pura imaginação, nem com o verdadeiro. Trata-se de ficção. Ficção não está em oposição à realidade. Ficção não é sinônimo de irreal. A literatura localiza-se entre o real e imaginário; capta e dá voz como que uma realidade oculta, submersa. Por um lado, a literatura busca a possibilidade de superação do concreto; por outro, a superação do irreal. Ao unir o olhar objetivo e subjetivo, a literatura cria uma ressonância única, unindo imaginário à realidade. Ao criar outro mundo, a literatura tem também uma função redentora; quer salvar o mundo. Ao criar estruturas imaginárias, joga o mundo para outra realidade. Anuncia outro mundo, outras pessoas.

Se a realidade é totalmente absurda, ou se ela é fragmentada, a literatura colabora para que, ao desvelar os mundos, este seja redimido, ainda que por vias indiretas. Este caminho sinuoso e indireto ‘exige o chamamento do imaginário, criador de novas estruturas, de inesperadas técnicas, de raras experiências sopro com que o escritor anima as coisas.³⁵

³³ Nice Rangel del RIO, **Olhar e imaginário na narrativa contemporânea**, 294.

³⁴ Nice Rangel del RIO, **Olhar e imaginário na narrativa contemporânea**, 295.

³⁵ Nice Rangel del RIO, **Olhar e imaginário na narrativa contemporânea**, 297.

Nesse jogo entre real e imaginário reside justamente a potência do interesse da teologia pela literatura. Esta é “a tensão de fato existente para a teologia, que caminha entre o imaginário e a reflexão, e é dentro desse itinerário que a literatura latino-americana se encontra. Essa é uma questão central [...] pelo fato de apontar para o caminho que toda teologia interessada na vida das pessoas deve percorrer: o da necessidade religiosa fundamental do ser humano demonstrada no imaginário e na reflexão.”³⁶ A literatura fornece as narrativas do imaginário: ou seja: condensa reflexão e imaginário. A literatura é reflexão que imerge do imaginário. É narrativa sobre o imaginário.

Deleuze ajuda a superar o jogo entre mentira e verdade retomando o conceito de *potência do falso*, trabalhando a literatura a partir da grandeza. Verdade e tempo são duas grandezas que não têm uma relação direta, e por isso freqüentemente isolamos a verdade longe do que existe - em Deus, por exemplo. Mas “a verdade não é algo preexistente, a ser descoberto, mas que deve ser criada em cada domínio. [...] Não existe verdade que não ‘falseie’ idéias preestabelecidas. [...] Essas potências do falso é que vão produzir o verdadeiro, é isso os intercessores”.³⁷ Daí que a verdade pode ou não pode existir, mas apenas em outro mundo. Os dois mundos verdadeiro e falso - são possíveis, mas impossíveis (Leibniz). Essa noção de impossibilidade (que não é contradição!) salva a verdade. E instaura o mundo literário como um mundo de verdade. A literatura substitui “a forma do verdadeiro pela potência do falso, e resolve a crise da verdade”.³⁸

³⁶ Antônio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, 130.

³⁷ Gilles DELEUZE, *Conversações*, 157.

³⁸ Gilles Deleuze apud Alain BADIOU, *Deleuze, o clamor do ser*, 148. O semiologista **Roland Barthes**, no livro *Aula*, mostra a potência da literatura para o estudo do imaginário e para a teologia. Segundo Barthes, o poder (subversivo) da linguagem da literatura está sobretudo na força de deslocamento que exerce sobre a língua – sobre o mundo, sobre as coisas. A literatura tem a responsabilidade e a intenção da forma; ela subverte sobretudo formas (inclusive do imaginário?). Barthes nomeia e trabalha três forças/potências da literatura: *Mathesis*, ou força do saber; *Mimesis* ou força de representação; *semiosis* ou força do deslocamento. **Mathesis**: a literatura assume muitos saberes. Ciência e literatura opõem somente lugares diferentes de fala. “Segundo certo discurso da ciência, o saber é um enunciado; na escritura, ele é uma enunciação.” “Ela é absolutamente realista: ela é a realidade. A literatura faz girar os saberes, não fixa, não fetichiza

Daí decorre o novo status da narração: a narração cessa de ser verídica, isto é, de pretender o verdadeiro, para fazer-se essencialmente falsificadora. Não se trata, absolutamente de “cada cabeça, cada sentença”, uma variabilidade referente ao conteúdo. É uma potência do falso que substitui e destrona a forma do verdadeiro, porque ela apresenta a simultaneidade de presentes impossíveis, ou a coexistência de passados não-necessariamente verdadeiros. A descrição cristalina já atingia a indiscernibilidade do real e do imaginário, mas a narração falsificadora que lhe corresponde dá um passo a mais, e apresenta no presente diferenças inexplicáveis, no passado alternativas indecíveis entre o verdadeiro e o falso. O homem verídico morre, todo modelo de verdade desaba, em proveito da nova narração.³⁹

Para além do debate entre falso e verdadeiro, Deleuze termina dizendo que

nenhum deles; ela lhes dá um lugar indireto, e esse indireto é precioso. Por um lado, ele permite designar saberes possíveis – insuspeitos, irrealizados: a literatura trabalha nos interstícios da ciência: está sempre atrasada ou adiantada com relação esta. [...] A ciência é grosseira, a vida é sutil, e é para corrigir essa distância que a literatura nos importa. Por outro lado, o saber que ela mobiliza nunca é inteiro nem derradeiro; **a literatura não diz que sabe alguma coisa, mas que sabe de alguma coisa**; ou melhor: que ela sabe algo das coisas. [...] Porque ela encena a linguagem, em vez de, simplesmente, utilizá-la, a literatura engrena o saber no rolamento da reflexividade infinita: através da escritura, o saber reflete incessantemente sobre o saber, segundo um discurso que não é mais epistemológico mas dramático.”

2) Mímesis: Força de representação. A literatura representa o real, que em si é irrepresentável. A literatura não se rende à impossibilidade da representação do real. A linguagem é inadequada na expressão do real. A literatura é realista nesse sentido, pois tem sempre o real por objeto de desejo. Daí que ela é também irrealista, pois acredita no desejo do impossível. É a função utópica da linguagem: mudar a língua = mudar o mundo. O escritor é mestre na arte da teimosia; de afirmar o irredutível; de afirmar a resistência apesar dos discursos tipificados que a cercam. “Um escritor [...] deve ter a teimosia do espia que se encontra na encruzilhada de todos os outros discursos, em posição trivial com relação à pureza das doutrinas (trivialis é o atributo etimológico da prostituta que espera na intersecção de três caminhos). Teimar quer dizer, em suma, manter ao revés e contra tudo a força de uma deriva e de uma espera. E é precisamente porque ela teima, que a escritura é levada a deslocar-se. Pois o poder se apossa do gozo de escrever como se apossa de todo gozo, para manipulá-lo e fazer dele um produto genérico.... Deslocar-se pode pois querer dizer: transportar-se para onde não se é esperado, ou ainda e mais radicalmente, abjurar o que se escreveu.” **3) Semiosis:** Neste jogo de teimar e deslocar-se, um teatro, reside a 3ª força, o deslocamento: “jogar com os signos em vez de destruí-los, [...] instituir no próprio seio da linguagem servil uma verdadeira heteronímia das coisas. É a semiologia. O texto é o próprio índice do despoder. “O texto contém nele a força de fugir infinitamente da palavra gregária (aquela que se agrega), mesmo quando nele ela procura reconstituir-se; ele empurra sempre para mais longe [...]; ele empurra para outro lugar, um lugar inclassificado, atópico, por assim dizer, longe dos *topoi* da cultura politizada. A literatura e a semiologia acabam assim por conjugar-se e por corrigir-se uma a outra. O método não pode ter por objeto senão a própria linguagem, na medida que ele luta para baldar todo discurso que pega: e por isso é justo dizer que esse método é também uma Ficção. Esse método de desprendimento pede que, ao escrever, a fragmentação, e ao expor, a digressão, a excursão.” Roland BARTHES, *Aula*, 7-47.

³⁹ Gilles Deleuze apud Alain BADIOU, *Deleuze, o clamor do ser*, 148.

as noções de importância, de necessidade, de interesse são mil vezes mais determinantes que a noção de verdade. De modo algum porque elas a substituem, mas porque medem a verdade do que digo. Mesmo em matemática: Poincaré dizia que muitas teorias matemáticas não têm importância alguma, não interessam. Não dizia que eram falsas, era pior.⁴⁰

Para encerrar o debate, duas opiniões de **Gilbert Duran**:

Esses “erros e falsidades” imaginários [são] muito mais correntes, muito mais universais no pensamento dos homens que as “verdades” frágeis e estreitamente localizadas no tempo e no mundo, essas “verdades” de laboratório, obras do recalçamento racionalista e iconoclasta da presente civilização. [...] Cada um é livre de escolher o seu estilo de verdade. [...] Não se vive e se morre por idéias, como também a morte dos homens é absolvida por imagens. Por isso o imaginário, longe de ser paixão vã, é ação eufêmica.⁴¹

Reduzir o indivíduo humano a uma coisa simples, inimaginável, perfeitamente determinada, quer dizer, incapaz de imaginação e alienada da esperança. *Ora, a poesia e o mito são inalienáveis [...] A verdadeira liberdade da vocação ontológica das pessoas repousa precisamente nesta espontaneidade espiritual e nesta expressão criadora que constitui o campo do imaginário.* [...] Tratar-se-ia, antes de mais nada, de reabilitar o estudo da retórica, meio-termo indispensável ao acesso pleno do imaginário, e depois tentar arrancar os estudos literários e artísticos à monomania historicizante e arqueológica, a fim de recolocar a obra de arte no seu lugar antropológico conveniente no museu das culturas e que é o de hormônio de suporte da esperança humana. Além disso, ao lado da epistemologia invasora e das filosofias da lógica, teria lugar o ensino da arquetipologia; ao lado das especulações sobre o objeto e a objetividade, a expressão e a comunicação das almas. Por fim, largos trabalhos práticos deveriam ser reservados às manifestações da imaginação criadora. [...] Um humanismo planetário não se pode fundar sobre a exclusiva conquista da ciência, mas sim sobre o consentimento e a comunhão arquetípica das almas.⁴²

b) *As possibilidades e dificuldades do encontro da literatura com a teologia*

⁴⁰ Gilles DELEUZE, *Conversações*, 162.

⁴¹ Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, 427.

⁴² Gilbert DURAND, *As estruturas antropológicas do imaginário*, 429-431.

No encontro com a teologia, a literatura não tem papel de mera informante; dizer como o mundo está, como é o imaginário religioso ou qual é o lugar do protestantismo dentro dele. Da mesma forma, a teologia ou a religião não é mera fornecedora de interpretações ou de conteúdo ético-histórico-religioso para a literatura. A literatura também não é apenas fornecedora de um método de trabalho para a teologia. Sem dúvida, para além de evidente fonte de conhecimento empírico, a teologia tem na literatura uma maneira distinta de lidar com o elemento religioso, com a fé; e dentro desse, com a revelação de Deus. Olhando para a literatura, a teologia pode ser interpelada no sentido de rearranjar sua linguagem, seus conteúdos, seu método de trabalho, e inclusive, sua mensagem evangélica. Dentro desses conteúdos está o imaginário religioso. Dentro dessa linguagem, está o tratamento literário dado aos elementos do imaginário. Dentro de seu método está a possibilidade da teologia articular melhor, na teoria, a prática de fé do povo. Ou seja: a literatura é interlocutora da teologia.

Mas o encontro da teologia com a literatura não é só isso. Há uma série de questões que devem ser referidas. Aonde se dá esse encontro? Em que lugar está inscrito? Quem são as personagens (textos, pessoas, idéias, narrativas) que protagonizam esse encontro? Onde cada personagem se coloca na foto do encontro? A teologia vê na literatura uma interlocutora?

A temática *teologia e literatura* é relativamente nova no Brasil. No mundo inteiro, mesmo que historicamente estando ligadas através da Igreja, arte e teologia nunca tiveram uma relação pacífica. Por um lado, a crítica literária via a religião como uma tentativa de auto-suficiência da revelação divina, e por isso a arte em geral teria que se desvencilhar do domínio dela e especialmente da Igreja. Os críticos viam a religião como expressão de fraqueza teórica, falta de racionalidade, etc. Quem era religioso deixava automaticamente de ser artista e se tornava um crente. Por outro lado, a crítica religiosa à arte - e à literatura em especial - é ainda mais veemente. Desde Agostinho e Tertuliano há um desprecio à literatura, sendo esta vista como

invenção e fantasia. Mais recentemente a literatura foi acusada de intromissão nos assuntos teológicos, tendo K. Barth denominado-a “desgraça, sem-vergonhice religiosa.” Kierkegard disse que a pessoa religiosa que se torna artista corre o risco de colocar a arte no lugar de Deus. Outros teólogos disseram que a arte é um péssimo princípio de fé; e até que a literatura é deformação da revelação de Deus⁴³.

No entanto, há na teologia quem tenha visto ou vê a relação como possível e desejável. Fala-se até de Deus usando a linguagem literária como forma de revelação. Ou que os primeiros escritos bíblicos teriam sido poesia. A linguagem mítica Javista seria literatura; expressão máxima da conjugação religião e literatura. Tais teóricos defendem a literatura como potente porta-voz da sociedade, destacando entre outras coisas sua profundidade, sua menor transitoriedade, a possibilidade oferecida do alargamento do campo de observação da vida, sua radicalidade antropocêntrica e sua contextualização precisa. Segue um pequeno painel de idéias:

Porque o poeta, o grande escritor, está ligado diretamente à consciência dos problemas, capta níveis mais profundos e menos transitórios, exprime tensões permanentes mais verdadeiras do que as informações de superfície, muitas vezes precisas e corretas mas não necessariamente relevantes, podendo fornecer estatísticas, correlações e análises sociológicas mesmo quando são exatas e diligentes. Estas últimas são instrumentalmente insuficientes e incapazes de atingir o âmago do problema. Limitam-se a delinear, muitas vezes de forma louvável, sua forma exterior, sua sombra. (F. Ferrarotti)⁴⁴

A linguagem literária, no seu esforço de dar forma, não diminui mas, ao contrário, alarga o campo de observação para as zonas mais profundas e sublimes da vida humana. Os grandes intérpretes do homem não se chamam unicamente Wundt ou Freud ou Jung, mas também, e mais ainda, Cervantes, Shakespeare ou Tolstoi. (L. Alonso Schokel)⁴⁵

A literatura, longe de ser alienante é proposta de leitura da sociedade por revelar nuances desta, seus conflitos, suas antropologias, apresentando o ser humano, sua forma de vida, seus sonhos, seus

⁴³ Cf. Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 13ss.

⁴⁴ Franco FERRAROTTI, *A contribuição dos clássicos*, 17.

⁴⁵ L. Alonso SCHOKEL, *Hermenéutica de la Palavra*, 90.

valores. Por ser radicalmente antropocêntrica a literatura abre um caminho importante de diálogo com a teologia. (Antonio C. M. Magalhães)⁴⁶

A literatura brasileira contribui para enriquecer os conhecimentos do homem [sic!] brasileiro sobre sua problemática, suas aspirações, sua mentalidade, suas virtudes e seus defeitos, sem falar da satisfação estética que ela proporciona. Pois a literatura brasileira de hoje é humanamente verdadeira. Se a sociologia pode dar uma idéia de certas estruturas, é a literatura quem nos põe em contato com uma face da realidade humana vivida e sentida. (Antonio Manzatto)⁴⁷

Talvez Deus mantenha alguns poetas à sua disposição (vejam que digo poetas!), para que o falar sobre Ele preserve a sacra irredutibilidade que sacerdotes e teólogos deixaram escapar de suas mãos. (Kurt Marti)⁴⁸

Declarar o cristianismo como uma religião do livro é afirmar que boa parte de seu poder reside no fato de ser literatura. (Antonio Magalhães)⁴⁹

A teologia não se interessa apenas e nem, sobretudo, pela literatura que apresenta o dado religioso de forma explícita. A teologia não se interessa pela literatura apenas nos seus conteúdos, nem mesmo conteúdos religiosos. Nem só pelo método. Para além dos conteúdos, da linguagem, do método e da mensagem que a teologia pode *receber* da literatura, a expectativa é que desse encontro nasça uma nova coisa. Não própria da teologia; nem própria da literatura. Não se espera que a teologia vá mudar substancialmente. Nem a literatura, visto que ela nem está tão preocupada com esse encontro - o interesse é sempre das outras áreas (além da teologia, também a psicologia, a filosofia e outras ciências - inclusive o Direito - buscam diálogos com a literatura). Também não se espera uma fusão, como na *teopoética* de Rubem Alves⁵⁰.

⁴⁶ Antonio C. M. MAGALHÃES, **Notas introdutórias sobre teologia e literatura**, 31.

⁴⁷ Antonio MANZATTO, **Teologia e literatura**, 37.

⁴⁸ apud Karl-Josef KUSCHEL, **Os escritores e as escrituras**, 209.

⁴⁹ Antonio MAGALHÃES, **Deus no espelho das palavras**, 7.

⁵⁰ A formulação original do meu projeto de pesquisa do doutorado ia por aí: O protestantismo histórico brasileiro - e também o luteranismo - vive e se desenvolve a partir de uma bagagem teológico-política fundante. As origens cristãs, reformatórias, pietistas e fundamentalistas, pululam na sua organização do trabalho pastoral, na formulação da teologia, na estrutura das igrejas, na piedade individual e comunitária. Enquanto mito, os elementos fundantes da teologia cristã - e especialmente da teologia reformatória -, ainda que em outras linguagens, não cessa de se repetir.

O que se espera são apenas encontros. Imagine-se uma gangorra, onde teologia e literatura brincam. As duas permanecem no seu lugar, mas a brincadeira só funciona com o intercâmbio amistoso. Mas a metáfora não diz tudo: [será que a teologia que eu faço estaria neste lugar se eu não tivesse encontrado a literatura? Definitivamente...] Teologia e literatura conversando numa sala, também não... Muita conversa... Falta imaginação, figuras, Há um algo mais... Não é um *diálogo*. É de uma empatia, um encontro... Um balé! Isso: um par dança animadamente. A dança só funciona se as duas são protagonistas. Do encontro da dançarina teologia com a dançarina literatura, surge a dança! Essa coreografia fica linda com a dança das duas. E elas dançam uma música que se chama *protestantismo*, num ritmo que se chama *imaginário*... Ou então uma junta de bois: um boi sozinho carrega coisa demais, e não agüenta. Entra a literatura, e dá uma força. Um é o boi de cambão; outro é o boi de coice. Ora uma segura; ora outra puxa. Lembra Guimarães Rosa. Por falar em Guimarães Rosa, talvez a metáfora do rio seja melhor: desse encontro de dois riachos, forma-se um 3º rio. Desse encontro das duas margens de um mesmo rio, irrompe a

O discurso teológico e a prática missionária protestante está marcado por esses mitos fundantes. Uma pergunta, portanto, é se esse mito encontra eco no mito fundante brasileiro, católico hegemônico. A intuição é que o imaginário religioso protestante está em descompasso com o imaginário religioso reinante no Brasil. Daí a dificuldade de “falar a língua” do povo brasileiro. A matriz teológico-político-ecclesial do mito protestante está na Reforma. Nele, quatro elementos ganham grande destaque: a graça e misericórdia de Deus imerecida, pela fé; a certeza da salvação; o *sola* escritura; a vocação de todo cristão para o sacerdócio. Estes elementos se entrecruzam, combinam e se chocam no decorrer da nossa história, determinando a imagem que temos de Deus, de nós mesmo, da vida, do nosso país e da Igreja. Esse mito fundador encontra eco na sociedade brasileira? De que maneira a teologia luterana assenta-se sobre mitos fundantes e preocupações européias, e não brasileiros? Trata-se portanto de desnudar, tirar a roupa européia da teologia protestante luterana. A suspeita é que através do estudo de símbolos, metáforas e imagens do imaginário religioso brasileiro, lidos na literatura, que os revelaria melhor do que outras ciências, poderíamos melhor contextualizar o protestantismo nesta realidade. Tal metodologia de trabalho desembocaria necessariamente na revisão de algumas imagens, mitos e metáforas religiosos protestantes historicamente relevantes, seguida de análise e validade pastoral/teológica dentro do contexto brasileiro (por exemplo: graça x ética do *toma lá-dá cá*; sacerdócio universal x *caciquismo* político; ética do trabalho x jeitinho brasileiro; reino de Deus x visão do Brasil como paraíso;...) Em que medida os mitos fundadores e mantenedores do Brasil ganham vez no discurso teológico protestante e luterano? Em que medida o imaginário religioso e a teologia luterana brasileira estão marcados pelos mitos fundantes, como a Reforma e a Imigração para o Brasil, bem como pelas metáforas e símbolos da cultura rural e da etnia teuto-germânica? Fazia parte das hipóteses que a IECLB seria uma espécie de “Igreja do Meio”, que serve como catalisadora de diferentes subjetividades, sendo a comunidade religiosa uma agenciadora dessas diferentes subjetividades-piedades. (Tudo a ver com rizomas e 3a margem do rio!)

possibilidade de uma 3ª margem, um novo lugar. As margens estão lá, mas não são mais as mesmas, pois agora têm uma 3ª possibilidade.

c) *Diferentes lugares de diálogo de Teologia e Literatura (Métodos)*

Vários teólogos promovem encontros de *teologia e literatura*. Entre os diferentes métodos usados, destacam-se os seguintes:

I) Os precursores latino-americanos: Pedro Trigo e Gustavo Gutiérrez - Nos anos 60, estes dois teólogos católicos peruanos escreveram esporadicamente sobre a importância da literatura para a teologia, buscando mostrar, sobretudo, o valor da religião para a superação dos problemas sociais. Detectaram na literatura latino-americana que a Igreja e a teologia serviram à colonização e subserviência do continente, mas também promoveram a reação popular a elas. Para além disso, viram que a literatura mostra que os conflitos sociais são peça importante para a libertação do continente.

Pedro Trigo pergunta-se pelo temas da teologia cristã na literatura latino-americana. Ao fazer um recorrido histórico, constata que inicialmente prevalece a quase ausência da Igreja, prevalecendo um clamor anticlerical. Há uma associação de Deus com a imagem do patrão branco colonizador. A religião é ferramenta para a conquista ideológica do povo, o que teria limitado seu papel enquanto evangélica.

Trigo trabalha com a obra de Arguedas. Arguedas ocupa-se com o tema mito, sendo a religião tido como seu sinônimo, em oposição ao pragmatismo. O povo latino-americano é mitológico, religioso. A religião, a linguagem mítica, ao lado da revolução social, está no centro da desgraça e ao mesmo tempo das possibilidades de mudança de vida das populações latino-americanas. “Em *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Arguedas apresenta um aspecto específico de sua narrativa sobre o mito cristão e seu papel histórico, fazendo a vinculação entre as utopias sociais e as

esperanças religiosas, entre cristianismo e socialismo, entre Jesus Cristo e Che Guevara. [...] Libertação da igreja e libertação da sociedade andam de mãos dadas”⁵¹. A religião é fonte de sentido de vida, e isso tem conseqüências decisivas para a teologia.

Gustavo Gutiérrez também trabalha com a obra de Arguedas, inclusive comentando o trabalho de Trigo. Segundo Gutiérrez, a literatura revela que a experiência religiosa está profundamente ligada à vida; que o destino individual está ligado e condicionado pela situação social; que valores cristãos como solidariedade irrompem apesar da condição inóspita de vida; que a idolatria, identificada com a vilania econômica, é uma das principais promotoras da escravidão a que estão submetidas as sociedades latino-americanas. A teologia deve dar atenção a essas questões. Gutiérrez descobre e explora a convergência temática entre TdL e literatura peruana.

Em suma, Gutiérrez e Trigo parecem buscar na literatura exemplos que justifiquem o ponto de vista da crítica social da TdL. A literatura é usada para corroborar pontos-de-vista teológicos. De qualquer forma, é curioso que não se tenha perseguido na TdL a senda por eles aberta. Apenas nos anos 90 reaparecem os estudos de teologia e literatura.

II) Antônio Manzatto é o nome de destaque no Brasil. Seu livro *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*, explora, sobretudo, a compreensão antropológica de ser humano, mostrando que estudos antropológicos são essenciais para a teologia realizar mais adequadamente sua tarefa; as interrogações antropológicas presentes na literatura admoestam a teologia a constantemente atualizar-se. Aplicando o método da TdL, Manzatto identifica na obra de Jorge Amado o ser humano sofredor, sem vida digna por causa das estruturas opressoras e socialmente injustas, mas que também está em busca de salvação, libertação.

⁵¹ Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, 78-79.

Manzatto explora também um método de *teologia e literatura*. A literatura fornece um retrato da realidade para a teologia, a antropologia e o imaginário social. Fornece também temas religiosos e um estilo lingüístico peculiar. A literatura oferece matéria extra-ecclesial para a melhor encarnação do evangelho. Oferece ainda uma compreensão de ser humano que, confrontada e articulada com a compreensão teológica, permite à teologia trabalhar para melhorar a vida das pessoas.

Mas por que a literatura, e não outra ciência para revelar a antropologia? Porque a literatura privilegia a reflexão qualitativa e profunda sobre o ser humano, e não quantitativa, como fazem outras ciências. Ela apresenta uma visão mais integral do ser humano, o que a aproxima da teologia. “Se a sociologia pode dar uma idéia de certas estruturas, é a literatura quem nos põe em contato com uma face da realidade humana vivida e sentida”⁵². Além disso, tal qual a teologia, seu meio é a palavra. Pelo mesmo motivo, o romance é o estilo literário mais adequado para o diálogo com a teologia, visto trabalhar com relações mais complexas entre personagens e ir a fundo na alma das pessoas. Não existe *a* literatura, mas várias, e por isso a teologia deve selecionar o que de fato lhe interessa e/ou é profundo.

Manzatto mostra que a literatura propõe outro conceito de verdade: trata-se de ficção, e não verdade ou mentira. A verdade da literatura está no belo, na forma, na estética. A literatura tem forma própria de interpretar o mundo e o lugar do ser humano no mundo. Ela

não está afastada da realidade humana. Ao contrário, é nessa realidade que ela nasce. A narração fictícia, falando do imaginário, por seu simbolismo remete sempre a uma significação, e é exatamente essa significação visada que pode ajudar a compreender e a explicar o homem que vive. [...] Em vez de afastar-nos do real, a literatura aproxima-nos dele^{53,54}

⁵² Antonio MANZATTO, **Teologia e literatura**, 37.

⁵³ Antonio MANZATTO, **Teologia e literatura**, 91.

⁵⁴ O problema da obra de Manzatto (Para uma análise crítica mais completa cf. Antonio MAGALHÃES, **Deus no espelho das palavras**, 83-89 e 92-93) parece estar na sua compreensão de teologia. Parece que o objeto da teologia é compreender o ser humano, ou dizer o que ele é. No

III) Rivera Pagán talvez seja o teólogo que há mais tempo se ocupa sistematicamente com o tema teologia e literatura na América Latina. Procurando identificar seus escritos como *teologia desde o Caribe* (Porto Rico), Pagán destaca várias formas como a literatura pode ser usada pela teologia. Ela não serve apenas como fonte de informação, nem como simples mediação da revelação de Deus de forma mais criativa. A literatura serve à teologia, sobretudo, na reelaboração de seu conteúdo. Não apenas os temas, mas o próprio conteúdo. Para Pagán, “é importante colocar o diálogo entre teologia e literatura como uma questão de conteúdo básico e linguagem, possibilitando assim uma alternativa ao fazer teológico normativo”⁵⁵.

A teologia e a literatura latino-americana aproximam-se por destacar questões antropocêntricas, voltadas sempre para a realidade e os valores humanos. Como projeto interdisciplinar, o pensamento teológico latino-americano não pode prescindir das provocações da literatura continental⁵⁶. A TdL, com sua ênfase na contextualização, no ouvir a voz dos sem vez, na promoção da libertação integral do ser humano, aproxima-se ainda mais da literatura do que outras teologias. Teologia e literatura têm uma agenda comum na América Latina, tratando de temas como exclusão social, latifúndio, sofrimento, piedade religiosa, corrupção pessoal e social, sincretismo, exílio, migração, esperança, violência, etc...

Num momento em que novas correntes intelectuais tendem a *difuminar* as fronteiras rígidas entre as distintas esferas da cultura e a recalcar as contribuições epistemológicas e hermenêuticas válidas que provêm do fazer literário, a relativa ausência do diálogo entre a teologia e a literatura constitui um déficit teórico. [...] Causa estranhamento a ausência de interesse, por parte da teologia latino-americana, na literatura moderna do continente. Por várias razões: pela simultaneidade de seu auge e renome internacionais;

diálogo entre teologia e literatura proposto por Manzatto, a literatura entra com a antropologia tal como ela é, e a teologia com a antropologia como ela deveria ser. Trata-se de um esquema que preserva a eterna incorreção do esquema *pergunta-resposta*: a teologia faz uso da literatura para melhor conhecer e poder responder às perguntas da realidade. Mas isso é diálogo? O que muda na teologia com o *diálogo*? Como bem salienta o subtítulo de sua obra, trata-se de reflexões *teológicas* a partir da literatura.

⁵⁵ Rivera PAGÁN, apud Antonio C. M. MAGALHÃES, **Notas introdutórias sobre teologia e literatura**, 40.

⁵⁶ Luis N. Rivera PAGÁN, **Los sueños del ciervo**, 86 (nota 5).

pela pertinência, para as preocupações religiosas e eclesiais, de seus **temas e assuntos**; finalmente, pela audácia da literatura latino-americana moderna em fazer afirmações desafiantemente heterodoxas e teologicamente transgressoras.⁵⁷

IV) Antônio Magalhães, com *Deus no espelho das palavras*, tem com certeza a obra mais contundente sobre teologia e literatura no Brasil⁵⁸. Dedicase, sobretudo, ao debate do método de teologia e literatura, especialmente como a teologia lida com a revelação de Deus. Reivindica a literatura enquanto interlocutora da teologia, e uma conseqüente moratória para a sociologia, interlocutora mor da TdL⁵⁹. A literatura pode recolocar/rearranjar a questão do sujeito na teologia, visto ser ela

⁵⁷ Luis N. Rivera PAGÁN, *Mito, exílio y demonios*, 8-9.

⁵⁸ Magalhães lista 3 motivos que justificam seu interesse pelo diálogo de teologia e literatura: “**Em primeiro lugar**, destaco a relação, que qualifico de intrínseca, existente entre teologia e literatura. O cristianismo é uma religião do livro. [...] Boa parte de seu poder reside no fato de ser *literatura*. [...] O cristianismo como literatura está inscrito, portanto, dentro de uma enorme produtividade de interpretações e traduções, tem um papel contundente na história das religiões e ocupa um lugar especial na vida sociocultural das sociedades latino-americanas. [...] [A bíblia é] nas diversas interpretações e traduções, um dos pilares na construção e na interpretação da história. [...] **Em segundo lugar** [...] o fato de perceber que nisso reside um tema fundamental de uma teologia da cultura ausente dos grandes debates e reflexões teológicas no nosso contexto. [...] Não há [...] um projeto que aponte para um diálogo permanente, que discuta as conseqüências para o método teológico e para a elaboração de uma teologia que realmente dialogue com a nossa realidade sociocultural. [...] Apesar de a literatura apresentar uma possibilidade inigualável de leitura da nossa realidade, a teologia passou ao largo, se esquivou de um diálogo. **Um terceiro motivo** está localizado dentro de um projeto maior de teologia. [...] Há três temas que apresentam um desafio especial para a história do cristianismo na atualidade: sincretismo [...], pentecostalismo e movimento carismático [...], [e] a possibilidade de a teologia escolher outros interlocutores para a construção do método teológico, propondo uma certa moratória ao uso das ciências sociais como análise do primeiro ato. A literatura surge, então, como essa interlocutora.” Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, vários trechos de 5-18.

⁵⁹ Na verdade, no todo de sua obra sobressai um desconforto com o método da TdL. Em vários momentos ele critica a “*Teologia da Libertação e outras teologias do sujeito*.” Para ele, as pessoas e sua condição (o pobre, a mulher, o índio, o convertido, o clero, o negro, etc.) não podem ser determinantes na interpretação da bíblia e formulação da teologia. “No primeiro caso [as teologias dos sujeitos], Deus estaria no espelho de uma experiência que rapidamente pode ser transformada em processo legitimador de um determinado movimento. [...] No segundo caso [teologia e literatura enquanto correspondência], Deus seria visto no espelho das palavras, com seus imaginários e suas representações. [...] Optando pela primeira possibilidade, a teologia corre o risco de permanecer cativa de um grupo, defendendo sua identidade como ciência doméstica da Igreja, de elevar a experiência concreta desse grupo a um nível paradigmático tal, que outras experiências seriam descartadas. Optando pela segunda alternativa, a teologia dá um vôo para ser teologia da cultura.” Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, 119. Não obstante, “a questão não é abrir mão de um grupo histórico a partir do qual a teologia é feita, mas relativizar a idéia de sujeito como epifania do divino.” Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, 117.

interlocutora desejável por manter um compromisso com a realidade, suas contradições e aspirações, e ao mesmo tempo que, ao estabelecer com ela uma leitura ficcional mediante vozes ficcionais [...] distancie-se, mantém sua alteridade ao mesmo tempo que reconstrói e aviva os símbolos e mitos da realidade apresentada. [...] A literatura não está centralmente interessada em explicar o lugar do sujeito no mundo, o papel que ele deve ou não assumir, mas em compreendê-lo dentro da amálgama de relações, nas suas potencialidades.⁶⁰

Ao repassar diferentes métodos de *teologia a literatura*, na América Latina, nos EUA e na Alemanha, Antônio resume-os em dois grupos básicos: a) **Leitura teológica de uma obra literária**: tal qual a teologia lê o mundo/a sociedade, ela lança um olhar teológico também sobre as obras literárias. Procede por *identificação e problematização dos temas* que emergem das obras, seja em termos de forma, estilo ou interpretações. A literatura fornece informações sobre a sociedade na qual a teologia deseja se encarnar. (Segundo Antonio, o problema deste método está em que a teologia parte de sua tradição normativa, seja a bíblia ou os dogmas, e aí a leitura da literatura é muito determinada. A literatura apenas ajuda a teologia a conhecer o mundo, para que ela dê melhores respostas aos problemas. Ou seja: o monopólio da verdade, da revelação de Deus, segue nas mãos da teologia. Tal método pode comprometer o que a literatura tem realmente a dizer.) B) **Leitura teológica na obra literária**: A literatura lida com temas religiosos, e é ela mesma fonte da revelação de Deus, e também reflexão teológica. Poesias de Adélia Prado, ou o auto de natal de *Morte e vida Severina*, seriam teologia via narrativa literária. A bíblia é apenas mais um livro que contém a revelação. A revelação pertence a todos, não é monopólio da teologia. (O problema desse método está justamente na relativização da norma e tradição da teologia. A bíblia, por exemplo, é banalizada.)

Antônio propõe uma leitura denominada *método da correspondência*: influenciado pelo método da *analogia estrutural* de Kuschel (mais detalhes abaixo), propõe a correspondência como artifício para a superação da relação pergunta-

⁶⁰ Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, 117-118.

resposta entre literatura e teologia. Segundo Magalhães, teologia e literatura se correspondem, não se completam.

Na correspondência parte-se do princípio de que essa relação [pergunta-resposta] precisa ser radicalmente superada na teologia e que precisamos encarar a possibilidade de propiciar um diálogo no qual, seguindo o conceito de correspondência em matemática, a cada elemento de um conjunto são associados um ou mais elementos de outro. Numa formulação mais voltada para o mundo da teologia, a cada elemento considerado da revelação na Bíblia e na tradição teológica, podem ser associados um ou mais na literatura mundial. A cada narrativa considerada compreensão da fé, há que se associar outra dentro da literatura. A cada forma de anúncio de uma verdade considerada fonte da fé, há que se associar outra na experiência das pessoas e nas interpretações literárias. Com isso, Bíblia e tradição mantêm-se como interlocutoras, sem elas não haveria correspondência; perdem, entretanto, seu lugar de normatividade única do saber teológico. Abrir mão da Bíblia e da tradição seria ufanismo literário e desconhecimento dos aspectos performativos da religião e da fé das pessoas. Mantê-las como referenciais únicos de análise, aferição e juízo sobre a vida das pessoas significa não sair do claustro teológico da igreja.⁶¹

Assim, o método da correspondência preserva a literatura e a grandeza da tradição, incluindo a bíblia. Na relação dos textos, no desdobramento histórico de cada texto, se dá a grandeza da revelação de Deus. O texto é sempre algo a se cumprir⁶².

Preservada está uma dinâmica que encontramos na própria Bíblia entre eventos considerados fundantes. O Êxodo no judaísmo e a morte e a ressurreição de Jesus Cristo são correspondentes,

⁶¹ Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, 205.

⁶² Nota-se aí uma insistência quanto ao método teológico em termos de TS. Os problemas são a normatividade e a autoridade. Diante da irredutibilidade da literatura, Antonio parece perguntar: *mas o que eu vou fazer com a bíblia enquanto revelação de Deus?* O método da *correspondência* encaixa perfeitamente a bíblia. Assim, Antonio parece estar *brigando* contra duas frentes: por um lado, está buscando na literatura uma aliada na luta contra a normatividade da bíblia e da [pesada, velha] tradição eclesial. A literatura é fonte de revelação de Deus. Por outro, caminha distanciando-se da tradição teológica latino-americana, identificada com aquilo que ele chama *teologia dos sujeitos*, inclusive das *novas teologias do sujeito*, como teologia feminista e teologia negra. Antonio parece sonhar com uma espécie de teologia utópica, autônoma, livre de qualquer tipo de cerceamento: “a linguagem teológica usada sem os cerceamentos dos sujeitos ou das instituições, eis o ideal da teologia.” Antonio MAGALHÃES, *Deus no espelho das palavras*, 169.

movimentam-se em caminhos que possuem semelhanças, mas cada um tem especificidade que mantém a alteridade das religiões.

A correspondência é um ato permanente dentro da experiência religiosa, visto que o crente se sente participando da dinâmica do texto, e este passa a ser parte integrante de sua vida. É também uma dinâmica textual na relação entre teologia e literatura, permitindo que ambas se pertençam na interpretação do mistério e do sentido mais profundo de nossas vidas.⁶³

Para além dos possíveis problemas no método da correspondência⁶⁴, Antônio debate questões pertinentes a partir do método proposto por Kuschel, que veremos em seguida⁶⁵.

⁶³ Antonio MAGALHÃES, **Deus no espelho das palavras**, 207.

⁶⁴ O problema é que literatura vira instrumento teológico. Não parece manter sua autonomia, como Antonio mesmo advoga. Ademais, são conhecidos os problemas quanto a quem detêm o poder de definir o cânon literário. O problema está no fato de se imaginar que a literatura é livre, ou tem caráter mais popular. O método da correspondência não leva em conta quem lê, onde lê, porque não lê, o que lê... Ou então os problemas modernos de quem consegue escrever, quem consegue vender... Quem vai definir as narrativas que estão ou estarão *em correspondência* com a bíblia? A *Companhia das Letras*? A multinacional *Ática*? Ou a *FTD* federal? Ademais, o método da correspondência parece apenas justapor. Mas a correlação não pressuporia estranhamento; enfrentamento, até? Parece que *o espelho das palavras* de Antonio só reflete as imagens que dizem respeito à normatividade da teologia ou ao nosso interesse tranqüilamente justaposto. Esse espelho não reflete as nossas imagens de contradição – e talvez também não as contradições divinas. A interpretação de textos literários tem que nomear os silêncios do texto. Apenas à guisa de exemplo: porque só quase homens escrevem literatura? Quem são os grandes heróis da literatura? E se comparado à teologia, à bíblia? Enfim: *Teologia e literatura* pode ir um pouco além do problema da revelação e normatividade. Antonio parece propor diálogo entre literatura e bíblia; entre textos ou revelações. Ou entre teologia e crítica literária. Tal qual Manzatto, parece considerar uma teologia tendo um discurso fechado. Ao contrário, pode-se asseverar que a literatura e a bíblia são obras abertas, produtoras e agenciadoras de relações, de revelações, sempre novas. A revelação de Deus vai acontecer sempre de novo nessas novas relações, muitas vezes com textos tão antigos como a bíblia ou *Ulisses*. Paradoxalmente, Antonio, com seu método de correspondência inspirado na matemática, aprisiona a revelação de Deus à literatura e à teologia. Elas se correspondem, mas estão dadas aí. Não parece haver lugar para a revelação nos agenciamentos das relações da teologia e da literatura. A revelação está nas duas; elas estão dialogando. Não há revelação no diálogo em si..

⁶⁵ A discussão que segue, mais uma vez, só cabe em nota de rodapé, visto que é ainda incipiente, e está ao nível da desconfiança: Uma questão recorrente nos escritos sobre *teologia e literatura* estudados nesse capítulo é a questão de método teológico. Esta é a questão central da obra de Antonio Magalhães (teologia como interlocutora e moratória à sociologia); é a questão de fundo também de Vitor, no sentido de que a literatura informa a teologia, especialmente a protestante, para que ela consiga inserir-se melhor nos problemas da sociedade; em certa medida é também a questão de Pagán (a literatura fornece para a teologia os conteúdos enraizados na sociedade; os verdadeiros conteúdos); para Manzatto, ainda que no caminho inverso - mais perigoso, entretanto! -, no sentido de que, uma vez informada pela literatura, a teologia devolve para a sociedade as soluções dos problemas. Há uma certeza de que a teologia precisa da literatura como interlocutora

V) **Karl-Josef Kuschel (os escritores e as escrituras):** Após fazer um recorrido na história da difícil relação da teologia com a arte e com a literatura, Kuschel faz um debate entre a teologia e a obra de 4 escritores europeus (Kafka, Rilke, Thomas Mann e Herman Hesse), identificando em cada qual a reflexão de um tema teológico-filosófico. Depois discute diferentes métodos de *teologia e literatura*, resumindo-os em duas posições básicas, os métodos confrontativo e correlativo (literatura e teologia se chocam ou se correspondem!). Nos dois, a literatura funciona como negativo da teologia; não exatamente interlocutora.

para conseguir sair do quadro ou para perder a sua sisudez. Mas há aí um problema justamente de método: de que teologia se fala? Transparece no discurso uma experiência extremamente negativa com a teologia. Para Manzatto, Pagán, Vitor e Antonio, a teologia estaria presa, antiquada, determinada, limitada pelo dogma; enfim, precisando se libertar. E sobretudo: é a literatura que vai fazer isso. A teologia está na UTL, e a literatura é a sua salvadora! A literatura salva a teologia de seu marasmo, fornecendo-lhe especialmente novo método de trabalho, e isso inclui uma nova interlocutora, novos conteúdos - e mesmo nova mensagem evangélica! Mas o que é que há? Tudo bem que a teologia é dominada por dogmas, normas, métodos; mas será assim tão grave? Estaria a teologia de fato tão mal? E mais - e mais grave: uma teologia assim tão debilitada, tão minimizada, não vai conseguir de fato dialogar com a toda poderosa-maravilhosa literatura. Não vai ser método de diálogo, mas de aula: a literatura vai ensinar à teologia o que ela precisa saber. Desconfio que esse problema fica explícito se observarmos duas questões importantes - e aqui a reflexão está mesmo ao nível da desconfiança: primeiro, que a sua perspectiva teológica é estritamente sistemática. O que Vitor, Manzatto, Antonio e Pagán propõem, é diálogo entre literatura e TS - o que de resto não é problema! Ainda que estas divisões acadêmicas do campo teológico não sejam tão decisivas em termos pastorais, no sentido já clássico de que toda teologia é TP, em termos de produção teórico-teológica elas continuam delimitadoras. Biblistas fazem estudo bíblico; sistemáticos ocupam-se com conceitos e temas teológicos clássicos, como dogmas, doutrinas, revelação; práticos preocupam-se com questões de aplicabilidade, como educação cristã, Missiologia, liturgia, etc. Não há explicitamente uma preocupação prática, TP (ou Pastoral, como aparece no contexto católico) nos trabalhos referidos. E isso não significa que eles buscam um método teórico, para fazer teoria teológica - o que geralmente culmina na falácia de que a teologia prática não faz teoria. Não: há uma preocupação com a prática, mas que não necessariamente parte da prática. Transparece uma crise de inoperância ou de insatisfação teológica. A teologia teria que melhor se equipar para resolver os problemas *da* prática. Dito em outras palavras, retoricamente, minha questão é a seguinte: será que o problema da teologia enquanto TP seria de fato um problema de método teológico? O que acontece no encontro da literatura com a TP, teologia enquanto *hermenêutica da práxis cristã*? Quais são os quesitos importantes nesse encontro do ponto de vista da TP? Conteúdos? Método? Mensagem? Talvez Antonio diria que o problema da TP seria metodologia, e não método, como para a TS! A segunda questão nasce daí, e diz respeito ao próprio método, e nesse método com a metodologia de *diálogo*. Parece uma questão barata, mas diria que só mesmo a TS pode propor *diálogo* com a literatura. Consigo até ver a cena: a dona literatura e a dona teologia sentadas numa sala qualquer, com as mesas cheias de livros, debatendo - e debatendo teologia! Nesse sentido, a TP muito mais se *encontra* com a literatura; não necessariamente *dialoga*. Por isso prefiro falar de *encontro* da teologia com a literatura. Muitas coisas, além e anteriores ao diálogo, acontecem nesse encontro, e estas são decisivas.

Kuschel dá destaque para o método denominado *Teopoética*, que, partindo do método da *correspondência*, objetiva

expressar o objeto da teologia cristã com auxílio de critérios literários de estilo, de modo que a lealdade aos textos cristãos fundamentais possa associar-se à interpretação da realidade proposta pela alta literatura. Em suma: com o pensamento em termos de correspondências almeja-se a conquista de uma teopoética, uma estilística do discurso adequado para falar de Deus nos dias de hoje.⁶⁶

A literatura do século XX oferece critérios estilísticos para um discurso teológico dotado de credibilidade? A teologia pode encontrar na literatura critérios que dificultem ou facilitem seu próprio falar sobre Deus? A teologia cristã, que deve dar conta da revelação de Deus presente no acontecimento “Jesus Cristo”, tem possibilidade de desenvolver algo semelhante a uma estilística do discurso adequado sobre Deus, tomando por base os poetas? Eis, pois, o que se esconde por trás da palavra “teopoética”: não a procura por outra teologia, não a substituição do Deus de Jesus Cristo pelos dos diferentes poetas, mas a questão da *estilística de um discurso sobre Deus que seja atual e adequado*.⁶⁷

Em contraposição a esses métodos, Kuschel destaca o método a partir do qual ele trabalha, denominado *analogia estrutural*. Trata-se de um método *interdisciplinar*, visto privilegiar e colocar literatura e teologia no mesmo nível de importância. De fato, a obra de Kuschel parece ser simultaneamente teologia e crítica literária⁶⁸.

O método da analogia estrutural entre as manifestações literárias e teológicas parece-me ser um procedimento mais fértil. E analogia quer dizer duas coisas: constatar correspondências e constatar diferenças. [...] Com esse método, torna-se possível considerar seriamente também a experiência e a interpretação literária em suas *correspondências* com a interpretação da realidade, mesmo quando a literatura não tem caráter cristão ou eclesial. [...] Quem pensa segundo esse método constata também o que é contraditório nas obras literárias em relação à interpretação cristã da realidade, ou seja, o que é estranho à experiência cristã de Deus. [...] Assim a relação

⁶⁶ Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, 223.

⁶⁷ Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, 31.

⁶⁸ Cf. José Carlos BARCELLOS, *Literatura e teologia*, 26.

entre teologia e literatura se transforma em uma relação de tensão, diálogo e disputa acerca da verdade.⁶⁹

Em outra obra, *Im Spiegel der Dichter*, aprofundando o método da analogia estrutural, Kuschel privilegia a reflexão teológico-metodológica. Tal qual Magalhães, ele debate a imagem de Deus e sua revelação. A reivindicação central do método teológico baseado no diálogo da teologia com a literatura estaria em garantir a indisponibilidade e a autonomia de Deus e de sua revelação. Deus não pode ser *domesticado* pelas religiões, tampouco pelas Igrejas cristãs. Não pode ser atrelado e dominado pela moral, nem por ideologias. Ao domesticar Deus, a teologia tira da revelação sua dinâmica de sempre nova no cotidiano das pessoas.

A literatura colabora com a teologia no sentido de trabalhar com formas de captar e manifestar a indisponibilidade de Deus. A literatura não revela formas e imagens de Deus conforme estão na bíblia, mas trabalha imagens de Deus que mantêm a sua indisponibilidade. A literatura mantém a ambigüidade da revelação, suas contradições até. A fala conceitual da teologia procura superar esta ambigüidade.

Segundo Kuschel, a revelação de Deus não tem respostas prontas para o dilema humano. A revelação não é uma resposta, mas antes uma pergunta. Ela é a pergunta pela ordem do mundo, e não seu ordenamento. Atrelar a revelação a respostas de Deus tem como conseqüência que Deus é colocado como que à disposição de nossos sentimentos e ideologias, como se fosse um narcótico ou uma teoria de interpretação do mundo.

A “revelação” cristã por certo contém muitas respostas, mas a característica dessas respostas reside justamente não em fazer calar as perguntas fundamentais da existência humana, mas conduzi-las a uma perspectiva correta. As perguntas últimas do ser humano não são suspensas pela revelação, mas formuladas por ela: se Deus é o criador do mundo, então por que o mundo é como é? [...] Se Deus enviou seu filho Jesus Cristo ao mundo “por amor”, então por que

⁶⁹ Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, 222-223.

milhões de pessoas em condição de total desolação, à espera de salvação?⁷⁰

“Deus é a pergunta pela ordem deste mundo e pelo sentido desta vida. Uma pergunta aberta, às vezes uma ferida latejante.” Em [...] contraposição a uma certa teologia muito antropocêntrica, [...] Deus não é um “chão” (*Grund*) de sentido, mas um “abismo” (*Abgrund*) de sentido, como muitos místicos cristãos disseram.⁷¹

Aí está o grande valor da busca de correspondências entre teologia e literatura. Ao ocupar-se dos textos literários e respeitar-lhes a autonomia, percebendo os critérios formais que os conformam, a teologia pode tomar a sério um aspecto da literatura que lhe deve ser muito caro: é aguda nos textos literários a consciência de que **não se dispõe do objeto de que se fala**. E o mesmo vale para teologia. Tampouco ela dispõe do objeto de sua reflexão, em favor do qual presta testemunho. Ela apenas é capaz de apontar, a partir de si, para o mistério inefável. E o discurso teológico só pode ter êxito no confronto com textos literários caso se conscientize da problemática de sua própria dicção: do desgaste de suas imagens e de sua linguagem, das fórmulas vazias em que pode incorrer sua expressão.⁷²

A expressão “abismo de Deus” busca ser uma síntese de um pensamento. Quer aprender, por um lado, que Deus não é um simples fundamento para se resistir a crise, com o qual se apode “contar”. Deus é abismo, quer dizer: ele também continua a ser em sua potência fundamentadora o Livre, o Incomensurável, o Incompreensível. Por outro lado, falar em Abismo de Deus relata a condição do ser humano:

O discurso sobre Deus no âmbito da literatura contemporânea vem expressar uma *crise espiritual da consciência moderna*, na medida em que esta percebe as fantasias de auto-endeusamento. Em contraste com os sonhos de onipotência e com as fantasias de endeusamento inerente ao homem [sic!] na modernidade, os escritores voltam o olhar para a *criaturalidade elementar* do ser humano. [...]

O discurso sobre Deus no âmbito da literatura dos fins do século XIX e início do século XX pode ser entendido, portanto, como *ato de auto-relativização não-regressiva da consciência moderna*. [...] O falar sobre Deus tem nos escritores a função de um auto-esclarecimento realista

⁷⁰ Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, 221.

⁷¹ Karl-Josef Kuschel, apud José Carlos BARCELLOS, *Literatura e teologia*, 25.

⁷² Karl-Josef KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, 225 (grifo meu).

do ser humano acerca de suas possibilidades e esperanças e acerca dos enganos a que ele mesmo se submete.^{73 74 75}

⁷³ Karl-Josef KUSCHEL, **Os escritores e as escrituras**, 217.

⁷⁴ Outros estudos de *teologia e literatura* poderiam ser apresentados. José Carlos Barcellos resume assim o universo de autores ocupados com a questão no meio **católico** – Manzatto entre estes: “* literatura como forma não-teórica de teologia (Duployé, Jossua); * literatura como “lugar-teológico” (Chenu, Rousseau, Scannone, Manzatto); * literatura como epistemologia da teologia (Gesché); * literatura como objeto de uma teologia da literatura, entendida como disciplina literária que visa ao estudo da competência teológico-literária (Krzywón); * literatura como objeto de uma teologia intercultural através do método de analogia estrutural (Kuschel). [...] Portanto, poderíamos concluir que no pensamento católico contemporâneo [...] encontram-se três grandes paradigmas de articulação entre a literatura e a teologia: um paradigma hermenêutico (a literatura como forma não-teórica de teologia: prioridade à metodologia dos estudos literários); um paradigma heurístico (a literatura como ‘lugar-teológico’: prioridade à metodologia teológica) e um paradigma interdisciplinar (a literatura e a teologia como pólos de um diálogo intercultural: método da analogia estrutural).” José Carlos BARCELLOS, **Literatura e teologia**, 27.

⁷⁵ **EXCURSO: A INDISPONIBILIDADE DE DEUS.** As reflexões de Kuschel remetem às de Castoriadis. Ambas dão vazão para o imaginário e as significações. Segundo Castoriadis, a religião fornece respostas prontas para explicar o Abismo, sendo ao mesmo tempo quem cria e oculta o Abismo e as respostas. Kuschel problematiza dizendo que a revelação não é resposta para o abismo (*grund*), mas pergunta. A revelação não é o tapume, mas o próprio Abismo. Aqui, aliás, ele está muito próximo da teologia psicologizante do Rubem Alves literário. Pois a grandeza da literatura estaria justamente em deixar esse Abismo aberto! Aqui talvez esteja a chave para acertar o passo entre religião enquanto sentido para a vida (*grund*) e afirmação do Abismo (*abgrund*); um elo entre as *teologias do sujeito*, denunciadas por Antonio, e a teologia do Abismo, nos moldes de Castoriadis. Exemplificando: as pessoas que vão à Igreja Universal, vão porque a resposta que encontram lá são respostas para o caos. Dão sentido para a vida, independente de critérios de verdade ou falsidade. Esta é questão clássica na sociologia. A teologia - uma certa teologia - diz que aquilo não é revelação; e pode ser até coisa do diabo, enganação. E aí está o problema: então revelação e enganação produzem o mesmo efeito? Castoriadis diria que sim. A literatura manifesta justamente isso. As diferentes significações, não importa sua origem, trabalham com a questão da verdade. Fazem valer seu discurso independente de sua origem comprovadamente divina, justamente porque tudo é criação, significação. A literatura não se preocupa com valores eternos ou verdadeiros, mas mostra e expressa mundos possíveis. “Normalmente, para nossa mentalidade empirista e cientificista, ficção quer dizer falso; mas a ficção pode conter uma verdade, e mesmo talvez uma verdade mais profunda e mais verdadeira que o empirismo. [...] Uma das características da literatura é ser obra de ficção, isso significa que, em princípio, ela não é nem falsa nem verdadeira [...]. A literatura é simbólica. Faz alusão ao real, mas ela não fala do real [...]. Ela faz apelo à significação. Ela alude à realidade, evoca a realidade, representa o real e, assim, interpreta, compreende e conhece a vida, o homem, o mundo. [...] As ciências buscam a exatidão, a filosofia se ocupa dos conceitos, a literatura trabalha a com metáforas. [...] O discurso literário é um discurso figurado, que faz alusão ao real exatamente por causa de sua distância do real. [...] É um discurso que mistura significações cujos significados correspondentes podem mesmo distanciar-se uns dos outros e, então, a imaginação é chamada para fazer instantaneamente as relações de conaturalidade. [...] A verdade que a literatura comporta, não é do mesmo gênero que a verdade histórica, mas sim da verdade da história, pois trata-se da compreensão do sentido da vida, do ser humano no mundo.” Antonio MANZATTO, **Teologia e literatura**, vários trechos em 16-23. A religião é mesmo aquilo que dá sentido à vida? Mas aí o sentido não ocupa o próprio lugar da transcendência? A religião é Deus? Sentido não é exatamente uma transcendência, um céu, um Deus. Sentido não é princípio, reservatório, reserva, origem. (Mais detalhes, cf. Gilles Deleuze,

4 - O transtorno que acontece quando João Guimarães Rosa convida a Teologia e a Literatura para um passeio de canoa na 3ª margem do rio

I) A Teologia e a Literatura na mesma canoa

O encontro da teologia com a literatura vai chegando ao fim. Depois de uma longa conversa e de um cafezinho com biscoitos, ao final da tarde João Guimarães Rosa convida suas duas visitas para um passeio de canoa. Teologia e Literatura vão juntas, rumo ao rio, ansiosas... Voltarão logo, visto que João não perde por nada a hora da Ave Maria. Deleuze vê as duas senhoras de mãos dadas sumindo morro abaixo, olha por entre as plantas do jardim, franze a testa, receoso de que a teologia não saiba nadar... Descuidadamente, pronuncia um leve “meu Deus...”

Texto clássico da obra de Guimarães Rosa, freqüentemente visitado pela crítica literária, o conto *A 3ª margem do rio* (texto em anexo) dá vazão e serve de pano

apud Alain BADIOU, **Deleuze: o clamor do ser**, 137). “O sentido nunca é princípio ou origem, é produto. Não está por descobrir, por restaurar nem por reempregar, está por produzir por novas maquinarias. Não pertence a nenhuma altura, não está em nenhuma profundidade, mas é feito de superfície, inseparável das superfícies que carecem de superfície, que carecem de sentido, ou que o têm apenas por um “efeito” que supõe o sentido. Não perguntamos mais se o “sentido originário” da religião está em um Deus que os homens traíram, ou em um homem que se alienou da imagem de Deus.” Gilles Deleuze, apud Alain BADIOU, **Deleuze: o clamor do ser**, 138-139. Deus e o ser humano são máquinas de produzir sentido. Em cada singularidade, a tarefa humana é produzir sentido. A religião é sentido que encontramos para a vida? Se inventamos religião, então inventamos o sentido. Aí Castoriadis teria razão ao ver a religião enquanto simulacro, que anuncia o Abismo para camuflar o Abismo. A sociedade só cria o sentido – e a religião – porque tem um imaginário que permite criá-lo. Qual o problema de sentido da humanidade? A rigor, nenhum. Se o imaginário responde a uma busca de sentido, então poderíamos dizer qual é esse sentido. Mas isso não é possível de ser respondido, justamente porque a pergunta é falsa. A humanidade não tem um sentido dito *último*. “Dizer que o imaginário só aparece – ou só representa um papel – porque o homem é incapaz de resolver seu problema real, supõe que saibamos e que posamos dizer qual é esse problema real.” Cornelius CASTORIADIS, **A instituição imaginária da sociedade**, 163. “O homem não é essa necessidade que comporta seu ‘bom objeto’ complementar, uma fechadura que tem sua chave (a encontrar ou fabricar). O homem só pode existir definindo-se de cada vez como um conjunto de necessidades e de objetos correspondentes, mas ultrapassa sempre essas definições – e, se as ultrapassa (não somente em um virtual permanente, mas na efetividade do movimento histórico), é porque saem dele próprio, porque ele as inventa (...), portanto, que ele as *faz* fazendo e *se fazendo*, e nenhuma definição racional, natural ou histórica permite fixá-las em definitivo.” Cornelius CASTORIADIS, **A instituição imaginária da sociedade**, 164.

de fundo para o encontro da teologia com a literatura. Uma série de questões irrompem para a partir desse lugar literário.

O rio é figura constante na obra de JGR. “Rio é a palavra mágica para conjugar a eternidade”, disse JGR⁷⁶. A água é símbolo do efêmero, símbolo cosmogônico de dissolução, mas também de regeneração, de renascimento. Em *Grande sertão: veredas*, o rio está presente nos momentos decisivos da vida de Riobaldo e Diadorim. A travessia do rio é constantemente referida ao contar a travessia de Rio-baldo; travessia da vida, de Deus, do diabo. O rio tudo mistura; confunde o bem e o mal, misturados em tudo e um no outro. Nas falas de Riobaldo, o decisivo mesmo não está de um lado ou outro do rio, mas na sua travessia. O real vige no meio, e não nas margens.

O conto *A 3a margem do rio* é construído a partir de um estranho episódio: o filho/narrador conta que num belo dia seu pai se despediu da família, embarcou numa canoa, e passou a viver o resto de seus dias navegando pelo rio, para cima e para baixo. Inconformado, o filho vive na expectativa da volta do pai e na angústia de não compreender sua atitude. Por várias vezes tenta comunicar-se com ele, mas não consegue. Numa ocasião o avista de longe. Mas quando, ao final do conto, tem a chance de pelo menos vê-lo de perto, visto que o pai se aproximava da margem, o filho foge.

Para além da beleza literária, pode-se depreender do conto uma construção filosófico-teológica pertinente tanto para o método de *teologia e literatura* como para o estudo do imaginário e do Protestantismo. O título denuncia esta construção: trata-se do irrompimento de uma 3a margem no rio. Ela não é síntese das duas outras; tampouco sua anulação. A 3a margem é uma potência, que parece apontar, denunciar as duas margens. Trata-se de algo radical como em *Grande sertão: veredas*: o movimento do pai propõe uma travessia; melhor: uma permanência nessa travessia. O decisivo mesmo está no meio, na 3a margem.

⁷⁶ Apud Maria Helena VARELA, *João Guimarães Rosa: uma filosofia entre margens*, 513.

De uma só vez JGR parece bater no dualismo, na lógica binária, na idéia de fronteira, e na marginalidade. Nesta negação, instaura uma possibilidade de convivência com uma 3a margem; uma margem absurda. O pai inventa uma margem. Inventa um lugar. Cria seu próprio movimento (não se trata de uma síntese no sentido hegeliano - tese, antítese e síntese)⁷⁷. Não se trata de um encontro de duas margens, mas uma 3a margem; que sabe das duas, e por isso mesmo irrompe.

A metáfora da 3a margem irrompe em termos teológicos: agenciar o encontro da teologia e literatura nesse lugar, significa dizer que o decisivo não está em que lugar a teologia vai chegar, mas o lugar onde ela está. Não numa ou outra margem, mas o movimento que ela faz, sua criação. O encontro da teologia com a literatura cria um problema teológico-geográfico. Não mais a reflexão sobre de onde partimos ou aonde queremos chegar, mas onde estamos. Ao encontrar-se com a literatura, a pergunta teológica é *o que se passa entre*⁷⁸. Aliás: se as duas margens se encontrassem, o rio simplesmente deixaria de existir.

O encontro das duas margens não provoca uma síntese. Não se trata de fazer arte religiosa. Também, a teologia não muda tanto nesse encontro ao ponto de nascer

⁷⁷ Antônio MAGALHÃES, **Deus no espelho das palavras**, 172-180, também apresenta e analisa o conto. Aí ele é explorado como exemplo do potencial lingüístico que a literatura tem a oferecer à teologia. Considerando a sua obra como um todo, no entanto, o conto é colocado dentro do contexto/do desejo de superação das margens teológicas. O ideal da teologia é estar totalmente livre das margens, das amarras que a aprisionam.

⁷⁸ As reflexões que seguem estão inspiradas, sobretudo, em Maria Helena VARELA, **João Guimarães Rosa: uma filosofia entre margens**, que por sua vez se inspira em Deleuze. “Se hoje em dia o pensamento anda mal é porque, sob o nome de modernismo, há um retorno às abstrações, reencontrar-se o problema das origens, tudo isso... De pronto são bloqueadas todas as análises em termos de movimentos, de vetores. É um período bem fraco, de reação. [...] Se volta aos valores eternos, à idéia do intelectual guardião dos valores eternos [...]. Hoje são os direitos do homem que exercem a função de valores eternos. [...] E é em nome disso que se breca todo pensamento, que todas as análises em termos de movimento são bloqueadas. [...] Sempre que se está numa época pobre, [a teologia] se refugia na reflexão “sobre”... Se ela mesma nada cria, o que poderia fazer, senão refletir sobre? Então reflete sobre o eterno, ou sobre o histórico, mas já não consegue ela própria fazer o movimento.” Gilles DELEUZE, **Conversações**, 151-152. ‘O que me interessa são as relações entre as artes, a ciência e a filosofia. Não há nenhum privilégio de uma destas disciplinas em relação a outra. Cada uma delas é criadora. O verdadeiro objeto da ciência é criar funções, o verdadeiro objeto da arte é criar agregados sensíveis e o objeto da filosofia, criar conceitos. [...] Agregação, conceito, devem relacionar-se em ecos e ressonâncias entre elas.” Gilles DELEUZE, **Conversações**, 154.

uma teopoética, um Rubem Alves. Também não há plena correspondência entre duas margens. Elas não são iguais; não têm as mesmas árvores, digamos. O filho e o pai são aparentemente irreconciliáveis! As duas margens podem até ser dois países diferentes; com línguas diferentes. Ou seja: a literatura não precisa *evangelizar* a teologia, e nem a teologia dizer o que está certo ou errado na literatura. A teologia não está tão mal que precisa pedir socorro à literatura. Transpostos para a imagem do conto, o problema central dos escritos sobre teologia e literatura é que realmente ocorre uma identificação muito rápida da teologia com o filho, e da literatura, com o pai. O pai é livre, é louco, cria uma coisa nova. O filho é tradicional, está preso à margem. De novo: a teologia não está tão mal! Ela é uma potência. A literatura não é a salvadora da pátria. Melhor seria dizer que a teologia encerra em si as duas margens, e por isso mesmo a potência da 3a margem. A teologia encerra em si a errância/o movimento do pai e o medo/a fixação do filho.

Assim visto, o que os encontros de teologia e literatura fazem é criar uma 3a margem - e que não vão anular em hipótese alguma as duas margens. O encontro imprime movimento para as duas margens. O encontro é a potência, que denuncia, localiza as duas margens. *Olha para a 3a margem e vê onde se está*: este parece ser o dito de JGR no conto. O filho não olha para a outra margem. O pai não quer a outra margem.

Esta é a questão também no debate da literatura enquanto interlocutora da teologia. A teologia vive a dinâmica de buscar constantemente interlocutores para a sua boa nova evangélica. Não que as formas tradicionais sejam ineficazes. Trata-se apenas de buscar novas formas, novas mensagens, novos interlocutores para agenciar a relação Deus-mundo. Outras formas para outros temas. A literatura é essa interlocutora no que diz respeito ao tema **desta** conversa com a teologia, o imaginário. A filosofia, a antropologia, a psicologia, a sociologia, caem fora? Não. O movimento de eliminá-las parece rápido e brusco demais. A moratória é sempre perigosa. Não obstante, a questão é que para além da filosofia, interlocutora maior

até a Idade Média, para além da bíblia, interlocutora maior do Protestantismo reformatório, para além da pedagogia e da psicologia, interlocutoras maiores do carismatismo atual, e para além da sociologia, interlocutora maior da TdL, a teologia pode também neste momento, ao estudar o imaginário, encontrar-se com a arte, com a verdade da arte, e dentro desta com a literatura. No seu encontro com a filosofia, a teologia conversou determinadas coisas. Com a sociologia, outras. Pois para falar de imaginário, o encontro agradável para a teologia se dá com a literatura.

II) O gesto de criação da Teologia

Assim como outras áreas do conhecimento, **uma das tarefas da teologia é criar**. Criar conceitos, imagens, liturgias, hermenêuticas, metáforas... A literatura se aproxima da teologia através dessa criação. Como todo gesto de criação, três elementos acontecem simultaneamente e são inseparáveis, tanto na teologia quanto na literatura, como na filosofia ou outras ciências: o afeto, o percepto e o conceito.

O conceito [...] comporta duas outras dimensões, as do percepto e do afecto. [...] Os perceptos não são percepções, são pacotes de sensações e de relações que sobrevivem àqueles que os vivenciam. Os afectos não são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro). [...] O afecto, o percepto e o conceito são três potências inseparáveis, potências que vão da arte à filosofia e vice-versa.⁷⁹

Toda ciência, inclusive a teologia e a literatura, compreende e cria a realidade a partir destas 3 dimensões. A filosofia cria principalmente a partir de conceitos. A teologia também, mas intercambia-se, sobretudo, com o percepto. A literatura, é o lugar do afeto e do percepto. O ideal seria toda ciência intercambiar constantemente as 3 dimensões; “o conceito ou novas maneiras de pensar, o percepto ou novas

⁷⁹ Gilles DELLEUZE, *Conversações*, 171.

maneiras de ver e ouvir, o afecto ou novas maneiras de sentir.”⁸⁰ Uma trindade teológica produzindo novos movimentos, novos agenciamentos.

A teologia cria por conceitos, e raramente por perceptos. A literatura cria, sobretudo, por perceptos e afetos. Para além da questão se há uma literatura teológica, ou uma literatura cheia de temas teológicos ou religiosos, talvez a literatura possa ser vista como uma não-teologia - assim como uma não-filosofia, ou uma não sociologia. A literatura é uma compreensão de mundo, uma criação não-teológica⁸¹. Teríamos então uma criação teológica encontrando-se com a criação não teológica. Para estudar o imaginário, a teologia encontra-se com a literatura, que ao criar a partir de perceptos e afetos, conhece melhor o imaginário. JGR é o não-teólogo por excelência. O teológico está latente em sua obra. Ela sugere a teologia. De novo a 3a margem: nem percepto, nem afeto, nem conceito, mas o meio. O estudo do lugar do protestantismo no imaginário pede uma criação não-teológica. Ao lado de uma compreensão teológica do mundo, a não-teologia invade o coração da teologia.

Nesse sentido, a teologia prática, sempre acusada de menoridade sistemática, de imaturidade reflexiva, revela-se mais preparada para este encontro com a literatura. A TP é prática, digamos. Deleuze que não se preocupe, porque ela sabe nadar. Sabe se virar. Está no meio do redemoinho⁸². A TP tem vocação de meio.

Dito de uma outra forma: ao encontrar-se com a literatura, a teologia parte de onde? Da bíblia? Da TS? Da prática? De Jesus? Do Dogma? Este parece ser um problema decisivo, como vimos nos diferentes métodos acima. Para onde ela vai? Para uma terra sem males? Para um novo céu? Como vimos, a questão fulcral do

⁸⁰ Gilles DELLEUZE, *Conversações*, 203-204.

⁸¹ Para este debate no campo da filosofia, cf. Gilles DELLEUZE, *Conversações*, 174-175.

⁸² É quase irresistível não citar um trecho onde Varela se refere à filosofia brasileira, mais identificada com o saber *entre* do que a filosofia europeia. Imagine-se que ela estivesse falando da Teologia Prática em oposição à TS: “Sem gastar nosso tempo com as origens e os fins, as chegadas e as partidas, preocupamo-nos essencialmente com o meio, afrontando mares e movimentos, ultrapassando limites geográficos existenciais, estabelecendo conexões com o novo, o possível, a diferença. A fórmula *entre* foi a nossa forma natural de ser e estar no mundo, moldando até hoje a nossa identidade flutuante.” Maria Helena VARELA, *João Guimarães Rosa: uma filosofia entre margens*, 508.

encontro da teologia com a literatura ao conversar sobre imaginário, não diz respeito exatamente a origem e fim. Sem dúvida, a teologia pode encontrar-se apenas para refletir *sobre* o mundo, sobre Deus, sobre revelação, sobre método de trabalho. Ela pode também apenas ouvir a literatura, saber dela como o mundo é. Ela pode ouvir da literatura uma nova mensagem para si. Mas ela pode também aproveitar este encontro para criar algo novo, um novo movimento, uma 3ª margem.

Esta é a questão: criar sempre a partir de si, e não a partir da literatura. A literatura é a interlocutora, e não a destinatária ou fonte de seu discurso. A 3ª margem está preme das duas, mas não é fruto delas. No encontro com a literatura, não copiar, mas fazer seu movimento. “Uma disciplina que se desse por missão seguir um movimento criador vindo de outro lugar abandonaria ela mesma todo papel criador. O importante nunca foi acompanhar o movimento do vizinho, mas fazer seu próprio movimento”⁸³. A teologia não embarca na canoa da literatura. Nos encontros de teologia e literatura nasce um outro rio, que num momento 1o, não é literatura, não é teologia. Esse rio instrui e dá sentido para os dois. Os rios não acabam. Eles apenas se juntam um pouquinho. Aqui nessas folhas eles se juntam. Depois vão seguir seu curso normal. A teologia segue sendo teologia, e a literatura, literatura.

III) Teologia e a Literatura passeiam com Deleuze e Guattari pelo jardim

Há em Deleuze e Guattari o conceito *rizoma*, muito relevante para a reflexão sobre *literatura e teologia*⁸⁴. Rizoma é um termo da botânica. Tubérculos reproduzem-se por rizomas. A grama talvez seja o rizoma mais comum, e também a melhor metáfora para compreender o que diz o conceito. O rizoma está em oposição à árvore; a lógica rizomática do conhecimento, do mundo, das coisas, em oposição à lógica arborescente que domina o conhecimento na modernidade. Domina também a

⁸³ Gilles DELLEUZE, *Conversações*, 154.

⁸⁴ Cf. Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Mil platôs*, 11-37.

teologia, segundo ele (*“É curioso como a árvore dominou a realidade ocidental e todo o pensamento ocidental, da botânica à biologia, a anatomia, mas também a gnoseologia, a teologia, a ontologia, toda a filosofia...: o fundamento-raiz, Grund, roots e foundations.”*)⁸⁵. Enquanto arborescente, o conhecimento insere a dinâmica do uno, que se transforma em dois, depois em quatro, instaurando uma lógica binária. Já o rizoma opera subterraneamente por multiplicidades. O rizoma não tem começo e fim: pode-se cortar um pedaço de grama e ela continua viva e multiplicando-se.

Diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza. [...] O rizoma não se deixa reconduzir nem ao Uno nem ao múltiplo. Ele não é o Uno que se torna dois, nem mesmo que se tornaria diretamente três, quatro ou cinco etc. Ele não é um múltiplo que deriva do Uno, nem ao qual o Uno se acrescentaria. [...] Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda. [...] Oposto a uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, por correlações binárias entre estes pontos e relações biunívocas entre estas posições, o rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentariedade, de estratificação, como dimensões, mas também linha de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza. [...] Oposto à árvore, o rizoma não é objeto de reprodução: nem reprodução externa como árvore-imagem, nem reprodução interna como a estrutura-árvore. O rizoma é uma antigenalogia. [...] O rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga.⁸⁶

O conhecimento enquanto rizomático tem os seguintes princípios⁸⁷:
*princípio de conexão e heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode e deve ser conectado a qualquer outro (já a árvore/a raiz fixa um ponto); *Princípio de multiplicidade: As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes (não há uma identidade que se divide nos sujeitos distintamente); *Princípio de ruptura a-significante: um rizoma pode ser

⁸⁵ Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Mil platôs*, 28-29.

⁸⁶ Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Mil platôs*, 32-33.

⁸⁷ Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Mil platôs*, 15ss.

rompido, quebrado em qualquer lugar, sem alterar substancialmente (a árvore evita os cortes, que separam, que estruturam). Ele retomará seu curso. Ligar-se-á a outros rizomas. O rizoma foge, escapa, é incontrolável.⁸⁸ *Desterritorialização e reterritorialização se relacionam intimamente. Estão sempre em ramificação; *Princípio de cartografia e de decalcomania (ou reflexologia): o rizoma é estranho a qualquer modelo estrutural ou gerativo. Árvores operam por *decalque/reflexo*, reproduzem-se ao infinito. A lógica da árvore é da reprodução e decalque. O rizoma opera por mapas. Fazer o mapa, não o decalque. O rizoma tem muitas entradas e saídas. Uma toca, por exemplo. (Estudar o imaginário é mostrar como o povo tenta construir um rizoma, que tem lógica, mas está cheio de fugas. “Para os enunciados como para os desejos, a questão é nunca reduzir o inconsciente, interpretá-lo ou fazê-lo significar segundo uma árvore. A questão é *produzir inconsciente* e, com ele, novos enunciados, outros desejos: o rizoma é esta produção de inconsciente mesmo”⁸⁹. “O pensamento não é arborescente e o cérebro não é uma matéria enraizada nem ramificada. [...] Muitas pessoas têm uma árvore plantada na cabeça, mas o próprio cérebro é muito mais uma erva do que uma árvore”⁹⁰.

Deleuze e Guattari falam isso tudo para a teologia e a literatura no jardim da casa de JGR. Convidam-nas para plantar um pouco de grama. Enquanto plantam, eles fazem a pregação. Repetem sem cessar: - nem o Uno; nem o Múltiplo: o meio! Para o meio, senhoras!

Faça rizoma e não raiz, nunca plante! Não semeie, pique! Não seja nem uno nem múltiplo, seja multiplicidades! Faça a linha e nunca o ponto! A velocidade transforma o ponto em linha! Seja rápido, mesmo parado! Linha de chance, jogo de cintura, linha de fuga. Nunca suscite um General em você! Nunca idéias justas, justo uma idéia. [...] Tenha idéias curtas. Faça mapas, nunca fotos nem

⁸⁸ “Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter umas às outras. É por isto que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau. [...] O bom e o mau são somente o produto de uma seleção ativa e temporária a ser recomeçada.” Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Mil platôs*, 18.

⁸⁹ Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Mil platôs*, 28.

⁹⁰ Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Mil platôs*, 25.

desenhos. [...] Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...” Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis. Fazer tábua rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento. [...] Tem outra maneira de viajar e também de se mover, partir do meio, pelo meio, entrar e sair, não começar nem terminar. [...] O meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade. *Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio.⁹¹

A teologia e a literatura lembram de novo da 3ª margem do rio, como que dizendo “*o meio é o nosso ponto. Para o meio! Para o mar!*” A dona literatura lembrando de Saramago, com sua Jangada de pedra, o cúmulo da vontade de estar no movimento, de fazer seu próprio movimento. A teologia e a literatura dentro do movimento, apenas agenciando, não mexendo nem imitando uma à outra. Sempre em movimento, como o pai na canoa. Não evoluindo. Nunca se concluindo. Sempre se renovando. Nunca chegando. Teologia e não-teologia encontrando-se. A teologia lembrando-se do Filho pródigo: nem a lógica do filho mais velho e sua arborescência, sua raiz, sua imobilidade, seus fundamentos, suas crenças, com sua voz de terra; e ao mesmo tempo à margem, ansioso e com saudade do rio. Nem a lógica do mais novo e sua falsa arborescência. Mas a 3ª margem. A lógica do encontro dos 2 ao final. A lógica da festa. Os dois criando um novo movimento. A mobilidade, a transitoriedade, estar preso entre os dois, como o pai do Pródigo. Nunca mais saltar da canoa. Não por opção, mas por posição. *O meio não é uma média, mas um lugar onde as coisas adquirem velocidade.*

⁹¹ Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Mil platôs*, 36-37.

CONCLUSÃO: João Guimarães Rosa e Adélia Prado arrumam a casa e a foto oficial do encontro

Eu tendo a pensar as coisas como conjuntos de linhas a serem desemaranhadas, mas também cruzadas. Não gosto dos pontos, pôr os pontos nos is me parece estúpido. Não é a linha que está entre dois pontos, mas o ponto que está no entrecruzamento de diversas linhas. A linha nunca é regular, o ponto é apenas a inflexão da linha. Pois não são os começos nem os fins que contam, mas o meio. As coisas e os pensamentos crescem ou aumentam pelo meio, e é aí onde é preciso instalar-se, é sempre aí que isso se dobra. (Gilles Deleuze)⁹²

Como ficou a foto final do encontro da teologia com a literatura? Construído mais em termo de encontro - para se conhecer! - do que simpósio, chegamos ao final do encontro com inúmeras questões abertas. A teologia e a literatura vão embora com a convicção e a saudade de ter que realizar outros encontros. JGR já ofereceu-se como anfitrião, só que desta vez na sua casa de sertão; ou melhor, na casa de seu filho Riobaldo, no *Grande sertão*. É lá, no clima seco e ambíguo, que as duas podem realmente conversar sobre imaginário. Conversar não, encontrar-se! Nos outros encontros que as duas tiveram, os métodos de *diálogo*, as duas falaram tanto... A teologia insiste: quero ser TP. Portanto, já decidiu-se, em comum acordo, que o próximo encontro deve ser no meio, perto da água. Pensa-se em convidar Saramago, que também adora a teologia, e que também adora ir para o meio, e que tem uma *jangada de pedra*. Isso: o novo encontro vai ser na *jangada de pedra* de Saramago!

Guimarães Rosa e Adélia Prado vão juntando as coisas que ficaram pela sala uma bíblia, um livro do *Grande sertão*, uma cruz, uns mapas riscados indicando o caminho da casa, uma foto do Lutero e da Catarina... - e avaliando a visita: “- *Dona Teologia está mais gorda!*” “- *Dona Literatura ficou assustada!*” “- *Eu achei que lá pelas tantas a teologia ia pular da canoa e nadar de volta para a margem!*” “- *Que vestido lindo a teologia me deu. Olha, João!*” “- *Que saúde tem essa dona teologia! Tão velhinha, mas tão lúcida!*”

⁹² Gilles DELEUZE, *Conversações*, 200.

Comentaram, comentaram, e concluíram: definitivamente, a teologia e a literatura não são exatamente as mesmas depois desse encontro. Continuam com seu trabalho, cada uma no seu específico, mas tal qual no passeio pela 3ª margem, cada qual está prenhe das duas margens do rio. Cada margem instrui, cria a sua 3ª margem. O sonho talvez seja esse: a teologia fazendo coisas que possa ser lido tanto pela teologia como pela literatura. A literatura fazendo coisas que possam ser lidas pela teologia pela literatura. É o método da 3ª margem. O método da canoa.

“- O que será que elas mais gostaram, Adélia?” Foi o passeio de canoa. Um lugar literário como poucos na 3ª margem do rio - a teologia lembrou tanto de Jesus, andando de canoa com os pescadores, fazendo um movimento novo, criando um movimento que matava a fome, que ensinava! Também gostaram de plantar grama com Deleuze e Guattari, e esperam que os rizomas cresçam, se estendam para todos os lados, e se entrecruzem com outros rizomas.

Os assuntos sobre religião, curiosamente, mais interessaram à literatura do que à teologia. A literatura é quem constantemente lança mão da religião para constituir suas narrativas. Com o dedo de Castoriadis, no entanto, ambas entenderam que a determinância das significações religiosas é definitiva. Mas a teologia, ironicamente insistia com a mesma frase: *“- Querida! Eu já sabia!”*.

A teologia e literatura falaram pouco de imaginário. A teologia saiu com a impressão de que só agora, a partir desse encontro, é que vai realmente se ater como deve ao tema. A 3ª margem é o melhor lugar para falar das significações. Ambas viram o quanto são determinadas e ao mesmo tempo determinantes para o imaginário. Mas viram que o imaginário não é dado a priori apenas; ele não é determinante de uma vez por todas; o imaginário é mutável; é dinâmico; é construído a partir das relações das diferentes significações, imaginárias ou não. No entanto, esse imaginário joga peso decisivo nos rumos do mundo. A literatura - mais do que a teologia - consegue articular melhor o dinâmico jogo do imaginário.

Enfim: o Protestantismo é quem agradece. Vindo para essas terras com vocação de mar, montado em caravelas, sentiu-se muito bem na canoa da 3ª margem do rio. Aliás, aquele novo encontro de *teologia e literatura*, lá na jangada, além de Riobaldo e Saramago, vai contar com a presença de Lutero, João Batista e o filho pródigo. Promete.

Referências

Tudo acaba, mas o que te escrevo continua (...)

O melhor ainda não foi escrito.

O melhor está nas entrelinhas.

(Clarice Lispector - água viva)

BADIOU, Alain. *Deleuze: o clamor do ser*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. *NUMEM - revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora: NEPREL/UFJF, v. 3, n. 2, 2000. p. 9-30.

BARTHES, Roland. *Aula*. 6. ed. São Paulo: Cultrix, 1992.

BARTHES, Roland et alii. *Análise estrutural da narrativa*. 3 ed. Petrópolis : Vozes, 1973.

BENJAMIM, Walter. *Origem do drama barroco*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1988.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *As encruzilhadas do labirinto II: domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

COSTA, Cléria Botêlho da. Imaginário: objeto da história. *Estudos*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, v. 27, n. 2, 2000. p. 335-348.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, v. 1, 1995 (coleção TRANS).

DELEUZE, Gilles. *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

Protestantismo em Revista

Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia
Volume 01, jan.-dez. de 2002 – ISSN 1678 6408

- DIAS, Zwinglio N. Nota sobre a expansão e metamorfose do protestantismo na América Latina. *NUMEM - revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora: NEPREL/UFJF, v. 3, n. 2, 2000. p. 47-62.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991
- FERRAROTTI, Franco. A contribuição dos clássicos. In: FERRAROTTI, Franco et. alii. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 15-42.
- GENETTE, Gérard. *Discurso da narrativa*. Lisboa: Vega, s/d.
- GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v. 21, n. 1, 2001. p. 87-119.
- GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 1992 (Coleção TRANS).
- KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. Notas introdutórias sobre teologia e literatura. *Teologia e Literatura*. São Bernardo: UESP. p. 7-40.
- _____. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção Literatura e teologia)
- MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*. São Paulo: Loyola, 1994.
- PAGÁN, Luis N. Rivera, *Mito, exílio y demonios: literatura y teología en América Latina*. (?) (Porto Rico) : Publicaciones Puertorriquenas, 1996.
- _____. *Los sueños del ciervo: perspectivas teológicas desde el Caribe*. San Juan: Equipe de história e sociologia do protestantismo em Porto Rico/Programa de educação e teologia do Concílio Evangélico de Porto Rico, 1995.
- PRADO, Adélia. *Poesia reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991.
- RIO, Nice Rangel del. Olhar e imaginário na narrativa contemporânea. *Revista Estudos*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, v. 24, n. 3/4, 1997. P. 293-304.
- ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. *Primeiras estórias*. 14. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985. p. 32-37.
- _____. *Grande sertão: veredas*. 35a impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

Protestantismo em Revista

Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia
Volume 01, jan.-dez. de 2002 – ISSN 1678 6408

SCHOCKEL, Alonso. *A palavra inspirada*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Hermenéutica de la Palavra*. Madrid: Cristiandad, 1986.

SCHULTZ, Adilson. *Misturando os espíritos: algo de simultâneo, escorregadio e ambíguo abala os fundamentos da missão cristã no protestantismo brasileiro*. São Leopoldo: IEPG/EST, 2000.
(Manuscrito - dissertação de mestrado).

SCHULTZ, Adilson. O diálogo da teologia com a literatura a partir de Grande sertão: veredas. (Ou: a ambigüidade como graça de Deus). *Revista SIMPÓSIO*. São Paulo: ASTE, n. 40, 1995, p. 343-353.

TRIGO, Pedro. Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario. In: AYESTARÁN, José C. (Dir.). *ITER - revista de teología*. Caracas : ITER, v. 3, n. 1, 1992. p. 61-99.

VARELA, Maria Helena. João Guimarães Rosa: uma filosofia entre margens. In: CASTRO, Zília Osório de, PEREIRA, Sara Marques (eds) *Cultura: revista de história e teoria das idéias*. V. 1/1998. Lisboa: Centro de História da Cultura da Universidade, 1998.

VV.AA. *Ciência e imaginário*. Brasília: Editora UNB, 1994.

WHESTELLE, Vitor. *Voces de protesta en América Latina*. Chicago: Lutheran Scholl of Theology at Chicago/Hispanic Ministry program, 2000.