

# Invenções religiosas no cotidiano e teologia narrativa

Antonio Carlos de Melo Magalhães \*

Resumo: Este artigo se ocupa do desafio que o tema do sincretismo, aqui chamado preferencialmente de invenções religiosas no cotidiano, numa referência ao trabalho de Michel de Certeau, tem para a teologia narrativa e os postulados desta para tratar de temas e experiências ainda marginais no pensamento teológico latino-americano. O autor restringiu-se a apresentar os pressupostos desta relação e refletir sobre suas chances para o desenvolvimento do trabalho teológico em nosso contexto.

Resumen: Este artículo se ocupa del desafío que el tema del sincretismo, aquí llamado preferencialmente de invenciones religiosas en el cotidiano en una referencia al trabajo de Michael de Certeau, tiene para la teología narrativa y los postulados de esta para tratar temas y experiencias que todavía son marginales en el pensamiento teológico latinoamericano. El autor se restringió a presentar los presupuestos de esta relación y reflexionar sobre las oportunidades para el desenvolvimiento del trabajo teológico en nuestro contexto.

Abstract: This article concerns itself with syncretism – herein preferentially referred to as religious inventions in everyday life, as in the work of Michel de Certeau – and with the challenge it poses on narrative theology and the postulates of the latter in dealing with topics and experiences still very much on the fringes of Latin American theological thought. The author presents the presuppositions of this relation and reflects on the chances for the development of theological work within this context.

---

\* Doutor em Teologia pela Universidade de Hamburgo (Alemanha); Coordenador da Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, SP.

## Introdução

O tema do cotidiano pode nos ajudar a desenvolver uma reflexão teológica sobre temas ainda marginais na reflexão teológica latino-americana, tais como o sincretismo, denominado de invenções religiosas no cotidiano, numa referência a algumas das teses centrais de Michel de Certeau. Esta marginalidade é semelhante à de outros temas, considerados mais relevantes para outras ciências, especialmente a sociologia e antropologia, do que para a teologia, preocupada em atualizar o já dito e destinada a fomentar as práticas consideradas autorizadas e modelares. Daí a marginalidade também significativa do pentecostalismo na reflexão teológica latino-americana. Não se discute aqui a existência ou legitimidade das fontes teológicas, já apresentadas em muitos dos tratados de teologia em nosso contexto, mas na forma como a teologia dialoga com a realidade das pessoas concretas, com as invenções religiosas no cotidiano, com temas como o sincretismo. Não questionamos, portanto, as fontes, mas o que temos feito com elas diante da criatividade cultural e religiosa das pessoas. Dificilmente a reflexão teológica terá aproximações criativas ao tema, se não repensar seus mecanismos de produção do conhecimento, se ela não estiver disposta a recorrer às fontes, não como um termo, mas como um novo início<sup>1</sup>. É preciso, portanto, desenvolver uma teologia disposta a construir conhecimento em profundo diálogo com as diferentes formas de fazer no cotidiano, sendo que uma das principais características no fazer cotidiano é o sincretismo nas ações e nas narrativas religiosas, sincretismo entendido não como diluição de identidades, mas como forma própria do sujeito conjugar contextos, simbologias e teologias normativas distintas em sua experiência concreta e de modelação da realidade. Ao falar das invenções religiosas no cotidiano, não há aqui a polaridade basismo versus academicismo ou dogmatismo. Não estou substituindo a dogmática ou a reflexão acadêmica pela experiência, o que seria algo simplório no universo da reflexão teológica. “É enganoso o aforismo basista de que só o que nasce da experiência é válido. Muita gente está tão absorvida nesse positivismo banal do senso comum, ou no positivismo semi-elaborado do cientificismo experimentalista, que nem sequer entende o que se pretende dizer com a tese epistemológica básica de que todo conhecimento resulta de uma modelização do real.”<sup>2</sup> Parto, portanto, do princípio que as invenções religiosas no cotidiano significam uma forma de criação religiosa característica de nosso contexto e transforman-

---

1 RAHNER, K. *Escritos de Teologia*. Madrid: Salamanca, 1961. v. 1, p. 169.

2 ASSMANN, H. Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos? In: ANJOS, M. F. dos (Org.). *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Soter/Loyola, 1997. p. 44.

do-se, por isto, em objeto de nossa reflexão teológica. Neste período de transição paradigmática, vale considerar trabalhos que no passado apontavam para um método cumulativo, respeitoso da sabedoria advinda da longa tradição reflexiva que criamos e desenvolvemos e, ao mesmo tempo, descortinador de novas exigências que o contexto nos apresenta. Não confundamos, portanto, invenções religiosas no cotidiano com basismo no sentido programático-ideológico ou subjetivista-intimista. O cotidiano é mais silencioso, dele não nos apercebemos muitas vezes, pois nele simplesmente vivemos. Quando percebemos algo de anormal, é porque houve o processo lento que desembocou num evento marcante.

Detenhamo-nos, com efeito, nesta simples constatação: se o cotidiano é o que se passa quando nada se passa – na vida que escorre, em efervescência invisível –, é porque “o que se passa” tem um significado ambíguo próprio do que subitamente se instala na vida, do que nela irrompe como novidade (“o que se passou?”), mas também do que nela flui ou desliza (o que se passa...) numa transitoriedade que não deixa grandes marcas de visibilidade.<sup>3</sup>

Neste cotidiano muitas coisas “imperceptíveis” passam, acontecem. Os sujeitos fabricam-nas cuidadosa e lentamente. Quando vemos seus resultados, elas já passaram. Isto funciona nos diferentes âmbitos da vida, também na vida da igreja. Particularmente considero sempre ilustrativo quando alguma igreja mais tradicional resolve fazer um congresso ou um seminário para discutir sobre o processo de mudança dentro das comunidades. Quando isto acontece é porque, normalmente, as mudanças já ocorreram, já passaram.

O presente artigo propõe, portanto, pressupostos da reflexão teológica sobre as invenções religiosas do cotidiano e faz isto a partir da teologia narrativa com o intuito de participar do debate sobre a hermenêutica teológica atual. Esta proposta de contribuição é fruto de alguns pressupostos: 1) as primeiras teologias são frutos de memórias biográficas, não deveríamos nunca nos esquecer disto e não há biografias sem trivialidades, constituições, resistências e especificações de um cotidiano dado. Religião é invenção permanente, é mundo de experiências e reconstituições de dados, é criatividade dos sujeitos em confronto com os dilemas da vida. A fé não é, portanto, somente assentimento de uma verdade, mas é a construção de uma relação com o mundo e com Deus. Em outras palavras, o tema das invenções religiosas no cotidiano é fundamental para dialogar com o aspecto narrativo-vital das primeiras teologias e refletir sobre a fé em sua dinâmi-

---

3 PAIS, J. M. *Vida Cotidiana. Enigmas e Revelações*. São Paulo: Editora Cortez, 2003. p. 28.

ca atual; 2) colocar o tema do cotidiano pressupõe também uma suspeita de que a forma tradicional de se fazer teologia, partindo dos dados passados para o contexto, não dá conta de acompanhar a dinâmica do campo religioso brasileiro; 3) a teologia que assume o cotidiano e suas invenções religiosas como tarefa e tema preserva o mundo de referências herdado, coloca, porém, diante da necessidade de construir um “discurso crível sustentado na própria fé que o alimenta” (Vítor Westhelle). A fé que alimenta o discurso não é somente herança, norma e passado, mas é vivência, novidade, o inesperado, o inaudito, o sincrético. Teologia tem tarefa, portanto, não somente de voltar a um núcleo de mensagens, mas também de assumir o perigo de se incorporar à situação real das comunidades e das experiências.

### A invenção do e no cotidiano. Diálogo com as teses de Michel de Certeau

O título do artigo é fruto de diálogo com algumas das teses de Michel de Certeau, a quem interessaram as táticas dos sujeitos na invenção do cotidiano. Na introdução geral de sua obra<sup>4</sup>, Certeau apresenta as bases de seu enfoque e os objetivos de sua pesquisa: fazer uma análise dos “modos de operação ou esquemas de ação” na construção do cotidiano, cuja característica central é a da lógica operatória da camuflagem e do disfarce em relação à racionalidade dominante. A preocupação se volta, portanto, não para os sujeitos no sentido atribuído à modernidade, em relação ao objeto-mundo, partindo de um nível de consciência planejadora do ambiente ao redor, mas das operações e táticas desses sujeitos. Para este autor, é mais importante entender a subjetividade em suas dimensões relacionais e dinâmicas do que a partir de concepções lineares.

Neste sentido, a preocupação de Michel de Certeau não é o resgate dos sujeitos no sentido dado pela filosofia moderna, mas estes modos de operação construídos nas relações sociais. Isto porque “o cotidiano se inventa com mil maneiras”<sup>5</sup>.

Inicialmente, Certeau abre mão de análise de um grupo cultural específico e investiga a produção-consumo, intrinsecamente relacionada de forma crítica à produção racionalizada e expansionista da sociedade moderna. Produção e consumo não devem ser vistos em relações de mera imposição por uma parte e recepção de outra, mas esta relação produção-consumo se

---

4 CERTEAU, M. de. A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes, 1994. v. 1.

5 CERTEAU, 1994, p. 38.

dá na vivência pelas dinâmicas em suas diferentes formas de articulação. Neste sentido, a própria produção se dá, portanto, também pelo uso, pelo consumo e pelas formas de operação, e o consumo, por sua vez, se dá dentro de táticas próprias dos sujeitos. Para ilustrar o sentido de produção-consumo, Michel de Certeau lança mão de um exemplo da colonização na América Latina:

Há bastante tempo que se tem estudado que equívoco rachava, por dentro, o “sucesso” dos colonizadores espanhóis entre as etnias indígenas: submetidos e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes esses indígenas faziam das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas. Os indígenas as subvertiam, não as rejeitando diretamente ou as modificando, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir.<sup>6</sup>

Partindo desta comparação entre a produção e seu uso, é possível estabelecer as diferenças e as semelhanças, sincronias e diacronias entre as diferentes instâncias e modos de operação. Quer dizer, a relação produção-consumo é tudo menos linear e marcada por automatismos e atos mecânicos de recepção, antes tem lógica própria, caracterizada por camuflagens e resistências.

Outro exemplo que Certeau usa para comparar estes modos de operação é a associação ao ato de falar:

[...] este opera no campo de um sistema lingüístico: coloca em jogo uma apropriação, ou uma reapropriação, da língua por locutores; instaura um presente relativo a um momento e a um lugar; e estabelece um contrato com o outro (o interlocutor) numa rede de lugares e de relações.<sup>7</sup>

No ato de falar está, portanto, uma forma de lidar com a língua que vai para além de recepções mecânicas da estrutura da língua normativa. Como diria Haroldo de Campos, o povo é “inventar-línguas na barriga da miséria”. Essa “invenção” é ainda mais visível no ato de falar.

Dizendo de outra forma, as “maneiras de fazer” constituem as diversas práticas pelas quais os consumidores/produtores re(inventam) o seu espaço organizado pelos instrumentos da produção sócio-cultural. Sendo prática aqui entendida não somente como a ação de sujeitos voltada para a transformação ideológica de uma realidade, mas, muitas vezes, como “pequenos” atos de articulação da vida e de suas resistências às normas esta-

---

6 CERTEAU, 1994, p. 39.

7 CERTEAU, 1994, p. 40.

belecidas. Isto não significa uma recusa do poder transformador da realidade, só constatamos que este poder de transformação se dá em espaços silenciosos do cotidiano e não nas práticas orientadas por ideologias rígidas e programas políticos inflexíveis.

Seria um grande equívoco pensar nessas maneiras como meros impulsos de um inconsciente indecifrável, algo que residiria em atitudes pré-lógicas. Essas maneiras de fazer conhecem uma racionalidade própria e seguem regras que podem ser observadas. Trabalhos na área de sócio-lingüística, antropologia, semiótica e filosofia analítica apontam para os diferentes enfoques que nos ajudam a entender estas regras. Elas se constituem como verdadeiras táticas pessoais e grupais em meio às grandes estratégias institucionais e estruturais.

Naturalmente as maneiras de fazer ou os modos de operação estão intimamente ligados aos lugares que os sujeitos ocupam nas instâncias de produção e consumo. Os sujeitos reais, dependendo do lugar que ocupam, tendem a usar mais as táticas para a sobrevivência. O importante é constatar que não há supersujeitos que consigam abrir mão deste processo de recepção e re-significação das verdades e dos princípios estabelecidos pelas estratégias dominantes.

Neste ponto, é importante ver a relação entre táticas e estratégias.

Essas táticas manifestam igualmente a que ponto a inteligência é indissociável dos combates e dos prazeres cotidianos que articula, ao passo que as estratégias escondem sob cálculos objetivos a sua relação com o poder que os sustenta, guardado pelo lugar próprio ou pela instituição.<sup>8</sup>

Em outras palavras, aqui está, para Michel de Certeau, um ponto nevrálgico: as estratégias institucionais e de poder não dão conta de todos os meandros e matizes da vida, pois elas contam com um jogo de "cálculos objetivos" que abrem mão de interlocução detalhada e permanente com os sujeitos. Daí a reação por meio daquilo que este autor chamou de "táticas", que são exatamente estas atitudes/resistências/re-significação em relação ao que foi imposto e determinado.

Para entender melhor essa relação, é preciso lançar mão de mais uma abordagem que Michel de Certeau faz, que é sobre o homem ordinário, o "murmúrio da sociedade", o "herói comum", o alguém e o ninguém simultaneamente. Mesmo o intelectual, o perito, o pesquisador é um homem comum, possuidor de verdades banais, de interesses mesquinhos, de impulsos

---

8 CERTEAU, 1994, p. 47.

vitais, dos sinais patológicos da sociedade, dos momentos risíveis simples, das fusões inesperadas, da criação de proximidades inauditas.

Em virtude disso, até mesmo o papel do perito deve ser entendido dentro dessa trama de relação com o poder, pois muitas vezes o discurso não passa de “linguagem ordinária dos jogos táticos entre poderes econômicos e autoridades simbólicas”<sup>9</sup>.

Outro aspecto a ser considerado sobre esta dimensão ordinária da vida e do cotidiano é a questão da linguagem, pois ela nos supera e envolve, de tal forma que nenhum discurso pode “sair dela e colocar-se à distância para observá-la e dizer o seu sentido”<sup>10</sup>. O recurso a Wittgenstein neste tópico é decisivo. “Estamos submetidos, embora não identificados, à linguagem ordinária.”<sup>11</sup> Em outras palavras, a linguagem ordinária, simples, comum do cotidiano, é a nossa primeira casa e nisto reside muito de reinvenção e trampolins da vida.

Uma forma muito própria de reinvenção e dos modos de operação é o da narrativa dos milagres no nordeste brasileiro. Mais que uma mera reprodução da opressão, as narrativas apontam para certa reorganização do mundo, interpretação do fático com forte elemento utópico.

Os “crentes” rurais desfazem assim a fatalidade da ordem estabelecida. E o fazem, utilizando um quadro de referência que, também ele, vem de um poder externo (a religião imposta pelos missionários). Reempregam um sistema que, muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros, e marcam esse reemprego por “super-ações”, excrescências do miraculoso que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita, e com razão, de contestar às hierarquias do poder e do saber a sua “razão”. Um uso (“popular”) da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida.<sup>12</sup>

Nisso reside uma trampolinagem, mistura de trampolim com trapaça, com malandragem. De um lado, a relação, o vínculo com as narrativas do poder, com o instituído e o normativo, mas, ao mesmo tempo, os disfarces, as re-significações, as reinvenções.

Os dados, os princípios, as leis, as normas, a transparência e a rotini-

---

9 CERTEAU, 1994, p. 67.

10 CERTEAU, 1994, p. 69.

11 CERTEAU, 1994, p. 70.

12 CERTEAU, 1994, p. 78-79.

zação tecnocrática devem ser entendidos a partir desta capacidade permanente do “ser humano comum” usar, instrumentalizar, re-enquadrar, associar. Mesmo os elementos antigos de uma cultura, como é o caso dos provérbios, são objetos de uso.

Como os utensílios, os provérbios ou outros discursos são marcados por usos; apresentam à análise as marcas de atos ou processos de enunciação; significam as operações de que foram objeto, operações relativas a situações e encaráveis como modalizações conjunturais do enunciado ou da prática; de modo mais lato, indicam, portanto, uma historicidade social na qual os sistemas de representações ou os procedimentos de fabricação não aparecem mais só como quadros normativos mas como instrumentos manipuláveis por usuários.<sup>13</sup>

Um exemplo deve ajudar o leitor e a leitora a compreenderem melhor a linha de reflexão neste ensaio: o jogo. Nele encontramos as regras que funcionam e ajudam, mas nele encontramos a criatividade, o passe, o drible, o lance inovador, a astúcia, a sobrevivência. As regras não conseguem dar conta disso, pois isto tem a ver com o jogador e com seus múltiplos aprendizados.

### Cotidiano e cultura popular

Pressupondo o que foi dito, entendemos, dentro deste quadro teórico, o sentido atribuído à cultura popular. Certeau desenvolve seu conceito de alteridade justamente em torno da cultura popular, isto porque ela elabora uma “outra racionalidade produtiva, propriedade epistêmica e poder político”<sup>14</sup>, tendo, por conseguinte, um papel fundamental na elaboração das táticas, mesmo que se considere seu lugar subalterno no domínio do poder.

Em termos históricos, no contexto europeu, Certeau reconhece em textos de teoria política a relação entre o conceito de popular e movimentos e grupos revolucionários ou violentos. Em muitos textos políticos, o termo popular passa a ser associado à violência das classes subalternas, o que é criticado por Certeau como uma forma de encobrimento do papel da cultura popular dentro da identidade nacional e da comunidade geográfica coesiva.

Em torno do debate sobre a cultura popular, Certeau identifica uma das formas de operação historiográfica de algumas correntes e seus lugares hermenêuticos. A relação indicada entre cultura popular e violência aponta

---

13 CERTEAU, 1994, p. 82.

14 AHEARNE, J. Michel de Certeau: Interpretation and its Other. Cambridge: Polity Press. 1995. p. 132.



para uma das formas mais usuais de escrita de uma historiografia que reproduz pensamentos hegemônicos.

Um exemplo desta forma de contar a história da cultura popular é a de como alguns enfoques sociológicos se referem aos movimentos religiosos pentecostais, da mesma forma como alguns enfoques teológicos se reportam a algumas práticas das religiões afro-brasileiras. Normalmente o que é destacado é justamente o aspecto da chamada alienação, da violência e de gestos que consideramos inadequados ao jogo social. Esquecemo-nos, muitas vezes, que justamente nestas culturas e práticas religiosas temos elementos fundamentais daquilo que pertence à nossa identidade cultural e à sobrevivência cultural. Em vez de olharmos para tais práticas como táticas e articulações, como formas concretas de jogar o jogo da vida e do cotidiano, acusamo-las de desrespeito às regras aprendidas. Julgamos uma língua falada a partir da gramática normativa estabelecida por nós mesmos e nossas instituições.

Ainda sobre a cultura popular, é importante considerar outro aspecto que também é problemático, mesmo que fruto de interpretações ditas mais progressistas e libertadoras: é a idéia de que a cultura popular, essa alteridade no cotidiano, é marcada e carimbada pela tentativa de identificação e interpretação da "origem perdida", algo típico em reflexões teológicas que partem de passados ideais enquanto identidade presente, sem levar em conta a complexidade do processo de desenvolvimento de uma cultura. É interessante notar que a busca por essa origem perdida obstaculiza uma interpretação de elementos que são vitais na cultura popular, isto porque tais elementos já não estão em sintonia com tal "origem perdida". Em virtude disso, interpretar a cultura popular de forma mais criativa é, para Michel de Certeau, não ter a idéia de origem como ponto de partida, mas antes a realidade e os textos atuais. O passado é, nesse caso, referência e interlocução. O popular deve ser definido pelas posturas, imagens, narrativas mais recorrentes dos grupos e não através de uma idéia de algo "autenticamente popular", quando isto é entendido em termos de passado congelado pelos idealismos atuais de uma esquerda intelectual.

Essa forma de pensar a cultura popular é aparentemente idealizada, mas, na verdade, se encontra dentro das estratégias de domínios de alguns setores. Em outras palavras, para esta forma de pensar é bom que índios, negros sejam vistos a partir de um passado "autêntico", mas, ao mesmo tempo, um passado irrecuperável, portanto, inexistente enquanto experiência real. Coloca-se, assim, o impasse intransponível na interpretação e no jogo do poder: eles devem lutar para recuperar o que eles eram

autenticamente, mas o que eles eram autenticamente é irrecuperável, mas também não é permitido a eles serem diferentes, visto que isto significaria uma traição da origem perdida. Um impasse traiçoeiro no jogo do poder da interpretação. Resumindo, podemos dizer que nem a interpretação que julga as práticas a partir de regras oficiais nem a idealizadora de um passado dão conta de compreender os sujeitos e seu cotidiano. Aí a teologia se transforma ou em interpretação das regras ou em interpretação das origens ideais congeladas. Onde fica a teologia da e na vida? Onde fica a teologia que tem que lidar com a relação entre cultura negra e pentecostalismo nos grandes centros urbanos, quando ainda pensamos na religião afro-brasileira, especialmente o Candomblé, como a religião da cultura negra? Onde fica a teologia disposta a refletir sobre as invenções religiosas indígenas nos centros urbanos dos países andinos? Onde está a teologia pronta para assumir reflexivamente as diferentes invenções religiosas pentecostais e carismáticas nos grandes centros urbanos do contexto brasileiro e latino-americano? Falta-nos, ainda, uma teologia amorosa não somente com os pobres, enquanto categoria voltada para mudanças sociais, mas também com a religião construída dia-a-dia pelo povo inventa-línguas.

Certeau percebe uma ardilosa estratégia de se jogar, por um lado, com a opacidade da história dos subalternos e, por outro, com a visibilidade da cultura dita hegemônica. A opacidade é resolvida a partir de uma visão ideal de um passado, um passado irrecuperável, mas colocado em termos de alteridade em relação à cultura hegemônica. Nessa performance da política da linguagem é conquistada parte do domínio das estratégias institucionais.

A folclorização das diferenças, a visibilidade de uma alteridade remota colocada como padrão, a escrita tanto da direita quanto da esquerda caminhando com postulados semelhantes, uma humilhando o passado como modelo cultural, outra exaltando o ideal perdido, tudo se encontra nas estratégias que servem para mascarar e enfraquecer as táticas concretas da cultura popular em seu enfrentamento, absorção e reinterpretação das estratégias dominantes usadas.

Essa política da linguagem é uma forma de sedimentar e representar a sociedade disciplinadora, visto que a ordem social é vista a partir de uma organização interpretativa em que todos têm não somente culturas, mas, especialmente papéis. A “alteridade” idealizada tem seu papel a desempenhar a partir desta opacidade do seu presente e visibilidade do seu passado.

Justamente aí Certeau coloca a questão das táticas, visto que os sujeitos não reagem somente a partir deste plano de análise, interpretação e

ação. Eles não têm, portanto, somente papéis a desempenhar, mas culturas a construir e fabricar. Se tivessem somente papéis, estariam destinados ou a recuperar passados ideais ou a cumprir as regras prescritas, mas, pelo fato de terem cultura, fomentam os processos e reinventam os códigos.

As interpretações que trabalham com esta tensão opacidade/visibilidade tendem a selecionar de forma rígida demais as imagens que melhor se adaptam ao universo conceitual. A cultura popular e suas táticas usam, porém, muitas outras imagens no seu sistema de referência, até mesmo imagens que cruzam as linhas demarcatórias da opacidade/visibilidade dos muitos "outros" existentes na sociedade. Em outras palavras, enquanto os grupos que trabalham com as categorias que expressam uma sociedade disciplinadora, seja direcionando as pessoas para as normas frias ou para os passados ideais congelados, lançam mão de imagens e narrativas que, em sua opinião, melhor se adaptam a este modelo de comportamento e de pensamento, a cultura popular estabelece em seus caminhos as fusões de imagens e narrativas, transformando inimigos em amigos e parceiros em oponentes. O uso que a cultura popular faz das imagens no seu cotidiano não é de cunho linear/instrumental, mas é antes de cunho associativo/desregulamentador. Daí que as invenções religiosas no cotidiano se apresentem aos olhos de muitas teologias panópticas como confusão, alienação, desagregação, decadência.

O cotidiano é, portanto, algo a ser decifrado e lido constantemente: "Quanto ao nosso mundo cotidiano, parece estar escrito mais num mosaico de línguas, como uma parede coberta de grafites, cheia de rabiscos sobrepostos, como um palimpsesto cujo pergaminho foi raspado e reescrito várias vezes."<sup>15</sup>

### Teologia narrativa e invenções religiosas no cotidiano

A proposta de uma teologia narrativa é a forma como vejo o diálogo teológico, reflexivo, crítico-amoroso, com as invenções religiosas no cotidiano, daí que o tema da narrativa não pode estar dissociado de uma discussão sobre o tema da revelação, algo que marca profundamente a identidade teológica cristã. A ela queremos reservar algumas linhas de nossa reflexão. Tradicionalmente, a revelação foi vista como um ato dos céus para a terra, sendo assim, ela foi entendida como um ato puro de Deus. Dessa forma, a

---

15 CALVINO, Í. A palavra escrita e não escrita. In: FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. p. 145.

teologia protestante, em especial, teve grande dificuldade para estabelecer diálogo com a cultura e a sociedade. Partia-se do esquema teológico protestante pouco dialógico com uma aparente salutar vontade de proteger transcendentalidade e alteridade divinas, que o que está nas Escrituras era algo praticamente dissociado de história, estória, testemunho, experiência, vivência, ambigüidade, enfim, de narrativa e de invenção religiosa própria no cotidiano do povo de Deus. Como consequência disso, desenvolvemos uma compreensão de texto bíblico que leva em conta quase que tão-somente a ação de Deus e passamos a olhar os personagens humanos como objetos, receptáculos de algo definido e dito de forma eterna. A discussão em torno da relação entre narrativa e revelação pode nos ajudar a ter uma visão sistematicamente diferenciada e pastoralmente mais plausível para o nosso contexto, nossas práticas e as invenções religiosas no cotidiano. Para olharmos estes dois conceitos moventes da história da teologia, é preciso olhar para o consenso cognitivo que reina hoje, no nosso contexto de produção teológica sobre eles. "Hoje temos consciência mais viva de que a Palavra de Deus não se identifica nem com a letra da Escritura, nem com a letra dos enunciados dogmáticos."<sup>16</sup> É preciso, portanto, colocar uma interpretação de revelação que leve em conta a própria natureza dinâmica do processo revelatório, sendo que dentro desta dinâmica a narrativa assume um papel decisivo.

A revelação não é a comunicação, a partir do alto, de um saber fixado vez por todas. Ela designa, ao mesmo tempo, a ação de Deus na história e a experiência de fé do Povo de Deus, que se traduz em expressão interpretativa dessa ação. Em outras palavras, o que chamamos de Escritura já é interpretação. E a resposta da fé pertence ao próprio conteúdo da revelação.<sup>17</sup>

Chegamos à conclusão que o processo revelatório inclui a narrativa como elemento constitutivo. Não existe, portanto, uma fé em reação à revelação, mas um processo revelatório do qual a narrativa da fé é parte constituinte. Isto porque o processo revelatório se dá sempre numa história concreta (mundo, sociedade) do povo de Deus (realidade eclesial, comunitária e cristã no sentido amplo e não restrito confessional) específico, a partir de categorias conceituais de um período (academia, reflexão, cultura-interpretação).

A revelação atinge sua plenitude, seu sentido e sua atualidade somente na fé

---

16 GEFFRÉ, C. Como fazer teologia hoje: Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 18.

17 GEFFRÉ, 1989, p. 18.

que a acolhe. Por isso a revelação, enquanto Palavra de Deus numa palavra humana ou vestígio de Deus na história, não se sujeita a método científico, histórico-crítico. A fé, em seu aspecto cognitivo, é sempre conhecimento interpretativo marcado pelas condições históricas de uma época. E a teologia, enquanto discurso interpretativo, não é somente a expressão diferente de um conteúdo de fé sempre idêntico, que escaparia à historicidade. Ela é também a interpretação atualizante do próprio conteúdo da fé.<sup>18</sup>

Não podemos, portanto, dissociar ação de Deus de sua própria revelação, assim como não podemos separar esta de sua acolhida por parte do povo de Deus, feita, por sua vez, por meio de uma Escritura, dentro de um processo de transmissão desta experiência, que inclui um passado polissêmico e um presente plural. Escritura e transmissão da experiência são, fundamentalmente, narrativas da fé, e estas são elementos constitutivos do processo revelatório da vida divina, que, segundo as narrativas bíblicas, optou pela narrativa como forma de seu povo transmitir saber e sabores de sua fé.

Outro aspecto muito importante desta relação é preservar uma tradição fundamental do Antigo Testamento em torno do símbolo e da presença de Yahweh, que não é nem uma mera representação, nem um simples nome de uma divindade, antes uma nomeação daquilo que está para além de qualquer nome particular. É a alteridade divina mesclada à presença poderosa do sagrado<sup>19</sup>. Um importante aspecto em torno desta relação tensa entre a alteridade divina e a presença poderosa do sagrado é que só foi possível a sua manutenção através da narrativa da fé, cujo exemplo maior é o discurso profético em recontar a história do povo na sua relação direta com Deus. A saída para a crise religiosa e política era vista, antes de tudo, pelas histórias que eram descortinadas na presente história do povo. Além disso, é inegável constatar que para os profetas Yahweh tinha uma história com o seu povo, sempre descrita nas muitas histórias/estórias. Isto porque o tempo da alteridade divina e da presença poderosa do sagrado só se torna humano quando é articulado em modo narrativo e a ação narrativa chega à sua plenitude quando se torna uma condição da existência humana<sup>20</sup>. Com isso, teologia narrativa tem o seu aspecto "arqueológico" na permanente tentativa de buscar o passado, as diferentes formas de histórias em torno da alteridade divina e da poderosa presença do sagrado, mas só é, de fato, teologia narrativa, porque "escatológica", ao contar as histórias presentes no intuito de

---

18 GEFFRÉ, 1989, p. 18.

19 BALY, D. *God and History in the Old Testament*. New York: Harper & Row, 1976. p. 11.

20 RICOEUR, P. *Time and Narrative*. Chicago: University of Chicago Press, 1984. v. 1, p. 6.

poder contemplar plenitude dos tempos, amanhã melhores, horizontes novos, que se descortinam em meio à mesmice, mas para realizar isto de forma dialógica e amorosa com a vida das pessoas, ela é encarnada, cresce das invenções religiosas no cotidiano de hoje, não se assusta com os gritos pentecostais nem com as fusões do sincretismo.

Temos heranças para a construção do saber teológico e de seus métodos. Critico duas que são norteadoras de nossa formação: 1) a primeira, de cunho mais europeu, tem uma certa “mania” de trabalhar conceitos para a vida. É como se chegássemos à verdade das coisas, simplesmente fazendo um estudo sobre os diferentes sentidos atribuídos ao conceito com o qual trabalhamos, desde que, naturalmente, uma linearidade nestes sentidos seja constatada e preservada. A teologia, segundo este modelo, teria o trabalho de escolher os conceitos, mostrar a linearidade nos sentidos a eles atribuídos, para, em seguida, falar ao ser humano moderno de suas aplicações e contextualizações. De tanto buscar a verdade do passado, chegamos cansados ao presente. 2) A segunda herança é de cunho mais norte-americano, é aquela que trabalha com modelos de práticas para novas práticas na comunidade. É a teologia do receituário eclesiástico. Algumas práticas bem sucedidas em determinados contextos eclesiais são rapidamente universalizadas. Em geral, essas práticas exemplares expressam um mundo de uma classe média estabelecida. Nenhuma delas dá conta das invenções religiosas no cotidiano ou reflete amorosa e criticamente sobre nossa especificidade cristã em nosso continente.

Creio que estes dois modelos têm limites sérios para lidar com o cotidiano. O primeiro porque está enclausurado num universo conceitual linear-dogmático, o segundo porque está encapsulado em receituários de igrejas grandes de classe média que pouco falam a uma parcela significativa de nossa realidade eclesiástica e religiosa brasileira e latino-americana, além de, em termos mais epistemológicos, confundir práxis com pragmatismo de sucesso.

Há caminhos para a teologia em sua inserção no cotidiano? Com certeza e muitos até. Recuperar aspectos fundamentais da teologia narrativa, desenterrar memórias sufocadas e colocá-las na interlocução dos grupos atuais e das memórias auto-biográficas dos sujeitos, reler as teologias auto-biográficas<sup>21</sup>, vibrar novamente com as belas imagens que temos em nossas muitas histórias e narrativas, olhar mais amorosa e reflexivamente para as diferentes invenções religiosas em nosso cotidiano.

---

21 Um exemplo ainda bastante oportuno é o livro *Confissões* de Santo Agostinho.

Como ilustração desta possibilidade, tomo aqui o exemplo do Reino de Deus<sup>22</sup>. A teologia voltada para as invenções religiosas no cotidiano tem aí um bom exemplo. Esta mensagem central de Jesus Cristo é fascinante para a teologia, porque ele a retira do meio da cultura e a coloca na sua pregação. Isto foi um risco, um alto risco, visto que a este termo, Reino de Deus, muitas associações eram feitas e engana-se quem pensa que o termo tem um sentido somente político. É um termo ao mesmo tempo central, visto que está no meio da cultura religiosa, e difuso, porque a ele são associados muitas imagens e muitos desejos. Tomo como exemplo para ilustrar esta difícil e empolgante tarefa da teologia voltada para as invenções religiosas no cotidiano: de lidar com palavras moventes da própria vida, que sejam centrais, mas ao mesmo tempo difusas, que sejam fortemente catalisadoras, mas ao mesmo tempo sedutoras de imagens e associações. Não uso este exemplo para dogmatizá-lo e dizer que ele deve ser o centro da teologia. Isto seria um contra-senso à proposta deste artigo. O poeta afirmou que "cada palavra é metade de quem escreve, metade de quem a lê". A mensagem do Reino de Deus tinha muitas outras "metades" nos ouvintes de Jesus de Nazaré. Nem por isso ele deixou de pregá-la, pelo contrário. Também por este motivo, creio eu, Paulo deixou de falar do Reino de Deus, visto que já não havia mais "metades" de compreensão em seus ouvintes para este conceito.

A teologia cristã voltada para o cotidiano pode aprender desta trajetória cristológico-paulina: usar palavras e interpretações moventes da cultura e das pessoas, mas também deixar de usá-las, ou usá-las periféricamente, quando percebermos que já são outras as palavras que constituem a situação vital dos grupos e das comunidades. Daí que as invenções religiosas no cotidiano podem se tornar tema desafiador para a teologia, não como ato segundo, mas como reflexão amoroso-crítica da fé concreta das comunidades cristãs e religiosas de nosso contexto. Tema assim não é fácil, pois aprendemos outra forma de estabelecer os parâmetros da reflexão teológica, mas uma reflexão teológica sobre as invenções religiosas no cotidiano pode nos tirar de um certo marasmo teológico, marcado ainda ou por análises de conjuntura sem sujeitos concretos ou por dogmatismos retóricos e monótonos. O tema das invenções religiosas, do sincretismo, pode significar uma nova aprendizagem para a teologia.

Este não significou nem significa hoje uma deturpação do cristianismo au-

---

22 SEGUNDO, J. L. A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: Dos sinóticos a Paulo. São Paulo: Paulus, 1997. NOLAN, A. Jesus antes do Cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1988.

têntico, mas antes um freio à hegemônica ideológica católica de então. Esta, incrustada em binarismos ocidentais (Westhelle) ausentes da cosmovisão africana, mostrava-se, quase sempre, desumanizadora e antievangélica, num vistoso desprezo ao corpo e à dimensão terrena. Portanto, convém dar novo enfoque à reflexão e à prática pastoral, tendo em vista a viabilidade teológico-doutrinária do sincretismo.<sup>23</sup>

Esta necessidade no âmbito católico é a mesma no âmbito protestante. Nos aproximamos da realidade cultural e religiosa de nossos povos por meio da teologia da inculturação e da contextualização. Um passo a mais precisa, porém, ser dado, o da reflexão teológica que inclua as invenções religiosas no cotidiano, o sincretismo, como forma própria de estabelecer a relação entre evangelho e cultura, de reconhecer a nossa autenticidade na construção de um cristianismo próprio, não somente como extensão de cristianismos de outros contextos. Se evangelização é o anúncio da mensagem em torno dos símbolos cristãos a cada época e cultura, inculturação, no âmbito católico, contextualização no âmbito protestante, é o processo de transmissão da mensagem, sincretismo é o produto das invenções religiosas do cotidiano das pessoas concretas<sup>24</sup>, um resultado silencioso no cotidiano. A teologia refletiu sobre a evangelização e sobre o processo de transmissão da mensagem a partir do modelo teológico da encarnação, é preciso, porém, refletir sobre o que as pessoas fazem deste anúncio e deste processo pensado nos limites eclesiais. Uma teologia narrativa, amoroso-crítica, pode ser uma resposta criativa aos sujeitos concretos na fabricação de seu cotidiano e da religião no cotidiano.

## Referências

- AHEARNE, J. Michel de Certeau: Interpretation and its Other. Cambridge: Polity Press. 1995.
- ASSMANN, H. Paradigmas ou cenários epistemológicos complexos? In: ANJOS, M. F. dos (Org.). Teologia aberta ao futuro. São Paulo: Soter/Loyola, 1997.
- BALY, D. God and History in the Old Testament. New York: Harper & Row, 1976.
- CALVINO, Í. A palavra escrita e não escrita. In: FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- CERTEAU, M. de. A invenção do cotidiano. Petrópolis: Vozes. 1994. v. 1.

---

23 SOARES, A. M. L. Interfaces da Revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 23.

24 MAGALHÃES, A. C. de M. Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, v. 14, p. 49-70, 1998.



GEFFRÉ, C. Como fazer teologia hoje: Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

MAGALHÃES, A. C. de M. Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, v. 14, p. 49-70, 1998.

NOLAN, A. Jesus antes do Cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1988.

PAIS, J. M. Vida Cotidiana. Enigmas e Revelações. São Paulo: Editora Cortez, 2003.

RAHNER, K. Escritos de Teologia. Madrid: Salamanca, 1961. v. 1, p. 169.

Ricoeur, P. Time and Narrative. Chicago: University of Chicago Press, 1984. v. 1, p. 6.

SEGUNDO, J. L. A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: Dos sinóticos a Paulo. São Paulo: Paulus, 1997.

SOARES, A. M. L. Interfaces da Revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2003.