

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

THIAGO SCHELLIN DE MATTOS

**A INVENÇÃO DA TEOLOGIA: UM ESTUDO SOBRE A PRODUÇÃO E
MOBILIZAÇÃO DA LINGUAGEM TEOLÓGICA NO PROTESTANTISMO
BRASILEIRO**

São Leopoldo

2023

THIAGO SCHELLIN DE MATTOS

**A INVENÇÃO DA TEOLOGIA: UM ESTUDO SOBRE A PRODUÇÃO E
MOBILIZAÇÃO DA LINGUAGEM TEOLÓGICA NO PROTESTANTISMO
BRASILEIRO**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia
Fundamental e Sistemática
Linha de Pesquisa: Teologia
Contemporânea em Perspectiva Latino-
Americana

Pessoa Orientadora: Prof. Dr. Oneide Bobsin

São Leopoldo
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M387i Mattos, Thiago Schellin de
A invenção da teologia : um estudo sobre a produção
e mobilização da linguagem teológica no protestantismo
brasileiro / Thiago Schellin de Mattos; orientador Oneide
Bobsin. – São Leopoldo : EST/PPG, 2023.
352 p. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de
Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo,
2023.

1. Teologia - Linguagem. 2. Teologia sistemática. 3.
Protestantismo. I. Bobsin, Oneide, orientador. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

THIAGO SCHELLIN DE MATTOS

**A INVENÇÃO DA TEOLOGIA: UM ESTUDO SOBRE A PRODUÇÃO E
MOBILIZAÇÃO DA LINGUAGEM TEOLÓGICA NO PROTESTANTISMO
BRASILEIRO**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia Fundamental
Sistemática

Data de Aprovação: 28 de agosto de 2023

PROF. DR. ONEIDE BOBSIN (PRESIDENTE)
Assinado digitalmente

PROF. DR. VALÉRIO GUILHERME SCHAPER (EST)
Assinado digitalmente

PROF. DR. MARCELO RAMOS SALDANHA (EST)
Assinado digitalmente

PROF.^a DR.^a ADRIANE LUISA RODOLPHO (UFPEL)
Participação por webconferência

PROF. DR. PAULO NOGUEIRA (PUC CAMPINAS)
Participação por webconferência

Assinado
digitalmente por
Oneide Bobsin
Data: 30/08/2023
22:58:57 -03:00



Assinado
digitalmente por
Valério Guilherme
Schaper
Data: 27/09/2023
15:40:52 -03:00



Assinado
digitalmente por
Marcelo Ramos
Saldanha
Data: 27/09/2023
16:08:57 -03:00



Para meus pais, Sonia e Lauriano.

AGRADECIMENTOS

Tem gente que escreve poesia para declarar o seu amor, então pode parecer estranho dizer isto justo aqui, depois de escrever um trabalho acadêmico. Eu escrevi esta tese pensando em tanta gente querida e amada. Meu amor está todo aqui, junto com o que eu queria poder lhes dar de alguma maneira. Quero agradecer a cada uma delas por fazer parte da minha vida e por inspirar esta tese.

Meu pai sempre disse para mim coisas do tipo “filho tu pode ser tudo o que tu quiser ser”. Ele é o puro desejo que habita em mim, o principal arco que me lança como flecha no mundo, para o bem e para o mal. Obrigado pai.

Minha mãe me deu a coisa mais importante da minha vida. Me ensinou a ter um espírito constante. Ela sempre foi minha calma, minha paz. Se minha vida “der” em alguma coisa é por causa dela. Obrigado mãe.

Minhas irmãs nunca me deixam sozinho no mundo. Elas nunca me deixam esquecer quem eu sou, mesmo quando eu insisto em me perder. Elas são o recomeço de tudo para mim, sempre. Cada uma, de um jeito diferente, me faz ter razões para continuar lutando com fé. Thami e Duda, obrigado.

Minha e sempre minha, como eu sempre serei somente dela. Meu romantismo piegas estará sempre aqui para ela, minha companheira. Ela sabe que eu nunca irei corrigir essa mania radical de tudo ou nada no amor. Aline, obrigado por colocar a loucura do meu amor em terreno habitável. Nele nascem belas flores. Não sei por que tu já não desistiu disso tudo. Acho que tu deves ser tão louca quanto eu... estamos aprendendo a viver nesse mundo de desterritorializações absolutas... eu te amo.

Se meus cachorros pudessem entender eu latiria um muito obrigado para eles. A teologia é coisa para além desse prepotente humanismo da razão. Farei um carinho com a mão que eles entenderão.

Não tenho muitos amigos. Defeito meu. Eu escrevi essa tese pensando no André, na Rose, no Bruno, no Davi, no Wesley e no Felipe. Eu tenho blocos de devir de cada um deles ressoando em mim. Vocês nem sabem porque, mas vocês estão aqui, dançando junto com a minha vontade de fazer teologia. Obrigado.

Agradeço ao Oneide, meu orientador. Ele não sabe disso, eu falo pouco. Mas encontrei naquilo que pude absorver de sua intuição enquanto pesquisador e professor, uma grande convergência de interesses e empatia de pensamento. Oneide, obrigado pela liberdade de ir trilhando meu caminho. Às vezes penso que estou atrás de ti, rastreando trilhas parecidas.

Agradeço aos professores e professoras do Programa de Pós-graduação da Faculdades Est com quem tive excelentes experiências de aprendizado. Lembro também de muitos colegas que estiveram junto em tantos momentos, a quem sou grato pela oportunidade de ter conhecido. Agradeço também aos funcionários da faculdade (da secretaria, biblioteca, etc.), pelo atendimento atencioso e pelo ótimo trabalho.

Agradeço ao professor Francisco Pereira Neto e à professora Adriane Rodolpho da Universidade Federal de Pelotas por terem me acolhido durante meu estágio de docência no curso de Antropologia. Foi muito bom revê-los e passar mais esse tempo de aprendizado com vocês.

Quero agradecer aos professores(as) Valério Guilherme Schaper, Marcelo Ramos Saldanha, Adriane Luisa Rodolpho e Paulo Nogueira por terem aceitado participar da banca de defesa.

Agradeço aos sujeitos de pesquisa entrevistados que tão gentilmente se dispuseram a contribuir com esta pesquisa.

Agradeço também ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pela bolsa de estudos.

*Esta linguagem é pura. No meio está uma fogueira
e a eternidade das mãos.
Esta linguagem é colocada e extrema e cobre, com suas
lâmpadas, todas as coisas.
As coisas que são uma só no plural dos nomes.
- E nós estamos dentro, subtis, e tensos
na música.*

Herberto Helder

RESUMO

Esta tese desenvolve um estudo sobre a produção e mobilização da linguagem teológica no protestantismo brasileiro. Trata-se de uma pesquisa empírica de orientação etnográfica cujo recorte do tema inclui o desenvolvimento teórico de elementos para uma teologia sistemática. O protestantismo é o principal fator delimitante do contexto empírico e teórico da pesquisa, de modo que se pode dizer que é um estudo sobre a linguagem teológica protestante em seus aspectos empíricos de verificação e análise, e em suas possibilidades teóricas de sistematização e articulação. Apesar disso, lida-se com conceitos abrangentes que extrapolam este contexto específico, podendo ser úteis para a investigação e análise da linguagem religiosa de forma geral, para além da tradição cristã, ou como ferramenta de articulação desta com outras tradições religiosas e culturais. Investiga-se como a linguagem teológica é produzida e mobilizada no contexto de três diferentes grupos protestantes, contemplando distintas ênfases de articulação da linguagem teológica em seus variados modos de expressão e uso. Procura-se compreender como que os grupos inventam as suas linguagens teológicas, como se articulam as suas linhas criativas e que qualidade elas apresentam. Quais os aspectos que motivam a produção de suas linguagens e que elementos são escolhidos para mobilizar as suas funções de significação e subjetivação, e que outros aspectos escolhidos que as fazem variar ou se estabilizar sob determinada configuração. Na parte final é desenvolvido alguns conceitos para elaborar uma teoria sistemática da linguagem teológica como um tipo de teologia da cruz. Deu-se a ela o nome de “teologia menor”, mas também poderia ser chamada de teologia paradoxal, teologia diferenciante, teologia molecular, etc... Apresenta-se três elementos como funções de linguagem para a prática de tal teologia: *A Máquina Abstrata Cruz*, *o Corpo sem Órgãos da Fé* e *o Ritorno do Corpo*. São conceitos que indicam uma concepção virtual da linguagem, oferecendo uma possibilidade de compreensão das formas como a linguagem teológica se atualiza e varia nos seus diversos contextos de produção e mobilização.

Palavras-chave: Linguagem teológica. Teologia empírica. Teologia sistemática. Protestantismo.

ABSTRACT

This thesis develops a study on the production and mobilization of theological language in Brazilian Protestantism. This is an empirical research with an ethnographic orientation whose theme includes the theoretical development of elements for a systematic theology. Protestantism is the main delimiting factor of the empirical and theoretical context of the research, so that it can be said that it is a study of the Protestant theological language in its empirical aspects of verification and analysis, and in its theoretical possibilities of systematization and articulation. Despite this, we deal with comprehensive concepts that go beyond this specific context, and can be useful for the investigation and analysis of religious language in general, beyond the Christian tradition, or as a tool for articulating it with other religious and cultural traditions. It investigates how theological language is produced and mobilized in the context of three different Protestant groups, contemplating different emphases of articulation of theological language in its varied modes of expression and use. We seek to understand how groups invent their theological languages, how their creative lines are articulated and what quality they present. What aspects motivate the production of their languages and what elements are chosen to mobilize their functions of signification and subjectivation, and what other aspects are chosen that make them vary or stabilize under a given configuration. In the final part, some concepts are developed to develop a systematic theory of theological language as a type of theology of the cross. It was called "minor theology", but it could also be called paradoxical theology, differentiating theology, molecular theology, etc... Three elements are presented as language functions for the practice of such theology: *The Abstract Machine Cross*, the *Body without Organs of Faith* and the *Ritorello Body*. These are concepts that indicate a virtual conception of language, offering a possibility of understanding the ways in which theological language is updated and varies in its different contexts of production and mobilization.

Keywords: Theological language. Empirical theology. Systematic theology. Protestantism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	18
2 A invenção da teologia	27
2.1 Linguagem teológica como controle e como motivação	43
2.2 Ajustando algumas muletas conceituais.....	54
3 Pensar em linhas: notas metodológicas para a pesquisa empírica em teologia	72
3.1 Seguindo as linhas	78
3.2 Entrando em tocas de toupeiras	84
3.3 Alguns princípios metodológicos	100
4 Algumas linguagens do protestantismo brasileiro	104
4.1 “Cristãos de Esquerda”	124
4.1.1 A linguagem política como controle da teologia	133
4.2 “Cristianismo e Ciência”	141
4.2.1 A linguagem científica como controle da teologia	149
4.3 “Filhos da Reforma”	156
4.3.1 A linguagem da tradição como controle da teologia	164
4.4 Cruzando e sistematizando os dados.....	170
5 Elementos para uma teologia menor.....	178
5.1 Contrainventando um fundo motivador para a linguagem teológica: uma base paradoxal.....	178
5.2 Um fundo problemático: paradoxo e virtualidade	188
5.3 Inventando uma linguagem teológica intensiva: por uma variação contínua dos controles diferenciadores	210
5.4 Construindo um corpo sem órgãos da fé.....	227
5.5 Apontamentos sobre a invenção da Teologia Latino-americana	274
5.5.1 Rumo a uma teologia micropolítica do devir	299
6 Conclusão:.....	333
REFERÊNCIAS.....	339

1 INTRODUÇÃO

[...] a vida é vivida ao longo de *linhas*.¹

Tim Ingold

Tim Ingold, antropólogo britânico, levanta um ótimo questionamento para se começar falando de uma obra textual como esta que pretendemos apresentar:

Por que reconhecemos apenas nossas fontes textuais, mas não o chão em que pisamos, os céus em constante mudança, montanhas e rios, rochas e árvores, as casas nas quais habitamos e as ferramentas que usamos, para não mencionar os inúmeros companheiros, tanto animais não humanos quanto outros seres humanos, com os quais e com quem compartilhamos nossas vidas? Eles estão constantemente nos inspirando, nos desafiando, nos dizendo coisas.²

A pergunta diz respeito à falta de espaço que geralmente se dá nas produções acadêmicas, como esta, àqueles aspectos da vida não textual que são importantes referências intelectuais, mas que fogem aos meios usuais de redação e ao padrão técnico de citação. Como não poderei enumerá-las ao final junto com as referências bibliográficas, mencionarei algumas aqui no início, pois foram tão importantes para o resultado deste trabalho quanto os livros e artigos que li.

Acredito que umas das razões para que nossa cultura intelectual privilegie as fontes textuais tem a ver com o nível de “objetividade” que isso supostamente garante a um certo modo de ver as coisas. Quando lidamos com textos estamos diante de objetos verificáveis, estamos sendo “mais científicos”. Nossa cultura acostumou-se a separar um sujeito cognoscente autocentrado diante de objetos cognoscíveis reunidos diante de um plano de observação, segundo uma heurística pré-estabelecida. É desta forma que tudo vira leitura e texto nas formas como estudamos e produzimos conhecimento. Mas é um ledô engano achar que perdemos critérios de objetividade ao nos exirmos de “ler” e analisar todas as “coisas” como se elas fossem “textos”, ou achar que contaminamos a escrita com demasiada subjetividade ao trazermos tais experiências com essas “coisas” para o texto. Quando na verdade somos compostos de tantas partículas e signos que nos atravessam por todos os lados que, “sujeito”, acaba sendo apenas a nossa forma mais usual de reconstituir um meio de relativa

¹ INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 26. Grifo do autor.

² INGOLD, 2015. p.12.

eficácia para “fruir” os objetos de conhecimento que esta forma pode apreender. Uma forma que nos permite nomear e ocultar nossas referências ao mesmo tempo. Pois, quantas vezes não é o traço de outra pessoa que pensa em nós, o traço de um animal ou de uma planta que se expressa em nós, sem nos darmos conta? Todo discurso é sempre indireto, e não importa o quanto formos rigorosos ao referendar citações, estaremos sempre “plagiando” alguém ou algo por meio de nossa fala. Não somos a unidade subjetiva que dizemos ser. Vivemos a vida ao longo de linhas, e por meio delas nós somos muitos e não somos ninguém.

As linhas de vida que me atravessam compõem também esta pesquisa. Elas se conectam à inúmeras contribuições e inspirações que se perdem em fluxos inesperados que não tenho como avaliar o alcance. Por isso me sinto grato, por estar no meio disso tudo, sendo animado constantemente. São pessoas, animais, plantas, estações do tempo, acontecimentos e lugares... e sim, muitos textos, espíritos vindos de tantas épocas diferentes.

Quero mencionar primeiro a minha família. Meus pais Lauriano e Sonia, e minhas irmãs Thamires e Maria Eduarda. Escrevi essa tese para eles lerem, pois o meu sangue está nela. Eles pulsam nas minhas palavras de um jeito incomparável. Quero que eles me vejam no meio de tantas palavras que certamente acharão cansativas e chatas.

O período em que realizei este estudo marcou um tempo de “retorno ao lar” depois de tantos anos longe. Passei dois anos (2019-2021), durante a Pandemia do Covid-19, morando em Canguçu/RS, minha cidade natal. Vivíamos num sítio eu, minha esposa Aline e nossos cachorros. Foi um tempo especial de reconexão com a família e de retorno às memórias de infância. Como não sei direito nem pegar numa enxada, o tempo no sítio foi mais coisa de criança. O sítio era mágico. Ficávamos emocionados toda vez que avistávamos um bicho diferente. Pesquisei os seus nomes e guardo como troféus (tucanos, gralhas-azuis, quati, sorro, veado-campeiro, ouriço, jararacas, socós-boi, saracuras, garças, corujas, urubus, gaviões, etc...). Inúmeros cantos diferentes, sons, barulhos da mata. Tive muito tempo para ler debaixo das árvores, deitado em uma rede e aprendendo a me distrair com coisas mínimas, como uma borboleta saindo do casulo. Subimos em pedra, morro e árvores, fizemos trilhas no mato, entramos em arroio, fizemos fogueira, deitamos para ver as estrelas...

Acredito que este período no qual me senti de novo em casa, à vontade, conectado à “minha gente”, como se diz, marca muito o processo deste estudo em que, de maneira semelhante, também passei a me sentir à vontade, como quem retorna para a casa da teologia, como quem recupera uma linha de fé e desejo que achava que tinha enfraquecido.

Comecei a escrever a tese já em Rio Grande/RS, para onde nos mudamos a pouco mais de um ano e meio (escrevo esta linha em Jul/2023). Enquanto Aline trabalhava fora o dia todo, eu ficava em casa. Escrevi convivendo diariamente com meus cachorros, fazendo intervalos para tarefas domésticas, como lavar a louça, lavar roupa, fazer comida, etc... Os meus cachorros são inconvenientes, costumam latir quando não devem. Parecia que eles sempre adivinhavam o momento em que eu teria uma reunião on-line do grupo de pesquisa ou uma entrevista de coleta de dados. Mas eles são assim, se metem em tudo. Estão metidos também no meio da minha escrita. Aline, minha companheira de 15 anos, não está apenas em tudo o que eu faço, mas em tudo o que eu sou. Minha alteridade mais intensa, mais radical. Ela me motiva, me ajuda a descobrir os estados de diferença em mim como ninguém. Com ela alcanço coisas que não sabia que era capaz de alcançar.

Uma observação preliminar também não pode deixar de ser feita. Esta pesquisa foi realizada durante a pandemia do Covid-19. Isto alterou significativamente o contexto de coleta e produção dos dados, além de configurar um estado de coisas inseguro, através de uma série de circunstâncias imprevisíveis. Não podemos deixar de lembrar com grande pesar e tristeza desses eventos. Passamos por momentos difíceis, perdemos pessoas queridas. Tivemos relacionamentos, parcerias e possibilidades de encontros subtraídas de nossas vidas. Essa pesquisa também cresceu nessa atmosfera de morte. No contexto acadêmico isto me privou do contato mais direto com colegas e professores por causa das medidas de isolamento social. Cursei apenas um semestre de aulas presenciais, o resto aconteceu de forma remota. O sentimento de isolamento social foi intenso e nos afetou a todos, de muitas formas. Lembro de um colega que perdemos. Fiz aula on-line de “Metodologia da Pesquisa” com ele. Ele também trabalhava com o tema da linguagem, com teorias do discurso. Está gravada na minha mente a sua face no monitor do computador e as palavras que disse ao comentar a apresentação do meu projeto de pesquisa: “os nossos temas de pesquisa são parecidos, talvez a gente troque figurinhas”, foram mais ou menos as

suas palavras. Eu fico pensando em sua pesquisa que não pode concluir ao mesmo tempo que o sentimento grave de sua partida coloca tudo sob outra perspectiva. Este trabalho que apresentamos, ao ser concluído, também carrega este pesar: o das vidas próximas que se foram junto com tantos projetos inacabados.

Também destaco a pouca convivência de perto que tive com colegas, professores e funcionários da Faculdades EST. O campus, as dependências, a biblioteca e todos os recursos da faculdade me fascinaram muito de início. Lamento não ter tido mais oportunidades de conviver com as pessoas por esses espaços. Tudo teve de ser adaptado pelos modelos remotos em encontros virtuais síncronos. No entanto, isto não apagou a presença dos traços, principalmente dos professores e professoras, incorporados de tantas formas que mal percebemos o alcance de suas influências em nossa vida intelectual. Perdemos os registros destes aspectos tão importantes para a nossa formação porque eles passam por nós em acontecimentos de sala de aula, em conversas, observações, perguntas, discussões, coisas que escapam do “Lattes”. Contudo, eles marcam profundamente nossas experiências de aprendizagem, pois não são só palavras, mas um conjunto muito maior de afetações em que nos vemos envolvidos. Penso que subestimamos muito este aspecto da docência no Ensino Superior atualmente, onde por outro lado se superestima um certo produtivismo textual do registro objetivo e quantitativo, qualitativamente muito suspeito sob todos os ângulos, e incomparavelmente inepto quando colocado ao lado de experiências enriquecedoras com bons professores e boas professoras. São jeitos de falar, traços de personalidade, posturas corporais, vestígios de expressões, de ideações e intuições, questionamentos e tantos outros aspectos que nos constituem, marcas duradouras, devires que vão compondo a fala e a prática profissional de uma vida toda. Esses devires também passam por esta escrita. Estou constantemente roubando traços de pensamentos dos meus professores e professoras. Um crime que a lei não consegue tipificar por falta de objeto.

O tema da pesquisa está suficientemente colocado no título: “A invenção da teologia: um estudo sobre *a produção e mobilização da linguagem teológica* no protestantismo brasileiro”. Cabe uma explicação sobre a natureza do estudo. Trata-se de uma pesquisa empírica de orientação etnográfica cujo recorte do tema inclui o desenvolvimento teórico de elementos para uma teologia sistemática. Pode ser compreendida, desta maneira, como dois aspectos de um mesmo objetivo sobre a

investigação da linguagem teológica, isto é, no reconhecimento teórico e sistemático de sua produção e mobilização em distintos contextos de variação empiricamente observáveis. O protestantismo é o principal fator delimitante do contexto empírico e teórico da pesquisa, de modo que podemos dizer que é um estudo sobre a linguagem teológica protestante em seus aspectos empíricos de verificação e análise, e em suas possibilidades teóricas de sistematização e articulação. Apesar disso, lidamos com conceitos abrangentes que extrapolam este contexto específico, podendo ser úteis para a investigação e análise da linguagem religiosa de forma geral, para além da tradição cristã, ou como ferramenta de articulação desta com outras tradições religiosas e culturais.

No título também aparece o termo “invenção”, que merece uma nota antecipada. Este termo se refere a um conceito central da tese. Ele não apenas é um conceito, como também pretende ser um conceito para a própria conceituação, ou seja, visa corresponder às relações complexas de criação simbólica do entendimento humano através da linguagem, neste caso, em relação ao conhecimento teológico. Assim, fica o leitor avisado de antemão, de que ele não corresponde ao jogo de oposições que encerra o seu sentido em dicotomias do tipo “falso x verdadeiro”, “artificial x natural”, “fantasia x realidade”, etc. Nós o tomamos em um sentido positivo e necessário, como imperativo epistemológico. A invenção, portanto, não é qualquer função extraordinária da ação humana, como usualmente é associada aos artistas, p. ex., mas uma ação ordinária que corresponde a todo legítimo ato de conhecimento. A “invenção da teologia”, desta forma, indica pretender considerar de forma abrangente os modos criativos de conceber o conhecimento teológico em suas possibilidades de variação, de acordo com os diversos sujeitos e contextos culturais em que ele é produzido e mobilizado.

A pesquisa foi crescendo, como ficará entendido mais adiante, a partir de trajetórias de intensidade. A princípio não nos preocupamos com modelos rígidos na forma de “escolas de pensamento”, “tradições teóricas” ou “campos de estudo” de onde “deveríamos” partir, embora eles possam ser identificados durante o percurso. Procuramos prescindir desses formatos coletivos que recortam mapas já bem elaborados sobre a cartografia do conhecimento, para seguir linhas intensivas de desterritorialização na composição de outros arranjos. É desta forma que buscamos articular, pelo menos, três grandes áreas do conhecimento: antropologia, filosofia e

teologia. Por elas passam uma mesma linha desejante de criação que resolvemos seguir. Deste modo, como produção de um mapa intensivo, a pesquisa também foi pensada em função das pontas de desterritorialização que ela engendra, articulando possíveis linhas investigativas por onde ela poderá continuar crescendo. Algumas pontas soltas foram deixadas em notas de rodapé, outras se insinuam no corpo do texto, mais ou menos explícitas, ou crescendo subterraneamente como um micélio rizomático às vezes (quem vai saber). Priorizamos com isso um certo fluxo de pesquisa, que se apresenta neste trabalho de forma relativamente estabilizada. A composição do campo empírico e do campo teórico, portanto, foram acontecendo neste movimento, até encontrarmos uma forma satisfatória para apreciarmos o tema da linguagem teológica como invenção e poder apresentá-lo.

Tirando este pequeno texto introdutório numerado, começamos no capítulo dois desenvolvendo gradualmente a perspectiva da invenção da teologia de acordo com as principais referências teóricas que selecionamos. Já partimos de início expondo o tema da linguagem teológica segundo essas implicações teóricas e à medida que avançamos fomos reservando momentos de exposição e explicação mais diretas dos conceitos mobilizados por esses conjuntos de teoria. Este primeiro momento de elaboração teórica conjuga especialmente duas linhas de estudo: uma teoria simbólica da antropologia cultural e uma teoria da linguagem baseada em uma filosofia “pós-estrutural”. Trabalhamos com um corpo relativamente grande de conceitos e a julgar pela aparente marginalidade dos autores com que lidamos³, esse primeiro momento acaba servindo também de introdução ao pensamento deles. Isto na verdade não foi intencional, pois o trabalho que desenvolvemos não é sobre o pensamento específico de algum autor. Porém, este detalhe acabou demonstrando uma necessidade que nós mesmos tínhamos para aprofundar as questões de teologia que queríamos desenvolver posteriormente no último capítulo. Nos esforçamos para uma exposição dos conceitos que levasse em conta exemplos de nossa área de investigação. Podemos dizer que o “grosso” está todo aí resumido da forma mais didática que conseguimos elaborar. Outros conceitos importantes ficaram de fora e foram sendo articulados no decorrer do trabalho, conforme fomos elucidando as

³ Não encontramos nada relevante nos estudos de Teologia ou Ciências da Religião no Brasil que abordasse significativamente as contribuições de Roy Wagner, Gilles Deleuze e Felix Guattari. O que é uma lástima, pois são obras dos anos 1970 e 1980, sem uma devida apreensão.

razões para a sua utilização em questões específicas para a compreensão da linguagem teológica, da maneira à qual nos propomos.

No capítulo três trazemos alguns apontamentos metodológicos para pensar a pesquisa empírica em teologia. Eles se fundamentam no caminho epistemológico que iniciamos no capítulo anterior, priorizando uma heurística que tensionasse os paradigmas ocidentais dominantes. Desenvolvemos, elucidando com exemplos de pesquisa em nossa área, algumas orientações e estratégias de investigação que pudessem ser articuladoras das ações que aplicamos em nossa própria pesquisa empírica sobre a linguagem teológica, mas que fossem também capazes de indicar um certo modo de pesquisar abrangente, apto para se atualizar em outros arranjos de pesquisa empírica. Um modo de inventar a pesquisa como plano de intensidade e registro de linhas intensivas. Fazer mapas intensivos. Pesquisar de forma intensiva. Pensar em linhas. Elaboramos um passo a passo metódico em função disto, como tentativa de elucidar princípios sobre os quais tal prática de pesquisa se fundamentaria. Tudo muito provisório (aguardando avaliações dos pares).

No capítulo quatro descrevemos e analisamos os dados empíricos da pesquisa. Investigamos como a linguagem teológica é produzida e mobilizada no contexto de três diferentes grupos protestantes, contemplando distintas ênfases de articulação da linguagem teológica em seus variados modos de expressão e uso. Testamos e aplicamos a qualidade da perspectiva teórica e metodológica que assumimos junto com os conceitos que trabalhamos nos capítulos precedentes. Procuramos compreender como que os grupos inventam as suas linguagens teológicas, como se articulam as suas linhas criativas e que qualidade elas apresentam. Quais os aspectos que motivam a produção de suas linguagens e que elementos são escolhidos para mobilizar as suas funções de significação e subjetivação, e que outros aspectos escolhidos que as fazem variar ou se estabilizar sob determinada configuração. Concentramos nossa análise na criatividade dos sujeitos e nos elementos escolhidos por eles para compor suas invenções teológicas. Com isso fizemos um esforço de não voltar a “velhos hábitos”, nos mantendo com certa distância em relação às classificações, para priorizar uma percepção em relação às ações e experimentações de linguagem próprias aos grupos. Deste modo, até mesmo o recorte “protestante” que utilizamos é de certa maneira tensionado pelos sujeitos de pesquisa.

No capítulo cinco, se isso não for um truísmo de se dizer, é a parte em que decidimos pensar de um modo “sistematicamente” teológico. Nesta parte desenvolvemos os conceitos para elaborar uma teoria sistemática da linguagem teológica como um tipo de teologia da cruz. Nós demos a ela o nome de “teologia menor”, mas também poderia ser chamada de teologia paradoxal, teologia diferenciante, teologia nômade, teologia molecular, teologia micropolítica do devir, etc... Desenvolvemos três elementos como funções de linguagem para a prática de tal teologia: *A Máquina Abstrata Cruz*, *o Corpo sem Órgãos da Fé* e *o Ritornelo Corpo*. São conceitos que indicam uma concepção virtual da linguagem, oferecendo uma possibilidade de compreensão das formas como a linguagem teológica se atualiza e varia nos seus diversos contextos de produção e mobilização. Todo este esforço tem a ver também com o tensionamento com uma forma hegemônica de fazer teologia e de produzir conhecimento no ocidente que identificamos, sob muitos aspectos, como coletivista e significante. No texto trazemos exemplos de linguagens teológicas e as analisamos sob a perspectiva da invenção, indicando ênfases convencionais e diferenciantes.

No item 5.5 estendemos um pouco o capítulo em função de contemplar algumas questões importantes para a elaboração teórica a qual nos propomos. Esta parte é quase um anexo e mereceria um estudo mais dedicado. Decidimos com isso esboçar algumas considerações sobre a invenção da teologia latino-americana para descrever um pouco o contexto motivador de nossa própria produção acadêmica, como também delinear alguns temas importantes dentro do pensamento teológico político latino-americano.

Terminamos com um pequeno capítulo conclusivo enumerando algumas teses que elaboramos. Elas resumem tudo e indicam pontos de inflexão para se continuar deslizando na investigação da linguagem teológica. Como “bom” protestante que somos, encerramos com um manifesto.

2 A INVENÇÃO DA TEOLOGIA

[...] por lábios gaguejantes e por língua estranha
falará o Senhor a este povo[...]⁴

Isaías 28.11

Nossas palavras se ajuntavam uma na outra por
amor / e não por sintaxe.⁵

Manoel de Barros

Nossa cultura produtora de textos – palavra grafada, cuja apresentação formal e material designamos de “obra” – propiciou-nos o estranho hábito de “dialogar” com a escrita (pertencemos a uma cultura literária). De um jeito peculiar isso se tornou nossa maneira ocidental de conversar com gente morta. Como parte de tudo que fabricamos, acumulamos e categorizamos, nossa sociedade reservou lugares especiais para algumas espécies de textos. Para o moderno mundo da pesquisa científica isto é decisivo. Organizamos acervos de bibliotecas, engavetamos cada vez mais teses e artigos em bancos de dados digitais, para depois nos lançarmos obsessivamente em cada canto obscuro coberto de pó, juntando partes, costurando ideias, colando citações, trazendo à luz de nossas mais variadas pretensões o mesmo desejo de reanimar a vida do conhecimento. Abrimos sarcófagos e tumbas de diferentes épocas, reunimos os seus corpos textuais e os fazemos trabalhar para nós através da nossa hermenêutica pós-exumática. “Escrevemos a nossa leitura”, como diz Roland Barthes, num “tecido de citações”⁶. Damos a ela uma forma igualmente textual – o resultado “final” – registrando nossa peculiar forma de leitura como produção⁷.

Existe algo de bricolagem cadavérica nisto tudo, como no “moderno prometeu” de Mary Shelley⁸. Conta o doutor Frankenstein que após dois anos de estudos intensos em Ciência Natural, especialmente o ramo da Química (em sua

⁴ Todas as citações bíblicas mencionadas baseiam-se na tradução de João Ferreira de Almeida, versão revista e atualizada (BÍBLIA, Português. A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969).

⁵ BARROS, M. Menino do mato. In: **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2010a. p. 450.

⁶ BARTHES, R. **O Rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 26 e 62.

⁷ BARTHES, 2004. p. 39.

⁸ Britânica, autora de “*Frankenstein: or the Modern Prometheus*” (1818).

acepção ampla), passou a se interessar pela fisiologia dos corpos humanos, indo dos livros para a análise de cadáveres e, das bibliotecas para as tumbas e casas mortuárias, onde passava dias e noites. Examinava “cada fase de transição da vida para a morte e da morte para a vida” perguntando-se sobre a possível sobrevivência de um princípio vital em estado latente. Coisas assim seriam apenas literatura se não houvesse por trás de nossas práticas científicas uma mesma obsessão, crenças e desejos, por algo que tentamos controlar, algo que no fim das contas poderemos considerar nossa criação.

Enquanto pesquisadores e pesquisadoras, nossas leituras, por vezes, apresentam um enorme dispêndio de energia para que uma obra não se feche sobre si mesma, para que ela continue “atuando”, engendrando “autoria” a partir de estados latentes, a despeito da “palavra final” do autor (sua notificação de óbito do sentido). Barthes chamou isso de “a morte do autor”⁹. É através dela que o leitor vive. Talvez esse seja um dos motivos para o escritor francês dizer “que o Texto é sempre paradoxal”¹⁰. Existe um princípio vital que se esgueira por trás da morte do autor e que faz nascer a leitura como movimento criador nos limites das regras de enunciação; e isto independe se o autor de fato já morreu, a sua autoria morre na leitura. É *estranho* dizer isto, mas neste ponto, a escrita de um autor só permanece viva se ela mesma continuar morta, dando lugar a autoria do leitor. A leitura é, como diz Barthes, uma “hemorragia permanente”.¹¹ É como fazer sangrar um cadáver. E sangue é vida.

Sendo assim, nessa atividade aparentemente lúgubre, não estamos sempre em vista de usar a face de um morto para falar da vida? Compor com os seus pés juntos a um limiar a possibilidade de novos caminhos? Será exagero dizer que, enquanto “escrevemos nossas leituras” acadêmicas, não estamos também preocupados com a passagem da morte para a vida? Por nós mesmos arriscamos uma resposta: Em algum momento isto certamente deverá ultrapassar o alcance analógico para nossa linguagem, à medida que especulamos sobre uma realidade implacável – uma realidade teológica.

⁹ BARTHES, 2004. p. 57-64.

¹⁰ BARTHES, 2004. p. 68.

¹¹ BARTHES, 2004. p. 42.

A experimentação com órgãos e tecidos de corpos humanos, não-humanos, divinos, mortificados, sagrados, profanos, em decomposição, retalhados, ressuscitados, de todo tipo... sempre tangencia a concepção milagrosa. Sob a cabeça curvada um tipo de agenciamento mão-bisturi recorta, ao passo que outro, a mão-agulha, costura e garante um fluxo de composição, por onde deverá passar alguma função vital ou a leitura de algum sentido. A mão no teclado do computador, a mão-escrevente, operando modificações, realizando enxertos, efetuando alianças... ela se liberta de outras formas de conteúdo e expressão, ela “devém aloplástica”¹². A mão-teclado, evolução tecnológica de outros agenciamentos históricos (a mão-pena, a mão-caneta, a mão-máquina-datilográfica-mecânica, etc.), como forma de conteúdo cruzando agenciamentos com formas de expressão desterritorializadas. Isto tudo designa, antes de mais nada, uma mão criadora de corpos-textos. A esta dimensão experimental vão se acoplando os agenciamentos hermenêuticos e suas combinações entre variadas formas de conteúdo e expressão: a forma do olho-decodificador sobre diferentes planos de expressão linguística (olho-leitor de palavras, de imagens, etc.); a forma da mão-decodificadora sobre um plano em relevo – interessante desterritorialização da mão acompanhando formas de desterritorialização da palavra escrita no Braille (dedos-olhos). Tudo acontecendo simultaneamente: escrever a leitura, ler a escritura. Conteúdo e expressão, e vice e versa.

A ideia de mãos criadoras, no entanto, invoca o difícil status de “autoria” com suas reais implicações. Algo meio antipático para o contexto de nossas tradições acadêmicas habituadas a funcionar sob um sistema de “linhagens” de pensamento. É difícil contornar a filiação e a árvore genealógica. Como diz Deleuze, paira sobre nós ainda um sistema edipiano, uma hermenêutica paternal nos dizendo de cima para baixo o que podemos e o que não podemos dizer (em nome da família, da instituição, da área de pesquisa, do departamento, em nome do Estado, da democracia, do partido, etc.). “Você não vai se atrever a falar em seu nome enquanto não tiver lido

¹² “A forma de conteúdo devém “aloplástica” [...]” (DELEUZE, G. GUATTARI, F. 10.000 a.C. – A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?) In: **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. V. 1**. São Paulo: Editora 34, 2011a. p. 98.). Segundo Deleuze e Guattari, os agenciamentos que formalizam a dimensão dos conteúdos, ou seja, dos corpos, e seu entrecruzamento com a linguagem, operam modificações no mundo exterior. São agenciamentos relativos aos estratos chamados aloplásticos ou antropomórficos, onde situa-se os estratos de linguagem que interessam para a nossa abordagem da linguagem teológica.

isto ou aquilo, e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo”¹³. Na tradição da igreja nós sabemos bem como isso funciona (ouvir primeiro o que os Pais da Igreja têm a dizer). Esta formalização edipiana não está longe de um tipo de elitismo acadêmico disfarçado, às vezes, em nossos “estados da arte” – as leituras dos “clássicos”, dos “universais”, leituras obrigatórias sobre a área e o tema de pesquisa, leituras canonizadas (a quem devemos “honrar como pai e mãe”). Assim, haverá com certeza ensejo para avaliar este estudo genealogicamente, atribuindo a ele traços que remetem a uma tradição (o que é indiscutível), à unidades de argumento, à conexões ramificadas e logicamente necessárias que darão sentido à reprodução de vozes do passado numa escalada histórica e arborescente de representação – sob a garantia suspeitíssima de tomá-las por algum “pedigree” intelectual. Quando na verdade pensamos em fazer algo muito mais simples, como juntar um pouco dali, um pouco daqui, esta e aquela tradição, traços sanguíneos de um autor, os olhos desta autora, os pés e as mãos daquele outro, misturar tudo, acrescentar um ritmo brasileiro, um jeitinho de fazer passar alguma coisa entre às normas convencionais, criar uma expressividade dissonante, talvez disjuntiva, ou pelo menos farejar essas possibilidades. Escrever como um cão vira-lata, tipicamente latino-americano.

Não somos contra as convenções acadêmicas. Elas são indispensáveis. Como linhas de estratificação que levam a caminhos usuais, são nelas que devém as linhas de fuga; sobre elas crescem os rizomas (“empuxos rizomáticos nas raízes”¹⁴). Por estarmos interessados nas linhas de criação, linhas de devir, tudo se resume a traçar estratégias de fuga a partir de planos de organização mais ou menos estáveis. Em *Conversações* Deleuze conta um pouco sobre as suas estratégias. Em uma carta à um crítico, descrevendo a função repressora da história da filosofia sobre a “audácia” daqueles que pretendiam falar em nome próprio, ele comenta a sua relação com autores do passado naquilo em que poderia ser entendido como um curioso caso de necrofilia filosófica – fazer um filho monstruoso por meio de uma “imaculada concepção”¹⁵. Esta imagem, a qual acrescentamos requintes “blasfematórios”, assim

¹³ DELEUZE, G. *Conversações, 1972-1990*. São Paulo: Ed. 34, 1992. p. 14.

¹⁴ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. V. 1*. São Paulo: Editora 34, 2011a. p. 42.

¹⁵ “Minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e no entanto seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque

como a criatura de Frankenstein, evoca, por um lado, algo muito próprio do que vem a ser o “objeto” de discurso da teologia, isto é, falar do Impensável, do Imponderável, do Incompreensível. Quando aproximamos – num sentido fundamental, original e derradeiro de concepção – a experiência irreconciliável da morte com a vida, do nascer com o morrer, tangenciamos o paradoxo e pisamos, às vezes desavisadamente, em chão sagrado, em território teológico. Nós queremos operar também dentro deste registro de alianças grotescas¹⁶ e “antinaturais”¹⁷ (ou sobrenaturais). Alianças das quais o testemunho cristão surge como um espantoso caso de dupla natureza¹⁸, um agenciamento sublime e carnal, entre Deus e ser humano: a história de um Filho gerado “pelas costas” da humanidade, criador da Vida nas costas da Morte. “[...] não resta jamais um cadáver [...] a morte está prenhe [...]”.¹⁹ “A teologia faz a união extrema” (Lutero).²⁰

Enfim, escolher uma entrada para as discussões que descortinam o tema desta tese, envolve criar alguma dinâmica de mobilização dos textos que, efetivamente, trabalharam em nossas mãos com qualidade e medidas diferentes. A função redundante de um tipo específico de proposição como “começar do início”, a rigor, não contempla nossa metodologia, mesmo que fosse um início dedutivo ou

era preciso passar por toda espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer.” (DELEUZE, 1992. p. 14).

¹⁶ O “grotesco” como recurso diferenciante, ambivalente e intensificador da alteridade radical com que lida geralmente a linguagem religiosa. Ver análise feita sobre o “realismo grotesco” no contexto da obra de François Rabelais em Mikhail Bakhtin (BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.) “Ao aproximar o que está distante, ao unir as coisas que se excluem entre si e ao violar as noções habituais, o grotesco artístico se assemelha ao paradoxo lógico.” Ver nota 9 (BAKHTIN, 1987. p. 29).

¹⁷ “Antinaturais”: Falamos aqui de um jeito convencional que poderia revelar um engodo ou, como diria Lutero, de um “modo humano”, segundo o qual Cristo também falou (LUTERO, M. Debate sobre a divindade e a humanidade de Cristo. In: **Obras selecionadas V. 3. Debates e controvérsias, I**. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1992. p. 285). Segundo Deleuze e Guattari, a vida também procede naturalmente por rizoma (por mistura de naturezas), e isto se verifica não somente nos estratos orgânicos e biológicos, como também nos físico-químicos inorgânicos. “[...] o rizoma é aliança”. (DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 48). A mistura de naturezas, a contaminação de atribuições entre os entes, só é um problema para o ascetismo intelectual da razão.

¹⁸ A obscuridade e o mistério por trás da antiga doutrina da união hipostática, amplamente reconhecida no âmbito histórico-institucional e doutrinário da igreja, evidencia as dificuldades de uma linguagem precisa (asséptica) acerca do mistério da natureza de Cristo. Lutero também se viu em luta para não dissolver a questão à um sistema racionalmente lógico segundo a linguagem dominante dos silogismos aristotélicos à época: “Não nos desviemos por nenhuma exigência, porque o assunto é inefável e incompreensível” (LUTERO, 1992. p. 287). A “comunicação dos atributos” das distintas naturezas foi a forma como realizou o entendimento sobre este agenciamento – Cristo é simultaneamente a desterritorialização divina no humano e a reterritorialização do humano no divino.

¹⁹ BAKHTIN, 1987. p. 46.

²⁰ LUTERO, 1992. p. 292.

indutivo de acordo com padrões científicos. Não à toa, a definição de “um início” sob determinada lógica, muitas vezes implica na definição de “um maior” e “mais importante” sobre o qual se fundamenta toda a discussão. Por ser um procedimento de estabilização *desde* o início, tal entrada já define seu fechamento sob um padrão de expectativa dado. Não é o que desejamos. Serve-nos de orientação, por outro lado, um ensinamento de Jesus²¹, em que a deliberada frustração com o resultado, não somente quebra um padrão de raciocínio sobre as bases de valoração que orientam a vida, como também inviabiliza as formas de controle total sobre a sua realidade. A generosidade em relação ao “último” e ao “menor” no contexto do Novo Testamento indica justamente este procedimento gracioso de desestabilização fundamental no que tange à uma linguagem e suas formas (quem quer ser “cabeça” deve antes se tornar a “mão” que serve). Começar com os “últimos” é por isso mesmo abrir desde o início a realidade para outras possibilidades inovadoras, para as “menoridades” escondidas sob o véu de uma linguagem “maior”²² – uma questão de cartografia rigorosamente comprometida com o mapeamento de “pequenos” tesouros escondidos, que não param de lançar-nos sobre novos começos no meio de tudo, “descobrimos aspectos insuspeitos da revelação”²³ no meio do devir histórico.

Nossa abordagem ao tema da “linguagem teológica” procurou privilegiar o evangelho²⁴ de tal inversão como procedimento *tensor*, abrindo sempre de novo o que uma linguagem convencional portadora de valores estáveis tenderia a fechar dentro de uma teleologia com “início” e “fim” bem demarcados, ou seja, uma totalidade dada *a priori*. Buscamos uma “estranha estabilização”²⁵ (estabilizar a desestabilização), um

²¹ Refiro-me às passagens de Mateus 20. 1-16 e Lucas 22. 24-30.

²² As concepções sobre uma linguagem “menor” para a teologia, como devir minoritário e linha de fuga, se baseiam, entre outros textos, em DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 20 de novembro de 1923 – Postulados da Linguística. In: **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. V. 2.** São Paulo: Editora 34, 2011b. p. 11-62.

²³ Bela expressão de Gustavo Gutiérrez, que explicita muito bem o desenrolar histórico do paradoxo da Revelação no Novo Testamento – uma revelação que se esconde por trás de aspectos insuspeitos (GUTIÉRREZ, G. **Teología de la Liberación: Perspectivas.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972. p.112).

²⁴ Vale aqui uma recuperação etimológica do grego clássico de εὐαγγέλιον (bom anúncio, boa notícia, boa mensagem/mensageiro). A boa notícia do Evangelho no Novo Testamento não é que ele seja uma mensagem facilmente acomodável. Pelo contrário, ele é *tensor*, muitas vezes intratável, e nisso reside a sua bem-aventurança (ele permanece sendo um vetor contínuo de desacomodação). “Duro é este discurso; quem o pode ouvir?” (João 6. 60).

²⁵ Em outras palavras, assumir o paradoxo como modo de ação e simbolização, uma estabilização da dialética semelhante ao das sociedades tribais como discutido por Roy Wagner (WAGNER, R. **A invenção da cultura.** São Paulo: UBU Editora, 2017). Deleuze e Guattari exemplificam este mesmo aspecto se apoiando em um *insight* etnográfico do antropólogo Gregory Bateson, designando “platô” como “uma região contínua de intensidades, vibrando sobre ela mesma[...]”; trata-se de uma

constante *retorno* sob distintas leis de combinação, como quem não para de abrir um tema fugidio – configuração de um “platô”. Estamos por todos os lados começando sempre de novo pelo “meio”, neste *processo* definidor daquilo que realmente podemos apreender como “fluxo” ou mensurar como “objeto parcial” subtraído de uma multiplicidade. Este colocar-se no meio, “no caminho”²⁶, como vetor desterritorializante, prescindindo de percepções coletivizantes redutíveis a uma totalidade estrutural, parece exatamente a atitude de fé que deveria acompanhar um estudo de teologia. Em outras palavras, a tentativa de andar *sobre* deslocamentos constantes; como andar “sobre as águas”.²⁷ Para tanto, e não somente, nos inspiramos no modelo de pensamento e de escrita rizomática de Deleuze e Guattari – a escrita como produção cartográfica, instrumento de deslocamento, e não como decalque e representação do mundo.²⁸

Sobre mobilizar os espíritos dos textos, começo citando o *último* parágrafo de *A invenção da cultura*, que traz esta imagem “menor” do teólogo “inventor” no contexto

“estranha estabilização intensiva” que Bateson observou em jogos sexuais e relações de conflito na cultura balinesa, onde o constante adiamento do desfecho cria uma zona intensiva que substitui o ponto culminante (o orgasmo e a deflagração da guerra). DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 44.

²⁶ Os “do Caminho” no Novo Testamento eram acusados de serem uma seita (a “seita dos nazarenos”), ou seja, se diferenciavam quanto a um regime religioso dominante que resistia à sua assimilação (Atos 24. 1-27). O “Caminho” constitui não só a expressão do “acontecimento” Jesus Cristo, como a imagem e a prática própria do seguimento a Jesus, como deslocamento efetivo em relação a um “território” religioso demarcado.

²⁷ “[...] andou por sobre as águas e foi ter com Jesus.” (Mateus 14. 29). Para Deleuze e Guattari o mar “é o espaço liso por excelência” (DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. V. 5.** São Paulo: Editora 34, 2012c. p. 198). “Liso” como ocupação e percepção direcional do espaço, e “estriado” como ocupação e percepção dimensional do espaço, compõem mais um jogo de oposições na articulação entre qualidades “intensivas” e “extensivas” no corpo conceitual dos autores. Categorias interessantes para pensar a linguagem de uma fé que se orienta por uma razão direcional, pois se coloca *no* caminho, tensionando com outras percepções e modelos de ação sedentários. Na passagem bíblica, enquanto Pedro se manteve direccionalmente na intensidade da fé, andou sobre as águas; quando tentou dimensionar (estriar com a percepção) o espaço extensivo à sua volta, perdeu a direção intensiva e afundou.

²⁸ Os autores propõem o modelo do rizoma em contrapartida ao modelo clássico da raiz dicotômica (realidade espiritual) e da raiz pivotante (realidade natural); bem como ao modelo de pensamento emergente na modernidade, a raiz fasciculada (sistema-radícula) com sua relativa complexidade, não obstante, também esta, incapaz de assimilar a “multiplicidade” (o múltiplo como substantivo). DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 17-49. A distinção que Barthes faz entre “texto” como campo vivo de produção e “obra” como estrutura fechada e morta na representação, parece corresponder plenamente com o *Mil platôs*. “A obra é tomada num processo de filiação”, diz ele (BARTHES, 2004. p. 71), enquanto o texto é campo metodológico descentralizado, sem fechamento, “[...] sistema sem fim nem centro.” (BARTHES, 2004. p. 69). Assim, o rizoma como sistema a-centrado está para o texto, como o livro-raiz está para a obra. Cada qual realiza a oposição de um regime de alianças abertas versus um de fechamento sobre a filiação.

de uma obra, do início ao fim, tematizada pela imagem “maior” do antropólogo e sua prática²⁹.

Voltaire observou que se Deus não existisse teria sido necessário inventá-Lo. E eu acrescentaria, à maneira dos teólogos do Mu'tazila islâmico, que se Deus *existe* isso torna ainda mais necessário inventá-Lo, pois a invenção é a forma da nossa experiência e de nosso entendimento. Se temos algo a aprender com esses “iluminados” pensadores e filosofias do passado (que eram tão “ilusórios” quanto tudo o mais), é que o homem não deveria tergiversar sobre a existência ou não existência de tais ilusões, mas antes exercer seu direito categórico de escolher entre elas. E assim o leitor deve sentir-se livre para se entregar a sua própria fé na inexorável existência de Deus, ou da natureza, ou da lei natural, para além de nossa invenção deles e para além de qualquer coisa que possamos descobrir sobre essa invenção. Trata-se, afinal, de uma atitude muito humana. Na expressão de Nietzsche, “demasiado humana”.³⁰

A história da teologia cristã é profundamente marcada por esforços de convencionalização de sua verdade. Isto, obviamente, não a distingue de outros saberes e construtos simbólicos que, por formalidade ou não, também se ocupam das condições que criam e sustentam uma linguagem coletivamente viva, junto com suas pretensões ideais de informação e comunicação. Essa tendência, no entanto, de forma alguma reflete um padrão universal demonstrável em todas as formas de cultura humana. Pelo contrário, ela remete a um padrão cultural relativo a um modo específico de ação e simbolização sobre a realidade; remete à produção de “controles coletivizantes”³¹ na conformação de um corpo de linguagens caracterizador de uma verdade (mensagem-doutrina) – aquilo que, por sua vez, incide e faz passar entre os corpos como definição de seus estados e acontecimentos. A definição de um Cânon Bíblico, a reunião em Concílios, a elaboração de Confissões, etc. são expressões evidentes desses controles historicamente elaborados em situações críticas de configuração e preservação de uma unidade “apropriada” para a linguagem da fé.

As formas como foram tomadas as qualidades desses controles, seja como formas expressivas de linguagem, seja como interdição moral e efetivo controle social, daria um “compêndio” à parte. Oscilando entre os contornos extremos das Inquisições e uma tolerante assimilação interna de movimentos de diferenciação (resultando em

²⁹ O saldo do trabalho realizado por um antropólogo e sua tradição sendo aproveitado por um teólogo que, ao chegar em tal seara, defronta-se com quase todo labor realizado; ou, para usar outra imagem da Graça no Novo Testamento: ver-se colhendo onde outro plantou (João 4. 38).

³⁰ WAGNER, 2017. p. 219.

³¹ Sobre os contextos de controle da simbolização na dialética da invenção cultural ver WAGNER, 2017. p. 75-86.

distintas ordens monásticas, beatificações, reconhecimento de visões, milagres, etc.), a constituição de bases sólidas como exigência coletiva de “verdade”³², envolveu a teologia ao longo de uma história particular, tanto em processos de “recarregamento” dos seus controles convencionais por meio da incorporação relativa de atos de diferenciação como, por outro lado, as mesmas exigências também foram levadas à cabo por ortodoxias ferozes de “salvamento” da indigência heterodoxa, além da condenação da heresia como demarcação própria da “mentira”.

A invenção do corpo santo – corpo morto revivido para outras determinações da linguagem; o controle sobre o corpo herege – corpo vivo mortificado pelo imperialismo medieval da linguagem; as definições do corpo bárbaro na controvérsia de Valladolid³³ – exemplar caso de “sobrecodificação” da linguagem em forma de debate moral. Estas e outras histórias, são exemplos de marcações de poder na linguagem teológica que operam verdadeiras transformações nos corpos, dando-lhes destinações de acordo com os diferentes sentidos expressos. Esse peso moral de “legislação da linguagem”³⁴ socialmente empregado, que Nietzsche afirma ser por outro lado também uma necessidade de “mentir em rebanho”³⁵, confirma a natureza compulsória dos contextos convencionais como “palavra de ordem” e não como “impulso à verdade”. Não se pode articular a “verdade” como significância, informação e comunicação intersubjetiva, de forma independente à uma ordem estabelecida e à linguagem dominante que configura o seu campo social. “Falar a verdade” sem respeitar as regras sociais, falar em uma “língua estranha”, soará sempre como uma afronta moral à verdade estabelecida socialmente, cuja reação esperada envolverá o risco de qualificadores morais e rotulações do tipo “mentiroso”, “pária”, “louco”, “doente”, etc. A invenção coletiva da verdade tratará de realizar os seus ajustes e

³² O que Nietzsche soube identificar como impulso de conservação de um tipo de vida gregário em uma ordem social (NIETZSCHE, F. W. **Sobre verdade e mentira no sentido extra moral**. São Paulo: Hedra, 2007).

³³ No debate em Valladolid (1550), enquanto Sepúlveda usava Aristóteles para justificar a guerra justa e a escravização dos índios pressupondo o conceito de “bárbaro” como um designativo apropriado para a definição dos povos indígenas, do outro lado Las Casas, argumenta o contrário com base no mesmo conceito, indicando desta vez as variações de “bárbaro” presentes na mesma teoria política de Aristóteles (GUTIÉRREZ, J. L. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. **Revista USP** • São Paulo • n. 101 • p. 223-235 • março/abril/maio 2014).

³⁴ NIETZSCHE, 2007. p.29.

³⁵ NIETZSCHE, 2007. p. 37.

garantir a ordem e a funcionalidade contra os estados de “anomia”, reterritorializando a diferença ou excluindo-a.

Deleuze-Guattari, ao problematizarem os postulados da linguística moderna, definem como base da linguagem, não as suas funções “explícitas” de informação e comunicação, mas sim a função-linguagem da “palavra de ordem”³⁶, como relação dos enunciados com pressupostos *implícitos*, ligados direta ou indiretamente, a uma “obrigação social”. As palavras de ordem, segundo os autores, remetem a atos imanentes à linguagem, que se realizam internamente nos enunciados, operando “transformações incorpóreas” nos corpos que recebem o “expresso” de um enunciado. É verdade que nenhuma transformação corpórea acontece efetivamente a um corpo designado de “herege” pelo simples ato condenatório da enunciação, porém uma transformação *incorpórea instantânea* se realiza no ato da fala expressando um *sentido* e definindo um acontecimento: um corpo se transforma imediatamente, através da enunciação, no “corpo da mentira”, “do engano”, no “corpo condenado”. No entanto, os atos de fala, ao atribuírem transformações incorpóreas aos corpos, intervêm também no estado material dos mesmos. Os enunciados se inserem na cadeia de transformações corpóreas, não para representá-las, mas para modificá-las de algum modo (a linguagem como expressão se desterritorializando e reterritorializando no conteúdo dos corpos)³⁷.

Deste modo, há verdadeira transformação corpórea na mistura do corpo com o fogo e a madeira, ou na divisão do corpo pela guilhotina e sua mistura de cabeça, sangue e terra. A palavra de ordem define o acontecimento e atribui o seu expresso: um corpo legalmente executado (aplicação da justiça). Mas, este “agenciamento coletivo de enunciação”³⁸ sob variação teológica, poderia atribuir a esta mistura de

³⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 17.

³⁷ Para Deleuze e Guattari, “expressão” e “conteúdo” não se conformam à lógica do “significante” e “significado”, mas são considerados dois “estratos” diferentes operando sob distintas formas de agenciamento que se implicam mutuamente em processos de desterritorialização, isto é, quando a linguagem modifica a realidade dos corpos e quando a experiência dos corpos modifica a linguagem. Deste modo, antes de ser uma dialética entre “palavras” e “coisas”, tem-se duas formas de multiplicidade que não param de se entrecruzar, “multiplicidades discursivas” de expressões e “multiplicidades não-discursivas” de conteúdos, ou seja, o paradigma dialético se transforma em multiplicidades de multiplicidades (DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 106).

³⁸ Um agenciamento, segundo Deleuze-Guattari, define uma relação complexa entre dois segmentos: 1 “Agenciamento coletivo de enunciação” se refere a formalização das expressões que se dão em atos de enunciação operando transformações incorpóreas; 2 “agenciamentos maquínicos” se referem a formalização dos conteúdos que se dão materialmente na mistura e conexão dos corpos reagindo uns sobre os outros. Entre esses dois segmentos, ainda se realizam agenciamentos de

corpos uma outra palavra de ordem, operando uma transformação incorpórea diferente. Ex.: um corpo executado por feitiçaria transforma-se em mártir, em corpo beato, mudando a dinâmica das transformações instantâneas no interior de um discurso, isto é, uma bruxa que se transforma em santa, santa guerreira, padroeira de uma nação: Santa Joana d'Arc!³⁹ Outro exemplo: um corpo queimado vivo, outro herege, desta vez com a anuência dos reformadores, não tem a mesma "sorte", não "vira santo", retorna como estátua secular, símbolo do livre pensamento, mártir duas vezes, vítima do obscurantismo fascista da Segunda Guerra: Miguel Serveto, herói secular da circulação sanguínea pulmonar!⁴⁰ Os corpos – seu conjunto de misturas com as diferentes expressões, suas diferentes afecções com outros conteúdos – estão em constantes disputas entre agenciamentos discursivos distintos; eles são trucidados, queimados, remodelados, recortados, editados, reformados, ressuscitados... tal é o poder das palavras de ordem que os assediam e os definem em suas atribuições.

O controle coletivo da linguagem, portanto, sob a aparência de homogeneidade e regularidade sistêmica, determina o uso dos elementos de uma língua e suas funções explícitas de acordo com os princípios ordenadores e organizadores de um modo particular de vida social. Por isso, "A unidade de uma língua é, antes de tudo, política."⁴¹ A forma republicana de homogeneização e centralização da linguagem, neste sentido, não é menos coerciva e centralizadora que outras formas (monarquia, teocracia, etc.). A "verdade" ou o direito, ou o princípio de legalidade... sob distintas formas de linguagem esses elementos agregadores sempre se articulam pelo outro lado como princípios excludentes e depuradores das formas

desterritorialização e reterritorialização, numa dinâmica em que se implicam mutuamente como pressuposição recíproca (DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 31).

³⁹ Joana d'Arc foi queimada viva na fogueira aos 19 anos acusada de bruxaria, em 1431. Foi beatificada em 1909 e canonizada em 1920 pelo Papa Bento XV, 489 anos depois de sua execução. As transformações incorpóreas, por serem instantâneas, podem ser datadas com precisão (assim é a palavra que define o começo da vida e da morte).

⁴⁰ Miguel Serveto foi executado como herege em Genebra, no dia 27 de outubro de 1553. Foi reconhecido mais tarde como o primeiro europeu a descobrir o funcionamento da circulação pulmonar do sangue (seu texto descritivo foi encontrado em 1694). Teve uma estátua em sua homenagem construída em 1908 em Annemasse. Em 13 de setembro de 1941 a estátua foi destruída durante a ocupação nazista na França. A estátua foi reconstruída e reinaugurada em 4 de setembro de 1960.

⁴¹ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 49.

da “mentira”, da injustiça e da ilegalidade (elementos desagregadores, definidos e reconhecidos socialmente).

A “República” de Platão oferece um exemplo clássico desse tipo de legislação da linguagem (filosófica). Dentro da discussão socrática sobre a constituição de uma cidade governada pela razão, os diálogos envolvem também argumentos teológicos, de proteção dos “verdadeiros” discursos sobre a essência da divindade⁴². Por oferecer um desvio à racionalidade, a invenção poética se torna perigosa e banível da cidade:

[...] afirmaremos que também o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte irracional, que não distingue entre o que é maior e o que é menor, mas julga acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequenas, que está sempre a forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade.⁴³

Para Platão, notadamente, expulsar os poetas da cidade não é exatamente uma condenação da poesia em si, mas uma regulação coerciva sobre a sua potência criadora. Era preciso controlar a poesia segundo os princípios educativos da “verdade”, torná-la útil, torná-la “serva” da filosofia dialética, como acentuou Nietzsche.⁴⁴ Assim, o “socratismo moral” à qual aderira Platão, o fez inimigo não apenas da poesia trágica, mas de toda expressão de arte trágica. Segundo Nietzsche, uma evidente manifestação do desequilíbrio entre os impulsos artísticos “dionisíaco” e “apolíneo”, pendendo agora para a cristalização otimista da imagem racional apolínea, onde figuraria à claridade, a distinção essencial entre as coisas, junto com o peso valorativo que as distinguiria (o que é “maior” e o que é “menor”)⁴⁵.

Então, o que nos chega aos ouvidos “modernamente” instruídos, essa rápida associação entre “invenção” e “falsificação”, permeada ainda hoje de senso comum, sem dúvida é ressonância de uma tradição que aprendeu a controlar a verdade sob um jogo específico de distinções pressupostas como essenciais. Falar em *invenção da teologia* no interior desta tradição cristã filosófico-metafísica altamente controladora de suas realidades, impõe, por isso mesmo, grandes dificuldades, e certamente

⁴² Platão critica poemas de Homero e Ésquilo, entre outros poetas, por não representarem “verdadeiramente” a divindade. Os versos mencionados indicam uma ambiguidade moral dos deuses (PLATÃO. **A República**. 9ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972. p. 90-93).

⁴³ PLATÃO, 1972. p. 469.

⁴⁴ NIETZSCHE. F. W. **O nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 89.

⁴⁵ NIETZSCHE, 1992. p. 87-92.

levanta questões acerca dos controles racionais que operam sobre a realidade da fé, num nível radical, num nível que considere a gênese de sua linguagem.

Ao considerar os processos de produção e mobilização da linguagem teológica, este estudo se propõe a explorar a perspectiva da “invenção” como elaborada na teoria simbólica do antropólogo norte-americano Roy Wagner⁴⁶ e, com alguma sorte, estendê-la no diálogo com outras vozes. Para traçar algumas balizas conceituais⁴⁷ importantes e explicitar um primeiro diálogo entre “inventores”, recorreremos desde já e anteriormente, a este discurso indireto na escrita de Wagner: Friedrich Wilhelm Nietzsche⁴⁸. Ambos autores concatenam a criatividade humana num sentido ordinário e obrigatório de produção da vida, dos seus valores e suas verdades. Tal estilo de conhecimento implica em possibilidades de desmascarar a não-verdade por trás de toda “verdade”, melhor dizendo, atentar para os processos inconscientes necessários como plano de fundo da consciência cognoscente – a verdade como ilusão esquecida⁴⁹ sendo assumida como “vontade de arte”⁵⁰, positiva e engendradora de conhecimento. Ou, como afirmado em outra passagem: a arte como santificadora da mentira, como “vontade de ilusão” motivada por uma “boa consciência”⁵¹. Esta perspectiva sobre a produção das convenções da linguagem leva a uma incontornável consideração da metáfora e da arbitrariedade das relações de aproximação com o mundo fenomênico, ou seja, com a responsabilidade criativa da linguagem sobre as verdades construídas e assumidas como base da vida e da experiência. Este “evangelho de artistas”⁵² desloca a vontade – a relatividade do arbítrio humano – para uma forma de conhecimento que rompe com a tradição que

⁴⁶ WAGNER, 2017.

⁴⁷ Aqui cabe uma metalinguagem típica da abordagem que pretendemos, já que estamos “analisando” a linguagem. Para Nietzsche a linguagem conceitual é “resíduo de uma metáfora”, ao que ele criativamente denomina, entre outras expressões, de “andaime” feito de tênues teias de aranha sobre águas correntes, “sobre fundamentos móveis” (NIETZSCHE, F. W. “Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral.” In: **Obras incompletas. Os pensadores XXXII**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 57 e 59). Uma expressão que Wagner utiliza para a noção de conceito é “muleta”, para metaforizar uma epistemologia autoperceptiva dos processos de “escoramento” do entendimento (WAGNER, 2017, p. 34 e 76).

⁴⁸ Wagner menciona Nietzsche em apenas dois momentos em “A invenção da cultura”, sem, no entanto, explicitar as afinidades teóricas fundamentais com este autor; primeiro na página 129, ao associá-lo à personalidade criativa que tensiona caricaturalmente com as “responsabilidades” da convenção, e na passagem que citamos acima (WAGNER, 2017, p. 129 e 219).

⁴⁹ NIETZSCHE, F. W. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 260.

⁵⁰ NIETZSCHE, F. W. A arte no “O Nascimento da Tragédia”. In: **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 426.

⁵¹ NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 141.

⁵² NIETZSCHE, 2008. p. 427.

inventou a “vontade de verdade” como expressão particular de forças reativas e controladoras da realidade.

No conhecido contexto da crítica de Nietzsche, o desenvolvimento de uma tendência epistemológica dada ao modelo da razão universal como teoria do conhecimento, aproxima a linguagem da descrição essencial das coisas. Nietzsche compreende esta tendência universalizante como recurso “patético” de apreensão e sustentação de um modo de vida – “*páthos*” mobilizador de um bater de asas de mosca ao redor da lâmpada da vaidade.⁵³ Identificando este aspecto metafísico como “defeito hereditário dos filósofos”, o pensador alemão vai contrapô-lo à “virtude da modéstia” que vem junto com um “filosofar histórico”.⁵⁴ Deste modo, no devir do universo, como anunciado num esboço de fábula cosmológica em *Sobre verdade e mentira*, a fortuita invenção do conhecimento diante da natureza não passa do “minuto mais soberbo e mentiroso da história universal.”⁵⁵ “[...] a maior fabulação é aquela do conhecimento.”⁵⁶

A verdade se impõe na linguagem como um exército tomando territórios estrangeiros, perdendo sua particularidade, se universalizando no tempo e no espaço, deslocando-se sob ordem-unida (palavras de ordem) – é assim que Nietzsche descreve o uso arbitrário de metáforas se cristalizando na mediação do conhecimento, enfraquecendo a evidência da transposição significativa entre dimensões heterogêneas – entre a linguagem e o mundo fenomênico⁵⁷. A linguagem sob o valor da utilidade e da conservação de um tipo de vida (o reativo) se torna a expressão canonizada da verdade, esquecendo-se do seu processo criativo e arbitrário de composição junto ao mundo fenomênico. Com isso ela vai se descolando do mundo para tornar-se juízo sobre o mundo. Um juízo de negação da vida – por isso o anúncio do advento do niilismo⁵⁸. O que se descola do mundo é de fato uma imagem ideal,

⁵³ NIETZSCHE, 1974. p. 53-54.

⁵⁴ NIETZSCHE, F. W. **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das letras, 2005. p. 16.

⁵⁵ NIETZSCHE, 1974. p. 53.

⁵⁶ NIETZSCHE, 2008. p. 290.

⁵⁷ “O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam o seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas.” (NIETZSCHE, 2007. p. 36-37).

⁵⁸ NIETZSCHE, 2008. p. 27-94.

que Nietzsche denuncia como o outro mundo criado para além da vida – a abstração, transcendência e representação que negam a realidade do devir. Esta cisão como oposição de valores, constitui “a crença fundamental de todos os metafísicos”⁵⁹. Sua linguagem como produção de imagem estabelece os atributos não corpóreos que limitam e fixam os corpos, congelam a realidade, e dão a ela uma forma – a forma é morte, formação é vida (Paul Klee): “a morte é a Figura”⁶⁰. Condensada em linhas que delimitam as extremidades do ser, “fixando para as figuras contornos nítidos e estáveis”⁶¹, uma linguagem bem pode se tornar “a lei” que separa a vida daquilo que ela pode, uma linguagem que mata – “a letra mata[...]”⁶².

O autoesquecimento do artifício “verdade”, por sua vez, engendra a ilusão que fundamenta o desenvolvimento do ascetismo intelectual como procedimento metodológico na construção do conhecimento. O ideal ascético funda na separação “entre mundos” as condições sobre as quais a verdade poderá ser “descoberta”, através da austeridade e rigor especulativo da razão. Falando de outro modo: A ilusão de que se pode utilizar a linguagem como correspondência adequada para fixar um entendimento sobre as “coisas mesmas”, acaba gerando a distinção que permite separar e isolar um tipo de linguagem como expressão da verdade, do mundo que ela acredita poder descrever: o mundo da verdade de um lado e o mundo aparente do outro. A ilusão opera de um lado para entrever o desenvolvimento histórico de métodos que se ocupam desta distinção “primordial” que divide a verdade essencial do mundo aparente. Nietzsche, o genealogista dos valores, identifica, neste sentido, uma linha ascética na epistemologia ocidental que percorre o sacerdote, o filósofo e o cientista⁶³. Sendo que a ciência moderna, segundo a sua avaliação, é “a melhor aliada do ideal ascético, precisamente por ser a mais involuntária, inconsciente, secreta, subterrânea!”⁶⁴ (ela é menos capaz de identificar os pressupostos morais por trás da axiomática da sua linguagem).

⁵⁹ NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Porto Alegre: L&PM, 2012. p. 22.

⁶⁰ Deleuze e Guattari citam o pintor Paul Klee diversas vezes nos capítulos 10 e 11 do *Mil Platôs*. Aqui, apesar de não o referenciar, parecem fazer uma alusão indireta a ele (DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 59).

⁶¹ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 58.

⁶² “[...] mas o Espírito vivifica” (II Coríntios 3. 6).

⁶³ NIETZSCHE, 1998. p. 87-150.

⁶⁴ NIETZSCHE, 1998. p. 142.

O desenvolvimento de um ascetismo *intra* mundo na ciência, esclareceria certa “afinidade eletiva”⁶⁵ com uma cristandade em processo acentuado de secularização, justificando o avançado nível de desterritorialização e sobrecodificação de sua linguagem, junto com sua conseqüente capacidade de “descrição” da realidade (quanto mais desterritorializada, mais virtualmente atualizável e reterritorializável nas distintas linguagens que visam descrever variados conjuntos fenomênicos observáveis). Parafraseando o filósofo do martelo: a ciência entra no jogo de máscaras do ideal ascético, ela as veste com sutileza, combatendo o endurecimento e a dogmatização das máscaras religiosas⁶⁶. A verdade científica, deste modo, não está longe do capital como signo desterritorializado da verdade ideológica da economia. Ambos, ciência e capital, universalizam relações humanas tomadas por forças reativas de reprodução sociocultural – velhos ídolos revestidos de máscaras cada vez mais desterritorializadas.

Na tradição ocidental, portanto, o ideal ascético constituiu uma forma dominante de inventar não somente a teologia, mas também as formas emergentes e secularizadas do conhecimento moderno, como a ciência. Ele denota uma tendência universalista de coletivizar o saber numa ação de mascaramento da verdade. Uma autoilusão da qual a verdade como representação é seu resultado. Investigações históricas dos processos de desenvolvimento da teologia sob a perspectiva da *invenção* seria um empreendimento interessante para elucidar o que estamos tentando tematizar muito brevemente como base reflexiva para uma teoria da produção e mobilização da linguagem teológica.

Passamos a seguir a apresentar mais detidamente a teoria da *invenção cultural*, argumentando progressivamente acerca da sua “aplicação” profícua para

⁶⁵ A expressão de Weber não é fortuita. Vemos que Nietzsche anteviu uma espécie de “afinidade eletiva” entre um espírito ascético no cristianismo e sua versão epistemológica nas ciências modernas – processo que nos remete a alguma semelhança com o que Weber percebeu na correlação entre protestantismo e capitalismo (WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001). O conhecimento científico como representação da realidade, assim como o capital como representação da realização das relações humanas de troca, atinge um alto grau de abstração e autorregulação sistêmicas. Ambos são elementos que se desenraizam e se autonomizam do conjunto das relações humanas para se tornarem base (raiz) sob as mesmas. Para fazer menção a um outro estudioso da economia, não será exagero dizer que a ciência também opera uma “grande transformação” no conjunto desterritorializado das sociedades modernas (POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 2000).

⁶⁶ NIETZSCHE, 1998. p. 141.

pensar a linguagem teológica contemporânea. É preciso demonstrar como as razões práticas do conhecimento e sua articulação na linguagem, implicam em ações simbólicas necessariamente criativas da verdade e dos valores que motivam a consciência e sua responsabilidade na invenção do mundo humano.

2.1 Linguagem teológica como controle e como motivação

A *relação* e a *mediação* entre a linguagem teológica e a realidade da fé pode ser deduzida de dois domínios da experiência humana amplamente reconhecidos: o domínio da ação humana e sua responsabilidade (o mundo “construído”); e o mundo “dado” ou inato dos fenômenos. “O mundo dos fenômenos é o mundo preparado que nós *sentimos como real*” (Nietzsche)⁶⁷. Conforme destaca Wagner, estes modos de experiência e a forma como são percebidos, variam de uma cultura para outra, configurando regimes ideológicos de simbolização distintos – o que é considerado “inato” em uma cultura pode ser considerado “construído” em outra, e vice e versa. As formas de sentir e inventar a realidade motivadora da ação humana se dão de modos diferentes. Dessa distinção básica resultam todas as implicações teóricas de *A invenção da cultura*. O livro, é bom esclarecer, trata da linguagem apenas como um exemplo dentro de uma teoria semiótica mais abrangente; o recorte da linguagem é nossa tentativa de especificar as suas implicações teóricas para o campo delimitado da linguagem teológica.

No século XX acentuou-se o caráter hermenêutico da experiência humana frente às possibilidades de conhecimento da realidade. Desde o perspectivismo nietzscheano, vemos emergir “enxertos hermenêuticos” – para usar uma expressão de Paul Ricoeur⁶⁸ – em áreas das ciências humanas preocupadas em fundamentar epistemologicamente suas metodologias. Na antropologia isso se deu com a teoria hermenêutica de Clifford Geertz (a cultura como texto), contrabalanceando as tendências explicativas dos outros três paradigmas da matriz disciplinar antropológica

⁶⁷ NIETZSCHE, 2008. p. 296. Grifos do autor.

⁶⁸ O enxerto hermenêutico na fenomenologia proposto por Ricoeur (a via longa) tem como objetivo voltar a um desfecho das questões epistemológicas nas ciências humanas através da análise da linguagem. O autor retoma a reflexão a partir da virada ontológica operada por Heidegger (o enxerto de via curta), dialetizando a aporia entre dois modos de conhecimento – compreender e explicar – gestada em Schleiermacher, explicitada por Dilthey, suspensa por Heidegger e retomada por Gadamer sem resolução. (RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978. p. 7-24).

(o Racionalista-estruturalista, o Estrutural-funcionalismo e o Culturalista).⁶⁹ Deixando os moldes positivistas de lado, este empreendimento qualificou sua tarefa não mais “como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”.⁷⁰ A descrição etnográfica não podendo sustentar uma verdadeira apreensão do “ponto de vista do nativo” (como queria Malinowski), elaborou o seu status como “descrição densa” baseada em interpretações de segunda e terceira mãos. À relatividade dos “pontos de vista” foi se somando a problemática da representação *em si* dos pontos de vista.

Geertz e Wagner, além de conterrâneos, são também contemporâneos⁷¹ e, não fosse isso, pouca curiosidade haveria a respeito da ampla recepção da obra daquele e da lenta e tímida leitura da obra deste⁷². A ideia de que a cultura é interpretada “avança” sobre os trilhos dos desenvolvimentos epistemológicos das ciências humanas, porém, mantém seu curso relativamente territorializado (estratificado). Não são trilhos que desterritorializam o conjunto ideológico dos pressupostos que fundamentam culturalmente os saberes ocidentais. Ao que tudo indica, Geertz não se questionou o suficiente sobre as bases da interpretação.⁷³ A antropologia simbólica de Wagner, por sua vez, irá demonstrar que a cultura não é apenas interpretada, mas também inventada. Mais do que isso, irá dizer que o interpretativismo é uma característica particular da cultura ocidental norte-americana⁷⁴. Vejamos.

Na introdução de *A invenção da cultura* Wagner elenca algumas inovações que o livro traz em relação aos seus trabalhos anteriores. É uma passagem relativamente intrincada, mas que vale a pena citar por causa do seu refinado poder

⁶⁹ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Antropologia e a crise dos modelos explicativos. **Estudos Avançados** 9, 1995.

⁷⁰ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 4.

⁷¹ Ambos norte-americanos. “A interpretação das culturas” é de 1973 e “A invenção da cultura” é de 1975.

⁷² Por exemplo, no Brasil, o livro de Geertz foi parcialmente traduzido já em 1978, enquanto o de Wagner esperou 35 anos para ser traduzido (só em 2010). Conferir resenha crítica de Márcio Goldman: GOLDMAN, M. O fim da antropologia. Crítica. **Novos estud. CEBRAP** (89). Mar / 2011.

⁷³ O antropólogo Talal Asad aponta para as inconsistências da teoria simbólica de Geertz, destacando o quanto a perspectiva do autor está condicionada por uma visão dominante de religião, fruto do pensamento cristão numa versão moderna e privada. Segundo o autor, em seu texto “A religião como sistema cultural”, Geertz assume “o ponto de vista da teologia” elaborando uma teoria simbólica fechada e intelectualista, incapaz de explicitar as origens cristãs de sua definição e as relações de poder legitimadas pelo seu discurso (ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de campo**. São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010).

⁷⁴ WAGNER, 2017. p. 98-110.

de síntese e apresentação. Nos poupará outros recortes, pois apresenta alguns operadores conceituais importantes de só uma vez.

A simbolização convencional estabelece um contraste entre os próprios símbolos e as coisas que eles simbolizam. Chamo esta distinção, que opera para distinguir os dois modos em seus respectivos pesos ideológicos, de “contraste contextual”. Os símbolos diferenciadores assimilam ou englobam as coisas que simbolizam. Chamo esse efeito, que sempre opera para negar a distinção entre os modos, para aboli-la ou para derivar um do outro, de “obviação”. Uma vez que esses efeitos são reflexivos (isto é, aquilo que “é simbolizado” exerce seu efeito, por sua vez, sobre aquilo que simboliza), todos os efeitos simbólicos são mobilizados em qualquer ato de simbolização. [...] a consciência do simbolizador em qualquer momento dado se concentra forçosamente sobre um dos modos. Focalizando a atenção nesse “controle”, o simbolizador percebe o modo oposto como algo bastante diferente, uma “compulsão” ou “motivação” interna. [...] toda “cultura”, ou classe cultural significativa, irá favorecer uma das modalidades simbólicas como a área apropriada à ação humana e considerar que a outra manifesta o mundo “dado” ou “inato”.⁷⁵

O autor mostra que a experiência da comunicação e do entendimento acontece através da dialética entre dois modos de simbolização: o “convencional” e o “diferenciante”. Esses dois modos refletem um modelo metassimbólico de longo alcance – digamos, virtual – através do qual se atualizam padrões de transformação das culturas e variações epistemológicas entre diferentes tendências culturais de pensamento e ação. Na dialética da “convenção x invenção” o simbolizador mobiliza todos os efeitos simbólicos desses dois modos de simbolização simultaneamente, porém, atribuindo a um deles o “controle” simbólico (coletivizante ou diferenciante) para a definição do contexto da ação humana, enquanto que ao outro modo é atribuído a “ilusão cultural” da realidade “dada” ou “inata”, servindo por sua vez, de “motivação” para a simbolização dominante. As duas possibilidades de equacionar essa dialética produzem as variações entre os padrões culturais de conhecimento, sendo a inversão dos controles simbólicos o catalisador dos particulares modos de transformação e reinvenção em cada cultura.

Existe um modo de simbolização orientado para a coletivização dos símbolos – *simbolização convencional* ou coletivizante – cujo efeito é formar contextos simbólicos coletivamente reconhecíveis que associam significados dentro de uma convenção. Este modo efetua um contraste contextual entre a ação simbólica e aquilo que é simbolizado (este efeito é consciente). Enquanto por outro lado, a simbolização

⁷⁵ WAGNER, 2017. p. 17-18.

diferenciante cujo efeito de “obviação”, que, engloba o símbolo na coisa simbolizada (este efeito é mascarado), aparece como um elemento motivador dos controles simbólicos coletivos – ele configura a pressuposição do “dado” ou inato. As sociedades urbanas de classes, modernas e ocidentais, são um exemplo do privilégio simbólico deste modo. Seu padrão epistemológico particularmente orientado pelas convenções científicas, reflete o uso destes controles coletivos (suas metodologias, experimentos e linguagem) para objetificar e inventar a natureza, com suas pulsões internas e externas, como o reino do “dado”. Essas sociedades mascaram os efeitos diferenciantes da simbolização referente à “natureza” como se não fossem igualmente construções simbólicas e linguísticas.

O outro modo de ação simbólica é orientado para a individualização dos símbolos (*simbolização diferenciante*), cujo efeito é formar distinções individuais em relação a convenção através de processos deliberados de invenção. O efeito consciente deste modo é a autorreferência simbólica (o símbolo simboliza a si mesmo). Pelo outro lado da dialética, o efeito coletivizante da simbolização é mascarado, tido como não construído, não simbolizado. Nesse caso a convenção é o reino do “inato” que serve de motivação para os controles diferenciantes. Exemplos de grupos humanos que priorizam este modo de simbolização são as sociedades tradicionais e religiosas, camponesas e povos tribais. Esses grupos objetificam um conjunto de práticas e linguagens convencionais (ritos e mitos, p. ex.) como uma realidade “dada”, motivadora da simbolização diferenciante consciente que atribuem às suas ações. Enquanto o modo diferenciante inventa o individual mascarando o coletivo, o modo coletivizante inventa o coletivo mascarando o individual. Em ambos os casos o simbolizador não está consciente do mascaramento que opera ao enfatizar um dos modos de simbolização sobre o outro. Isso garante, no entanto, que todos os efeitos simbólicos (conscientes ou não) sejam realizados no processo dinâmico da simbolização dos dois modos: o individual é coletivizado e o coletivo é individualizado.

Sendo assim, a situação do simbolizador se apresenta de forma distinta conforme tradições culturais diferentes. A variação sobre a “natureza” do mascaramento define a especificidade do regime ideológico. Fica evidente em ambos os casos, que as condições sobre as quais se realizam os atos de interpretação em cada cultura, são construídas sobre essas bases ideológicas distintas; elas são inventadas e estabelecem o fundo motivador da simbolização que desencadeia a ação

de seus respectivos controles e efeitos. Na tradição ocidental a dialética da invenção é mediada pela articulação dos contextos convencionalizados, enfatizando a racionalização linear e causal em sínteses coletivas contra um fundo “caótico” e paradoxal de diferenças. Nos povos tribais são as convenções que são mediadas pela dialética, enfatizando as qualidades do paradoxo e da contradição como modos de ação próprios contra um fundo de similaridades convencionais⁷⁶. Em cada caso varia a invenção das condições sobre as quais se desenvolve a simbolização e uma linguagem, cujo peso ideológico, ou prioriza a racionalização coletivista e universalista de mão única, atenuando os aspectos contraditórios do pensamento em sínteses sistemáticas, ou prioriza a dialética e o paradoxo como modos de ação e pensamento diferenciadores e problematizadores.

Toda essa conversa muito abstrata faz jus a nossa predileção coletivista de querer abarcar sobre um mesmo corpo conceitual fenômenos tão distintos e contraditórios – quanto mais abstrato, maior o poder de síntese “representativa” das diferenças reais e concretas daquilo que estudamos. Fica evidente que não deixamos de tentar comunicar dentro desta tradição ocidental planificadora e homogeneizadora do caos (a convenção acadêmica buscando recarregar seus controles coletivizantes através da invenção teórica). Uma inflexão antropológica mais detida sobre o pensamento dos povos tribais talvez ajude a explicitar um contraponto a esta tendência familiar. Recorremos a um só tempo, a um evento histórico ilustrado anedoticamente, e à uma aplicação dos postulados wagnerianos no contexto das reflexões de outro autor.

O eminente antropólogo Claude Lévi-Strauss comentando em “Tristes trópicos” sobre as comissões de inquérito enviadas pelos espanhóis para investigar se os índios tinham alma, à época da recém conquista da América, menciona logo após a seguinte parábola:

No mesmo momento, de resto, e numa ilha vizinha (Porto Rico, segundo o testemunho de Oviedo), os índios cuidavam de capturar os brancos e fazê-los perecer por imersão, depois montavam guarda durante semanas em torno dos afogados, a fim de saber se eram ou não sujeitos à putrefação. Desta comparação entre os inquéritos, tiram-se duas conclusões: os brancos invocavam as ciências sociais, enquanto os índios tinham antes confiança nas ciências naturais; e, enquanto os brancos proclamavam que os índios eram animais, os segundos se contentavam com desconfiar que os primeiros

⁷⁶ WAGNER. 2017. p.166.

eram deuses. Em igualdade de ignorância, o último procedimento era certamente mais digno de homens.⁷⁷

Lévi-Strauss mostra que na invenção da alteridade, encenada no encontro entre índios e europeus, existe certa simetria operada por uma limitação etnocêntrica que acompanha ambos os lados em suas “verificações” do saber. A diferença nos procedimentos, por outro lado, demonstra mais do que simples assimetrias metodológicas; elas refletem pressuposições epistêmicas radicalmente distintas, noções “de fundo” sobre as quais aquelas se baseiam. São estas implicações de fundo que faz o autor julgar a ignorância dos espanhóis como mais desumana⁷⁸.

A retórica anedótica do antropólogo francês também deixa evidente o “abismo” diferencial das concepções ontológicas entre os dois grupos. Epistemologia e ontologia estão em jogo sob diferentes modos de ação e simbolização. Este aspecto é discutido por Viveiros de Castro em “Metafísicas canibais”, ao comentar a mesma anedota⁷⁹, dando ocasião para a mediação teórica da *Invenção da cultura* na tese do “perspectivismo ameríndio”. Segundo o autor, entre os índios não se discutia a realidade da alma dos brancos, por esta fazer parte do mundo inato da convenção. A humanidade para eles é o fundo sobre o qual figuram diferentes naturezas; restava saber que corpos eram aqueles (não eram de animais por serem semelhantes aos deles, então só poderiam ser de deuses ou de espíritos...). Já entre os europeus, não se questionava os corpos dos índios, por estes fazerem parte do mundo inato da natureza. Séculos depois com o surgimento das teorias evolucionistas, isso passou a significar para os ocidentais que a animalidade é posta no fundo como processo evolutivo linear onde os humanos figuram no topo. Naquela ocasião restava saber se aqueles corpos tinham alma, e se ela era tão evoluída quanto a dos europeus.⁸⁰

⁷⁷ LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Editora Anhembi, 1957. p. 74.

⁷⁸ Julgamento que descortina, diga-se de passagem, as pressuposições ontológicas herdadas do cristianismo, pelo próprio Lévi-Strauss. Reside aí um valor atribuído com base na distinção hierárquica entre humanos e animais, coisa distinta do ponto de vista indígena, como bem apontado por Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015. p. 36).

⁷⁹ A mesma história é contada por Lévi-Strauss em “Raça e história” e citada por Viveiros de Castro em “VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 368”, e em “Metafísicas canibais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015. p. 35). Optamos principalmente pelas reflexões desenvolvidas no segundo texto, por estabelecerem uma convergência mais explícita com a semiótica de Wagner, referenciando-o como mediação crucial para a teoria do “perspectivismo ameríndio”, reconhecida a posteriori pelo próprio Viveiros de Castro.

⁸⁰ A ideia de “evolução” prepara o clima intelectual do século XIX e início do século XX por influência de Charles Darwin (1809-1882) e Herbert Spencer (1820-1903), sendo que as ideias do

O que garante a base ideológica da simbolização diferenciante no perspectivismo ameríndio é sua “epistemologia constante” e sua “ontologia variável”⁸¹, ou seja, um mesmo modo convencional de “ver” diferenciado sobre múltiplos pontos de vista atualizados em corpos-espécies-naturezas distintas. A alma humana faz parte da base de similaridade “dada” onde os diferentes agentes criam modalidades subjetivas distintas. Nesse tipo de perspectivismo o ponto de vista cria o sujeito e não o objeto; conhecer é personificar. Este modo de ação é completamente distinto do relativismo cultural presente no perspectivismo ocidental. Em vez de um multiculturalismo onde se constroem múltiplas representações culturais da realidade fundadas na natureza, portanto, muitas epistemologias sobre a univocidade do ser, temos no perspectivismo ameríndio um “multinaturalismo”⁸²: diferentes *perspectivas* atualizadoras de uma mesma unidade representativa pronominal; a humanidade “vestida” em muitos corpos, muitas naturezas.

Outra diferença que podemos ver emergir entre os dois modos é o alcance do perspectivismo cosmo-político dos índios em relação ao relativismo cultural antropolítico ocidental. Entre as bases ideológicas sobre as quais se articulam as duas formas de perspectivismo parece se configurar também uma distinção qualitativa de potência e de virtualidade. Não é à toa que Viveiros de Castro percebeu um certo “devir-índio” na filosofia de Deleuze-Guattari⁸³. O pensamento ameríndio está muito mais próximo daquilo que os autores conceituaram como “multiplicidade” do que as “pseudomultiplicidades arborescentes”⁸⁴ do pensamento moderno. Apesar da tentação didática em contrapor o multiculturalismo ao multinaturalismo, como lados opostos de uma mesma una-moeda – o que já denunciaria o nosso impulso coletivista de organizar a contradição ligando-a à uma unidade arborescente e à um pivô central – a verdade é que eles são radicalmente distintos. Como salienta Viveiros de Castro,

evolucionismo social de Spencer são mais determinantes para a criação da noção unilinear de história constituída por uma escala evolutiva ascendente (ideia não derivativa do evolucionismo biológico de Darwin). Darwin não foi o primeiro a dar uma definição rigorosa de “evolução”, tendo este termo sido empregado pela primeira vez somente na 6ª edição de 1872, da “Origem das espécies”. O grande responsável pela popularização do termo foi Herbert Spencer que o utilizou já em 1851 em seu livro “Social Statics” (CASTRO, C. **Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 24-26).

⁸¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 378.

⁸² VIVEIROS DE CASTRO, 2015. p. 55-69.

⁸³ VIVEIROS DE CASTRO, 2015. p. 95.

⁸⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 23.

o multinaturalismo perspectivista é uma “dupla torção do multiculturalismo”⁸⁵, uma forma de conjugar o múltiplo, não exatamente como pluralidade (diversidade de naturezas como diversidade de culturas), mas sim como *multiplicidade* – natureza como variação.

Desta forma, o modo como se conjuga a relatividade da interpretação depende de como é inventada as condições fundamentais sobre as quais ela pode operar. Essas condições, como demonstra Wagner, tem a ver com os modos distintos de mascarar a realidade. Nós ocidentais, ao mascararmos os efeitos simbólicos da *invenção*, conjugamos o múltiplo como pluralidade de sujeitos e objetos dentro de contextos coletivos de enunciação; contextos onde podemos racionalmente integrar, classificar, categorizar e hierarquizar a diversidade por meio de variados pontos de vista. Os índios, por sua vez, ao mascararem os efeitos simbólicos da *convenção* coletiva, conjugam o múltiplo como variação individuada – digamos, mais próximo das “hecceidades”⁸⁶, “a variação como natureza”⁸⁷. O paradoxo é o modo de ação incipiente das multiplicidades.

Voltando ao exemplo específico da linguagem⁸⁸: de um modo ou de outro a linguagem, que “é sempre parte do aspecto coletivo da cultura”⁸⁹, faz parte do campo moral atribuído aos contextos convencionais. O que difere de um modo para o outro é a sua qualidade enquanto efeito simbólico de controle ou de motivação (o contexto controlado). Quando a linguagem é usada de forma consciente como controle objetificador da realidade, como em nossa tradição ocidental, dizemos que a “realidade” ou o mundo dos fatos, pressuposto como dado, age como motivação sobre a linguagem construída. Inventamos e reinventamos formas de linguagem para lidar com a apreensão e comunicação de um mundo fenomênico que está sempre testando os limites de nossa linguagem, motivando a linguagem em sua qualidade controladora, organizadora. Nossos esforços de coletivização não param de lidar com as indomáveis forças da história, da natureza e suas pulsões internas e externas. Isto

⁸⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 2015. p.69.

⁸⁶ “Hecceidades” para Deleuze e Guattari são modos de individuação próprios das multiplicidades, que não se confundem com a individualidade de um sujeito ou de um objeto (DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. V. 4.** São Paulo: Editora 34, 2012b. p. 49).

⁸⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2015. p.69.

⁸⁸ Nestes próximos parágrafos discutimos a linguagem tendo em conta as reflexões de Wagner em WAGNER, 2017. p. 153-186.

⁸⁹ WAGNER, 2017. p. 153.

vai da Física que codifica a matéria do universo às ciências que codificam as pulsões biopsíquicas do indivíduo. Por isso falamos em ciência disto e ciência daquilo (ciências da natureza, ciências biológicas, ciências humanas, etc.). A ciência é o esforço linguístico paradigmático do tipo de operação simbólica que caracteriza a produção convencional de conhecimento no mundo ocidental, pois ela é atualmente o regime dominante de legitimação do saber. Ela é vista como a maneira “correta” e amplamente aceita (teríamos de dizer, moralmente aceita) de inventar o conhecimento. A questão é que ela faz isso mascarando os efeitos simbólicos diferenciadores daquilo que ela assume como mundo empírico dos fatos, efeitos de obviação simbólica. Ou seja, quando acionamos alguns símbolos dentro das associações contextuais que representam o mundo inato, não nos referimos a eles como símbolos, mas como a realidade mesma. Toma-se como exemplo disto os conjuntos de leis físicas e naturais que não consideramos meramente representação da realidade. Essas leis não são simbólicas para nós, são fatos, a despeito de usarmos a linguagem para nos referirmos a elas (lei da inércia, lei da gravidade, leis da termodinâmica, etc.). “Leis”, “grandezas físicas”... existe “um ranço demasiado moral” sublimado na apreensão das “constantes” que sustentam nosso mundo físico.⁹⁰ As “leis” resultantes da sistematização dos fenômenos naturais validam nossas teorias científicas, por isso convenciamos dizer que o processo de conhecimento indica uma descoberta – descobrimos as invenções que os sistemas que criamos possibilita reconhecer.⁹¹ “O mundo *aparece-nos* como lógico porque nós, antes, o *tornamos* lógico.”⁹² As leis naturais são expressões simbólicas que englobam a realidade, e que se esquecem da dimensão transcendente a qual se referem, como lembra o etnógrafo das ciências modernas Bruno Latour⁹³. Tomamos estes símbolos como base literal de uma linguagem “realista”. O poeta brasileiro Paulo Leminski chamou este efeito de “hipnose”, baseada na denotação do referente: “Nele, o emissor da mensagem não

⁹⁰ Nossa sociedade ainda se baseia como modelo de realidade nas equações lógicas daquilo que Deleuze e Guattari chamam de “ciência régia” em contraposição à uma ciência menor (“ciência nômade”) intuitivamente sensível à variação contínua (DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 38).

⁹¹ WAGNER, 2017. p. 113-114.

⁹² NIETZSCHE, 2008. p. 274. Grifos do autor.

⁹³ “Quanto às ciências, elas também se tornam objetos de crença, assim que esquecem o trabalho da referência e a rede frágil que precisam traçar para alcançar o longínquo a partir de um centro de cálculo. Elas começam a crer que sabem e que residem em um mundo imanente, como se a natureza não fosse transcendente, distante, mediada!” (LATOURE, Bruno. Os anjos não produzem bons instrumentos científicos. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 17, n. 30, p. 13-42, Jul/Dez. 2016. p. 30).

se dá conta do instrumento com que lida (alienação).”⁹⁴ O cientista comunica usando um instrumento que tece uma “rede frágil”⁹⁵ e, todavia, poderosamente ilusionista, capaz de alienar tanto o emissor quanto o receptor. Em toda esta prática, a ciência não deixa de ser uma poderosa reação para construir um mundo familiar, um mundo em que podemos reconhecer e habitar: “O pretenso instinto de causalidade é apenas um *temor diante do inabitual* e a tentativa de descobrir nele algo *conhecido* – uma procura não por causas, mas pelo conhecido...”⁹⁶

Por outro lado, quando a linguagem faz parte do contexto controlado, isto é, quando ela é a motivação da ação simbólica que a objetifica como coisa inata, dada, dizemos que o mundo fenomênico é construído como “hipótese”, e não como um “dado” legitimado como fato científico⁹⁷. Ele é constantemente diferenciado (metaforizado) e colocado em relação com o contexto convencional que irá determinar os seus graus de validade. Para as tradições tribais, religiosas e outras não racionalistas, a linguagem faz parte de contextos coletivos assumidos como dados, não simbólicos (a palavra mágica, criadora, o Logos, as Escrituras Sagradas, a Revelação, etc.). É este contexto que escapa da simbolização como mistério, como forças (do infinito, espirituais, forças divinas, do mundo dos mortos, etc.). Os esforços conscientes de diferenciação objetificam e mascaram a realidade simbólica desta linguagem convencional, eles tentam controlar e apreender esta “realidade” a partir da relação experiencial e diferenciante com o mundo fenomênico.

A distinção básica na produção do significado entre os dois modos é elucidada por Wagner assim, respectivamente o modo convencionalizante e o diferenciante:

No primeiro caso, a linguagem confere ao mundo as características da ordem convencional, transformando-o em significado e relações compreensíveis; no segundo caso a linguagem toma do mundo características individuais e diferenciantes e desse modo é transformada em significado.⁹⁸

A produção dos significados, no entanto, se desenvolve num processo de constante relativização dos contextos convencionais da linguagem, pois suas distinções contextuais entre o “inato” e o “construído” “estão envolvidas em uma *troca*

⁹⁴ LEMINSKI, P. **Ensaio e anseios críticos**. Curitiba: Polo editorial do Paraná: 1997. p. 16.

⁹⁵ LATOUR, 2016. p. 30

⁹⁶ NIETZSCHE, 2008. p. 286. Grifos do autor.

⁹⁷ WAGNER, 2017. p. 156.

⁹⁸ WAGNER, 2017. p. 156.

*de características com o conjunto de controles alternativos*⁹⁹. Esta explicação dá conta da linguagem como fluxo inventivo, em constante transformação, “pois os efeitos de longo prazo do controle são o de transformar contextos não convencionalizados em convencionalizados e vice e versa.”¹⁰⁰ A cultura e a linguagem não são estáticas. Os contextos convencionais da linguagem (assumidos como dados ou não) são “recarregados” pelas operações simbólicas diferenciantes (conscientes ou não), o que permite dizer que “metáforas” individuais podem se tornar expressões convencionais, e expressões coletivas podem se particularizar.

Finalmente, onde voltamos a falar de linguagem teológica nisso tudo? Vai ficando mais ou menos claro que a linguagem teológica se insere historicamente em uma tendência racionalizante e coletivizante da linguagem, como anteriormente já havíamos anunciado. Porém, como ação simbólica religiosa sobre uma revelação de base relativamente estável, não podemos desconsiderar a realidade dos controles diferenciantes que agem sobre esta realidade dada, que insistem em não se esgotá-la convencionalmente. Portanto, a fé cristã por um lado coletiviza conscientemente sobre as contradições dialéticas do mundo e, por outro, ela também dialetiza e diferencia conscientemente sobre uma base fundamental. Parece-nos que a oscilação entre os modos de simbolização no cristianismo constitui uma forma de semiótica mista¹⁰¹, variando a dominância dos efeitos da motivação e dos controles de acordo com as contingências culturais e históricas.

Ao discorrer sobre os processos de transformação social sofridos na Europa entre os séculos XV a XVII¹⁰², Wagner expõe algumas situações históricas que revelam uma série de movimentos sociais de inversão dos controles simbólicos dominantes, onde o pensamento cristão participa como um dos agentes de reinvenção da sociedade, dando origem a uma inovação significativa nas formas de continuidade cultural da tendência simbólica coletivizante. Processos que envolvem um prolongado esforço de inversão dos controles culturais da cristandade latina, principalmente através da Reforma, e a ascensão da burguesia como nova classe dominante detentora dos controles coletivizantes, mediadores da dialética de classes (o capital)

⁹⁹ WAGNER, 2017. p. 156. Grifos do autor.

¹⁰⁰ WAGNER, 2017. p. 157.

¹⁰¹ Voltaremos a esta questão mais adiante para associá-la à mistura de regimes de signos que compõem a semiótica mista do cristianismo, de acordo com Deleuze e Guattari.

¹⁰² WAGNER, 2017. p. 180-186.

e mediadores da nova forma secular de ação e pensamento (a ciência) sobre as forças da natureza e da história que emergiam como as novas realidades “inatas” da sociedade moderna. Resumo da história: A Reforma foi um importante marco teológico de insurgência de controles de diferenciação social e cultural que, no processo de constituição da modernidade, passou a incorporar ou recarregar os controles coletivizantes de uma outra ordem convencional de dominância, pautados pela razão moderna. Assim, o modo coletivizante de simbolização permanece relativamente dominante nas teologias produzidas no ocidente moderno.

2.2 Ajustando algumas muletas conceituais

Já não te chamarás Jacó, e sim Israel, pois como príncipe lutaste com Deus e com os homens e prevaleceste.¹⁰³

A forma como nossa tradição humanista aprendeu a inventar a humanidade como algo, ao mesmo tempo inato e construído, confere um marcador de ambiguidade a tudo o que experienciamos. Falamos de natureza humana e de cultura humana. A humanidade é inata, mas também é aprendida e ensinada. Este aspecto, tão decisivo para a construção da ética, gera implicações abrangentes acerca de tudo que fabricamos como experiência sociocultural, pois, o que está em jogo na produção cultural não é apenas tornar-se humano, mas também a possibilidade de se tornar desumano¹⁰⁴. Um típico agenciamento entre “fatos” e “valores” articula a base sobre a qual inventamos o que é apropriado (ou não) classificar como humano¹⁰⁵. Disto decorre que nossa experiência com o mundo não acontece de forma naturalmente

¹⁰³ Gênesis 32. 28.

¹⁰⁴ Segundo os termos da pedagogia humanista de Paulo Freire: “ser mais” ou “ser menos” (FREIRE, P. **A pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005. p. 86).

¹⁰⁵ Terry Eagleton tem uma interessante reflexão sobre a ambiguidade e os deslocamentos de sentido do termo “cultura”. Ele demonstra a dialética interna do conceito de cultura, baseada na tensão entre a qualidade “descritiva” e a “normativa” que, se operadas de maneira unificada, preservam seu significado a partir de uma dupla recusa: a do naturalismo por um lado e a do idealismo por outro, fazendo descer de um mero espontaneísmo biológico ou de um mero voluntarismo arbitrário. Tomada como fato e valor, de acordo com o autor, a ideia de cultura deve sugerir uma dialética entre o natural e o artificial, acolhendo uma tensão interna que a aproximará de um realismo epistemológico. Entre outras problematizações, também atenta para a mobilização da cultura enquanto pedagogia humanista de Estado, formadora da “cidadania” política e mascaradora dos conflitos sociais (EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 9-50). Vemos assim que os projetos humanistas de formação podem se situar, tanto em versões revolucionárias de transformação social (Freire), como em versões conservadoras e mantenedoras do *status quo* pelas pedagogias de Estado.

espontânea. Nós precisamos produzir artefatos e comportamentos culturais que “sustentem” nossa humanidade.

Sendo assim, também não é “naturalmente” que caminhamos com Deus e falamos “sobre” Ele. Teólogos e teólogas lutam com Deus, e disto não pode resultar outra coisa do que, senão, sair “mancando” com as palavras. Somos levados a evocar o signo de Jacó-Israel: “aquele que segura” a sua humanidade “pelo calcanhar” e que depois a conquista “lutando com Deus”. Daquele momento em diante, depois de ser ferido na coxa, imaginamos que o bordão de Jacó, como forma de conteúdo mão-bordão, não apenas realizava agenciamentos patriarcais expressivos de autoridade ou agenciamentos maquínicos com conteúdos relativamente desterritorializados do dia a dia, como instrumento de labor pastoral, p. ex., mas passa a definir um tipo de agenciamento distintivo de uma forma de caminhar – o bordão se reterritorializa no andar de Jacó, passa a constituí-lo necessariamente. Não há uma forma de caminhar que lhe dispense o bordão. Parece-nos uma significativa imagem para abordar a nossa necessidade em relação às palavras. E como estudiosos ocidentais que somos, talvez devêssemos dizer “conceitos” – nossas típicas palavras que “escoram” o nosso entendimento enquanto caminhamos com os nossos “objetos” de pesquisa. Assim sendo, acreditamos que não iremos comunicar de forma adequada ao mundo acadêmico, se não fizermos uma parada para observar a qualidade de algumas “muletas”¹⁰⁶ conceituais que usamos até aqui, umas de forma mais indiscriminada do que outras. Nos referimos às máquinas assignificantes e assubjetivantes de Deleuze e Guattari.

Nos concentramos basicamente no *Mil Platôs*, sem nos limitarmos a ele. Deleuze e Guattari se situam na crítica ao tradicional modelo hilemórfico de

¹⁰⁶ A “muleta” como metáfora e conceito é algo que estendemos a partir do uso que Wagner dá ao termo na relação entre o antropólogo e seu campo de pesquisa – ele inventa a cultura como uma “muleta” que o auxilia no entendimento (WAGNER, 2017. p. 34). Já que falaremos do conjunto conceitual de Deleuze e Guattari, isto merece uma explicação. Segundo um dos comentaristas de Deleuze, François Zourabichvili, existe um apelo à literalidade na obra dos autores, que faz denunciar a metáfora, enquanto conceito, como um embuste (ZOURABICHVILI, F. O vocabulário de Deleuze. Rio de Janeiro: Digitalizado por Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação, 2004. p. 3-5). Compreendemos esta abordagem dentro de um certo “realismo conceitual” que se apoia na virtualidade dos conceitos. No entanto, isto não nos impede de relativizá-los do ponto de vista da *Invenção Cultural* e incorporá-los como parte de nossa maneira de inventar, sem, no entanto, desprezar a coerência interna com o qual operam dentro do conjunto. Podemos fazê-los funcionar como não-metáforas e especular sobre a consistência (ou não) do seu “realismo” sem perder de vista a relativização desses controles.

Aristóteles, em que os corpos são constituídos basicamente pela dualidade matéria-forma¹⁰⁷. Segundo os autores, este modelo não apreende o que passa de forma molecular e energética entre matéria e forma, aquilo que eles chamam de *phylum maquínico*, isto é, a matéria em movimento, em fluxo e em variação. Decorre que esta “matéria-fluxo” só pode ser seguida¹⁰⁸. Ela pertence ao domínio do *virtual* que compõe com o *atual* uma oposição ontológica. “[...] “virtual” não se opõem precisamente ao real; ao contrário, é a realidade do criativo, o colocar em variação contínua das variáveis, que se opõe somente à determinação atual de suas relações constantes”¹⁰⁹. O domínio do virtual se atualiza no importante conceito de *estrato*. Os estratos são as sedimentações, condensamentos, coagulações e acumulações da matéria que vão adquirindo *forma* através de agenciamentos de codificação e adquirindo *substância* através de agenciamentos de territorialização. Este processo é denominado *estratificação*¹¹⁰. O estrato é tudo o que está atualizado, que ganhou forma de alguma maneira. Ele pertence a um *plano de organização* ou de *desenvolvimento*.¹¹¹

Um parêntese: o conceito de *estrato* é uma boa referência para entender como os conceitos de Deleuze-Guattari operam de alguma maneira no real (portanto, não seriam metáforas). Os conceitos são virtuais que tocam a realidade do criativo ao se atualizarem. Este e outros conceitos – como *rizoma*, *linha de fuga*, *hecceidade*, *corpo sem órgãos*, etc. – são reais na medida que podem atualizar processos verificáveis empiricamente. Nesse caso, quanto mais abstração eles configuram, maior sua potência de realidade. É estranho dizer isso quando se convencionou associar o abstrato àquilo que está descolado da realidade concreta. No entanto, um exemplo simples nos foi útil para compreender: poucas coisas atingem tamanho grau de abstração como uma linha (é só traçar um risco em alguma superfície), porém, quantos processos reais nós podemos qualificar como linhas? Linhas de produção, linhas de trem, linhas de pensamento, linhas genéticas, linha do tempo, linha do horizonte, etc... o potencial é infinito. A realidade do conceito é a sua virtualidade.

¹⁰⁷ A crítica ao hilemorfismo em que os autores se apoiam fundamenta-se nos estudos do filósofo francês Gilbert Simondon (1924-1989).

¹⁰⁸ DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 97.

¹⁰⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 46.

¹¹⁰ A teoria dos estratos é derivada do linguista dinamarquês Louis Trolle Hjelmslev (1899-1965). Deleuze e Guattari a desenvolvem especialmente no terceiro capítulo-platô: “10.000 a.C. – A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?)” (DELEUZE; GUATTARI. 2011a. p. 69-115).

¹¹¹ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 62-63.

Os estratos estabelecem relações de organização formal e relações de interação entre si através de duas séries de dupla articulação. A primeira se refere ao par *molar-molecular* e articula agenciamentos em vista da constituição de um território criado por um código que corta o fluxo da matéria, estabelecendo um padrão descontínuo que formaliza (e significa) a matéria; transforma-a em substância (e significado). Isto pode ocorrer de duas maneiras: Quando o agenciamento é *molar* a forma precede a matéria e o estrato é formado de maneira hierarquizada por padrões pré-organizados. Trata-se da aplicação de modelos majoritários que ordenam sobre os limites da matéria. Quando o agenciamento é *molecular* a matéria precede a forma e o estrato é formado de maneira planificada e auto-organizada, com base nas afetações imprevisíveis dos corpos reagindo uns aos outros. Neste caso é um movimento minoritário que produz a sua forma, enquanto que no outro é um agenciamento molar reproduzindo uma forma já existente (conformando). Essa primeira dupla articulação corresponde à distinção de segmentaridades que os autores vão discutir no capítulo nove¹¹²: a *segmentaridade dura* característica das sociedades “modernas” e a *segmentaridade flexível* das sociedades “primitivas”. A linha molar (dura) operando por segmentação arborescente e a linha molecular (flexível) operando por segmentação rizomática¹¹³ distinguem processos diferentes, porém, simultâneos, que coexistem pressupondo-se e afetando-se mutuamente. Isto se dá assim, pois, passa-se constantemente de uma linha para a outra, isto é, nos conjuntos molares contêm linhas moleculares que os desestratificam e, por outro lado, as linhas moleculares podem se molarizar, estratificando-se de forma dura e arborescente (perdendo a sua flexibilidade rizomática). Este aspecto servirá especialmente para se pensar a pressuposição recíproca entre uma *macropolítica* e uma *micropolítica* como processos distintos e concomitantes.¹¹⁴

A segunda dupla articulação se refere às relações de interação que os estratos estabelecem entre si. Nessas relações são articuladas de forma intercambiável as qualidades de *expressão* e *conteúdo*. Significa dizer que os estratos tendem a assumir uma dessas qualidades em relação ao outro (ou seja, estrato de expressão e estrato de conteúdo), ao passo que, todo estrato é constituído de

¹¹² “1933 – Micropolítica e Segmentaridade” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 91-125.

¹¹³ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 98.

¹¹⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 99. Voltaremos a trabalhar estes conceitos no último capítulo, para pensarmos a relação da teologia com uma macropolítica e uma micropolítica da libertação.

expressão e conteúdo, havendo entre eles “*estados intermediários*, níveis, trocas, equilíbrios pelos quais passa um sistema estratificado”.¹¹⁵ Nesse estado intermediário se realiza os agenciamentos de descodificação da forma e de desterritorialização da substância. Nesta segunda dupla articulação – expressão-conteúdo – percebe-se que os agenciamentos não operam simplesmente por territorialização, mas também por desterritorializações relativas, onde o processo de estratificação prevê a transformação dos estratos através do fluxo recíproco resultante das interações.

Com todo este aparato teórico, que expomos de forma muito sintética, os filósofos franceses pretendem abarcar todo o domínio do *atual*, que eles distinguem em três grandes grupos de estratos: “físico-químico, orgânico e antropomórfico (ou “aloplástico”)”.¹¹⁶ Em cada grande estrato o conteúdo e a expressão se distribuem de maneiras específicas (resultando também em combinações diferentes entre molar e molecular), conferindo qualidades, funções e relações muito distintas entre elas¹¹⁷ – como por exemplo, a qualidade de *sobrelinearidade* (ou *sobrecodificação*) e a função de *tradução* da expressão nos estratos linguísticos. Vejamos uma passagem do *Mil platôs*:

Temos, então, uma nova organização conteúdo-expressão, cada qual com formas e substâncias: conteúdo tecnológico-expressão simbólica ou semiótica. Por conteúdo, não se deve apenas entender a mão e as ferramentas, mas uma máquina social técnica que a elas preexiste e constitui estados de força ou formações de potência. Por expressão, não se deve apenas entender a face e a linguagem, nem as línguas, mas uma máquina coletiva semiótica que a elas preexiste e constitui regimes de signos. Uma formação de potência é muito mais que uma ferramenta, um regime de signos é muito mais que uma língua: atuam antes como agentes determinantes e seletivos, tanto para a constituição das línguas, das ferramentas, quanto para seus usos, suas comunicações e difusões mútuas ou respectivas. Com o terceiro estrato ocorre, então, a emergência de Máquinas que pertencem plenamente a esse estrato, mas que, ao mesmo tempo, se alçam e estendem suas pinças em todos os sentidos, na direção de todos os outros estratos.¹¹⁸

Nos estratos linguísticos (ou antropomórficos) – que são os que nos interessam para pensar a linguagem teológica – os conteúdos se referem a matérias formadas a partir de agenciamentos que efetuam modificações exteriores. A *forma de conteúdo* devém, como eles dizem, “aloplástica”¹¹⁹. Quer dizer que as operações de

¹¹⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 76. Grifos do autor.

¹¹⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 230.

¹¹⁷ DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 231.

¹¹⁸ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 101-102.

¹¹⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 98.

desterritorialização¹²⁰ das formas se reterritorializam em outras formas de conteúdo, constituindo territórios sob formas distintas e modificáveis – a “mão” constitui e modifica territórios diferentes dependendo da “ferramenta” que acopla.

Exploremos dois exemplos que nos parecem pertinentes – os sacramentos do *Batismo* e da *Santa Ceia*, tipicamente luteranos: A forma de conteúdo *Batismo*, que constitui um território religioso, estabelece um agenciamento de corpos específico (cabeça, pia batismal, água, etc.). Em relação a outra mistura de corpos sob a forma-banho, p. ex., ela é a desterritorialização da cabeça e da água. A cabeça que construiu um agenciamento territorial doméstico (“profano”) com água, xampu e chuveiro, se reterritorializa na pia batismal configurando um território ritual-religioso (sagrado) sob a forma-batismo; A boca constrói um território quando pela manhã come o pãozinho francês no café. Ela se desterritorializa para comer o Corpo de Cristo no culto de logo em seguida. Da forma-refeição ela passa a constituir a forma-eucaristia. A boca tem graus relativos de desterritorialização, determinados em última instância, por uma “máquina social técnica” que organiza os “estados de força” e suas potências de atualização. Em uma sociedade não cristã, outras máquinas sociais determinam formações de potência alheias, constituindo desterritorializações totalmente distintas e até divergentes para as nossas expectativas com relação aos corpos. Como por exemplo, entre os Tupinambás brasileiros, que reterritorializam a boca em sacrifícios rituais de antropofagia¹²¹. A máquina social, nesse caso, leva à produção técnica de formas religiosas moralmente “impensáveis” para uma sociedade como a nossa.

Por sua vez, a *forma de expressão* nos estratos antropomórficos é definida pela linguagem. Ela constitui o conjunto dos traços formais de expressão que se organizam em estruturas simbólicas funcionais (as línguas) que remetem mais profundamente a uma “Máquina semiótica e a regime de signos”.¹²² Esses traços

¹²⁰ As desterritorializações equivalem conceitualmente às linhas de fuga e correspondem também às descodificações. Como os próprios Deleuze e Guattari parecem privilegiar o termo “desterritorialização” e dar a ele um emprego abrangente, ao invés de distinguir em todo caso as descodificações de forma das desterritorializações de substância, vamos priorizar também o uso do mesmo. Essa opção, que pensamos não ser uma arbitrariedade sem sentido, deve-se ao fato que, para os autores, a distinção entre forma e substância não configura uma distinção real, “mas apenas mental ou modal”. (DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 76).

¹²¹ De acordo com o estudo de Florestan Fernandes, os Tupinambás tinham um padrão de dominância de natureza religiosa, em relação aos grupos inimigos com quem disputavam territórios. Uma das práticas constituintes deste padrão era o canibalismo (FERNANDES, F. A função social da guerra na sociedade Tupinambá. *Revista do Museu Paulista*, N. S., Vol VI. São Paulo, 1952).

¹²² DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 102.

formais de expressão só existem enquanto codificação de matérias formadas, territorializadas em substâncias de expressão. Por exemplo: a substância vocal formada por cortes sonoros que transformam ruídos contínuos em fonemas, codificando uma forma de expressão: a forma-fala; ou, a forma-escrita que codifica através da grafia (ideogramas, grafemas...), territorializando em texto diversos tipos de substância (que vai da inscrição na areia, na pedra, no papel, com sangue, com tinta... até às interfaces gráficas digitais); ou ainda, a forma-gesto que territorializa de forma variada a substância do corpo humano em sua motricidade... sem falar de outras formas de expressão associadas estritamente às artes, como a forma-música e sua codificação em notas que territorializam em diversos instrumentos, a forma-pintura, a forma-desenho, etc.

Desta maneira, a linguagem, seja na palavra sonora, gráfica, gestual, etc... mas também na sua acepção abrangente como linguagens artísticas e não verbais de todo tipo, procede sempre por desterritorialização do próprio corpo humano. Desterritorialização da “laringe flexível” e da boca na articulação da fala. Desterritorialização da “mão livre”¹²³ na articulação da escrita, do pictograma, do desenho, dos sinais... (p. ex. LIBRAS). Em suma, desterritorialização dos estratos orgânicos para a organização dos estratos aloplásticos: condição antropomórfica do ser humano como transformador do mundo, como inventor de cultura. A desterritorialização do corpo, na articulação de traços de expressão, compõe mapas extensivos e estratificações de representação na relação com os conteúdos do mundo, por onde o ser humano produz moldes e regularidades necessárias para a vida em sociedade, mas não somente. Quando se fala, escreve ou configura alguma forma de expressão como desterritorialização do próprio corpo no mundo, se está, antes de tudo, efetuando a gênese da linguagem como agenciamento de territorialização da experiência humana no mundo – experiência do habitar, experiência eminentemente criativa. O habitar a terra procede por desterritorialização, compondo também mapas intensivos por onde algo acontece, onde a relação com o mundo não se resume à mera representação, mas se relaciona com a sua modificação, com seguir um devir, uma linha de criação intensiva (desejo de criar).

¹²³ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 99.

“[...] O homem habita como poeta” (Hölderlin)¹²⁴. “A casa e a linguagem são os dois aspectos complementares do ser humano”¹²⁵. Vestígios de poesia por todos os lados: as flores colhidas no jardim enfeitando a mesinha da sala de estar – desterritorialização da flor criando linhas de intensidade estética, por onde circulam diferentes estados de bem-estar; os porta-retratos sobre a estante – desterritorialização do tempo colhida no “jardim da memória”, criação de linhas de afeto modificando o mundo temporal (molecularizando a estratificação cronológica); habitar a linguagem em um bilhete, em uma mensagem de celular, em um *curriculum vitae*, no pixo de um muro, etc... Desterritorializações por onde tangenciam os fluxos de intensidade que nos movem. É por onde vivemos amores, cuidados, alegrias, sonhos, ansiedades, frustrações...

Um fator peculiar que diferencia os estratos de expressão aloplásticos dos outros conjuntos de estratos (físico-químicos e orgânicos) é a sua qualidade de *sobrelinearidade* (ou *sobreencodificação*) e os seus efeitos de tradutibilidade¹²⁶. Isto ocorre porque “a forma de expressão devém linguística [...] opera por símbolos compreensíveis, transmissíveis modificáveis de fora”.¹²⁷ Para elucidar esses efeitos, voltemos ao exemplo dos sacramentos. O vocábulo que usamos para designar o agenciamento de corpos que mencionamos anteriormente é a palavra “Batismo”, e

¹²⁴ Henri Lefebvre lembra desses versos do poeta alemão, comentados por Heidegger na questão do *habitar*. O filósofo francês constrói uma teoria do habitar como revolução urbana. Ideia que pode ir ao encontro de uma revolução molecular no pensamento de Deleuze e Guattari. Para Lefebvre, o Estado como vontade e representação, articula o exercício do poder através de estratégias e concepções políticas sob uma lógica de classe dominante, modelando o espaço urbano e organizando a divisão social do trabalho (ou seja, uma estratificação molar). O Estado (nível global) assume uma posição de primazia definidora e redutora do espaço urbano, homogeneizando segundo a ideologia do capital as particularidades do local (nível privado), subordinando o urbano à lógica industrial e mercadológica. A proposta de reinversão desta situação assume na obra de Lefebvre o retorno ao primado do *habitar* como dimensão essencial na constituição da realidade urbana (ou seja, retorno para as linhas de devir molecular do *habitar* em contraposição à molaridade do *habitat*). (LEFEBVRE, H. **A Revolução urbana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008). É possível fazer aí uma relação entre a ideia do *habitat* que recalca a potência criadora do *habitar* (LEFEBVRE, 2008. p. 80-81) e o Édipo psicanalista incorporado nos aparelhos de Estado recalcando a potência criadora do desejo, ao que Guattari opõe a noção de “inconsciente maquínico” e a proposta de uma “micropolítica do desejo” como “revolução molecular”. Conferir: GUATTARI, F. **A revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

¹²⁵ LEFEBVRE, 2008. p. 81.

¹²⁶ “É essa propriedade de *sobreencodificação* ou de *sobrelinearidade* que explica o fato de não haver, na linguagem, somente independência da expressão em relação ao conteúdo, mas também independência da forma de expressão em relação às substâncias: a tradução é possível porque uma mesma forma pode passar de uma substância a outra, contrariamente ao que acontece no código genético, por exemplo, entre as cadeias de RNA e DNA.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 100-101. Grifos do autor).

¹²⁷ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 98.

pertence de um modo convencional a um contexto simbólico religioso e cristão (dizemos que é seu território). Esta é a forma mais usual de como ela é coletivizada, servindo para comunicar e informar ao se associar à outras palavras no mesmo contexto. No entanto, ela não está presa às associações convencionais deste contexto. Nos estratos linguísticos as formas de expressão são independentes das formas de conteúdo, e também das próprias substâncias de expressão. Explicamos. Primeiro: a forma de expressão *batismo* é independente do contexto religioso com seu típico agenciamento de corpos configurador de uma forma de conteúdo específica. Essa mesma palavra, num sentido diferenciante da convenção religiosa, portanto, enquanto desterritorialização, pode se reterritorializar em outros contextos de uso, modificando as associações significativas e estendendo o seu sentido. Quando dizemos “batismo” para nos referirmos a outros rituais de passagem – como “entrar” para algum grupo, por exemplo – a palavra carrega alguns sentidos que se reterritorializam em contextos particulares, estendendo o seu significado a partir de novas associações simbólicas que o contexto diferenciante permitir. Quando dizemos “batismo” para nos referirmos ao sentido de “adulteração”, como em “água batizada” ou “gasolina batizada”, vemos que o grau de desterritorialização aumenta, constituindo uma possibilidade de uso bastante diferente do contexto que assumimos como “original”. Em ambas as extensões do símbolo, a forma de expressão *batismo* se desterritorializa das formas de conteúdo, pois passa a entrar em relações de atribuição de significado com conteúdos e estados de corpos muito distintos. Segundo: a forma *batismo* é independente das substâncias de expressão. Quer dizer que a palavra “batismo”, juntamente com as associações significativas que ela carrega, circula por variadas possibilidades de codificação, ela não está restrita ao idioma português, ou à linguagem escrita, nem mesmo à fala, etc... Uma mesma forma de expressão passa por diversas substâncias de expressão – como código ela constitui o seu território em diferentes substâncias.

As formas de expressão, nesse sentido, desenvolvem uma grande mobilidade simbólica entre os conteúdos aos quais elas se referem e às possibilidades de codificação das suas substâncias. Elas são entidades fundamentalmente desterritorializadas. Estes aspectos garantem os efeitos de *sobrecodificação* e *tradutibilidade* da linguagem, e apontam para aquilo que Deleuze-Guattari chamam

de “pretensões imperialistas da linguagem”¹²⁸. A linguagem não apenas pode traduzir os dados de outro código linguístico, como também pode “representar” com os dados do seu próprio estrato todos os outros estratos. A linguagem científica é um desses tipos de sobrecodificação própria à linguagem, ela estende as suas “pinças” em direção a todos os outros estratos com a pretensão de organizá-los em uma totalidade significativa – a concepção de um “mundo científico”¹²⁹. A linguagem religiosa-teológica, embora Deleuze e Guattari não se refiram a ela nesse sentido, às vezes também opera sobre essa pretensão. É verdade que a teologia também articula a sua produção expressiva sobre a totalidade do mundo com a intenção de significá-lo e traduzi-lo de acordo com as características, demandas e implicações do seu modo específico de comunicar, mas isto tem menos a ver com a própria linguagem, do que com as *máquinas semióticas* que operam as suas condições de funcionalidade a partir de diferentes *regimes de signos*¹³⁰.

Nesse ponto encontramos uma linha teórica que se aproxima dos modos de simbolização de Wagner, pois estes modos são verdadeiras semióticas (uma coletivista e outra diferenciante) que organizam a partir da base da linguagem as suas condições de uso. Deste modo é possível mapear algumas semelhanças entre os modos de simbolização diferenciantes e os *regimes de signos pré-significantes*, bem como entre os modos de simbolização coletivistas e os *regimes de signos significantes*. Os efeitos dos controles diferenciantes são muito parecidos com os modos de sobrecodificação do regime *pré-significante*, enquanto que os controles coletivistas operam efeitos de sobrecodificação muito próprios ao regime *significante*. Vejamos isto numa breve inflexão:

A semiótica pré-significante, em que a “sobrecodificação” que marca o privilégio da linguagem é exercida de uma forma difusa: a enunciação é, aí, coletiva; os próprios enunciados são plurívocos; as substâncias de expressão são múltiplas; a desterritorialização relativa é aí determinada pelo confronto de territorialidades e de linhagens segmentares que conjuram o aparelho de Estado. *A semiótica significante*: onde a sobrecodificação é plenamente efetuada pelo significante e pelo aparelho de Estado que a emite; há uniformização da enunciação, unificação da substância de expressão, controle dos enunciados em um regime de circularidade; a desterritorialização relativa é aí levada ao mais alto ponto, por uma remissão perpétua e redundante do signo ao signo. *A semiótica contra-significante*: a sobrecodificação é aí assegurada pelo Número como forma de expressão ou de enunciação, e pela Máquina de guerra da qual depende; a

¹²⁸ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 101.

¹²⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 100-101.

¹³⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 102.

desterritorialização serve-se de uma linha de destruição ou de abolição ativa. *A semiótica pós-significante*, em que a sobrecodificação é assegurada pela redundância da consciência; produz-se uma subjetivação da enunciação em uma linha passional que torna a organização de poder imanente, e eleva a desterritorialização ao absoluto, mesmo que de uma maneira ainda negativa.¹³¹

Deleuze e Guattari enumeram aí quatro tipos de máquinas sociais de expressão. Esta lista, obviamente, não é taxativa. São exemplos que compõem um quadro de operações distintamente verificáveis, mas que se conjuga concretamente à medida em que haja mistura de combinações e possibilidades de transformação e criação de outras semióticas. Sendo assim, vemos que o tratamento dado a estas *condições de linguagem* também é articulado de forma parecida por Wagner. Ambos os autores elucidam o caráter misto das semióticas e a relativa dominância de uma em relação à outra, a partir de diferentes condições históricas e socioculturais¹³². Daremos atenção ao regime *pré-significante* por realizar um contraste mais evidente com o regime *significante*, mas também consideraremos os efeitos da semiótica *pós-significante* por ela compor, junto com o regime *significante*, a semiótica mista do cristianismo.¹³³

Ao compreender as bases simbólicas que configuram as condições de interpretabilidade da linguagem, observamos que a sobrecodificação inerente à concepção de um imperialismo da linguagem tem menos a ver com a própria linguagem do que com as condições de funcionamento de um regime de signos específico: o regime *significante*. O imperialismo linguístico é assim determinado propriamente por um “imperialismo do Significante”¹³⁴. Neste regime existem “uniformização”, “unificação”, podemos dizer: “coletivização” da linguagem. Os enunciados são controlados por relativas desterritorializações que operam em um circuito regulado de associações, onde as diferenciações recarregam os controles coletivos de um Significante maior. Um exemplo: a palavra “pai” e suas variações – Deus Pai, pai de família, pai da nação, patrono da educação, padre, pai de santo, “pai

¹³¹ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 95-96. Grifos do autor.

¹³² DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 74, 78.

¹³³ “O cristianismo é um caso particular importante de semiótica mista, com sua combinação imperial *significante*, mas também a sua subjetividade judaica *pós-significante*.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 83). Deleuze e Guattari também mostram um aspecto importante da semiótica *contra-significante* na história do judaísmo (DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 73.; DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 66-67), algo que poderia ser possível de explorar numa combinação com os outros regimes constituintes da semiótica mista do cristianismo. Deixamos esta ponta solta para segui-la em outro momento.

¹³⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 104.

de pets”, etc... percorrem distintos círculos de enunciação, distintos contextos simbólicos de utilização, onde a desterritorialização relativa do seu sentido recarrega os controles coletivos que em última instância apontam para um centro de significância. Quando o símbolo é entendido como sublimação da figura paterna, como na psicanálise, o centro de significância se desloca de Deus para o Édipo, mas continua a operar por desterritorializações relativas, que recarregam em círculos de interpretação convergentes ao Significante: o patrão, Deus e a religião, o marido ou a esposa, os amigos, o Estado, etc... como representações do Édipo, são contextos diferenciadores que recarregam os controles coletivos da convenção psicanalítica, assumida como dado primordial de interpretação da realidade¹³⁵. Assim, uma máquina de expressão composta por tal semiótica, é capaz de engendrar formações despóticas não somente na linguagem, mas na organização das formações de potência que configuram uma máquina social organizada em instituições centralizadoras (Estado, Igreja, casamento...). Nesse regime os controles coletivos garantem uma plena sobrecodificação da linguagem realizada no Significante. A linguagem toma todos os territórios, ela se universaliza, sobrecodifica tudo o que alcança com suas “pinças” articuladoras de objetividade, elas sintetizam as contradições na cadeia significante.

As semióticas pré-significantes, características dos povos tribais, desenvolvem uma espécie de sobrecodificação difusa. A ausência de uma cultura da escrita, extenuamente elaborada como na nossa, permite que existam uma multiplicidade de substâncias de expressão convivendo de forma mais horizontalizada em suas funções de apreensão significativa da experiência com o mundo. Ao passo em que “conjuram” um imperialismo do Significante a partir do equilíbrio resultante do confronto entre múltiplos territórios de codificação, impedem também no domínio da técnica, a formação de conteúdos regidos por um imperialismo de Estado¹³⁶. As desterritorializações relativas, nesse caso, como controles diferenciadores, impedem a produção de linguagens de classe que dividiriam o mundo convencional de forma desequilibrada, atribuindo à uma das classes o controle dos aspectos coletivos da sociedade¹³⁷. Enquanto que no regime significante o significado é construído pelos controles coletivos de uma determinada convenção que se alça à formação imperial

¹³⁵ Para Deleuze e Guattari, a Psicanálise também combina o imperialismo do Significante com o regime pós-significante, como no cristianismo (DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 82-83).

¹³⁶ Deleuze e Guattari se apoiam amplamente nas teses do etnólogo francês Pierres Clastres (1934-1977) em *A Sociedade contra o Estado*. (DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 19-25).

¹³⁷ WAGNER, 2017. p. 174-175.

de um território estratificado pelo significante, no regime pré-significante o significado é construído pelos múltiplos controles diferenciadores que controlam a convenção num sistema autoequilibrado e configurador de distintas territorialidades que se autorregulam. Como demonstra Wagner¹³⁸, nas sociedades coletivistas uma síntese racional é efetuada mascarando as contradições e organizando as diferenças – aqui reside o poder do significante nas mãos de uma classe dominante que define as distinções entre o dado e o construído. Nas sociedades diferenciadoras o modo de ação paradoxal problematiza constantemente a convenção, de forma que nenhum significante se realiza plenamente como sobrecodificação despótica. Desta maneira, no regime pré-significante os controles diferenciadores asseguram uma sobrecodificação difusa.

Já no regime pós-significante, a sobrecodificação se interioriza atuando como processos de subjetivação da enunciação. Não há mais um centro de significância cercado de círculos hermenêuticos de interpretação onde o sujeito transita sendo definido e uniformizado pelo conjunto primordial do significante maior. Nesse regime o sujeito liberta-se do imperialismo significante através de uma linha de fuga passional que o faz empreender processos lineares de desterritorialização, partindo de pontos de subjetivação e culminando no rebatimento de um sujeito de enunciação sobre um sujeito de enunciado¹³⁹. O sujeito desterritorializado constitui-se em sujeito de enunciação; ele se constitui a si mesmo como território, como substância de expressão, da qual, por sua vez, deriva um sujeito de enunciado que recarrega os controles coletivos usados para criar a si mesmo. Como o ponto de subjetivação que origina o sujeito de enunciação e o sujeito de enunciado derivado deste, são, invariavelmente, ligados à uma realidade dominante, tanto um quanto o outro tomam a forma em processos interiorizados onde o sujeito pensa estar se diferenciando de uma convenção. Nesta semiótica, como afirma os autores, “Inventou-se uma nova forma de escravidão, ser escravo de si mesmo”¹⁴⁰. Um exemplo: “O capital é um ponto de subjetivação por excelência.”¹⁴¹ O capitalismo como formação de poder oferece variados pontos de subjetivação sob os fetichismos das mercadorias. Ele não cria um plano de organização onde um significante estratifica contextos simbólicos usados

¹³⁸ WAGNER, 2017. p. 177.

¹³⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 88-89.

¹⁴⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 89.

¹⁴¹ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 90.

para objetivar o mundo. Ao contrário, o capitalismo opera no nível molecular (não molar) desterritorializando os estratos significantes (inclusive o religioso) para produzir pontos de subjetivação que garantam a passagem de um *phylum maquínico* de intensidades mobilizadoras da consciência consumista, perpetuando o fluxo desterritorializado do capital. Assim, o ponto de subjetivação são as mercadorias, do qual deriva a consciência consumista como sujeito de enunciação, dando origem por sua vez ao sujeito de enunciado como consumidor. O sujeito tangencia os pontos mantendo as constantes que o mobiliza, as intensidades correspondentes ao desejo de consumir. A sobrecodificação da linguagem neste caso, opera no nível molecular das intensidades que o sujeito incorpora.

Estes tipos diferentes de semióticas podem compor diferentes arranjos mistos, com diferentes ênfases e relativa preponderância de um ou outro regime de signos sobre os demais, dependendo das formações de potência histórica que agem sobre as máquinas de expressão em relação de pressuposição recíproca. Uma *máquina de expressão* (ou máquina semiótica) é, portanto, o resultado destas combinações semióticas, compondo as condições históricas sobre as quais a linguagem se realiza em suas funções. Por isso se pode falar de uma máquina de expressão “primitiva”, uma máquina capitalista, uma máquina fascista, uma máquina burguesa, uma máquina revolucionária, uma máquina de expressão judaico-cristã, etc... e ainda compreender as transformações que esta máquina incorpora ao se deparar com diferentes estados de força que, no nível dos conteúdos, organizam máquinas sociais com diferentes potenciais de agenciamento dos corpos.

Ao percorrer o *Mil platôs* vamos percebendo que os autores vão criando séries conceituais de oposição¹⁴² entre uma dimensão *extensiva*, um plano de organização que opera na atualização dos estratos, e uma dimensão *intensiva*, um plano de imanência (também chamado de plano de consistência) onde se opera no nível virtual do devir, das forças e das intensidades. Essas oposições, no entanto, se efetuam em “pressuposição recíproca”¹⁴³, elas se misturam. Aqui entra a importante noção de *agenciamento*. São os agenciamentos que efetuam essas relações, que formalizam essas misturas. Por um lado, os agenciamentos formalizam a relação de mistura entre os estratos, através de desterritorializações relativas e reterritorializações que os

¹⁴² Exemplo: árvore x rizoma, molar x molecular, estrato x corpo sem órgãos, linha dura ou segmentar x linha de fuga, estriado x liso, ecúmeno x planômeno, etc.

¹⁴³ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 36.

estabilizam em um território e, por outro, o agenciamento tem “*picos de desterritorialização* que o arrebatam”¹⁴⁴ para um plano de intensidades não formalizável. Sendo assim, as desterritorializações ou linhas de fuga, que operam enquanto *virtual*, pressupõem territórios e segmentações observáveis no *atual*. Neste sentido, não existe um domínio que é puro atual ou puro virtual (exceto de forma abstrata, porém não menos real). A vida humana se realiza nesse entrecruzamento de um plano de organização necessário e um plano de intensidades que o mobiliza e o transforma, igualmente necessário. Ritmo, composição de velocidades e paradas relativas.

Os agenciamentos nos estratos linguísticos acontecem em dois eixos que configuram a “tetravalência” do agenciamento: 1) conteúdo e expressão; 2) territorialidade e desterritorialização.”¹⁴⁵

Podem-se tirar daí conclusões gerais acerca da natureza dos Agenciamentos. Segundo um primeiro eixo, horizontal, um agenciamento comporta dois segmentos: um de conteúdo, o outro de expressão. Por um lado, ele é *agenciamento maquínico* de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; por outro lado, *agenciamento coletivo de enunciação*, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas sendo atribuídas aos corpos. Mas, segundo um eixo vertical orientado, o agenciamento tem, de uma parte, *lados territoriais* ou reterritorializados que o estabilizam e, de outra parte, *picos de desterritorialização* que o arrebatam.¹⁴⁶

As variáveis de conteúdo e expressão são formalizadas pela dupla face de um mesmo agenciamento¹⁴⁷. Uma das faces do agenciamento voltada para o conteúdo (“um estado de coisas complexo como formação de potência”)¹⁴⁸ através de *agenciamentos maquínicos*, e outra face dirigida à expressão (“um conjunto de enunciados que surgem no campo social”)¹⁴⁹ por meio de *agenciamentos coletivos de enunciação*. As faces se articulam em *pressuposição recíproca*. Existe aqui um detalhe importante. Não se trata de uma relação dialética entre “palavras” e “coisas”. Nem materialismo dialético prevendo um primado econômico do conteúdo sobre a expressão, nem idealismo dialético pressupondo um primado da expressão como

¹⁴⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 31. Grifos do autor.

¹⁴⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 234.

¹⁴⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 31. Grifos do autor.

¹⁴⁷ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 103.

¹⁴⁸ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 106.

¹⁴⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 106.

ideologia significativa sobre o conteúdo.¹⁵⁰ Deste modo, não se pode conceber nenhum tipo de determinismo sintetizado sobre bases dialéticas privilegiadas por algum elemento causador da história, porque, aos elementos selecionados como prioridade, não necessariamente correspondem as *formas* de conteúdo e as *formas* de expressão. A relação de causalidade que poderia haver entre uma ação que vai de um conteúdo à expressão, por exemplo, não pode ser devidamente determinada, pois as formas de expressão são independentes dos conteúdos. Supondo a dialética marxista: Se, aos conteúdos é atribuída a forma de expressão econômica, as formas de conteúdo não podem ser econômicas, a não ser que se encontrem reduzidas a uma pura abstração generalizante – a das relações de produção. Se as expressões são consideradas ideológicas por não considerarem a resultante causal das relações de produção como forma de conteúdo, a forma de expressão econômica também tende a ser ideológica em algum nível, a não ser que esteja isenta de qualquer conflito, alçando-se à neutralidade, conseqüente com a sobrecodificação de todas as outras formas de expressão¹⁵¹. Sendo assim, é preciso ponderar acerca das relações próprias em cada uma das faces dos agenciamentos territoriais – conteúdo e expressão – e as suas relativas independências e cruzamentos. Portanto, o paradigma dialético dá lugar a um entrecruzamento de “multiplicidades discursivas” de expressões e “multiplicidades não discursivas” de conteúdo.¹⁵² Relação entre dois modos de multiplicidade. Multiplicidades de multiplicidades¹⁵³.

¹⁵⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 108;

¹⁵¹ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 32-33.

¹⁵² DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 106.

¹⁵³ Não estamos interessados nas querelas teóricas sobre o pensamento de um autor ser dialético ou não, mas cabe aqui uma explicação sobre a dialética da *Invenção da cultura*, já que estamos articulando-a com o pensamento de autores que se entendem explicitamente como anti-dialéticos, como no caso de Deleuze e Guattari. A forma como Roy Wagner assume a noção de “dialética” é muito menos tipológica do que a dialética hegeliana e marxista. Para ele, tem a ver com a dialogia entre pontos contraditórios e solidários entre si (WAGNER, 2017. p. 88). Mais do que assumir um pensamento dialético, Wagner procura compreender como as culturas humanas “medeiam” a dialética na conformação de distintos regimes ideológicos de simbolização (WAGNER, 2017. p. 165-177). As dialéticas hegeliana e marxista, nesse caso, seriam apenas modos ocidentais de seu uso, onde ela (a dialética de classes, p. ex.) é tomada como um processo dado (o motor da história), visto a partir dos controles coletivos da teoria como realidades que precisam ser integradas em uma unidade racionalmente causal e linear de entendimento. Nas culturas diferenciadas, a dialética é tomada como atividade paradoxal do pensamento, ela é construída sobre uma base estável, portanto, aberta à contradição e à multiplicidade. Poderíamos dizer que Wagner inventou neste caso uma dialética não sintética, sob todos os efeitos, não-dialética para alguns padrões ocidentais de referência. Por outro lado, poderíamos nos perguntar sobre o quanto aquilo que Deleuze e Guattari tomam por realidade absoluta (o devir) não é ele mesmo um mascaramento de uma base comum de “consistência” sobre a qual são exploradas a diferenciação do pensamento como paradoxo e multiplicidade. “O plano de consistência é a abolição de qualquer metáfora; tudo o que consiste é

Sobre um segundo eixo, vertical, os agenciamentos tocam o plano de consistência. Neste nível, o puro virtual não deixa de ser algo verificável como fluxo, tanto como linha de destruição do plano de organização (uma linha de morte), ou linha mobilizadora de processos vitais de transformação. Nele a linha de fuga deixa de ser relativa e atinge um limiar absoluto de desterritorialização¹⁵⁴. Este é o plano onde Deleuze e Guattari situam aquilo que chamam de “as três virtudes” imanentes, que acontecem como *hecceidade*: imperceptível (anorgânico), indiscernível (assignificante) e impessoal (assubjetivo)¹⁵⁵. Embora abstrato, este plano não é menos real, pois as intensidades verdadeiramente se movem entre os pontos de organização (que são também pontos de significância e de subjetivação) e se realizam enquanto fluxo não formalizável. Para nós isto é importante, porque é neste plano do devir que o desejo e a fé acontecem como força agenciadora dos corpos e da linguagem. “[...] um fluxo é sempre de crença e de desejo. As crenças e os desejos são o fundo de toda sociedade [...]”¹⁵⁶. Isto nos faz conjecturar sobre as possibilidades de criar um *corpo sem órgãos da fé* através de uma *linguagem teológica intensiva* (voltaremos a estas questões na parte final deste estudo).

Resumindo, tudo isto parece merecer um desenho. Ao final tentamos criar um esquema visual que poderá auxiliar na compreensão das funções teóricas que acabamos de examinar. Nele incluímos algumas derivações conceituais a partir da teologia, como aportes de uma *linguagem teológica menor*, discutidas como possibilidades teóricas no último capítulo deste estudo.¹⁵⁷

Situamos a elaboração de uma *invenção da teologia*, portanto, dentro de um corpo teórico mais abrangente, capaz de lidar com fenômenos semióticos de toda espécie. Os recursos conceituais que estamos mirando, obviamente, não se esgotam nessa apresentação resumida que realizamos. Muitas “muletas” não foram nem mencionadas, como p. ex. o conceito de “ritornelo”, igualmente importante para pensarmos os movimentos constantes de variação e retorno que realizamos para a formação de um território que podemos chamar de “casa” no meio do caos semiótico

Real.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 110). Nessa hipótese, Deleuze e Guattari seriam, aparentemente, tão dialéticos quanto as sociedades diferenciadas às quais Wagner se refere, mas em hipótese alguma, dialéticos ao modo hegeliano-marxista.

¹⁵⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 36.

¹⁵⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 76-77.

¹⁵⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 107.

¹⁵⁷ Ver Figura 2: Elementos para uma teologia menor (no último capítulo deste trabalho).

(voltaremos a ele no capítulo cinco deste trabalho). De qualquer forma, pensamos ter conseguido lançar algumas bases interessantes, fazendo além de tudo, uma conversa importante entre esses três autores – Wagner, Deleuze e Guattari – que foram se apresentando como referências para a construção de uma orientação epistemológica e metodológica para a descrição e análise dos fenômenos que estudamos. Combinados a eles, ainda iremos inserir alguns recursos propriamente da teologia, para qualificar a investigação, mas, sobretudo, para dar uma *última palavra* sobre a invenção, como traço particular de relativa normatividade, da qual ela não poderá se furtar. A teologia deverá ser capaz de dizer o que a invenção humana de modo geral é, em certo *sentido*, inclusive em relação às suas próprias invenções, ou daquelas em que participa. Sob um aspecto decisivo a teologia deverá compreender a qualidade das *intensidades* que mobilizam as invenções dos deuses, ou para dizer de outro modo igualmente religioso: para discernir os *espíritos* que se movimentam através das invenções, *possuindo* os estratos linguísticos que nos constituem.

Poderíamos, nesse sentido, como bons acadêmicos que queremos ser, convencionar um “campo” de investigação dos processos semióticos e linguísticos de produção humana, onde a *invenção da teologia*¹⁵⁸ (Wagner), ou como poderíamos também chamar, a *teologia como agenciamento*¹⁵⁹ (Deleuze-Guattari), se acoplaria como “linha” de pesquisa específica, constituindo objetos e metodologias, independente e em relação com outras abordagens (como a invenção da cultura, a invenção da religião, da sociedade, da política, da ciência, da arte, da economia, etc.). Abordagens diversas que poderiam ajudar a elucidar como estes mundos humanos são construídos, quais são os seus valores que são explicitados por meio das suas linguagens, que relações complexas e intersemióticas realizam nas seleções arbitrárias e criativas de definição do que é assumido como dado e do que é inventado conscientemente como controle de linguagem.

¹⁵⁸ Essa expressão é oportunamente ambígua. Estamos interessados tanto na invenção da teologia quanto naquilo que a teologia inventa.

¹⁵⁹ Pois um agenciamento “é uma verdadeira invenção” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 94).

3 PENSAR EM LINHAS: NOTAS METODOLÓGICAS PARA A PESQUISA EMPÍRICA EM TEOLOGIA

E apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles.¹⁶⁰

A passagem entre aquilo que convencionamos periodizar como Idade Média e Modernidade, momento histórico ao qual já associamos variados processos sociais (modernização, racionalização, secularização, burocratização, desencantamento, etc.), marcou, de fato, importantes mudanças no complexo agenciamento entre conjunto de enunciados coletivos e estado de coisas, contribuindo para a composição de uma nova força social de invenção da realidade ocidental. Com a progressiva relativização dos controles coletivizantes da tradição, que estabeleciam outrora os paradigmas de legitimidade do conhecimento, a religião vai perdendo sua qualidade nomizadora¹⁶¹ das relações sociais, para ser gradualmente diferenciada, entre outras coisas, como objeto de investigação empírica. O que passamos a chamar de “ciência moderna”, deste modo, principiou uma renovação radical dos controles coletivizantes organizadores da vida social. Eles operam um deslocamento no conjunto fundamental dos enunciados que motivam a linguagem sobre a realidade. A invenção da sociedade como relação do ser humano com a divindade se transforma na “tentativa de inventar a sociedade como relação racional e científica do homem com a natureza [...]”.¹⁶² Não são mais o conjunto dos enunciados sobre as forças sobrenaturais e eternas que são assumidos como inatos para os controles coletivizantes. Na nova configuração dominante, são as forças da natureza e da história que são contrainventadas e consideradas dadas, como pano de fundo motivador para os emergentes controles da razão científica.

Essa mudança, ou “passagem”, para o mundo moderno, não acontece sem tensões. Ela oferece diferentes perspectivas de análise dependendo das variáveis de ruptura e continuidade consideradas. Podemos dizer com alguma segurança que os

¹⁶⁰ Atos dos Apóstolos 2. 3.

¹⁶¹ Derivamos do termo “nomos” de Peter Berger (BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 2011. p. 32).

¹⁶² WAGNER, 2017. p. 176.

sinais de ruptura aparecem mais evidentes e de forma mais explícita na superfície da linguagem¹⁶³. Porém, isso pode significar que as continuidades, por outro lado, se verificam num nível mais profundo, como um mesmo modo de ação funcionando sobre bases simbólicas distintas, ou seja, uma máquina de expressão coletivista e significativa sofrendo transformações no conjunto de agenciamentos coletivos que a engendra. A linguagem muda, mas as condições de articulação da linguagem, os regimes de signos (Deleuze e Guattari), ou a forma de mediação da dialética da invenção (Wagner), permanecem semelhantes (para não dizer funcionalmente idênticas). A socióloga Hervieu-Léger percebe algo deste aspecto ao discutir uma “modernidade religiosa” onde as sociedades seculares “extraíram suas representações do mundo e *princípios de ação*, em parte, do seu próprio campo religioso”.¹⁶⁴ A teologia, evidentemente, participa deste jogo de reinvenções e, como parte de um mundo tradicional, tensiona a determinação dos conceitos com os saberes emergentes da ciência experimental, numa complexa relação de rupturas e continuidades. Entre relativas negações e afirmações da linguagem secular da ciência, variações teológicas surgiram na primeira metade do século XX mobilizando a religião como um controle diferenciante da linguagem da fé.¹⁶⁵

Como máquina semiótica coletivizante, a linguagem científica precisa mediar as contradições e os paradoxos através da racionalização dos processos que tensionam os seus controles significantes; tentar reterritorializar as linhas de fuga que se lançam para além dos seus códigos de expressão. Isso é de esperar, pois as condições simbólicas sobre as quais se fundamentam o uso de sua linguagem implicam num tipo de sobrecodificação total – ela pretende descrever um cosmos

¹⁶³ Isto é amplamente observável neste contexto, onde o regime ideológico de simbolização transforma o conjunto das ilusões culturais. É a linguagem que controla a ilusão através dos seus usos de “superfície”: comunicação e informação sob os efeitos contrastivos de denotação e conotação, que operam o “contraste contextual”, a distinção entre o dado e o inato (WAGNER, 2017. p. 77).

¹⁶⁴ HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 35. Grifo nosso.

¹⁶⁵ Por exemplo, os controles diferenciantes assumidos por teólogos como Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer, para “controlar” a revelação e a fé como dados, diferenciando-as da religião (esta tomada como esfera de atuação humana). A crítica de Barth à religião pode ser consultada em: BARTH, K. **Carta aos romanos**. São Leopoldo: Sinodal, 2015. Conferir o § 17 de *Church Dogmatics* “The Revelation of God as the Abolition of Religion” (BARTH, K. **Church Dogmatics**. V. 1. The doctrine of the word of God § 16-18. New York: T & T Clark, 2009. p. 81-163). Ver também as cartas de Bonhoeffer à Eberhard Bethge, sobre cristianismo “arreligioso”, uma forma de elaborar controles de linguagem da fé em mundo moderno que “dispensa” a religião (BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão**. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 367-374; 391-398).

científico. As contradições dos seus “objetos” de estudo, inseridas dentro da dinâmica das forças imprevisíveis da natureza ou da história, precisam ser constantemente categorizadas, periodizadas e assumidas dentro de um conjunto total (natureza universal, história universal...) que as convenciona e organiza as diferenciações. Com relação à religião não é diferente. Especialmente aqueles aspectos incontornáveis, estranhos, irracionais e indomáveis da experiência religiosa, ajudam a conformar a sua alteridade como um elemento fundamental para a contínua reinvenção da modernidade científica e de seus controles convencionais. Por isso, não é por acaso que a emergência de uma acepção propriamente científica dos fenômenos religiosos tenha se desenvolvido por meio de uma propensão em contrapor a religião à modernidade, vinculando-a à tradição num sentido obsolecente dentro de um paradigma unilinear e progressivo da história. Teorias “históricas” sobre o desenvolvimento e a evolução da religião¹⁶⁶; teorias psicológicas sobre os impulsos e estados mentais motivadores da experiência religiosa¹⁶⁷; teorias antropológicas e sociológicas sobre as funções sociais da religião¹⁶⁸; etc. Todos estes modos de apreensão fundamentados em diferentes metodologias, são exemplos do esforço da ciência para controlar a invenção da religião como fenômeno humano geral e, ao mesmo tempo, particular. Essa invenção ambígua, tanto geral como particularizada,

¹⁶⁶ As teorias evolucionistas pressupunham adotar um método científico e histórico para compreender a religião: o método comparativo. Quando o mito da origem aparece no encaixo da religião, a crítica religiosa desloca-se do cristianismo e da sociedade moderna para o estudo das religiões ditas “primitivas”. Sem deixar de ser uma referência, o cristianismo, como um exemplar típico das religiões “elevadas”, acaba se constituindo num quadro comparativo através do qual as outras religiões são aferidas. Deste modo, o interesse comum dos estudiosos em torno da origem da religião será regado sempre a boas doses de etnocentrismo europeu, surgindo de forma consequente as escalas gradativas e ascendentes do fenômeno religioso. No esquema evolutivo de Edward Tylor se traduzirá na trilogia: animismo – politeísmo – monoteísmo. Na terminologia de James Frazer essa linha apontará para a relação obsolecente da religião no horizonte da ascensão do pensamento científico: magia – religião – ciência. Conf: TYLOR, E. B. **Primitive Culture**. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. London: John Murray, 1920; e FRAZER, J. G. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

¹⁶⁷ Evans-Pritchard apresenta um balanço das principais teorias das religiões “primitivas” onde discute as teorias psicológicas associacionistas do final do século XIX e início do XX que interpretavam a origem da religião com base no desenvolvimento da associação de ideias (infinito, alma) projetadas como mito sobre a realidade do mundo. Entre elas as escolas intelectualistas do naturismo (Max Müller), da teoria do “fantasma” (Herbert Spencer) e do animismo (Edward Tylor), assim como as teorias psicológicas emocionalistas e sua tendência para interpretar os aspectos irracionais da religião de um ponto de vista prático e útil para a organização e vitalidade da dinâmica social nativas (Malinowski). EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro: Campus, 1978. p. 35-70.

¹⁶⁸ Émile Durkheim sem dúvida é o grande teórico desta linha ao definir a religião como o resultado de estados mentais coletivos organizados sob a ideia de sociedade (DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996).

é de fato resultado de um movimento de “reificação” da religião, muito próprio dos efeitos coletivizantes da ciência e a sua relativa abertura para a diferenciação como recarregamento destes controles.¹⁶⁹

Fora isso, note-se as máscaras não-religiosas ou seculares de religião que inventamos todos os dias em nossa própria sociedade, para lidar com os aspectos contraditórios de nossa cultura “racionalista”, tanto para aquilo que queremos chamar de irracional e alienante, quanto para aquilo que queremos entender como produção positiva de sentido para a vida. Isto se distribui em algumas máscaras mais terríveis do que outras, como a do “capitalismo como religião”, explorada por um viés negativo da religião como alienação de processos irracionais dentro do capitalismo.¹⁷⁰ Algumas outras máscaras mais positivas, como as da “cultura como religião” que investigam a busca de sentido para a vida humana em diversos ramos da atividade criadora – cultura pop, cinema, literatura, etc.¹⁷¹. Abordagens semelhantes da teologia no contexto brasileiro acompanham um esforço metodológico de apreensão destes agenciamentos (teologia e arte pop; teologia e literatura, etc.) para mapear um caminho de verificação dessas linhas de sentido que tangenciam diferentes produções humanas¹⁷². Vemos que estas formas de reinventar o religioso-teológico mobilizam diferentes agenciamentos coletivos na composição de formas de expressão que variam as suas referências, e variam as suas máquinas de expressão como condições de linguagem. Elas podem conformar-se, p. ex., em expressões que atribuem a uma forma de conteúdo político-econômico (as relações entre os corpos no capitalismo)

¹⁶⁹ Wilfred Smith demonstra isto como um processo de reificação da religião no desenvolvimento do “estudo das religiões” realizado num duplo movimento: “Há o processo mediante o qual os conceitos disponíveis foram modificados pela nova extensão dos dados. Também existe o processo mediante o qual os dados passaram a ser compreendidos (e talvez erroneamente) dentro dos limites dos conceitos empregados para lidar com eles.” (SMITH, W. C. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 57). Ou seja, tornar o conceito de religião uma “coisa” constantemente estendida e modificável, porém retornável, reterritorializável para os padrões de entendimento convencional do Ocidente. Em outras palavras, aquilo que designa uma “muleta” para a investigação cultural em Wagner (WAGNER, 2017. p. 34).

¹⁷⁰ Como no ensaio de 1912 de Walter Benjamin: “O capitalismo como religião”, retomado por alguns teólogos da libertação atentos à discussão entre teologia e economia (Conferir: COELHO. **Capitalismo como religião: uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos**. **Tese de doutorado**. São Bernardo do Campo, 2014).

¹⁷¹ Um exemplo dentro da teologia: GANZEVOORT, R. R. **Moldura para os Deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural**. **Estudos Teológicos** São Leopoldo v. 56 n. 2 p. 358-375 jul./dez. 2016.

¹⁷² Citamos dois exemplos: REBLIN, I. A. **Método cartográfico-crítico para análise de artefatos da cultura pop a partir da área de ciências da religião e teologia**. **Rever**. São Paulo. v. 20. n. 3. set/dez 2020; e BOAS, A. V.; MANZATTO, A. **Teologia e literatura: Metodologias possíveis**. **Teoliterária**. São Paulo. V. 5. N. 10. 2015.

funções religiosas, bem como podem produzir formas de expressão econômicas atribuídas à conteúdos religiosos (o capital religioso).¹⁷³ Elas também podem encontrar formas de conteúdo religioso em formas de expressão culturais (p. ex. na literatura, nos quadrinhos, etc.) através de uma hermenêutica teológica. Mas a condição de uma interpretação teológica, só será possível a partir de uma invenção da religião como algo possível de ser estendido a outros contextos simbólicos e práticos, sem perder a sua capacidade de reterritorialização em solo teológico.

Essas e outras, são nossas formas ocidentais de inventar a experiência religiosa. Como parte de uma cultura fragmentada em diversas instituições e contextos simbólicos, aprendemos a elucidar um contexto em contraposição ao outro e, via de regra, estendemos as características de um para o outro. É dessa forma que usamos a religião para inventar nosso entendimento sobre os contextos seculares e, por outro lado, usamos estes para inventar a religião. Pensamos que a teologia no meio disso tudo, no entanto, não tem nenhuma obrigação de assumir compromissos rígidos com os controles da ciência em relação à experiência religiosa. Embora seja parte indiscutível dos processos de formação destes controles, e compartilhe da relativa utilidade metodológica de suas reificações conceituais, ela não pode abdicar de um movimento de diferenciação incontornável que suspende a validade destes controles coletivos. Movimento e linha de fuga intensiva da fé, que não planifica e sintetiza as contradições e os paradoxos em conjuntos sistemáticos de entendimento. As “estranhas”¹⁷⁴ experiências religiosas – tranSES, visões, êxtases, inspirações, enlevo, arrebatamento, etc. – e o mistério por trás de suas diversas formas de expressão e conteúdo, revelam mais (deveríamos dizer “ocultam mais”), do ponto de vista da teologia, do que as tentativas de estratificação destes agenciamentos em conjuntos elaborados de compreensão objetiva. Elas indicam um fluxo de crença, de fé, de desejo, que tangencia estas formas; algo indiscernível que lhes escapa e, no entanto, as mobiliza e as torna reais, sem necessariamente serem significantes. Este ponto, ou melhor dizendo, esta linha, parece-nos ser o lugar da linguagem teológica. E percorrê-la, por assim dizer, tem a ver com uma orientação metodológica

¹⁷³ Penso nas metáforas econômicas de Pierre Bourdieu sobre produtores e consumidores de bens simbólicos no campo religioso (BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007), e de Peter Berger em relação a situação pluralista como expansão do mercado religioso (BERGER, 2011).

¹⁷⁴ Enfatizamos o estranhamento religioso para ressaltar o argumento da alteridade, mas isso não significa qualquer apologia a um suposto caráter exótico da experiência religiosa.

diferenciante. Isto é, a linguagem teológica como controle diferenciante na palavra inefável, na língua estranha, na língua de fogo.

Rudolf Otto¹⁷⁵, de alguma maneira articulou um certo tipo de reserva diferenciante incondicional na religião, independente dos controles racionais da modernidade. Apesar de fazer da racionalidade conceitual um fator de superioridade religiosa¹⁷⁶, não deixou de ressaltar a importância da sensação do “numinoso” como estado *sui generis* da experiência¹⁷⁷. A categoria composta do Sagrado é resultado desta reserva diferenciante que escapa como “*mysterium tremendum et fascinans*”, o “totalmente outro” como diferença absoluta. O sagrado como relação entre irracional e racional, como o próprio Otto revela, remonta ao paradoxo luterano do *deus absconditus* e *revelatus*, passando também pela mística alemã e suas especulações teogônicas em Jacob Boehme.¹⁷⁸ Este aspecto do paradoxo nos parece fundamental para compreender a tensão constituinte do “objeto” da linguagem teológica. Ele não pode ser “resolvido” nem dissolvido em uma das polaridades, nem pode ser sintetizado dialeticamente pela razão. Não se trata de uma relação dialética. O paradoxo implica antes, na trágica suspensão de todos os controles racionais e morais configuradores da vida humana. Ele suspende o nosso relativo poder de criação para fazer emergir aquilo que Otto diz ser o “sentimento de criatura”¹⁷⁹ como sombra do numinoso. O que resta fazer, portanto, é seguir os rastros dessas linhas de intensidade que povoam o paradoxo, das quais Otto conseguiu mapear algumas, verificando a constituição de traços de expressão que formam, deveras, algum entendimento racional, algum controle relativo, mas não definem a natureza indomável do objeto religioso, sempre mais veloz do que o espírito humano.¹⁸⁰ Usando as palavras de Vítor Westhelle, poderíamos dizer que o lugar onde *acontece* a

¹⁷⁵ OTTO, R. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

¹⁷⁶ Como toda pessoa à época condicionada pelos agenciamentos coletivos que determinavam o clima intelectual evolucionista no início do século XX, Otto também via a sua teoria dentro de uma escala evolutiva, sendo o “recheio demoníaco” uma expressão rudimentar e menos desenvolvida do numinoso (OTTO, 2007. p. 47-48).

¹⁷⁷ OTTO, 2007. p. 38.

¹⁷⁸ OTTO, 2007. p. 142, 145-146.

¹⁷⁹ OTTO, 2007. p. 47.

¹⁸⁰ “O espírito é mais lento que a natureza.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 19).

linguagem teológica é um espaço de “adjacência”.¹⁸¹ Lugar arriscado e perigoso por onde flui o devir e “germina a liberdade”¹⁸².

3.1 Seguindo as linhas

Vemos que a natureza da experiência da fé coloca um problema incontornável para a formulação da linguagem teológica, desde que esta assuma como motivação, não somente o devir da história e da natureza, mas também o devir da “fé desejando”.¹⁸³ As linhas do tempo, as linhas de atração entre os corpos, as linhas que tocam o absoluto, fluxos de desenvolvimento e de desintegração, linguagens convencionais, glossolalias, linhas de segmentaridade, linhas de fuga, linhas de intersecção criando pontos, linhas que percorrem adjacências, linhas que conectam, que separam, linhas que atravessam molduras, que povoam entre-lugares, que habitam liminaridades, linhas que deixam traços... devires, vetores de vida e morte se cruzando. Propomos que a teologia pode ser pensada *em linhas*, enquanto produção e mobilização de sua linguagem, e sob um aspecto metodológico da pesquisa empírica, pode ser desenvolvida em ações e formas possíveis de percorrer e perceber a constituição dessas linhas. Diremos que a experiência da fé e sua linguagem perdem e adquirem velocidade em processos de territorialização e desterritorialização, em linhas de segmentaridade e linhas de fuga, atualizadas em situações históricas e culturalmente dinamizadas. Isso significa afirmar que, embora nosso “objeto” de estudo possa realmente adquirir as formas de um objeto diante da apreensão intelectual sob determinado ponto de vista, nossa opção heurística priorizou percebê-lo como *movimento, processo e fluxo*.

Isto implica que o ato de conhecer é, antes de tudo, perceber-se em movimento, depois, a operação de um controle metodológico do movimento sobre um “objeto” de conhecimento que também se move. Significa segui-lo, mapear seus rastros, caracterizar suas variáveis de direção, conversões, suas fugas e paradas. Tem a ver com uma disposição molecular que antecede a formação dos estratos. Não

¹⁸¹ “*Adjacência* é a palavra que descreve onde a igreja acontece, o espaço que não é produzido ou representado.” WESTHELLE, V. **O evento igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2017. p. 159. Grifo do autor.

¹⁸² WESTHELLE, 2017. p. 8.

¹⁸³ Para usar outra importante expressão para nós, utilizada por Westhelle. WESTHELLE, V. **O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008. p. 133.

se conforma o campo de pesquisa através de agenciamentos molares pré-definidores das condições de conhecimento, mas permite-se ser modificado pelo campo por meio de linhas experimentais e imprevisíveis que intensificam as possibilidades de conhecimento. Isso é quase dizer que o método é não ter método, mas não é tão simples assim. Podemos partir de formas organizadas, planejamentos prévios, direções escolhidas a priori, podemos ter objetivos e metas. A questão é o quanto conseguimos nos desvencilhar deste aparato para priorizar a realidade do campo que se estende para além dessas conformações; o quanto conseguimos molecularizar nossas estratificações “de gabinete” na produção de um conhecimento menos paranoico-obsessivo e mais livre para “passear”.¹⁸⁴ Falamos então de linhas que se encontram e se afetam mutuamente. Elas configuram o tempo e o espaço das dinâmicas socioculturais reconhecíveis. É nesse sentido que nosso encontro com Deleuze e Guattari reflete um compromisso com as linhas que traçam as singularidades dos lugares teológicos a partir da América Latina, nos proporcionando pensar no “rizoma”¹⁸⁵ como modelo de realização e verificação destes processos.

O rizoma engendra a possibilidade concreta de conexões infinitamente variadas, de forma não hierárquica num sistema aberto, assignificante e acêntrico. Na prática, a lógica rizomática permite pensar a teologia em conexão dialógica com qualquer tendência significativa que se organiza em segmentos de linha, mas que também pode explodir em linhas de fuga, num fluxo sem interditos hierárquicos. É um modelo que sustenta radicalmente as implicações da problemática da multiplicidade sem recorrer a uma origem metafísica e a uma imagem idealista do mundo.

Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. 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 uma às outras. É por isso que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau. Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o

¹⁸⁴ Como no “passeio do esquizo” contraposto ao neurótico deitado no divã (DELEUZE, G. GUATTARI, F. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 12). O teólogo precisa um pouco de ar livre, de uma relação com o fora (de si mesmo). Do contrário, seu gabinete vira um divã, onde ele apenas se debate com suas próprias fixações.

¹⁸⁵ DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 17-50.

conjunto, formações que dão novamente poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito [...] ¹⁸⁶

Pensar em *linhas*, desta forma, não equivale a assumir um *ponto* de vista auto referenciado, abstraído do real, como *representação* simbólica, mas implica o reconhecimento da precedência do movimento na formação e transformação dos pontos de referência significantes, dos segmentos de linha estratificados, produtores de sistemas de significação, sujeitos, modos de vida, etc. Para o objetivo de nosso estudo, significará perceber dois aspectos simultâneos sob distintas sensibilidades cartográficas: 1. Como a linguagem teológica, enquanto corpo linguístico, produz seus estratos de significância, seus sujeitos, sua comunidade falante, sua sociabilidade codificada, etc., ou seja, produzir um *mapa extensivo* para o registro de sua territorialidade em constante transformação – captar algum contorno objetivo, objetificar, inventar o objeto de estudo; 2. Como a linguagem teológica mobiliza seus processos de desterritorialização, isto é, produzir um *mapa intensivo* das forças que a mobilizam – perceber o movimento de relativização dos contornos do objeto de estudo, as zonas intensivas por onde ele devém fluxo. Concebemos, deste modo, a linguagem teológica como experimentalismo histórico, aberto para as multiplicidades socioculturais constituintes da relatividade dos contextos simbólicos que perfazem o mundo da vida e seus sentidos. Linguagem teológica em variação, fazendo conexões com outras linguagens, outros códigos, outros sistemas simbólicos, em pressuposição recíproca com diferentes agenciamentos maquínicos de corpos.

O rizoma não remete em si a valores éticos ou morais. Uma célula cancerosa também pode ser uma linha de fuga rompendo com o sistema, multiplicando as suas células a uma velocidade desproporcional com a vida do corpo ¹⁸⁷. O rizoma é um virtual engendrando processos que se atualizam a despeito de nossas valorações de “bom” ou “mau”. Também não se pode dizer das linhas moleculares e molares que uma é melhor do que a outra, pois “as segmentações finas são tão nocivas quanto os segmentos mais endurecidos” ¹⁸⁸. O que torna o fascismo perigoso, por exemplo, é a sua potência molecular. ¹⁸⁹ Sendo assim, existem perigos com relação às linhas em todos os estratos. É preciso avaliar com prudência os encontros e deslocamentos,

¹⁸⁶ DELEUZE e GUATTARI, 2011a, p. 25-26.

¹⁸⁷ Por exemplo, o corpo sem órgãos do fascismo, o corpo canceroso (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 29-30).

¹⁸⁸ DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 102.

¹⁸⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 101.

uma vez que podemos verificar os seus efeitos práticos para a vida. Diante de ressonâncias fascistas nos estratos antropomórficos dos últimos tempos, parece oportuno lembrar também da triste situação que passamos recentemente por causa da pandemia viral do Covid-19 que assolou o mundo, uma recordação de que nos estratos orgânicos os vírus também fazem rizoma, fazendo sentir seus efeitos a despeito da genealogia celular:

Nós fazemos rizoma com nossos vírus, ou antes, nossos vírus nos fazem fazer rizoma com outros animais [...] Evoluímos e morremos devido a nossas gripes polimórficas e rizomáticas mais do que devido a nossas doenças de descendência ou que têm elas mesmas a sua descendência. O rizoma é uma antigenealogia.¹⁹⁰

Para Deleuze e Guattari uma ética da prudência é necessária para lidar com os agenciamentos. Ela tem a ver com a construção de um “corpo sem órgãos” (CsO)¹⁹¹ – uma pragmática dos agenciamentos de expressão e conteúdo. “O estudo dos perigos em cada linha é o objeto da pragmática [...]”¹⁹² Significa compreender que existem riscos envolvidos, riscos de morte. No caso dos estratos de linguagem, a prudência está em preservar o necessário de organização estratificada para manter os processos de desterritorialização capazes de manter o fluxo por onde circula as intensidades de vida. Implica de verdade em uma dupla observação: em relação ao risco de morte absoluta do corpo por causa de um processo de desestratificação descontrolado (o “corpo vazio”); e em relação ao tipo de intensidade que circula neste corpo – intensidades de morte (o “corpo canceroso”)¹⁹³. Os autores nos advertem que existem também um CsO totalitário, do fascismo, do capitalismo “[...] do Estado, do exército, da fábrica, da cidade, do Partido etc.”¹⁹⁴ Essa noção (CsO) se refere ao mapeamento das intensidades que mobilizam as linhas.

Desta forma, situamos nossos esforços em contraponto a um modelo epistemológico idealista e tradicional, que Deleuze e Guattari problematizaram ao destacar a “árvore”¹⁹⁵ como imagem do paradigma hegemônico do pensamento

¹⁹⁰ DELEUZE e GUATTARI, 2011a, p. 27-28.

¹⁹¹ “Corpo sem órgãos” (CsO) é um conjunto de práticas que visa a composição de um plano de consistência por onde o desejo se realiza enquanto fluxo contínuo (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 12).

¹⁹² DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 119.

¹⁹³ DELEUZE; GUATTARI, 2012b, p. 84.

¹⁹⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 30.

¹⁹⁵ “A árvore já é a imagem do mundo, ou a raiz é a imagem da árvore-mundo.” DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 19.

ocidental, e suas variações no modelo espiritual da “raiz dicotômica”, no modelo natural da “raiz pivotante” e na sua derivação emergente na modernidade, a “raiz fasciculada”. As três são formas arborescentes de estruturação segundo uma lógica hierárquica, totalizadora e classificatória. Na raiz dicotômica se estabelece a lógica binária do Uno que se torna dois, depois quatro, sucessivamente. Na raiz pivotante a lógica binária é substituída por relações biunívocas centradas numa forte unidade principal, a do pivô, no qual do Uno podem derivar três ou mais, indefinidamente. Segundo os autores, esses modelos dominam áreas como a psicanálise, a linguística, o estruturalismo e até a informática¹⁹⁶.

Esses modelos derivados da “árvore-raiz” não compreendem a multiplicidade (o múltiplo enquanto substantivo) por remetê-la invariavelmente a uma unidade conceitual pré-estabelecida (o Uno). Mesmo a raiz fasciculada, com seu sistema admitindo um nível maior de complexidade, não deixa de se fechar em uma estrutura com “redução das leis de combinação”¹⁹⁷, produzindo na verdade “pseudomultiplicidades” que derivam de uma unidade cíclica num sistema fechado (pluralidade não é o mesmo que multiplicidade). Portanto, a árvore-raiz como imagem clássica do mundo e suas variações unilaterais de mesma orientação, não permitem conceber a circularidade e multiplicidade de agenciamentos que ocorrem a despeito de sua estrutura. Elas não compreendem o movimento anárquico das linhas de fuga.

É curioso como a árvore dominou a realidade ocidental e todo o pensamento ocidental, da botânica à biologia, a anatomia, mas também a gnosiologia, a teologia, a ontologia, toda a filosofia...: o fundamento-raiz [...]¹⁹⁸

É digno de nota que os autores mencionem a teologia como um saber ocidental dominado por esta tendência epistemológica. Um de nossos objetivos será observar na teologia como as linhas de fuga (relativas e absolutas)¹⁹⁹ e outros

¹⁹⁶ DELEUZE e GUATTARI, 2011a, p. 20.

¹⁹⁷ DELEUZE e GUATTARI, 2011a, p. 21.

¹⁹⁸ DELEUZE e GUATTARI, 2011a, p. 38.

¹⁹⁹ Elas estão presentes em toda sorte de teologias contextuais que conectam variadas experiências culturais nativas com o saber teológico. De um sistema arborescente marcador de poder, a teologia se expande num fluxo indeterminado de significações alternativas à colonização do saber ocidental. De acordo com Deleuze e Guattari existem três tipos de linha de fuga (ou desterritorializações): *linhas de fuga relativas* e *linhas de fuga absolutas negativas* próprias ao nível dos estratos e à significância e, *linhas de fuga absolutas positivas* próprias ao plano de consistência ou corpo sem órgãos (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 95). Parece-nos claro que as teologias contextuais e, mesmo o processo histórico geral de desenvolvimento das teologias ocidentais, correspondem a uma dinamização operada pelas duas primeiras formas de linha de fuga, respectivamente referentes aos regimes de signo significante e pós-significante. Talvez uma distinção ainda mais precisa seria

agenciamentos são capazes de intensificar a experiência religiosa da fé. Contra as limitações subjacentes a um modo de conhecer histórico e culturalmente determinado pela hegemonia ocidental (“império cognitivo”)²⁰⁰, e a favor de um sistema aberto, é que o rizoma aparece, não como um modelo substituto, mas como agenciamento e virtualidade de processos que não são possíveis de serem apreendidos pelos modelos anteriores. Na verdade, sob esta configuração, a árvore-raiz e o rizoma não se opõem definitivamente, eles estão conectados um no outro. Existem “nós de arborescência nos rizomas e empuxos rizomáticos nas raízes”²⁰¹. Vale dizer, invariavelmente existirá estratificações por onde as linhas do rizoma efetuarão desterritorializações e reterritorializações no fluxo contínuo de metamorfoses das multiplicidades.

O rizoma, em suma, oferece conceitualmente um operador lógico para o registro de distintas intensidades sobre um plano de imanência que, muitas vezes, dará vazão para a condensação de pontos referenciais, conjuntos significantes produtores de sistemas e sujeitos segundo uma mecânica reguladora e harmonizadora das convenções socioculturais. Ele oferece as condições para a criação de relativos decalques representativos da realidade, “[...]sempre desmontável, conectável, reversível, modificável[...]"²⁰² em *mapas extensivos* que ajudam a compreender a formação dos estratos em um plano de organização localizável. Nosso interesse reside também, porém, naquilo em que este sistema possibilita para a produção de *mapas intensivos* para a compreensão dos deslocamentos, dos movimentos que atravessam o plano de organização e constituem um plano de intensidades. Pensar a teologia como linha de fuga, linha de devir, vazão criativa de conexões em vista de um plano imanente de consistência, um platô – que em linguagem teológica bem poderia assumir a realidade tensiva do *agora já e ainda não*. Movimento, processo, experimento, velocidade como preservação de uma

situar as teologias contextuais dentro de uma circularidade hermenêutica produtora de sucessivos segmentos de linha, na criação de novas territorialidades e subjetivações (ou seja, a linha de fuga característica do regime pós-significante). No entanto, resta saber se é possível pensar em uma linguagem teológica ao nível da pura experimentação assignificante, uma linha de fuga absoluta e positiva que alcance o plano de consistência, um CsO para a teologia, que a colocaria sob funcionamento de uma *máquina de guerra* em um *regime contra-significante*. Propomos algumas reflexões ao final deste estudo que pretendem ir nessa direção.

²⁰⁰ O imperialismo da linguagem ocidental operada pelo regime significante combina com esta expressão de Boaventura de Souza Santos (SANTOS, Boaventura de Souza. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2018).

²⁰¹ DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 42.

²⁰² DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 43.

intensidade, adiamento de uma culminância, *constância do Espírito*. O que faz circular o corpo da experiência religiosa e sua linguagem? Haveria um *continuum*, um *phylum maquínico* teológico sobrepondo-se às descontinuidades dos estratos? (Fé?)

Em termos práticos, visando os objetivos de nossa pesquisa, essas considerações epistemológicas oferecem uma orientação metodológica definida. É preciso ir além da superficialidade dos discursos “oficiais” do saber e suas epistemologias, marcadas por uma situação cultural de poder. É necessário, às vezes, ir mais profundo, ir aos “subterrâneos”, para descobrir os rizomas e subverter os registros arborescentes que marcam o conhecimento segundo uma lógica dominante de apreensão. “[...]que linhas subsistem, no entanto, mesmo subterrâneas, continuando obscuramente a fazer rizoma”.²⁰³ (?) Desterritorializações subterrâneas! Um exemplo de prática de pesquisa em nossa área exemplifica a problemática dessas questões.

3.2 Entrando em tocas de toupeiras

Ousamos realizar algumas convergências sobre um texto já bastante republicado e comentado em função de sua prolífica contribuição para os estudos de religião. A noção de “subterrâneo religioso” do professor Oneide Bobsin²⁰⁴, concebida no duplo vínculo de pastor-pesquisador com o campo empírico, ilustra muito bem as camadas de significação por onde se realizam a produção de sujeitos e práticas religiosas e as fugas moleculares que se espreitam nos limiões de uma linguagem dominante. O contexto de sua pesquisa, o ambiente da vida eclesial dos membros da igreja luterana (IECLB) e suas práticas religiosas heterodoxas, “subterrâneas”, evidencia a existência dos estratos “visíveis” legitimados por um discurso teológico-institucional oficial e regulador e, no entanto, permite assimilar a ocorrência dos “subterrâneos da vida religiosa”, por onde as linhas de fuga fluem formando outras estratificações, menos “visíveis”. Linhas de desterritorialização relativas mobilizadas por outras intensidades, “outros espíritos”.

²⁰³ DELEUZE e GUATTARI, 2011a, p. 33.

²⁰⁴ BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial. *Estudos Teológicos*, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997.

A perspicácia do autor está no reconhecimento das relações de poder que movimentam a articulação do saber religioso, relações baseadas em pressupostos implícitos de uma linguagem dominante extremamente racionalizada. Por isso o termo “subterrâneo” é tão adequado. Há toda uma dinâmica de ocultamento, de clandestinidade, que permeia a subversão rizomática destes estratos de linguagem. São as relações de poder que dão este caráter de “invisibilidade” para as formações “menores”. As linhas de fuga assumem esta invisibilidade como estratégia molecular de desenvolvimento²⁰⁵. O contexto religioso dominante geralmente articula uma linguagem definidora das práticas religiosas com contornos puristas que efetuam, sob muitos aspectos, uma universalização excludente das diferenças, por se entender diretamente conectado à uma origem transcendente por meio de uma tradição, uma convenção (uma ortodoxia). A despeito disto, nas margens desta “linguagem maior” se desenvolve um outro tipo de discurso e prática, “menor”, traduzindo uma experiência religiosa que “fugiu” da estratificação dominante. Seria interessante nesse caso, mapear as intensidades que fazem esta experiência se desterritorializar, e como os novos agenciamentos de reterritorialização incidem sobre essas intensidades, que outras formas elas assumem. Bobsin deixa alguns traços que possibilitam o esboço de um mapa intensivo neste sentido. Vejamos.

A prática de pesquisa de Bobsin é molecular. Ela é construída como molecularização da forma-pastor em agenciamentos produtores de uma nova multiplicidade – *pastor-pesquisador*²⁰⁶ – variando sob distintas linhas de articulação com o campo de pesquisa. O campo pastoral vai se metamorfoseando em campo de pesquisa sem deixar de ser campo ministerial. A forma da pesquisa não é dada *a priori*, mas vai se constituindo no seguimento de linhas intensivas que atravessam não só as estratificações subjetivas do pastor, como também as dos membros da

²⁰⁵ O que em outro texto Bobsin chamou de estratégias de uma prática religiosa “roleira” que sobrevive às margens (BOBSIN, O. Sagrado e cotidiano entre luteranos brasileiros: sincretismos. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo. V. 56. N. 2. p. 376-392. Jul/Dez 2016). Publicado também em: BOBSIN, O. The Holy and everyday life among Brazilian Lutherans: Syncretisms. **Reflexus**. Ano XVII, n. 1, 2023.

²⁰⁶ Essa forma não nos é estranha. Entre 2012 e 2019, durante trabalho pastoral e missionário da igreja luterana, exercido por mim em bairros de periferia urbana na cidade de Pelotas/RS, desenvolvi simultaneamente ao ministério eclesiástico, um trabalho de pesquisa etnográfica com as formas de pentecostalismo presentes nos bairros. Transitar entre os papéis sociais que eu representava fazia parte das minhas estratégias ao me mover no campo de pesquisa. Os resultados desta pesquisa estão publicados em livro: MATTOS, T. S de. **Pentecostalismo e periferia**. Campinas: Saber Criativo, 2019.

comunidade. Essas linhas que marcam a entrada para um mapeamento intensivo, Bobsin não deixa dúvidas, são as linhas que passam “pelas coisas do coração”, captadas pela escuta privilegiada na relação de confiança – “Os dados vieram por este caminho.”²⁰⁷ Consciente da ambiguidade de sua presença e das relações que ela engendra com o contexto da comunidade, o autor percebe também as dificuldades em produzir uma análise mais aprofundada, pois “diante de uma autoridade eclesiástica, as pessoas tendem a falar aquilo que passa pelo crivo dos papéis sociais desempenhados pelo clérigo e pelo leigo.”²⁰⁸ Muita coisa fica de fora. Os anos de atuação pastoral, combinados certamente com uma sensibilidade etnográfica, construíram em cima das dificuldades aparentes, as oportunidades de *fugir* dos papéis sociais estabelecidos, criando outras condições de percepção da realidade, *percepções subterrâneas*.

A situação da morte e do luto, e suas interpretações, acaba sendo uma das formas de entrada por onde Bobsin vai descrevendo uma “dissonância profunda entre leigos e clero”²⁰⁹ no nível das crenças e das práticas religiosas. Essa dissonância é verificada no comportamento de membros da comunidade enlutados que recorrem a centros espíritas e terreiros de umbanda para lidar com a morte de algum familiar, ou recorrem à ritos formalmente oficiais da igreja (orações e cultos) com a expectativa de resolução mágica das aparições e manifestações do “outro mundo”. Indicações de que a doutrina protestante racionalizada pelos sacerdotes não comunica nem realiza os mesmos processos de codificação que o restante da comunidade de leigos. A linguagem oficial se estabiliza sob formas racionais de expressão que perdem a sua capacidade de conectar com a natureza heterogênea e polissêmica da realidade social.²¹⁰ A teologia feita pelos “especialistas”, neste sentido, se esquece que a teologia também se faz no chão contraditório das experiências que mobilizam o “conhecimento comum”²¹¹ da sociedade. A experiência ordinária do cotidiano é um chão de fábrica, é ali que a vida é verdadeiramente inventada, inclusive os deuses.

Como circunstância envolvendo grande comoção e sensibilidade, a morte de um ente querido desencadeia distintos processos de mobilização do desejo como

²⁰⁷ BOBSIN, 1997. p. 263.

²⁰⁸ BOBSIN, 1997. p. 262.

²⁰⁹ BOBSIN, 1997. p. 263.

²¹⁰ BOBSIN, 1997. p. 278.

²¹¹ Expressão do sociólogo Michel Mafessoli, citado por Bobsin (BOBSIN, 1997. p. 278).

reação e experiência do luto. Nos relatos de Bobsin isto aparece como fluxo de crença em espíritos mobilizada principalmente por medo e necessidade de controlar o “outro mundo”. Como no caso da viúva enlutada que quer enterrar seu passado doloroso com o marido falecido para poder viver uma vida diferente; também no caso dos funcionários da empresa movidos por medo por causa da associação que faziam entre aparições de espíritos e uma série de eventos estranhos no trabalho. Mas poderiam ser também sentimentos de saudade a tensionar as relações com o mundo dos mortos, como no exemplo literário das personagens de Jorge Amado, trazidas para a reflexão pelo professor Oneide²¹². Entre intensidades de prazer e sofrimento *Dona Flor* faz a relação de mediação entre dois mundos distintos que, pela força metafórica produzida no contexto da análise de Bobsin, nos faz pensar na conjugação de dois planos distintos: O marido “vivo” *Dr. Teodoro Madureira* como um plano de organização elaborado metodicamente, oferecendo categorias sociais de legitimidade, dando contornos de funcionalidade e regulação do desejo e das crenças; e o marido “morto” *Vadinho* como plano de intensidades por onde o desejo e as crenças escapam em outras formas inventivas de articulação. Vai ficando evidente a correlação analógica que Bobsin faz entre a previsibilidade burocrática do modo de ação e pensamentos protestantes por um lado, e a imprevisibilidade criativa do sincretismo religioso do outro. Vemos que o poder da *invenção* joga com a morte e com a vida, sendo aquela, muitas vezes, mais potente no que se refere às intensidades que habitam e mobilizam a experiência da fé. Pode ser contraditório para nossa razão protestante, e até “constrangedor”, pensar que “nossa doutrina” possa estar tão estratificada e morta a tal ponto de intensidades de criação e vida a reanimarem a partir de fora, a partir do “mundo dos mortos” e da alteridade sincrética típica da mistura brasileira que constitui o reverso do ascetismo intelectual que herdamos da Europa. Pode ser. Mas também pode ser uma oportunidade para pensar nas importantes implicações de uma “teologia floriana”²¹³, como o professor Oneide a chamou.

Sob um aspecto metodológico, a metáfora do “subterrâneo religioso” proposta por Bobsin, exerce uma função semelhante à do rizoma. Ela virtualiza processos que se atualizam em outros contextos de relações. Como o próprio autor indica, também

²¹² Romance de Jorge Amado “Dona Flor e seus dois maridos”.

²¹³ BOBSIN, 1997. p. 279.

existem os “subterrâneos” da vida pública e da vida privada (na empresa, no casamento, no mercado, na política) como realidade paralela “[...]que perpassa toda a realidade social e pessoal.”²¹⁴, marcando a ambivalência da prática do poder em situações que oscilam entre registros de sentido que se opõem no campo moral. Neste ponto cabe uma questão ética que muito bem pode ser formulada através da teologia: Em que medida situações de ambivalência, como atravessar fronteiras convencionais da sociedade, fazer rizoma, pode ser válido para a construção teológica e seu compromisso com a experiência da fé?

Vítor Westhelle soube estender o potencial analítico da metáfora de Bobsin ao nos fazer pensar sobre as características e procedimentos específicos que um pesquisador precisaria desenvolver para percorrer os fluxos rizomáticos dos subterrâneos, as “tocas” invisibilizadas pelo pensamento abissal.²¹⁵

Oneide Bobsin (1997) faz trabalho de toupeira: explora subterrâneos. O incrível mamífero por seu habitat dispensa de visão, mas possui ouvidos internos capazes de captar como radar as ressonâncias imperceptíveis a seres humanos. Bobsin lê o “outro lado da modernidade” seu lado obscuro, como quem detecta por ressonância o lado oculto da lua. Daí seu fascínio pelo oculto que os sincretismos da religiosidade popular mantêm fora do campo de visão das racionalidades eclesiais e acadêmicas bem-comportadas e burocráticas do pensamento abissal (Boaventura de Souza Santos) excluindo saberes que a visão não controla.²¹⁶

Quem são estes interessados no “outro lado da modernidade”? Não é nada trivial a comparação com um pequeno mamífero construtor de tocas. Apesar do termo rizoma derivar da botânica, Deleuze e Guattari mostram que também os animais são rizomas:

[...] ratos são rizomas. As tocas o são, com todas as suas formas de hábitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura. O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos. Há rizoma quando os ratos deslizam uns sobre os outros.²¹⁷

Ratos, toupeiras... é impossível não remeter à conotação pejorativa que estes termos adquirem em nossa convenção cultural quando associados a pessoas. Seja pelo fato de se esconder como um rato ou de não enxergar direito feito uma toupeira,

²¹⁴ BOBSIN, 1997. p. 262.

²¹⁵ SANTOS, 2018.

²¹⁶ WESTHELLE, Vítor. “Não há pecado ao sul do Equador”: Das origens subterrâneas da ideologia e da subversão. In: TEIXEIRA, H. A.; REBLIN, I. A.; PAZ, N. I. N. de la 2016. **Subterrâneo religioso: reflexões a partir do pensamento de Oneide Bobsin**. São Leopoldo: Karywa, 2016, p. 88.

²¹⁷ DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 22.

a utilização destes termos para designar qualidades positivas em um pesquisador só torna mais interessante a subversão da linguagem como linha de fuga. No fluxo desta linha, toda uma outra cadeia de sentidos pode ser construída e explorada, dando outros significados para o trabalho da pesquisa empírica em ciências humanas – um *devir-toupeira* e um *devir-rato* na prática ocidental de fazer ciência. E, por outro lado, isso também nos diria algo sobre a ciência dominante, já que sob alguns pontos, “feito uma toupeira” ela também não soube “enxergar” certas realidades, e talvez assim o tenha feito, por ter fugido de certos encontros e confrontos, enclausurando-se em sua toca “como um rato”. Devires animais como controles diferenciadores tensionando os limites das racionalidades convencionais.

Falando sobre “visão”, é bom que se diga, a toupeira levanta uma questão fundamental sobre os sentidos e habilidades mobilizados no campo de pesquisa e sobre a presença do pesquisador. Como destaca Boaventura de Souza Santos²¹⁸, desenvolveu-se na modernidade ocidental uma economia política dos sentidos que privilegiou a visão e a audição em detrimento dos outros sentidos. Essa hierarquia elegeu, no entanto, por conveniência ou não, os sentidos que mais contribuíram para uma relação de conhecimento abstrata e distanciada do mundo, enquanto inferiorizou e diminuiu a importância daqueles sentidos (tato, olfato, paladar) que mais aproximavam os corpos de um contato físico e material com o mundo. As implicações disto para a pesquisa não são fortuitas. Existe um esforço determinado que fazemos com o corpo ao localizar e analisar “objetos” sobre um plano de observação, porém, outra coisa é ir ao encontro dos “objetos” e tocá-los, senti-los, vivenciar seus contextos de formação em uma experiência sensorial mais profunda e holística. Isto depende um outro tipo de envolvimento com o campo empírico e uma outra economia dos sentidos. Uma economia mais solidária e menos hierárquica.

“As epistemologias do norte”, “o pensamento abissal”, como coloca Santos, são formas culturais extrativistas do saber. “[...]o extrativismo é sempre orientado por aquilo que visa extrair, o olhar abissal foi treinado para ver apenas aquilo que quer ver[...].”²¹⁹ O resultado é uma experiência dos sentidos superficial e parcial, incapaz de perceber a linha abissal que separa as sociabilidades ocidentais das coloniais. De

²¹⁸ SANTOS, 2018, p. 277.

²¹⁹ SANTOS, 2018, p. 276.

uma perspectiva cultural, a criação e manutenção desta linha divisória também se baseia em uma motivação simbólica consequente com a produção de condições específicas sobre as quais se formula o saber ocidental. Em outras palavras, o pensamento abissal “inventa” as formas da experiência de compreender e as formas do próprio conhecimento segundo uma dinâmica simbólica distinta. Seu extrativismo cognitivo é um extrativismo coletivista organizado nos moldes dos controles convencionais da ciência moderna.

A proposta de Santos frente ao imperialismo cognitivo do Ocidente se articula na dupla tarefa de minimizar a assimetria e maximizar a simetria entre os modos de experiência sensorial divididas pela linha abissal. Segundo o autor isto implica na afirmação das epistemologias do sul, cuja

profundidade sensorial baseada na intersensorialidade não é compatível com a racionalidade instrumental da modernidade ocidental, uma vez que põe em causa a linearidade, a unidireccionalidade e a unidimensionalidade da percepção extrativista.²²⁰

Roy Wagner sobre as sociedades modernas ocidentais aponta para as mesmas implicações do argumento de Santos:

Uma tradição cultural que medeia a dialética por meio de relações e expressões coletivizantes aprende a criar e a compreender um mundo fundamentalmente dialético em termos lineares e racionais. Ela constrói um mundo ideológico a partir de conexões causais de "mão única", denegando e desenfazando os aspectos contraditórios, paradoxais e recíprocos do pensamento e da cultura humanos.²²¹

A situação do simbolizador ocidental, orientado para a coletivização dos símbolos, lhe coloca as condições culturais sobre as quais se desenvolvem as tendências epistemológicas racionalizantes, lineares, universalizantes e reificantes do saber. A utilização dos sentidos opera sobre um determinado filtro cujo resultado prático sempre produzirá um tipo de conhecimento ideologicamente assumido como síntese unificadora da realidade social, sob a forma de relações de poder historicamente demonstráveis, isto é, um conhecimento como captura, extração, moldado funcionalmente – por exemplo – pelo patriarcalismo, colonialismo, capitalismo, cientificismo, etc. Formas de extração e sintetização dos fluxos materiais e simbólicos da vida. Harmonização e coletivização (massificação, padronização) das

²²⁰ SANTOS, 2018, p. 279.

²²¹ WAGNER, 2017, p. 177.

contradições e paradoxos, em produtos racionalmente “funcionais” para o consumo, para o conhecimento.

À “mão única” das epistemologias do norte, Santos contrapõe a “mão dupla” da reciprocidade. Em vez de unidimensionalidade linear e causal, pluralidade diferenciante e paradoxal, resultando no reconhecimento da “ecologia dos saberes”, tanto ainda mais dinamizada pela intersensorialidade das epistemologias do sul. Descolonizar o olhar, portanto, tem a ver com o reconhecimento de sua variação perspectiva, assim como Nietzsche a expressou:

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”.²²²

Mas não apenas isso. Conhecer, ver, ouvir... implica em ser conhecido, ser visto e ouvido. Trata-se da visão ocidental entrando em devir com outras formas de ver e com outras percepções sensoriais – “o encontro do ver e do ser visto”²²³. Não significa apenas uma variação do próprio modo de ver, mas o reconhecimento de uma relação de conhecimento simétrica onde o olhar objetificador deixa de ser sujeito para também ser objetificado perspectivamente de fora. A criação de uma “relação intelectual” entre “variedades do fenômeno humano”²²⁴ que se afetam mutuamente, constituindo uma compreensão que inclui ambas as formas de invenção do saber. O ajuste da assimetria verticalizada do pensamento abissal passa necessariamente por essa transformação do olhar, onde ele se horizontaliza, deixando de ser transcendente para tornar-se imanente e afetado em um campo intersensorial (transensorial) de produção do conhecimento. A relação simétrica, deste jeito, acaba formando as condições por onde a variação do olhar não apenas implica em sua *pluralidade perspectiva*, mas também em sua *variação intensiva*: um olhar-ouvir, olhar-tocar, olhar-cheirar, olhar-andar, olhar com os pés, com a pele... olhar o movimento das linhas que traçam contiguidades entre os pontos de percepção que conseguimos identificar. Desterritorialização do olhar. O olhar como multiplicidade. As possibilidades de conexões e cruzamentos sensoriais, segue, neste íterim, a

²²² NIETZSCHE, 1998. p. 109.

²²³ SANTOS, 2018, p. 284.

²²⁴ WAGNER, 2017. p. 27.

conjunção rizomática “e... e... e...”²²⁵. Não mais visão “ou...”, dentro de uma lógica arborescente hierárquica operada por dicotomias. E sim, visão “e...” num conjunto rizomático de relações complexas que lhe descentralizam enquanto “origem” e fundamento do conhecimento.

O domínio da visão na teoria ocidental do conhecimento, ajudou a conformar os seus postulados de neutralidade e universalidade do sujeito cognitivo diante de “objetos” a serem apreendidos pela razão. A visão abissal é, por assim dizer, o resultado de um processo cultural específico de estratificação do olhar, produtor de um sujeito que vê e, no entanto, vê de uma forma particular e limitada, como se não estivesse no campo de visão de ninguém. Digamos então que o programa político-pedagógico da investigação pós abissal de Santos, de certa maneira, caminha para uma ética metodológica da pesquisa explorando linhas de fuga de uma cadeia hierárquica do saber: fazer rizoma com as epistemologias do sul.

Sendo assim, a tendência visualista do Ocidente incide diretamente nos usos e determinações da linguagem. “Ver” como sinônimo de “conhecer”, convencionalmente marca uma importante qualificação do conhecimento como algo a ser contornado pela visão na forma de um objeto ou uma imagem; ainda assim, nessa situação, nada impediria de decompor os elementos heterogêneos da associação (“ver - conhecer”), fazendo-os funcionar “apenas” como uma metáfora enquanto figura de linguagem. Mas há casos de associações totalmente arbitrárias onde um dos termos engloba o outro subsumindo-lhe o sentido original. Tim Ingold²²⁶, antropólogo britânico, nos oferece um bom exemplo de como isto ocorre ao problematizar o conceito moderno de “paisagem” (em inglês *landscape*), comumente utilizado para descrever um mundo em que a percepção pressupõe ser um plano terrestre povoado por objetos.

Ingold afirma que a história etimológica da palavra passa por uma curiosa confusão denotativa em relação ao sufixo *scape*. Originalmente, *landscape* provém do início da Idade Média e se referia a uma área de terra cultivada por uma comunidade agrária. A posterior incorporação do termo a um regime de representação pictórica acontece, no entanto, pela associação acidental e sem base etimológica de

²²⁵ DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 48.

²²⁶ INGOLD, 2015, p. 193-210.

scape com *scopo*. *Scape* deriva do inglês antigo e significa “moldar”. *Scopo* vem do grego clássico e significa “alvo do arqueiro”, do qual deriva o verbo *skopein* “olhar”²²⁷. Assim, um termo originalmente ligado a uma relação de imediata ação transformadora com a materialidade da terra, passou a designar uma relação de contemplação distanciada e panorâmica na modernidade.

Em sintonia com Deleuze e Guattari, Ingold afirma que as relações essenciais em um mundo onde há vida, não são aquelas representadas pelo modelo hilemórfico aristotélico, onde *matéria* e *forma* compõem um mundo de objetos. Mas sim, nas relações entre *materiais* e *forças*, pressupondo uma ontologia baseada nos processos de formação, nos fluxos e transformações dos materiais.²²⁸ Assim, não é correto considerar a paisagem uma superfície terrestre separada do céu. Terra e céu se misturam numa relação atmosférica de “coisas” em devir. Para Ingold, pensando junto com a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, a visão, assim como os outros sentidos, é sobretudo uma “experiência” corporal com fenômenos físicos que, antes mesmos de serem percebidos, condicionam nossa percepção, ou seja, a visão é uma experiência com a luz e com todas as variações que esta pode operar na percepção – sem luz não existe visão e, dependendo de sua intensidade, distintas cores, gradientes e sombras podem ser percebidos. “Ver”, portanto, em nenhuma hipótese deixa de ser uma participação corporal em uma experiência em curso. No caso da visão, experiência de luz que cria a própria capacidade de ver.

O deslocamento do sentido de uma percepção panorâmica criadora de objetos sobre uma “paisagem”, para uma experiência atmosférica atravessada por movimentos que constituem a própria “paisagem” e as condições de percebê-la, modifica significativamente a qualidade da presença do pesquisador em campo. Ingold compara as implicações de suas reflexões sobre o ambiente com o “espaço liso” de Deleuze e Guattari:

Trata-se de um espaço atmosférico de movimento e fluxo, agitado pelo vento e pelo tempo, e repleto de luz, som e sensação. O olho, no espaço liso, não olha *para* coisas, mas perambula *entre* elas, encontrando um caminho, em vez de apontar para um alvo fixo. É um olho que está sintonizado não com a discriminação e identificação de objetos individuais, mas com variações sutis de luz e sombra, e com as texturas superficiais que revelam. Enquanto a

²²⁷ INGOLD, 2015, p. 193.

²²⁸ INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta a vida: emaranhados criativos em um mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012, p. 26.

paisagem do espaço estriado, encerrada e repartida, se voltou contra o céu, no espaço liso as superfícies da terra – como aquelas do mar – abrem-se para o céu e o abraçam. Nas suas cores em constante mutação e padrões de iluminação e sombra, elas refletem a sua luz; elas ressoam em seus sons os ventos que passam, e em sua sensação elas respondem à secura ou umidade do ar, de acordo com o calor ou a chuva. No espaço liso, para continuar com Deleuze e Guattari, “não há nenhuma linha separando o céu e a Terra” (p.421). Um não poderia existir sem o outro.²²⁹

Para além de nos fazer refletir sobre os limites de uma antropologia estritamente social e cultural, o autor também indica que a composição de um espaço de observação pode assumir duas tendências perceptivas completamente distintas: poderíamos dizer que no “espaço estriado”, o olhar sob a orientação de uma abstração reificada da paisagem (uma ideia de terra contendo objetos), localiza, fixa, analisa e projeta os objetos de seu conhecimento sobre um plano de observação distanciado, onde a visão opera criando um plano de organização (ela estratifica); por outro lado, no “espaço liso” o olhar perde algo da sua transcendência ao se constituir juntamente com os fluxos de formação da paisagem numa experiência de observação móvel (a visão participa da criação de um plano de intensidades). Duas formas de percepção: um olhar transcendente *sobre* o mundo em contraposição a um olhar imanente *entre* o mundo.

Esta distinção reflete aquela do sentido medieval de paisagem com a sua derivação moderna, conforme exemplificada por Ingold. Seguindo os eixos contrastivos da terminologia de Deleuze e Guattari²³⁰, o espaço liso estaria para *Scape* (moldar) denotando uma relação de envolvimento corporal e sensorial com a terra e os materiais, isto é, um engajamento *háptico*; enquanto o espaço estriado estaria para *scopic* (olhar), designando uma relação de distanciamento e de projeção de imagem, isto é, uma relação *óptica*²³¹. No entanto, Ingold aponta um problema na associação entre *háptico* e espaço liso. Com razão ele argumenta que a projeção também pode ser mediada pelo toque (tato óptico) e que a visão, por sua vez, pode estar em um nível de proximidade tátil com a superfície que observa (visão háptica). Em outras palavras, desterritorializações dos sentidos. O autor argumenta que a diferenciação entre *háptico* e *óptico* se dá dentro do espaço estriado, sendo mais adequado descrever o espaço liso como *atmosférico*.

²²⁹ INGOLD, 2015, p. 202.

²³⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 191-228.

²³¹ INGOLD, 2015, p. 203.

Deleuze e Guattari advertiram sobre a complexidade e variação nas diferenciações das quais se utilizam. Para eles, o liso e o estriado não se opõem definitivamente, mas se apresentam muitas vezes misturados²³². Existem oposições simples entre ambos, mas também oposições complexas, misturas e razões distintas que movimentam a passagem de um para o outro. A percepção *háptica* a que os autores associam ao liso é aquela que remete à afetação do corpo numa relação com “acontecimentos”²³³ num sentido de *direcionalidade* e não num sentido de *dimensionalidade* do espaço e dos objetos. O tato óptico ao qual Ingold se refere, porém, é aquele que dimensionaliza um objeto, que projeta uma imagem. *Háptico* e *óptico* em si, nada dizem sobre a relação com o espaço, mas dependendo dos modos de espacialização sobre os quais forem agenciados, podem sim adquirir sentidos vetoriais próprios à experiência do espaço liso – tocar e ver “em linhas”. Vemos que as distinções e oposições são mais sutis e intrincadas, dependendo dos aspectos a elas relacionados. O espaço atmosférico pensado por Ingold parece remeter a um espaço liso em condições de “puro” movimento – um “mundo sem objetos”.²³⁴

Evocando a arquetipia dos habitantes do espaço liso, os nômades, Deleuze e Guattari argumentam:

Em suma, o que distingue as viagens não é a qualidade objetiva dos lugares, nem a quantidade mensurável do movimento – nem algo que estaria unicamente no espírito – mas o modo de espacialização, a maneira de estar no espaço, de ser no espaço. Viajar de modo liso ou estriado, assim como pensar...²³⁵

Assim como rizoma e raiz estão misturados, o liso e o estriado também estão. Eles virtualizam, respectivamente, modos de pensar e de habitar o espaço. Pensar em linhas rizomáticas equivale a experienciar o espaço de forma lisa. As misturas implicam em perceber as linhas estratificadas que aparecem no rizoma, bem como as estrias e buracos que se misturam ao espaço liso, e, além disso, como se dão as passagens de um modo ao outro: as desterritorializações, as linhas de fuga e o alisamento de um lado; e as reterritorializações, linhas de segmentaridade e estriamento, de outro.

²³² DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 191.

²³³ DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 197-198.

²³⁴ INGOLD, 2015. p. 200.

²³⁵ DELEUZE e GUATTARI, 2012c, p. 202-203.

Resumindo, a situação de percepção e conhecimento que o pesquisador desenvolve no campo de pesquisa implicará invariavelmente em afetar e ser afetado no curso de uma experiência em movimento. Pensar em linhas e pesquisar de forma lisa será um exercício que envolverá muitos modos de passagem entre o liso e o estriado, entre estratificação e linha de devir, entre produção de decalques e de mapas intensivos. Haverá, de todo modo, projeção óptica, corporificação háptica e estados de “possessão” atmosférica²³⁶ nas formas sensoriais. No entanto, a questão importante será sempre a consistência do caminho e as percepções direcionais para onde apontam os fluxos criadores dos corpos. O que para Ingold denota a morte de processos vitais constituintes dos materiais, isto é, a sua conformação em objetos²³⁷, para nós remete à privação dos fluxos vitais constituintes da linguagem e da experiência religiosa, quando esta também é redutível a análise de objeto. O curioso é que, ao querer trazer de volta à vida o que tem sido efetivamente morto pela teoria de outros colegas antropólogos, Ingold não está longe de fazer teologia, uma “teologia materialista”, segundo Otávio Velho.²³⁸ Nossa teologia bebe deste mesmo espírito vivificador. Ao buscar compreender os fluxos e processos de formação da linguagem teológica, está interessada naquilo que pode dar fôlego e plenitude aos corpos da experiência religiosa.

Devemos nos perguntar, então, como teólogas e estudiosos da religião: Quais ideias abstratas de religião, de Deus, de sagrado, de “céu”, de ser humano, etc., o olhar transcendente e universalizador do ocidente incutiu em nossos projetos de pesquisas, como tendências reificadoras projetadas em nossos campos de observação? Quais linhas de estratificação ainda repartem nossos corpos-mente do mundo da vida? Não haverá também uma linha abissal entre o que os humanos dizem “céu” e “terra”? Quantas coisas, forças, fluxos e intensidades não existem ligando céu e terra, passando despercebidos por nosso olhar estratificado?

Queremos dizer, assim como terra, céu e os materiais constituintes da superfície estão misturados e são formados por fluxos atmosféricos e outras forças, também nossos tradicionais “objetos” de pesquisa, os grupos religiosos, suas

²³⁶ INGOLD, 2015, p. 205.

²³⁷ INGOLD, 2012.

²³⁸ VELHO, O. Posfácio. In: STEIL, C. A. e CARVALHO, I. C. M. **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. p. 228.

linguagens e práticas, são constantemente formados e movimentados. Eles não podem ser considerados como objetos dispostos em uma paisagem religiosa cujas superfícies apreendidas sob distintos pontos de observação compõem uma projeção mais ou menos complexa de suas dimensões. Longe disso, nossos “objetos” são pontos observáveis em movimento, são linhas. E o observador, antes de ser um ponto de vista fixo, é um ponto de observação caminhante, ele também é uma linha. Seu olhar é um vetor.

Em nosso campo empírico de pesquisa diversas linguagens e práticas religiosas se misturam, sedimentam em sistemas mais ou menos densos ou porosos. Sobre a superfície da “paisagem” sócio-religiosa brasileira, quais são as forças “atmosféricas” que dinamizam os processos vitais das linguagens e práticas dos grupos religiosos? Quais ventos sopram sobre o campo religioso? Quê conjuntos de afecções eles fazem circular? Quais espíritos culturais, sociais e ideológicos vivificam a linguagem e performatizam sociabilidades, identidades e sujeitos...? Será a força do capital? Do individualismo pós-moderno? Os ventos autoritários de outrora? Quê forças projetadas, corporificadas e possuidoras são estas que afetam a experiência religiosa? Quê formações de potência operam atualmente as condições de articulação das máquinas de expressão teológicas?

Ao priorizarmos o movimento nos distanciamos das imagens estáticas projetadas sobre o campo de pesquisa e nos inserimos no fluxo constituinte do próprio campo. O professor Oneide Bobsin advertiu em seu texto sobre a impossibilidade de se fazer uma fotografia da realidade sócio-religiosa através de uma observação neutra e desinteressada²³⁹. Ele está certo. “Oposto ao grafismo, ao desenho ou a fotografia, oposto aos decalques [...]”²⁴⁰, os mapas que servem como instrumentos de deslocamento no campo empírico não são apropriados para dimensionar a realidade social. Eles são construídos no deslocamento, como orientação de caminho para processos de conhecimento implicados em constantes transformações. Voltando à toca da toupeira: os seus aparelhos sensoriais táteis lhe fornecem as percepções direcionais necessárias para percorrer os dutos atrás de alimento e abrigo, assim como para a escavação de novos túneis. A toupeira, praticamente destituída de visão,

²³⁹ BOBSIN, 1997. p. 261.

²⁴⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 43.

em contraponto à percepção óptica-dimensional, é uma metáfora mais que oportuna para um paradigma imanente da percepção, da corporificação háptica-direcional. Metodologicamente ela tem muito a ensinar.

Enfim, seguindo algumas reflexões de Westhelle²⁴¹ sobre a necessária auto-percepção teológica de sua decidida inconsistência ótica para enquadrar e inscrever sobre a realidade empírica, pensamos que a linha de fuga absoluta e positiva como seta da fé em direção ao plano de consistência, pode ser sim uma forma de compreender e descrever a tarefa e vocação iconoclasta da teologia “anti-quadro”, margeando a moldura e rompendo com seus limiares. Certamente o desenvolvimento tecnológico e científico tem cada vez aumentado sua capacidade de aferição do “quadro”, o que sem dúvida também tem a ver com refinados procedimentos de escala – as margens adquiriram o seu *status* molecular. No entanto, o que está para além da moldura (ou das estratificações científicas), seja qual for a sua escala, coloca sempre os limites da ciência e garante o movimento subversivo de outros saberes, como a teologia. Westhelle dá a entender este processo de rompimento do quadro como algo realizado gradualmente de forma sutil, como cupins corroendo a moldura²⁴². Esta imagem é pertinente, porque no final das contas não se trata da destruição abrupta do quadro, como para Deleuze e Guattari também não se trata da destruição dos estratos. A tarefa teológica não deverá ser realizada, deste modo, à golpes de martelo (como na metodologia de Nietzsche). Mais adequado será a ferramenta que Deleuze e Guattari propõem, uma “lima muito fina”²⁴³. Estamos aqui novamente ao redor da questão fundamental do envolvimento *háptico*, do contato, da tensão corpórea, do atrito. A visão hermenêutico-interpretativa pode ler e identificar limites, porém, só a experimentação *háptica* tem condições de transpor esses limites, de corroê-los. A teologia se situa num campo de tensão, se faz por fricção, teologia roedora: devir-rato, devir-toupeira, devir-cupim, devir-lima... da teologia.

Dialogando com alguns etnógrafos da ciência, como Bruno Latour²⁴⁴, Westhelle percebe o desejo de sobre-codificação da linguagem científica através da *visão* e as práticas descritivas de enquadramento da realidade por meio de controles

²⁴¹ WESTHELLE, Vítor. Outros saberes, Teologia e Ciência na Modernidade. **Estudos teológicos**, 35 (3), p. 258-278, 1995.

²⁴² WESTHELLE, 1995, p. 275.

²⁴³ DELEUZE e GUATTARI, 2012a, p. 25.

²⁴⁴ WESTHELLE, 1995. p. 263-267.

elaborados de classificação, ordenamento e cálculo que este paradigma enseja. O imperialismo da linguagem científica, ele observa bem, não se refere apenas ao controle dos objetos de conhecimento, ele se insinua sobre o “controle das condições pelas quais os objetos podem ser conhecidos.”²⁴⁵ Em outras palavras, segundo Wagner, é a afirmação de um modo coletivista de controlar simbolicamente as formas de apreensão da realidade, e por isso ele precisa dissimular as contradições e os paradoxos de um mundo irreduzivelmente plural. A teologia, contudo, não tem que se esquivar do paradoxo. É sua tarefa torna-lo explícito.²⁴⁶ Nós acrescentamos: é sua paixão e virtude! A linguagem da ciência mascara a verdadeira implicação dos seus procedimentos inventivos, por isso ela se entende como “descobridora” de um mundo que já está aí dado. Este dado (a natureza “inata” das coisas), porém, é a simbolização diferenciante negada e recarregada por meio de seus controles convencionais de inscrição. A linguagem teológica, por outro lado, não precisa dissimular o seu desejo de criação, pois ele é atravessado por linhas de intensidade distintas do desejo extrativista e dominador da razão moderna. Poderíamos dizer que sobre a razão criativa da teologia se abatem outras intensidades rompendo o quadro extensivo das inscrições representativas do conhecimento, algo como aquilo que Otto chamou de sombra do numinoso, o “sentimento de criatura”²⁴⁷ – a autopercepção da própria realidade diante de um olhar Outro, obscuro.

Paradoxo: Criadora e criatura, a teologia atravessa as molduras dos planos de organização da linguagem para inscrever o seu devir silenciosamente sobre um plano de intensidade da fé. Seu modo de inscrição deixa traços que só podem ser seguidos com fé. Eles não deixam nenhum contorno plenamente nítido, pois é preciso continuar ultrapassando as estabilizações da figura. São Rastros, linhas que fogem dos enquadramentos. Eles compõem mapas intensivos. Passa pela linguagem teológica um desejo de ser dominada pelo silêncio, tomada pela gagueira, pelo balbucio, pelas línguas de fogo. Enquanto não para de caminhar.

²⁴⁵ WESTHELLE, 1995. p. 266.

²⁴⁶ WESTHELLE, 1995. p. 268.

²⁴⁷ OTTO, 2007. p. 44.

3.3 Alguns princípios metodológicos

Existe sempre um “como fazer?” que atormenta todo estudante de pós-graduação perdido entre o caos semiótico das realidades que quer investigar e a confusão de afetos que o mobiliza. Sentimos que não convenceremos nem ajudaremos nenhum estudioso(a) sério(a) se não pontuarmos alguns princípios, ou orientações, mais bem definidas. Faz parte do nosso modo de “fazer ciência” conseguir traçar alguma linearidade passo a passo. Portanto, vamos a ela:

1. *Invenção do campo de pesquisa (princípio molecular)*. A forma do campo de pesquisa nunca é dada *a priori*. Ela deverá ser construída no percurso da investigação, permitindo que o próprio campo engendre as questões conformadoras dos objetos de pesquisa. Um agenciamento molecular tem a ver com ir percebendo as potencialidades do campo, com como ele mesmo pode ir se configurando em relação as linhas de articulação que afetam não somente os sujeitos e objetos de pesquisa, mas também a pesquisadora. O tema de pesquisa, que é aquilo que eventualmente se escolhe previamente, baseado na vontade da pesquisadora, pode ser um primeiro passo em direção ao campo, mas pode ser ele mesmo remodelado, desconstruído, refeito, dependendo das reações que o campo produzir no pesquisador. Muitas vezes não se sabe direito o que se quer com uma pesquisa. Neste aspecto é fundamental perceber a indissociabilidade entre desejo e cognição. O “tesão” vem com algum contato e experiência que criam as condições para conformar não só aquilo que se quer investigar, como também aquilo que não se quer. Seguir as melhores linhas articuladoras de conhecimento é seguir o desejo. Produzimos melhor nesta confluência. Depois de adquirir alguma forma pelo contato com um estado de coisas mais ou menos identificável, depois de conseguir reunir elementos para o reconhecimento de um estrato específico, é importante também algum exercício de delimitação, pois seguir o desejo tende a fugir da forma. É preciso conter relativamente as pontas de desterritorialização do estrato, ou conjunto de estratos, que constituirão o campo de pesquisa. Saber definir os contornos de um estrato é importante, inclusive para considerar esses processos de desestratificação que acontecem nos seus limiares. Os estratos são o território da pesquisa. Eles garantem as referências necessárias para observar a qualidade dos movimentos e

fluxos que transformam e modificam constantemente os sujeitos e objetos de pesquisa.

2. *Invenção da relação de conhecimento no campo empírico (princípio simétrico)*. Nas pesquisas envolvendo grupos humanos, os níveis de assimetria na relação entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa não são óbvios. Existem resistências e barreiras cognitivas de ambos os lados. A relação com o campo empírico também é um campo de forças tensionado por relações de poder. Se não se inventar outra forma de relação, invariavelmente se participará da forma como ela já está configurada, isto é, joga-se o jogo da invenção dominante. Aqui também se tem uma pragmática envolvida. É preciso uma postura crítica em relação ao campo e ao mesmo tempo autocrítica em relação ao pesquisador, com práticas visando o equilíbrio. Práticas que podem envolver tanto imersões profundas e conversões abruptas ao mundo da pesquisa, como também pequenas doses de ajuste e o controle de distâncias funcionais; os contextos de dominância variam, nem sempre é o pesquisador que está do lado dominante (imagine a situação hipotética de uma teóloga pesquisando no contexto de um ateísmo masculinista, por exemplo). Este ponto tem a ver com a construção de condições simétricas que possibilitem o mútuo e recíproco ganho com o experimento da pesquisa. Criar formas relacionais de abertura para os aprendizados mútuos. Permitir que as invenções dos sujeitos da pesquisa sobre eles mesmos e sobre o pesquisador, participem da invenção do próprio pesquisador, como experiência de extensão simbólica e de práticas cognitivas. Desta forma se assume o conhecimento como uma relação intelectual equivalente entre modalidades diferentes do fenômeno humano. Existe *troca* e não *extração*. A abordagem etnográfica é privilegiada neste aspecto, por estabelecer relações de contato mais direto com o contexto de vida dos sujeitos da pesquisa. O que não deixa de acentuar as dificuldades que este contato mais aproximado também estabelece.

3. *Invenção dos instrumentos de pesquisa (princípio cartográfico)*. Os instrumentos também deverão ser inventados no campo de pesquisa. E deverão funcionar como ferramentas de deslocamento, mesmo que provisoriamente representem alguma possibilidade de localização estável dos objetos pesquisados. O que se quer dizer com mapas intensivos? Os mapas oferecem algum controle de rota no seguimento aos objetos de estudo. Eles podem servir para dimensionar o alcance extensivo dos estratos, mas também podem mapear as fugas do território e seguir

linhas de intensidade que não podem ser devidamente localizadas nem representadas, apenas seguidas. Elas são intensivas por essa razão, por serem constantes, em contraposição as linhas descontínuas dos estratos, linhas codificadas, segmentadas. Quando se estabiliza uma linha intensiva, se estratifica o devir. Aquela força ganha uma forma, se atualiza, compõe um plano de organização. Porém, isto não reduz a potência criadora do devir, é por um plano de intensidades que ele continua. Um mapa intensivo tem a ver com a percepção da realidade contínua deste plano. Deste modo, um conjunto elaborado de agenciamentos deve acompanhar a produção dos mapas. Objetos de todos os tipos compõem as formas instrumentais da pesquisa: livros, computador, caderneta de campo, gravador, câmera de celular, etc... eles formam com o corpo do pesquisador e dos sujeitos da pesquisa, distintos modos de agenciamento dos sentidos e das percepções, em experiências metodologicamente controladas: leituras, escritas, observações de campo, entrevistas, registros audiovisuais, etc... Tudo em função do mapeamento. É claro que tem de se dizer também alguma coisa a respeito dos textos e do caminho bibliográfico que todos nós igualmente temos que trilhar. Os textos também compõem mapas intensivos por meio da leitura. Em nossa cultura da escrita os textos fazem parte de qualquer campo de pesquisa e podem ser usados para representar e reproduzir decalques teóricos sobre os objetos de estudo, ou podem articular um plano de leitura intensivo que resulte no seguimento de linhas de criação.

4. *Invenção dos fundamentos da pesquisa (princípio teológico ou teogônico).*

Por fim, a invenção do fundamental, sem o qual todo exercício de pesquisa e produção do conhecimento se vê alienado dos estados de força e agenciamentos coletivos que constituem as bases sobre as quais ele se realiza como linguagem. Se não se inventar um fundamento para a pesquisa, se assumirá qualquer outro fundamento convencional de maneira inconsciente. Tratando-se de pesquisa teológica, é preciso que cada um invente o seu Deus. Não se trata, evidentemente, nem de tarefa fácil nem individual. Porém, é preciso dizer algo sobre aquilo que estimula a produção da linguagem teológica, trazê-lo para algum nível de autopercepção consciente de seu caráter inventivo, para que se possa analisar devidamente os controles que organizam a linguagem nas suas funções sociais reconhecidas. É ofício que também não se aparta do campo empírico, na medida que a linguagem é renovada pela pesquisa, lançando novos controles diferenciadores sobre o conjunto das tradições que

privilegiamos ao contrainventar os fundamentos. Considerar este aspecto é, de certa maneira, não apenas levar em conta a realidade da fé como força mobilizadora da vida humana, mas também aferir a qualidade intensiva desta fé. Não será surpresa que a observação deste princípio indicará que alguns deuses são mais fáceis de serem cridos do que outros, e que outros ainda nascem e morrem muito prematuramente. Novamente, tudo isto ainda tem menos a ver com os planos de organização práticos e simbólicos com os quais a linguagem religiosa lida, do que com um plano de intensidade que atravessa todas estas estratificações. Há tantos Cristos diferentes no mundo operando sob regimes semelhantes de estratificação: Cristos moralmente grandiosos, Cristos maiores, adorados, irretocáveis, senhores da terra, acima de tudo. Eles nos fazem parar o olhar sobre imponentes imagens, nos tornam sedentários. Já o Cristo desterritorializado, é preciso seguir. É preciso seguir o Cristo menor que foge.

4 ALGUMAS LINGUAGENS DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO

A ideia desta pesquisa contemplava realizar integralmente as implicações do método etnográfico como desenvolvido pela tradição da antropologia social e cultural.²⁴⁸ No entanto, a orientação etnográfica sofreu significativas mudanças, tendo que ser adaptada em função das condições de isolamento social empreendidas como reação à pandemia do Covid-19. Não foi possível fazer *observação participante*²⁴⁹, e grande parte do processo de constituição do campo de pesquisa se resumiu à coleta indireta de dados por meios digitais, através de mapeamento de redes sociais na internet. Por esse motivo, não foi possível considerar algumas condições que julgávamos imprescindíveis, entre elas a análise da linguagem teológica no seu contexto prático de uso como fala articulada no meio das relações interpessoais, e as eventuais dissonâncias e contradições entre práticas e discursos, somente possíveis de serem percebidas num contexto privilegiado de observação.

Desta forma, delineamos a pesquisa considerando o caráter específico de uma abordagem qualitativa enquanto processo investigativo de coleta de dados, proporcionando analisar com mais propriedade a complexidade das relações que compõem o campo simbólico e prático sob a perspectiva dos sujeitos de pesquisa. Essa “abordagem qualitativa da investigação”²⁵⁰ tomou contornos mais definidos a partir de uma orientação das ações de campo inspiradas nos fundamentos do método etnográfico transposto para a realidade da internet, considerando a inter-relação entre os modos “on-line” e “off-line” da vida social dos grupos pesquisados (etnografia virtual, netnografia, etc.)²⁵¹. Entendendo ainda a partir da etnografia a produção do

²⁴⁸ Inspirado na abordagem clássica de Malinowski (MALINOWSKI, B. Introdução: o assunto, o método e o objetivo desta investigação. In: DURHAM, E. **Malinowski: antropologia**. São Paulo: Ática, 1986) e no que foi se constituindo em clássicas abordagens etnográficas da antropologia urbana, como em Park (Escola de Chicago) e Mitchel (Escola de Manchester). Conferir: PARK, R.E. "A cidade: sugestões para investigação do comportamento humano no meio urbano" (1916) in: Velho, O (org) **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967; MITCHEL, C. "A dança Kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte" In: Feldman-Bianco, Bela (org). **A antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Unesp, 2010.

²⁴⁹ A “observação participante”, segundo Cardoso de Oliveira, é uma “ideia-valor” (Louis Dumont) que caracteriza a pesquisa antropológica (CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006).

²⁵⁰ CRESWELL, John W. **Investigação Qualitativa e Projeto de Pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens**. – 3 ed. Porto Alegre: Penso, 2014. p.49-50.

²⁵¹ Para uma apresentação das principais transposições do método etnográfico para a internet, conferir: FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011. p. 167-203.

conhecimento como processo unificado entre teoria e metodologia, prevendo inclusive a desconstrução e reelaboração teórica do pesquisador a partir das demandas do campo empírico²⁵². Utilizamos como instrumentos para coleta de dados as redes sociais dos grupos selecionados, fontes documentais (estatutos, manifestos e documentos oficiais) e entrevistas semiestruturadas com os líderes dos grupos (as entrevistas foram gravadas). As entrevistas foram realizadas de forma remota através de videoconferência. Acessamos a maior quantidade de dados possíveis dos grupos analisados entre plataformas digitais de páginas e grupos no Facebook, Instagram, YouTube, sites institucionais e outras mídias e documentos disponibilizados pelos sujeitos de pesquisa entrevistados.

A situação pandêmica não foi o único fator de alteração do projeto de pesquisa “original”. Reviravoltas conceituais, resistências de sujeitos interpelados para contribuir com a pesquisa, provocações de sala de aula, orientações de banca e outras situações como estas foram determinantes para a conformação do tema e do campo de pesquisa, bem como as formas de abordá-lo. Para se ter uma ideia, o anteprojeto de pesquisa enviado para a seleção do doutorado, encaminhado para a avaliação do PPG da Faculdades EST em maio de 2019 intitulava-se “A identidade cristã na pós-modernidade”. Olhando retroativamente, compreendemos que mudamos muito para descobrir a linha intensiva subjacente que movimentava os nossos esforços desde o início. Tinha a ver com *desejo de criação* e a construção de algum reconhecimento fundamental e sistemático deste aspecto na teologia contemporânea. O tema da linguagem foi ganhando forma em função do mapeamento intensivo desta linha, nos proporcionando como configuração de estrato uma abordagem abrangente para lidar com os processos de criação na teologia. A partir disso, outros temas tangenciados pelo meu interesse de pesquisa, como subjetividade e identidade cristãs, poderiam ser melhor apreciados em outros momentos. Ou seja, a linguagem teológica apresentou-se como um campo virtual de possibilidades de pesquisa, de onde muitas linhas de desterritorialização poderiam ser exploradas como linhas investigativas. Isto se deu também como uma forma de criar um plano de intensidade para a pesquisa, algo que não se esgote com o estudo apresentado aqui como objeto acabado. Algo

²⁵² MALINOWSKI (1986, p.32)

que poderemos continuar, ao escolher seguir as linhas de desejo e fé que atravessam a nós e os sujeitos envolvidos, por meio da pesquisa e das construções teológicas.

Na verdade, é difícil dizer “desde o início”. Podemos cortar o tempo histórico e periodizar a realidade da pesquisa nos quatro anos de doutorado, dentro do quadro formal das normas institucionais do sistema acadêmico. Por outro lado, sob um aspecto intensivo, não podemos precisar exatamente quando ela começa, e às vezes, nem podemos supor que seja conveniente ou possível separá-la da “vida comum”. Consigo pensar no tema da criação teológica em muitos momentos da minha história, tendo ênfases importantes durante à época do trabalho missionário na igreja e nas minhas reflexões pessoais no decorrer da minha passagem pela antropologia. Portanto, é difícil separar a pesquisa dessas linhas que escapam do conjunto formalmente reconhecido de “práticas acadêmicas”. São linhas afetivas de inquietação e desejo que foram construindo as condições para a realização efetiva deste estudo.

O objetivo da pesquisa também foi sendo remodelado de acordo com as linhas de articulação entre campo de pesquisa e referencial teórico. As duas últimas versões do objetivo principal, ficaram assim:

1. Investigar como a linguagem teológica é produzida e mobilizada, em conjunto com os discursos públicos, na configuração de distintos grupos cristãos na última década no Brasil;

2. Investigar a produção e mobilização da linguagem teológica no protestantismo brasileiro, inserida no contexto cultural de criação simbólica.

Ficamos com a segunda. Duas importantes mudanças em relação a delimitação do tema e sua articulação conceitual com o campo empírico refletiram nos critérios que acabamos adotando para definir os grupos estudados. Primeiro, a especificação da linguagem teológica dentro do protestantismo brasileiro, sob uma perspectiva cultural de criação simbólica; e, segundo, a supressão do termo “público” como categoria qualitativa da linguagem, embora voltemos a ele para referenciar as limitações quanto aos seus usos na definição precisa da linguagem teológica.

Havíamos definido preliminarmente quatro (04) grupos cristãos organizados para compor o campo empírico, pertencentes a sociedade civil (coletivos, associações, movimentos, etc.), sem vínculo necessariamente direto com alguma denominação religiosa, e de atuação e articulação “pública” da linguagem teológica através das redes sociais e de atividades junto à sociedade. Quatro (04) nos pareceu um número ajustado para uma análise detida, com boas variáveis de comparação. Contudo, este número foi alterado para três (03) por causa de dificuldades de acesso aos grupos; o que, em contrapartida, convergiu para a ideia dos “três públicos” da teologia conforme David Tracy (sociedade, academia e igreja)²⁵³, como um modelo que nos pareceu adequado para ajudar a caracterizar os grupos e definir a sua quantidade e diversidade qualitativa, mantendo boas reservas de variação e comparação. Escolhemos então, um grupo que pautava sua linguagem e ações no âmbito da sociedade ampla (o domínio do político)²⁵⁴, outro no contexto das questões acadêmicas das ciências e, por fim, ainda outro que se dirigia a pautas internas acerca da doutrina da igreja.

Este modelo aparentemente arbitrário de designação, como se a teologia respondesse a contextos públicos pré-definidos, precisa ser compreendido, obviamente, a partir de uma percepção, ainda hoje motivadora, referente à “privatização” da religião como esfera da cultura à parte das racionalidades legitimamente reconhecidas no domínio do político.²⁵⁵ Isso levanta muitas questões sobre as circunstâncias históricas mobilizadoras da construção pública da teologia na atualidade e sobre os limites do paradigma moderno sobre a realidade latino-americana. O que se quer dizer com o lugar “público” da teologia no Brasil? De que forma ele é assumido como um “dado”, ou de que forma ele é construído? Quais as condições de linguagem estão por de trás deste “impulso para a publicidade”, “tão intenso, ainda que às vezes inconsciente”?²⁵⁶ Quais motivações e controles simbólicos operam esta invenção (teologia pública)? Sem nos estendermos muito, pretendemos fazer uma ligeira problematização a partir destas questões. Será o nosso modo particular de molecularizar este formato de constituição dos lugares da

²⁵³ TRACY, D. **A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo**. São Leopoldo: Editora Unissinos, 2004. p. 19-134.

²⁵⁴ TRACY, 2004. p. 32-36.

²⁵⁵ Percepção que motiva uma luta humanista “contra as forças privatizantes que separam o domínio da cultura do domínio político.” (TRACY, 2004. p. 71).

²⁵⁶ TRACY, 2004. p. 131.

linguagem teológica. Um modo de corroer estas molduras para perceber outros territórios e limiares por onde a linguagem teológica se espreita²⁵⁷.

Durante a banca de qualificação deste trabalho o professor Valério Schaper destacou oportunamente essa tendência inventiva do “público” da teologia, como algo dado, “hipostasiado”, a partir do qual empreendemos nossas análises de contexto, sem perguntarmos devidamente acerca do papel criativo da linguagem teológica na produção do mesmo. A pergunta pelos “públicos” da teologia, nesse sentido, não é nada óbvia e, qualquer resposta dada de antemão, corre o risco de delimitá-la segundo as condições linguísticas de outras máquinas de expressão que atuam na configuração dos mesmos “públicos”. A fala do professor Valério nos remeteu a uma expressão da antropóloga britânica Marilyn Strathern ao analisar a passagem do paradigma evolucionista para o modernista na tradição dos estudos antropológicos: “ficções persuasivas”.²⁵⁸ A autora utiliza esta noção para se referir aos dispositivos que empreenderam mudanças significativas nos contextos de produção e recepção da escrita etnográfica na antropologia do início do século XX. O trabalho de campo e o discurso revestido de cientificidade criaram uma nova relação do antropólogo com o campo de pesquisa, implicando também em uma nova relação com o público leitor.²⁵⁹

Na teologia parece não ser muito diferente. A situação moderna também transformou significativamente as condições de produção e legibilidade dos discursos teológicos na sua relação com “os seus públicos”. O tipo de reconhecimento da diferença como configuração irrevogável de um pluralismo legítimo na formação das sociedades contemporâneas, coloca em jogo novos agenciamentos de reterritorialização em qualquer tradição religiosa que se projete na “esfera pública”, de acordo com os diferentes termos dialógicos que ela possa assumir. Um detalhe importante, contudo, que apresenta uma suspeita que resolvemos seguir, é a de que a *situação* histórica, como um dos dois enfoques básicos de toda teologia (junto com

²⁵⁷ Os três públicos da teologia não visam encorajar “o reducionismo das teologias ao seu lugar social”, como alerta Tracy na nota 1 do primeiro capítulo de *A imaginação analógica*. O autor reconhece a importância de estudos empíricos em teologia para o estudo dos lugares sociais da teologia. Embora tenha se utilizado amplamente das ferramentas da sociologia do conhecimento, não aborda nenhum estudo estritamente empírico. (TRACY, 2004. p. 20).

²⁵⁸ STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

²⁵⁹ STRATHERN, 2013. p. 83.

o *querigma*), como pretendia Paul Tillich²⁶⁰, não se apresenta apenas como realidade “analisável” e “interpretável” pela linguagem teológica. A *situação* é mais do que um “dado” a ser criativamente interpretado²⁶¹, ela é de fato *construída* sobre condições interpretativas muito particulares, sobre os quais a teologia também deveria colocar o seu interesse. Melhor dito: a *situação* conta com a participação da teologia na *criação das condições de interpretabilidade*, de forma passiva ou de forma ativa. O reconhecimento desta participação leva-nos a consciência responsável da construção ativa, não apenas das interpretações possíveis, adequadamente relativas, conforme a emergência e obsolescência dos paradigmas culturais e históricos de racionalidade que definem o “público”, mas das circunstâncias basilares sobre as quais essas formas de expressões culturais e historicamente situadas são possíveis. Sendo assim, deveríamos levar em conta os dispositivos ficcionais que a linguagem teológica cria ou incorpora para a invenção do contexto situacional e das condições persuasivas de interpretação que ele propicia à linguagem.

Uma teologia cujo “impulso para a publicidade” remete à academia, à sociedade ampla, à igreja, ao Estado, a outras religiões, à política, à economia, à ecologia, às culturas, ao indivíduo, etc... possivelmente deverá oscilar constantemente os seus controles de significação como dispositivos ficcionais na produção de realidades persuasivas que legitimem a sua fala. As *ficções persuasivas da teologia* seriam, então, os instrumentos discursivos na elaboração de modos específicos de coletivização, de “publicização” de sua linguagem, em âmbitos socialmente reconhecíveis das funções que ela operacionaliza na esfera racional das pautas públicas. Definimos assim a nossa conjectura: Se a teologia não for capaz de explicitar e reconhecer a sua criatividade na invenção dos contextos aos quais ela se reporta, correrá o perigo de tomar como “dado” a invenção de outros agenciamentos coletivos e, por isso mesmo, ficar alienada sob a ilusão cultural gerada por outras formações de linguagem.

²⁶⁰ TILLICH, P. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 21-23.

²⁶¹ “A “situação” que a teologia deve considerar é a interpretação criativa da existência[...]” (TILLICH, 2005. p. 22.) Nesse sentido devemos discordar de Tillich e dizer que a teologia também está interessada nas “condições psicológicas e sociológicas”, e antropológicas das expressões culturais, mais especificamente, nas *condições simbólicas* sobre as quais as interpretações da realidade podem ser articuladas.

Outra impertinência no uso de “público” está na unilateralidade de produção dos bens simbólicos que o termo pode sugerir, entre as especialistas teólogas e seu público receptor (os leigos), acompanhada pela conseqüente formação de um “campo teológico” do saber que divide e hierarquiza a produção do trabalho religioso²⁶². A definição resultante da relação com o “privado” segue essa mesma série de dificuldades muito próprias de nossa sociedade de classes, segmentada entre muitos “campos” de legitimidade do saber. Neste aspecto, uma definição estrita de “teologia pública” parece ficar à mercê de certos agenciamentos macroestruturais de uma cultura do empreendimento coletivo e cumulativo dos “bens religiosos”, oposto à instância “privada” da prática e do consumo destes bens. Como ficam as microteologias que surgem do cotidiano e suas linguagens menores, ocultas, muitas vezes envoltas em mistérios particulares e segredos que nunca virão à tona (teologias subterrâneas)? Elas são “menos” teologia que as produções “públicas” do acadêmico por não tangenciarem a esfera do poder? E não deveríamos considerar também aqueles elementos perturbadores e negativos do discurso teológico que, embora dirigidos publicamente, porventura não tem nenhuma funcional publicidade aparente²⁶³, nem mesmo endereço²⁶⁴? Essas questões nos parecem invariavelmente ligadas ao paradoxo “revelação x ocultamento” (racional x irracional), podendo indicar uma hierarquia de valores subjacente à caracterização do papel da linguagem teológica na experiência religiosa individual e comunitária. A teologia que enfatiza a sua composição com o jogo das racionalidades publicamente reconhecidas não pode se esquecer dos seus *critérios de inadequação e implausibilidade*²⁶⁵ (para gerar uma expressão contra-argumentativa).

²⁶² Para uma análise sociológica da formação de um “campo religioso” e sua divisão do trabalho entre “especialistas e leigos”, ver BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: Miceli, S. (org.) **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 27-78.

²⁶³ Como a *loucura* e o *escândalo* de uma teologia da cruz. Elementos dissonantes historicamente sublimados por certas tendências coletivizantes da linguagem (ver: WESTHELLE, 2008. p. 17-30).

²⁶⁴ Como a “prática cortante da linguagem” das teologias apofáticas nas “maneiras de dizer” dos místicos. Palavras que atormentam as coerências significativas para fazer dizer o que elas não dizem, “palavras dirigidas sem que se possa saber finalmente por quem e para quem” (CERTEAU. M. de. **A fábula mística: séculos XVI e XVII. Volume 1**. Rio de Janeiro: Forense, 2015a. p. 219, 224-225).

²⁶⁵ “Estruturas de plausibilidade”, essa expressão usada por Tracy, mas tirada de Peter Berger, na nossa avaliação, não pode ser tomada como critério definidor da teologia sob risco de demasiada sociologização da linguagem teológica. A situação do “inabitual” (TRACY, 2004. p. 429-469) como enfraquecimento das estruturas de plausibilidade do cristianismo (a sensação de *não-estar-em-casa*) pode motivar a produção de argumentos plausíveis e critérios de adequação para a teologia que perde terreno no “espaço público”, articulando relações ordenadas das diferenças e da alteridade que constantemente desafia as representações identitárias do sentir-se “em casa” no

No Brasil quase tudo cabe debaixo do “guarda-chuva” que se tem chamado de “teologia pública”²⁶⁶, como demonstra um levantamento recente das produções acadêmicas em torno do assunto.²⁶⁷ Isso demonstra que existe uma ampla variedade de temas que podem ser agrupados, ordenados, classificados e coletivizados num domínio da linguagem acadêmica que vai se convencionalizando. No entanto, a questão que colocamos é: Quais são as condições de linguagem que abre este “guarda-chuva”? E de quê “chuvas” diferenciais ele visa escapar, enquanto continua reunindo outras linguagens debaixo do seu ambiente relativamente controlado de observação (de “proteção”)? Quais são os dispositivos discursivos que possibilitam a articulação de uma teologia pública? Essas perguntas não esgotam facilmente a problemática. Tentaremos focar em um exemplo que nos parece fundamental para lançar mão de algumas ponderações importantes para a formação empírica de nossa investigação: a invenção da “esfera pública” e suas noções correlatas (“espaço público”, “domínio público”, etc.).

É revelador que um texto como “A religião e a esfera pública”²⁶⁸ de um teólogo brasileiro como Júlio Zabatiero, elabore uma discussão sobre a conceituação de “esfera pública” com base em dispositivos ficcionais herdados do contexto de legitimação da modernidade europeia e norte-americana, como “secularização”, “racionalização”, “desencantamento do mundo”, “pós-metafísica”, etc... Todos estes termos são criados para pensar processos históricos particulares (não universais) de invenção da modernidade em contraposição à sua alteridade, a “religião”. A que tipo de invenção de sociedade interessa falar em “pós-metafísica”? O próprio autor ressalva sobre a lacuna deixada em sua abordagem por não contemplar a realidade

... mundo. É um movimento de reterritorialização legítimo. Porém, nada justifica que a teologia não se sinta em casa também no “caos” ou no campo de tensões e contradições com a “esfera pública”. Muito pelo contrário, dependendo do regime de representação dominante na igreja, é ali que ela vai *habitar* e se sentir à vontade (ver WESTHELLE, 2017. p. 49 ss.). A teologia como linguagem da fé necessita do caos e da implausibilidade motivadora dos seus controles criativos (e quando não houver, ela irá criar). Para se realizar, a fé precisa da dúvida que surge do enfraquecimento das estruturas de plausibilidade. Até mesmo Berger indica isto em uma passagem: “[...] se enfraquecer a estrutura de plausibilidade, o mesmo acontecerá à realidade subjetiva do mundo religioso em questão. Surge a dúvida. O que era antes considerado como uma realidade evidente em si mesma será atingido agora por um esforço deliberado, *um ato de “fé” [...]*” (BERGER, 2011. p. 161. Grifo nosso.).

²⁶⁶ SINNER, R. V. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. **Perspectiva teológica**. Belo Horizonte. Ano 44. N. 122. p. 11-28. Jan/Abr 2012a. p. 23.

²⁶⁷ ZEFERINO, J. A teologia pública no Brasil: análise de um mapeamento. **Interações**. Belo Horizonte. V. 15. N. 1. p. 90-107. Jan/Jun 2020.

²⁶⁸ ZABATIERO, J. P. T. A religião e a esfera pública. **Cadernos de ética e filosofia política** 12, 1/2008. p. 139-159.

brasileira.²⁶⁹ No entanto, sua conclusão, a partir de categorias habermasianas, é a de que, em uma sociedade “pós-secular” (aqui o nome da invenção social derivativa do modernismo) uma acepção “propriamente” pós-metafísica das relações sociais na esfera pública deve ser deslocada das dimensões ontológicas e epistemológicas para se ater à “esfera do exercício do poder”.²⁷⁰ Um Estado isento de metafísica? Se entendemos bem, uma proposta como essa nos parece demasiado idealista e empiricamente improvável de ser demonstrada (em qualquer contexto, na verdade). Na prática é realmente possível contornar e “depurar” os fundamentos cristãos do processo de secularização ocidental? Abstrações normativas e forçadas como esta, motivadas essencialmente pelo paradigma da secularização, visam regular as relações entre religião e espaço público de fora do campo de tensão criativo onde elas ocorrem. Elas não ajudam a compreender de fato como acontecem os distintos agenciamentos que essa relação assume empiricamente.²⁷¹

Sem dúvida, o envolvimento religioso nas estruturas públicas do exercício do poder configura um problema para a nossa invenção secular de sociedade, mas não é óbvio que a teologia deva assumir acriticamente os pressupostos humanistas da democracia liberal burguesa como dados e irrevogáveis, sem antes perceber que participa dessa invenção por alguma razão.²⁷² Afinada com a cultura do “pluralismo religioso”, a teologia pode acabar participando como mais um conjunto de controles diferenciadores que contribui na manutenção coletiva e racional de uma sociedade que controla todas as relativas possibilidades de coletivização da linguagem nos seus diversos segmentos – a sociedade como uma convenção dada, um *dossel profano*

²⁶⁹ ZABATIERO, 2008. 141. Nos detemos a este texto. Não analisamos posteriores produções do autor em que pode ter se dedicado à este tópico específico.

²⁷⁰ ZABATIERO, 2008. p. 157-158.

²⁷¹ Uma proposta de entendimento dessa relação se encontra em Emerson Giumbelli, que analisa diferentes modos da presença da religião no espaço público entre distintos grupos religiosos no Brasil (católicos, espíritas, cultos afro e evangélicos). As formas históricas de interação implicam em diferentes dispositivos de reconhecimento estatal e legitimidade social da religião. Deste modo, o espaço público pode assumir formas variadas na articulação com as diferentes definições de religião. (GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008).

²⁷² É de se perguntar, contudo, se algum compromisso, mesmo que tácito, ainda é conveniente para a teologia manter com a democracia liberal. Para Deleuze e Guattari, o poder imanente de propagação do capitalismo retoma a antiga iniciativa grega, a “democracia colonizadora”, atualizando-a em escalas anteriormente desconhecidas. O capitalismo como fluxo desterritorializado precisa se reterritorializar sobre o Estado nacional moderno que culmina na democracia. Assim, uma famigerada “dignidade democrática”, abençoada por teologias ditas “progressistas” (termo retórico sem rigor conceitual algum) é engolida a despeito da vulgaridade dos modos de existência-para-o-mercado que impregna as democracias (DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992. p. 126-140).

como pano de fundo para a “racionalidade comunicativa” das diferenças. Sendo assim, ela passa a inventar ficções persuasivas, ou fixativos teóricos, que cumprem o papel de criar as condições de legibilidade segundo uma hermenêutica pública e convencional, controlada pela linguagem dominante do regime jurídico do Estado.²⁷³ Tudo isso, obviamente, faz parte, para usar uma expressão de Tracy, da “produção de relações ordenadas para as similaridades-na-diferença”²⁷⁴ que constituem os contextos convencionais por onde a linguagem teológica transita. Contudo, isto ainda não dá conta, pelo outro lado, da radical inversão que os controles diferenciadores também operam na linguagem teológica, quando esta rompe com o paradigma dominante de simbolização que fundamenta a epistemologia convencional.

O “pluralismo religioso” no Brasil, enraizado em um fundamento muito pouco elucidado (para não dizer definitivamente mascarado), apresenta as qualidades daquilo que Deleuze e Guattari denominaram “pseudomultiplicidades arborescentes”²⁷⁵. A esfera laica que garante o “fundo” sobre o qual se organiza a diversidade religiosa, mesmo que se entenda essencialmente oposta à religião, não deixa de ordenar as condições cognitivas e valorativas que estruturam um mundo significativo, uma cosmologia, por assim dizer, um “dossel profano”.²⁷⁶ A racionalidade universalista do Estado laico opera categorizando e equalizando as diferenças admitidas, por meio de ficções discursivas tornadas dispositivos jurídicos, elaboradas na linguagem do direito contemporâneo (p. ex, os Direitos Humanos). A cultura do “pluralismo religioso” como experiência de uma verdadeira liberdade para a diferença, acaba sendo de fato um ideal das elites letradas, já que na prática as religiões reconhecidas precisam recortar as suas possibilidades de expressão de um conjunto maior englobante, pré-estabelecido e estruturador dos valores fundamentais.²⁷⁷ Esses valores como ficções persuasivas, muitas vezes adquirem um modo de articulação

²⁷³ É preciso examinar o conjunto da obra do autor, mas a temática da “cidadania” na teologia pública de Von Sinner, parece ser um exemplo de ficção persuasiva de uma linguagem teológica em busca de critérios de validação frente à convenção moderna do Estado democrático de direito. (SINNER, R. V. Rumo a uma teologia pública com enfoque na cidadania. In: MARIN, J. (org.). **Religiões e identidades**. Dourados: Ed. UFGD, 2012b. p. 225-245).

²⁷⁴ TRACY, 2004. p. 549.

²⁷⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 23.

²⁷⁶ Expressão do antropólogo Luiz Fernando Duarte (DUARTE, L. F. D. Religião e conflitos de valor na sociedade brasileira contemporânea. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 15, nº 26, pp. 69-84, julho/Dezembro de 2014. p. 77).

²⁷⁷ DUARTE, 2014. p. 77.

cínico, como num tipo específico de racionalização dos Direitos Humanos.²⁷⁸ A “esfera pública”, nesse sentido, fica reduzida a um plano de ordenação estratificado, sob leis de combinação restritas a uma máquina de expressão social-jurídica e moderno-ocidental, gerenciando as diferenças em um plano extensivo, um campo de observação e atuação, onde os atores sociais (Estado, Igreja, Academia, Sociedade Civil...) podem desenvolver atitudes “neutras” de visualização, de ação e de linguagem, mediante uma conversação e “ação comunicativa” visando o “bem comum”. Atitudes de racionalidade que operam “objetivamente”.

“[...] devemos assumir que a vertente científica da secularização é válida predominantemente para a produção de saberes sobre o mundo objetivo, mas no tocante aos mundos social e expressivos ela não possui amplitude nem abrangência”²⁷⁹

Um mundo para a objetividade, um mundo para a socialidade intersubjetiva, um mundo para a expressão simbólica... um mundo onde podemos ser religiosos, mas não objetivamente (?)... Nós inventamos “mundos e fundos” para não ter que encarar a contradição e o paradoxo. Precisamos dividir nossa realidade em muitos “mundos”, colocar sobre ela muitas “máscaras”, para depois classificá-los, atribuí-los funções, racionalidades distintas, especializações finíssimas da linguagem para conter as diferenciações que tentam escapar do conjunto. E quando isso acontece, criamos mais uma escala de aferição, um subconjunto de categorização, mais uma intersecção na totalidade dos fenômenos que mascaramos como realidade dada (“o mundo objetivo”). Pode-se admitir a importância relativa de uma teologia que é reinventada a partir de dentro da tradição ocidental hegemônica. Pode-se apontar os seus ganhos e contribuições para um tipo de sociedade “complexa” como a nossa (para usar um eufemismo típico do nosso orgulho pluralista), mas não se poderá com isso especular qualquer tipo de universalidade acabada. Não ao menos sem trazer à tona as

²⁷⁸ Uma abordagem interessante sobre o hegemonismo dos Direitos Humanos no Ocidente é realizada por Schaper ao discutir a sua forma cínica de racionalização que, conseqüentemente, opera um estranho paradoxo: atribui direito negando direitos. Um dos exemplos citados pelo autor demonstra com precisão os efeitos dessas ficções persuasivas cínicas que legitimam práticas sociais excludentes em nossa cultura “pluralista”. Ele se reporta ao debate público brasileiro sobre a defesa dos animais, protegendo-os de uma morte cruenta, e o direito de expressão religiosa das religiões de matriz africana que se utilizam de sacrifício de animais em seus rituais. Se questiona e subtrai um direito religioso, nesse caso, sem levantar a problemática do massivo abate de animais para a comercialização e consumo alimentar (SCHAPER, V. G. Direitos humanos na era do cinismo: a contribuição da teologia cristã. **Estudos Teológicos**, 60(1), 206–227. 2021. p. 221). Esta reflexão vai ao encontro das críticas de Deleuze e Guattari: “[...] as percepções e afecções cínicas do capitalista” operam por meio de um consenso universal liberal que estrutura o Estado democrático de direito” (DELEUZE; GUATTARI, 1992. p. 190).

²⁷⁹ ZABATIERO, 2008. p. 156.

condições de linguagem ocultas sob a superfície de suas invenções. Ela poderá afirmar com a noção de “pluralismo” o seu modo de reconhecimento da diferença, mas será apenas um modo particular deste reconhecimento, nesse caso, um modo particular de universalismo.

É preciso explicitar o paradoxo²⁸⁰, e não resolvê-lo por meio de operações dialéticas criadoras de narrativas racionalmente apreensíveis e controladoras do “objeto” teológico. Tentaremos demonstrar como a coletivização da linguagem teológica pode desviar das reais implicações do paradoxo e sua desconcertante *inadequação absoluta*. Argumentamos com base nos três tipos de publicidade do discurso que Tracy elabora em outro texto.²⁸¹ Nas três formas de discurso, inclusive no terceiro, a linguagem teológica se encontra alienada das condições de criatividade que determina a sua coletivização (a sua publicização), tomando como “dado” os valores controlados pelas racionalidades que definem o espaço público. Ela joga, por assim dizer, segundo as regras do “jogo público”.²⁸² Tanto a publicidade enquanto *debate* argumentativo (*Publicness Um*), quanto o *diálogo* hermenêutico com os clássicos (*Publicness Dois*), são formas pelas quais a linguagem teológica pode se inserir como discurso público por meio de sua capacidade de “adequação relativa”,²⁸³ devidamente examinada e legitimada pelos controles da racionalidade pública. Apesar de estabelecer uma gradual abertura para o reconhecimento da expansão dos sentidos da “razão pública” (razão argumentativa, razão hermenêutica e razão contemplativa), os três tipos de discurso apresentam um “espaço público” estruturalmente pré-definido, com expectativas e leis de combinação restritas (as regras do jogo estão postas), motivando a teologia a estabelecer critérios de adequação segundo ficções persuasivas aderentes à racionalidade tipicamente

²⁸⁰ “[...] nas ciências o paradoxo é sempre dissimulado. A teologia, por outro lado, é uma forma de saber que pressupõe o paradoxo e tenta torná-lo explícito.” (WESTHELLE, 1995. p. 268).

²⁸¹ TRACY, D. A teologia na esfera pública: Três tipos de discurso público. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, Ano 44, Número 122, p. 29-51, Jan/Abr 2012.

²⁸² Essa expressão usada pelo autor é curiosa, pois, apesar de ponderar sobre uma hermenêutica da suspeita necessária para desmascarar as ilusões inconscientes operantes nas falas colocadas no jogo público da conversação, não ocorre ao autor questionar a inconsciência “necessária” dos jogadores quanto a invenção do próprio jogo e de suas regras. Jogadores autoconscientes estragam o jogo, ele diz. Se entendemos bem, disto depreende-se que Tracy está ciente da necessidade de inserir uma teoria crítica no debate, como momento interruptivo indispensável na melhoria da conversação, para superar os limites ideológicos dos jogadores, mas não para descortinar a ideologia por trás do próprio jogo. Em suma, não se questiona os fundamentos do jogo, mas os elementos subjetivos mobilizados sobre o tabuleiro, para que ele seja melhor jogado (TRACY, 2012. p. 41).

²⁸³ TRACY, 2012. p. 31.

moderna (e “pós-moderna”). Uma condição também expressa por Wagner nas seguintes palavras: “O Estado racional se funda nos “direitos naturais” de seus cidadãos [...]. “Progresso”, “democracia” e “certeza científica” são as máscaras portadas por nossa invenção coletiva da natureza.”²⁸⁴ Na “esfera pública” fabricam-se estes modos de convencionalização daquilo que pretendemos controlar racionalmente. O “impulso” por publicidade, portanto, não deixa de ser este movimento de relativa contenção significativa que a linguagem interpõe sobre o que assumimos como “necessidades” naturais. É óbvio que a teologia deseja participar destes processos, ela deseja comunicar neste tipo de sociedade como discurso reconhecivelmente necessário. Contudo, ela não só comunica funcionalmente no exercício dialético e dialógico da racionalidade, ela comunica *paradoxalmente* contradizendo todas estas convenções, porque finalmente ela também precisa desta descontinuidade reveladora das máscaras. Sua linguagem não pode simplesmente depender dos critérios de plausibilidade que os códigos das convenções linguísticas possibilitam. Ela não pode se contentar com uma reterritorialização sobre os paradigmas democráticos da racionalidade comunicativa.

Em *Publicness Três*, Tracy até aborda critérios propriamente teológicos para a esfera pública, mas ele o faz de forma passiva também aqui, reagindo ao contexto social “pós-moderno” de “retorno” da mística e do religioso, como elementos influentes na elaboração do pensamento contemporâneo²⁸⁵. O reconhecimento de que a razão pública precisa também destes elementos que a extrapolam (Incompreensível, Revelação, Inefável) parte de uma situação que vai se apresentando “secularmente” na atualidade. Porém, os pressupostos da razão continuam sendo a referência (a máscara) para as formas de projeção deste além-do-limite. É preciso que estas condições sejam realizadas – a saturação das possibilidades racionais – para poder “candidatar-se” para participar da discussão que se abre na esfera pública.²⁸⁶ A realidade além-do-limite se mantém presa às pinças morais dos valores humanistas do ocidente. Se cogita o *Uno* e o *Bem* além da razão como elementos para compor virtualmente a esfera pública. De novo, a expectativa racional controla aqui, senão a forma, a direção de uma mesma imagem para o pensamento: a ordem, a união, a paz,

²⁸⁴ WAGNER, 2017. p. 203.

²⁸⁵ TRACY, 2012. p. 47.

²⁸⁶ TRACY, 2012. p. 49.

a resolução dos conflitos estabilizados na homogeneização de um sumo Bem. Mas e por que não o conflito, a ambiguidade, o caos, o grotesco, o mal, como elementos para o discurso público da teologia?²⁸⁷. É o tipo de coisa que faz com que nós ocidentais julguemos como inferior e moralmente reprovável outros sistemas sociais organizados funcionalmente pelo paradoxo, pelo conflito e pela guerra.²⁸⁸ Nós nos evadimos do paradoxo e democratizamos apenas “nossas simpatias”²⁸⁹ levadas além-do-limite por analogia às categorias referendadas na razão: o Bom, o Belo, a Justiça (voltamos ao idealismo político da República de Platão)²⁹⁰. Usamos como máscaras para Deus apenas a univocidade de categorias reconhecidas pela razão como analogamente correspondentes – e por que não o próprio diabo como máscara de Deus? (Lutero)²⁹¹. Este é nosso jeito ocidental de fazer história, de criar narrativas coerentes e totais que coletivizam e controlam os significados da mensagem cristã, evadindo-se dos aspectos contraditórios. A racionalidade asséptica da linguagem burguesa precisa depurar o grotesco porque ele é incivilizado, dissolvendo qualquer ambivalência funcionalmente positiva que poderia explicitar o negativo como necessário e/ou desejável. O escândalo do paradoxo da cruz é uma perturbação para este tipo de democracia e para este tipo de teologia hegemônica.

Precisamos pontuar aqui, no entanto, onde certas linhas *analógicas* encontram seus limites de coletivização dos significados e onde outras, tensionadas

²⁸⁷ O mal como máscara pedagógica que revela a abscondidade de Deus como fundo motivador de sua criatividade (WESTHELLE, 2008. p. 110-112).

²⁸⁸ A literatura antropológica está repleta de exemplos deste tipo. Para ficar nos que já mencionamos: os tupinambás brasileiros (FERNANDES, 1952), os balineses da Indonésia e os iatmul da Nova Guiné (BATESON, G. **Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas**. São Paulo: EDUSP, 2008). Segundo Deleuze e Guattari, a caracterização dessas sociedades sem Estado configuram o agenciamento de uma “máquina de guerra” como forma de estabilização intensiva das relações sociais. A tensão que ela configura não tem necessariamente por objeto a guerra, mas impede a tomada de poder por um segmento social e a consequente formação do Estado (DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 19-25).

²⁸⁹ Westhelle tem uma esclarecedora abordagem das formas como o paradoxo da cruz foi sublimado ao longo da história. Nos baseamos amplamente em sua crítica e em sua “exposição” do *Deus Escandaloso*, onde retoma muitas teses de Lutero especialmente importantes para nós. Entre aspas um recorte de citação que o autor faz do romancista Julian Barnes (WESTHELLE, 2008. p. 24).

²⁹⁰ Neste texto de Tracy as negações tensivas que uma linguagem teológica perturbadora da ordem poderia ter são positivadas – a recuperação positiva do conceito negativo do “Impossível” em Kierkegaard, por exemplo (TRACY, 2012. p. 49). Nos parece que faltou aqui aquilo que o autor tão bem explicitou na *Imaginação analógica*, “a presença daqueles momentos de intensidade, das necessárias negações [...]” que recuperam um senso dialético no interior da própria analogia (TRACY, 2012. p. 526). No entanto, pensamento dialético ainda não é paradoxo, como esclarece as oportunas distinções de Tillich (TILLICH, 2005. p. 381-382).

²⁹¹ “uma mensagem sobre Deus oculto na máscara de um diabo” (WESTHELLE, 2008. p. 120).

irônica e radicalmente, nos levam para além das diferenciações significativas – talvez até ao riso irônico da fé que não teme faltar a estabilidade sob seus pés, em boa medida um “riso grotesco”²⁹². Vai ficando evidente essa “tribulação”²⁹³ luterana que nos persegue como traço de tradição diferenciante *insistente* numa maldição da língua: lutar para dizer a verdade por meio do seu oposto (*sub contraria specie*). Colocar palavras para “brigar”. Sendo assim, precisamos sentir o fogo da tentação (*tentatio*) no corpo – é de fato uma orientação *háptica* e não *óptica* – que não pode se contentar somente com a “razão contemplativa” de *Publicness Três*. A teologia da cruz de Lutero pretende dizer “as coisas como elas são”²⁹⁴ a despeito das negociações e estratégias discursivas, reguladoras do entendimento e expectativas humanas.²⁹⁵ Isso quer dizer que um compromisso público da linguagem teológica implica também no rompimento das expectativas coletivas (morais, estéticas e racionais) de codificação e de suas regras de legitimação. Westhelle expressou bem isso na associação da teologia da cruz com a recuperação do termo *parrésia* na análise de Michel Foucault sobre os modos de dizer a verdade entre os gregos.²⁹⁶ *Parrésia* é a linguagem em atitude potencial de franca contestação das estratificações que organizam a vida social. Ela tensiona, desorganiza, não faz acordos. É uma linha de fuga absoluta correndo um risco indefinido, risco de morte. Contra a melindrosa razão humanista e

²⁹² Bakhtin analisando elementos do grotesco romântico comenta a obra de Jean-Paul: “Jean-Paul compreende perfeitamente o caráter universal do riso grotesco. O “humor destrutivo” não se dirige contra fenômenos negativos isolados da realidade, mas contra toda a realidade, contra o mundo perfeito e acabado. O perfeito é aniquilado como tal pelo humor. Jean-Paul sublinha o radicalismo dessa posição: graças ao “humor destrutivo”, o mundo se converte em algo exterior, terrível e injustificado, o chão nos escapa sob os pés, sentimos a vertigem, pois não vemos nada estável à nossa volta. Jean-Paul distingue o mesmo universalismo, o mesmo radicalismo na destruição de todos os fundamentos morais e sociais que se opera nos ritos e espetáculos da Idade Média.” (BAKHTIN, 1987. p. 37). A ironia de Lutero ao vestir Deus com a máscara do diabo tem a ver com sua recusa de justificar o injustificável através das analogias bem comportadas da razão. A alteridade radical de Deus, para além do bem e do mal, é sustentada. Nesse caso, também, ironicamente, pelo fluxo descodificado dos sons da boca (suspiro, riso, grito... o outro lado da palavra).

²⁹³ Expressão decorrente de inovação de Lutero nas tradicionais práticas teológicas medievais: *lectio*, *oratio* e *contemplatio*. A terceira regra é substituída por *tentatio*, traduzida para o alemão como *anfechtung*. Expressa “estar em luta”, “em provação”. De acordo com WESTHELLE, 2008. p. 49-50.

²⁹⁴ Expresso na tese 21 de Lutero no “Debate de Heidelberg” (LUTERO, M. O debate de Heidelberg. In: **Obras selecionadas. V. 1. Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519.** São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987a. p. 38).

²⁹⁵ Tracy até cogita as funções perturbadoras de uma linguagem profética, por exemplo (em *Publicness Dois e Três*), como possíveis de articulação pública da teologia, mas pelas razões apresentadas aqui, não estamos seguros de poder compreender esses movimentos de “excesso”, como ele diz, como movimentos que verdadeiramente excedem as bases de um plano de estratificação da razão (TRACY, 2012. p. 46).

²⁹⁶ (WESTHELLE, 2008. p. 97-98).

pacifista, Lutero já se pronunciou há muito tempo atrás, deixando claro que, às vezes, a linguagem teológica não faz concessões. Ela toca fogo na arena pública. “[...] vim para lançar fogo sobre a terra e bem quisera que já estivesse a arder.”²⁹⁷ Em seu debate com Erasmo aparece com clareza os traços contundentes da *parrésia*:

[...] nessa causa eu viso uma coisa séria, necessária e eterna, de tal espécie e importância que é necessário afirmá-la até a morte, mesmo que o mundo todo não só tivesse que ser envolto em conflito e tumulto, mas também ruísse num só caos e fosse reduzido ao nada.²⁹⁸

Para encerrar esta parte, ficamos com a sugestão de Schaper, para quem a reticência quanto a linguagem parabólica (analógica) não nos furta da tribulação parresíaca. Indica-nos que o signo da cruz possibilita um elemento discursivo incontornável de desestabilização da esfera pública.²⁹⁹ O que na sua avaliação denota uma modesta contribuição da teologia para a reinvenção repolitizadora dos Direitos Humanos, afinada com os contextos disruptivos capazes de informar novas práticas discursivas,³⁰⁰ para nós significa também a possibilidade de tensionamento dos estratos linguísticos que articulam essas e outras relações. A cruz não remete a um além-do-limite-da-razão passível de mera contemplação, não é nem uma ideia conceitual dada epifanicamente por Deus, um conceito de infinito “dado pelo Infinito em si”³⁰¹, mas sim, a constante linha disruptiva encarnada na vida, a despeito do bom-belo-justo-verdadeiro da razão humanista, uma linha de fuga de morte-vida atravessando a experiência real dos corpos humanos. A cruz é um experimento humano, uma “provação”, da qual a linguagem da fé não pode evadir-se.

As principais dificuldades que nos fizeram ponderar acerca do uso da categoria “público” na linguagem teológica tiveram a ver com as limitações expostas acima. Depois de uma inflexão demasiado longa, mas necessária, chegamos ao ponto de esclarecer as razões de nossas escolhas conceituais. Um estudo sobre a

²⁹⁷ Lucas 12.49. Citado por Lutero no debate com Erasmo (LUTERO, M. Da vontade cativa. In: **Obras selecionadas. V. 4. Debates e controvérsias, II.** São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1993. p. 39).

²⁹⁸ LUTERO, 1993. p. 38. Em outras passagens Lutero também ressalta o caráter turbulento da teologia no tecido social, onde a pregação do Evangelho implica inevitavelmente em agitação e perseguição, “onde tudo que é gráudo se oporia e se enfureceria” – reis, príncipes, bispos, doutores e clérigos, isto é, os agentes das palavras de ordem que regulam a linguagem pública. (LUTERO, M. Das boas obras. In: **Obras selecionadas. V. 2. O programa da Reforma: Escritos de 1520.** São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987b. p. 168).

²⁹⁹ SCHAPER, 2021. p. 223.

³⁰⁰ SCHAPER, 2021. p. 223-224.

³⁰¹ TRACY, 2012. p. 48.

criatividade da linguagem teológica não pode se contentar com formas pré-estabelecidas, sem ao menos tensionar as suas bordas, sem ao menos encontrar caminhos interditos entre os arranjos convencionais. Pensamos que a teologia não compõe apenas com racionalidades e temas públicos do discurso. Ela também compõe com o oculto, com o caos, com o terrível, com o mistério e o devir imperceptível³⁰², com o silêncio, com o suspiro inefável que “não compõe um discurso, não profere palavras”.³⁰³ Compreendemos que ela não compõe apenas mapas de *reconhecimento* da diferença, percebida por um modo particular de visão das coisas. Ela também compõe com mapas intensivos de *encarnação* da diferença, percebida como variação em um plano de intensidades, onde a diferença não é pluralidade, mas *multiplicidade*. Em última análise, não estamos interessados na composição de *mil estratos* que uma ação coletivista, sabemos bem, é capaz de organizar; estamos interessados na composição de *mil platôs*, por uma ação diferenciante capaz de variar continuamente, o que, sabemos bem, não nos é nada familiar.

Recorremos mais uma vez às reflexões de Vítor Westhelle, que tem uma abordagem teórica que se aproxima mais da perspectiva heurística que adotamos. Estendemos as implicações de sua teoria eclesiológica para refletir sobre *o lugar da linguagem teológica* nesta igreja que acontece nos espaços híbridos de liminaridade³⁰⁴.

[...] os espaços nos quais a igreja acontece são espaços liminares, definidos unicamente pelo trânsito dissipante, que registram, à medida que se conectam com outros espaços mais estáveis.³⁰⁵

A Igreja não constitui um lugar estável, ela não se estratifica no espaço. Ela o percorre e o dinamiza segundo as intensidades que a mobilizam. O seu movimento, a sua itinerância, permitem compor traços de registro com outros espaços mais

³⁰² Sobre “devir-imperceptível” e a possibilidade de percepção intensiva do seu movimento, conferir DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 79-80.

³⁰³ WESTHELLE, 2008. p. 149.

³⁰⁴ Westhelle se baseia nos estudos pós-coloniais e usa amplamente a sua terminologia, especialmente através de Homi Bhabha. Daí vem as noções de “entre-lugar”, “interstícios”, “liminaridade”, “terceiro espaço”, “hibridismo”, “fronteira”, etc. que subsidiam conceitualmente a reflexão. (WESTHELLE, 2017. p. 53). O pensamento pós-colonial se refere à constituição dos interstícios, espaços fronteiros de heterogeneidade e multiplicidade, como locais da emergência de sujeitos e enunciados não reconhecidos pelas categorizações da epistemologia ocidental colonialista. Nisto converge para a percepção de algo que para nós é importante, o movimento, a “passagem intersticial”. É onde as linhas de fuga habitam. (BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. p. 22).

³⁰⁵ WESTHELLE, 2017. p. 8.

estáveis, mas ela não se confunde com eles, pois, a rigor, ela *encontra* e *não-encontra* lugar no mundo e na linguagem. Por isso ela é um “evento” onde se encontra o paradoxo³⁰⁶. Na sua investigação eclesiológica Westhelle identifica dois paradigmas de representação da igreja³⁰⁷, o que poderíamos entender como duas formas de invenção da igreja segundo distintos usos da linguagem. Duas versões que remetem a duas tentativas de recortar e controlar o evento: O “paradigma econômico” se refere à linguagem *como um dado* que representa essencialmente a igreja. Aqui a linguagem atua especialmente sob um regime de signos significante. Ela informa uma verdade e indica os espaços, as práticas e as linguagens que a representam objetivamente. A forma está dada no construto simbólico – ela é *poiesis*, palavra-coisa produzida; já o “paradigma político” diz respeito à linguagem *como construção* que comunica nas relações intersubjetivas a representação da igreja naquilo que ela faz. Aqui a linguagem opera especificamente sob um regime de signos pós-significante, subjetivante. A igreja é representada pelas pessoas nas formas como as relações são produzidas – ela é a performance dos cristãos – e a verdade depende de como ela é subjetivada e comunicada nessas relações. Ela é *práxis*, palavra-coisa em interação.

Os paradigmas, à moda dos tipos ideais weberianos, não se encontram de forma pura na experiência eclesiológica da igreja, mas eles definem tendências e oposições, na qual a mais evidente aponta para a tradição católica, que privilegia o ideal econômico e a tradição protestante, que privilegia o ideal político. Eles ainda definem modos distintos de tentações, como o risco da idolatria por um lado (o econômico) e da dissolução demoníaca pelo outro (o político)³⁰⁸. A tendência é associar esta oposição à discussão do privado e do público, e ela de algum modo faz sentido também para Westhelle, já que ilustra sua reflexão com as categorias antropológicas da “casa” e da “rua”³⁰⁹ (mas, como DaMatta, ele o faz para destacar o movimento entre elas). O primordial é que, tanto a “casa” como a “rua” (como privado e público), são categorias de segmentação da linguagem, de estriamento do espaço. Embora ofereçam uma estabilidade necessária, formam também “cativeiros” para a linguagem teológica, e esta não serve adequadamente para representar, mas para tensionar os limites das representações, indicando entre os espaços fronteiriços uma

³⁰⁶ O encontro entre transcendência e imanência (WESTHELLE, 2017. p. 194).

³⁰⁷ WESTHELLE, 2017. p. 49 ss.

³⁰⁸ WESTHELLE, 2017. p. 109 ss.

³⁰⁹ Retiradas do trabalho do antropólogo Roberto DaMatta (WESTHELLE, 2017. p. 111).

potência epifânica³¹⁰. Em relação a esta potência de acontecer, a linguagem só vai poder participar como evento, se tensionar as suas estabilizações (as suas paradas) para seguir o movimento intensivo do devir como manifestação do divino. As implicações disto para o nosso “objeto” de pesquisa decorre da inadequação da linguagem teológica como forma de representação. Mas isso é coisa que ela também é, e faz parte da sua natureza revelar-ocultar a verdade que representa – “a revelação oculta sob seu oposto”, de Lutero.³¹¹ “A representação que proporciona estabilidade à igreja é, ao mesmo tempo, aquela que oculta a verdade que ela representa.”³¹²

Sob este aspecto é impróprio associar a igreja, como definição conceitual, à um público específico da linguagem teológica, tanto quanto definir a sua linguagem como um conteúdo formal comunicado à determinado público. O que nos parece importante ressaltar acerca dos sentidos públicos que uma linguagem teológica pode ter é que, a despeito dos compromissos coletivos que ela possa assumir enquanto *presença e representação* nos processos de comunicação e discernimento com os diversos discursos que permeiam a “esfera pública”, a ela também não se pode deixar de imputar, como empreendimento da fé, aquilo que Westhelle destaca de Lutero como descontinuidade irônica das correlações analógicas³¹³. Isso significa que junto com as possibilidades analógicas de correspondência significativa e intersubjetiva que a linguagem teológica revela em suas operações coletivizantes, está oculta uma ausência como diferenciação absoluta, que não pode ser preenchida por nenhum dos modos de representação, sob risco de colonização, p. ex., do sagrado vazio da *theoria* da cruz (*shabbat*) pela *práxis* e *poiesis* humanas.³¹⁴

Deste modo, será importante perceber os compromissos *praxiológicos* e *poiéticos* assumidos pela linguagem teológica no âmbito dialógico com outras discursividades. Compreender até onde eles vão na conformação dos valores que fundamentam a vida na sociedade. Descrever os dispositivos representativos das formas de inventar sua presença, simbólica e performática, no mundo. Será imprescindível para esta pesquisa observar as maneiras como os grupos se atêm a formas de representação específicas e quais os graus de estratificação e

³¹⁰ WESTHELLE, 2017. p. 177.

³¹¹ *Revelatio sub contraria specie* (WESTHELLE, 2008. p. 127).

³¹² WESTHELLE, 2017. p. 186.

³¹³ WESTHELLE, 2008. p. 57-59.

³¹⁴ WESTHELLE, 2008. p. 149-150.

desterritorialização que assumem para dar funções à linguagem teológica que media as suas experiências.

Outra questão que merece ser justificada são os critérios de seleção dos entrevistados. Escolhemos entre os membros dos grupos aquelas pessoas que participaram como protagonistas da “fundação” do grupo. Entendemos que através de uma atenção especial à trajetória individual desses sujeitos, era possível ter uma noção privilegiada dos acontecimentos práticos *prefiguradores* que constituíram a base heterogênea sobre a qual foi sendo sintetizada uma *configuração* discursiva do grupo³¹⁵. Assim, a fala reflexiva desses sujeitos proporcionaria compreender melhor o processo de desenvolvimento da história do grupo e a formação dos assuntos e temas principais que foram construindo a sua identidade.

Por fim, para fechar as considerações preliminares que precedem a descrição e análise dos dados: o que queremos dizer com investigar a *produção* e *mobilização* da linguagem teológica? Por *produção* queremos considerar aqueles aspectos relacionados à invenção propriamente dita da linguagem, referentes às condições criadas (tacitamente) para a sua realização funcional. Por *mobilização* entendemos as formas com que esta invenção (a linguagem) vai se articulando como invenção consciente do mundo. Retomando a reflexão de Roy Wagner: significa perceber a distinção entre a produção da linguagem como *controle* ou *motivação* (contexto controlado) e em decorrência disto, as diferentes formas e arranjos com que esta distinção é articulada na experiência do uso da linguagem no mundo – quais as implicações na invenção do mundo quando ela é mobilizada como controle, e que outras implicações quando mobilizada como motivação?

³¹⁵ Usamos para isso as categorias de narratividade de Paul Ricoeur: “prefiguração”, “configuração” e “refiguração”, que compõem o jogo de mediação do tempo construído (configurante) em relação às outras temporalidades no tecido da “intriga”. “[...] o arranjo configurante transforma a sucessão de acontecimentos numa totalidade significante, que é o correlato do ato de reunir os acontecimentos, e faz com que a história se deixe seguir. Graças a esse ato reflexivo, a intriga inteira pode ser traduzida num “pensamento”, que é justamente seu “assunto” ou seu “tema.” RICOEUR, P. **Tempo e narrativa. Tomo 1**. Campinas: Papyrus, 1994. p. 105.

4.1 “Cristãos de Esquerda”

Era uma tarde de sábado ensolarada em Pelotas/RS, dia 29 de setembro de 2018. Estávamos eu, minha esposa, meu cunhado e mais um amigo na esquina do prédio da prefeitura. Ao redor uma multidão ocupava principalmente o largo do mercado público, próximo a um palanque montado em cima de um caminhão, onde palavras de ordem eram declamadas, seguidas de palmas e muita agitação de bandeiras. Acontecia ali algo que se reproduzia em cidades do Brasil inteiro naquela mesma hora. Ficou conhecido como o primeiro ato “#Elenão”, protagonizado em sua maioria por mulheres, contra a candidatura de Jair Bolsonaro (PSL) ao governo do país. De repente, atrás das bandeiras, avistamos surgindo no horizonte um bloco enorme de pesadas nuvens negras que fechava o céu pouco a pouco. Não demorou muito um vento muito forte dispersou a multidão. Tivemos que correr para o carro antes que a chuva começasse. Lembro de ver placas e *outdoors* sendo arremessados dos prédios enquanto corríamos. Naquela tarde a tempestade derrubou muitas árvores no centro da cidade. Uma delas inclusive, enorme, ficou atravessada no meio da avenida Bento Gonçalves, de tal modo que dava para passar de carro por baixo dela. É claro que foi uma ideia de maluco, mas foi isso mesmo o que fizemos. Passamos por baixo dela enquanto meu cunhado e seu amigo repetiam sem parar o *jingle* da campanha de outro candidato à presidência naquele ano, Eymael (DC): “Sinais, fortes sinais!”. Eles brincavam com o tom profético do democrata cristão. Anúncio do que estaria por vir?

Enquanto isso, nesta mesma tarde, em Porto Alegre, uma multidão ainda maior realizava o mesmo ato público, reunindo em sua maioria mulheres, no Parque da Redenção. De cima do palanque três mulheres se destacavam. Uma delas com o microfone na mão proferindo as seguintes palavras, enquanto outra traduzia a mensagem através da linguagem brasileira de sinais:

Enquanto cristãs repudiamos o uso do nome de Deus para espalhar discursos autoritários e antidemocráticos. O Deus que acreditamos não é um deus fascista. É Deus das minorias, é Deus negro, Deus índio, Deus refugiado, Deus LGBT, Deus mulher. É Deus que nos inspira a lutar e a combater toda forma de opressão e de exploração. É Deus que nos reúne aqui para unirmos nossas vozes, independente de crença ou credo. Axé pra quem é de axé,

saravá pra quem é de saravá, amém pra quem é de amém e pra todas nós...
ele não!³¹⁶

Logo em seguida a fala é ovacionada pela multidão, dando origem a um enorme coro que se erguia em uníssono: “Ele não! Ele não! Ele não!...”

Todos nós que vivemos a história recente da campanha eleitoral de 2018 no Brasil, sabemos em algum nível de nossas relações (seja na família, no trabalho, na igreja...) como foram tensos a polarização política e o conjunto de afetos envolvidos nela. Sem dúvida mobilizou paixões, medos e ódios de ambos os lados. Esse clima tomou todos os segmentos da sociedade, dividindo mais do que opiniões, definindo os termos das relações. Pessoas desfizeram amizades, familiares deixaram de se falar, gente saiu de igrejas... O tecido social expressou os revezes e as mazelas de uma conjuntura política fomentada por um estado de forças sociais em atrito, reagindo de forma muito poderosa e espontânea (e perigosa). Lembro-me na época do professor Mário Tessmann comentando nas redes sociais que estávamos “chocando o ovo da serpente”. Desde as manifestações de rua de 2013 antecedendo a Copa do Mundo de 2014, tem ficado mais evidente como navegamos nosso caldo cultural onde misturamos futebol, política e religião, apesar de dizermos que não discutimos nenhuma delas. Nos últimos tempos ventos de messianismos sopraram por todos os lados ao mesmo tempo em que tempestades apocalípticas de juízo se anunciaram. Essas forças sociais mobilizaram muitos fenômenos discursivos marcados pela qualidade oposicionista (anticorrupção, antipetismo, antifascismo, etc.) dando origem a situações históricas determinantes e de grande impacto social, como por exemplo, os protestos pró-impeachment de 2015 liderados por grupos de direita, o impeachment da presidenta Dilma em 2016 e a disputa marcada por hostilidades que desembocou na eleição de Bolsonaro em 2018. Heróis e inimigos da república se levantaram e caíram neste jogo de forças em que também nos vimos enredados, às vezes, sem saber direito como nele entramos.

Essas formações de potência, até certo ponto imprevisíveis, da conjuntura política brasileira nos últimos dez anos, foram dando origem à distintas formas de expressão em tentativas de atribuir significado a este estado de coisas em ebulição. Em muitos casos as formas de expressão foram se ordenando em grupos

³¹⁶ Este é um recorte de fala retirado, assim como a descrição da cena, de um vídeo postado em uma das páginas do Facebook vinculadas ao grupo “Cristãos de Esquerda”.

organizados, reagindo a outras forças, resultando em uma confluência de muitos discursos que foram adquirindo identidade e formato em um conjunto elaborado de narrativas – grupos formados pela sociedade civil, reunindo pautas públicas em comum. As mulheres no palanque, descritas na cena acima, faziam parte de um desses grupos: o “Cristãos de Esquerda” (CdE).³¹⁷

Em um trecho de uma cartilha do CdE está brevemente descrito um pouco do surgimento, primeiras ações, motivações e planos futuros do grupo:

Desde sua origem, durante as eleições de 2018, o movimento [...] se propõe a ser mais do que um movimento virtual. Fomos às ruas, criamos conteúdo para reverter votos, material de protesto, de conscientização política e estudos bíblicos que dialogam com nossa realidade, nossa fé em Cristo e o contexto sócio-político pelo qual ainda passa o país. Nos sentimos no dever de assumirmos também esse compromisso de reunir e encorajar cristãos e cristãs espalhados por todo o país para iniciarmos comunidades e núcleos de estudos libertários ali onde os nossos pés pisam. Nos sentimos no dever de não permitir que o discurso destes que privatizam Deus e a fé esteja aí sem oposição, sem modelo alternativo às suas más práticas e sem uma voz profética de contraponto aos seus desmandos. Se não nós, quem? Se não agora, quando?³¹⁸

O rótulo antifascista adotado como fator de identidade, combinado com a situação histórica e as motivações específicas decorrentes dela, demonstra que o grupo é uma reação explícita ao que é caracterizado em outro documento informativo como “apoio acrítico e institucional das instituições religiosas ao projeto cristofascista de Bolsonaro”. Identificado com pautas progressistas, como a causa das minorias, os direitos humanos, igualdade social, etc... o grupo se coloca como oposição e alternativa ao cristianismo conservador que apoiou a candidatura de Bolsonaro à presidência em 2018. O movimento aparece no fluxo de protestos contra Bolsonaro, se organizando num primeiro momento através das redes sociais, depois adquirindo uma militância com ações mais elaboradas, com a criação de conteúdos e materiais de conscientização política. Num segundo momento o grupo fomenta a criação de núcleos de estudo e novas comunidades.

Rodrigo Campos³¹⁹, fundador do movimento, nos relata por meio de sua trajetória pessoal, alguns acontecimentos *prefiguradores* da história do grupo. Jovem

³¹⁷ Demos nomes fictícios aos grupos e aos sujeitos entrevistados para preservar-lhes a identidade.

³¹⁸ Retirado de uma cartilha de orientação para a formação de novas comunidade do grupo. Material cedido pelo entrevistado.

³¹⁹ Nome fictício.

(36 anos), Rodrigo é teólogo formado pelo Seminário Batista do Rio Grande do Sul e bacharel em teologia pela Faculdades EST de São Leopoldo. Ele nos conta que logo após formado, integrou uma equipe pastoral de uma igreja batista onde trabalhou como pastor. Esse período de trabalho foi um tempo pessoal de muitos questionamentos sobre o distanciamento da igreja em relação a realidade social. Segundo ele, quando suas pregações começaram a falar sobre “viver o evangelho fora das paredes do templo”³²⁰, a igreja começou a se sentir incomodada, interpretando a sua postura como se estivesse falando mais de política do que de evangelho. Aos poucos, os líderes da igreja começaram a tolher a liberdade que tinha para realizar as atividades. Primeiro, proibindo-o de ter redes sociais, depois proibindo-o de encontrar com membros fora do templo – para assegurar que suas relações com a comunidade estariam dentro de um “ambiente controlado”. Percebendo que esta situação estava fazendo mal tanto para a igreja quanto para ele próprio, Rodrigo decide se desligar da comunidade. Esse momento de desligamento é mediado por negociações e tentativas de mantê-lo no trabalho, ao que Rodrigo recorda descrevendo algumas falas dirigidas a ele naquela ocasião, como o questionamento: se ele queria ser um pastor ou um pensador?

Esta saída do ministério eclesial acabou principiando uma nova fase em sua vida, possibilitando outros encontros com pessoas fora do contexto da igreja, principalmente do meio universitário. Passaram a procurá-lo para formar grupos de estudo da Bíblia. Um grupo foi tomando forma, instituindo dia, hora e local dos encontros, até tomar uma decisão mais formalista em função das demandas de interesse por parte das pessoas participantes. Havia interesse de promover projetos sociais, e o grupo percebeu que isso seria melhor viabilizado por meio da criação de um CNPJ. Assim o fizeram, criando uma ONG de educação e Direitos Humanos. Através disto começaram a organizar não somente as celebrações religiosas, como também aulas públicas, formação política e teológica, trabalhando temas como teologia feminista, teologia negra, teologia queer, etc. Introduzindo outros debates sociais e políticos que envolvem a fé e a espiritualidade cristãs. No website do coletivo o grupo é descrito como uma

[...] organização de educação e assistência social fundada em 2015, na cidade de Porto Alegre. Nosso objetivo como uma instituição de defesa dos

³²⁰ Trecho transcrito da fala de Rodrigo em entrevista – 22/04/2022.

direitos humanos é potencializar o desenvolvimento integral de crianças, jovens e adultos por meio de práticas socioeducativas que promovam a justiça com uma perspectiva solidária e humana. É a partir dessa organização que desenvolvemos estratégias de ações para a cidade nas áreas de educação, assistência social, sustentabilidade, formação profissional, a promoção de uma cultura de paz e o combate aos fundamentalismos, envolvendo nossa cadeia de relacionamentos no entendimento e desenvolvimento das práticas dos direitos humanos.³²¹

É por meio da mobilização deste coletivo cristão na forma jurídica de ONG, atuando na cidade de Porto Alegre, que o movimento CdE começará tomando forma e volume através de convocações para as manifestações públicas de protesto na época da campanha eleitoral de 2018. Rodrigo relata um pouco sobre a formação do contexto que suscitou as posteriores ações deste grupo.

[...] então quando chegou ali... Thiago, 2018, na época das eleições, Bolsonaro e etc. Que começou a ascensão deste discurso cristofascista, esse discurso reacionário, totalitário, e que usa como estética essa linguagem religiosa, faz uso dessa linguagem religiosa para defender essas outras propostas que são violentas e totalitárias, nós percebemos que a gente precisava mostrar que os cristãos não são um bloco monolítico, que nós não pensamos todos iguais, que existem outras vertentes, outras formas de se pensar a fé. É que o Bolsonaro foi ruim pra todo mundo e pra nós cristãos um pouco mais, porque nós que já estávamos neste debate acadêmico, político e etc., a gente sempre tinha que se explicar quando falava que era cristão, a gente tinha que explicar que tipo de cristão a gente era, que a gente não era que nem o Bolsonaro, que a gente fazia oposição. E mesmo assim as pessoas viam com muita desconfiança [...] a nossa proposta era combater essa perspectiva de narrativa única: de que tu só é cristão se tu for de direita e bolsonarista [...] e principalmente, que aquela narrativa do Bolsonaro, ela contradiz os evangelhos [...]³²²

Rodrigo destaca, entre outros, a apologia da tortura e da violência como contradições do discurso bolsonarista. A necessidade de se posicionar e denunciar essas contradições leva o coletivo de cristãos de Porto Alegre a se inserir no contexto nacional de crítica à candidatura de Bolsonaro. Rodrigo conta que à época das manifestações do primeiro “Ele não”, criou um evento no Facebook no mesmo dia, horário e local do ato (em Porto Alegre), com o título “Cristãos de Esquerda contra o fascismo”. Ocorreu-lhe a ideia de fazer a mesma coisa em outras cidades que também estavam organizando a manifestação. Sendo assim, criou o mesmo evento do Facebook em cada cidade (São Paulo, Rio de Janeiro, Pernambuco, Salvador...) convocando “cristãos antifascistas” para estarem nos locais destas manifestações. Esses eventos criados na rede social, mobilizou muitos comentários e proporcionou

³²¹ Descrição retirada do website do coletivo cristão.

³²² Trecho transcrito da fala de Rodrigo em entrevista – 22/04/2022.

uma integração e solidariedade com parte da igreja que se sentida ‘sufocada” dentro de suas comunidades pela narrativa bolsonarista. A partir disto as pessoas começaram a se auto-organizar para as manifestações em cada cidade. Um importante fator catalisador que também contribuiu, foi um material audiovisual produzido por um importante veículo de jornalismo e informação, onde foi usado, para a surpresa de Rodrigo, o mesmo nome e logotipo que ele havia criado para a marcação dos eventos no Facebook. Esse material “viralizou” e fomentou ainda mais a organização dos protestos cristãos. A página criada no Facebook chegou a ter 30 mil seguidores e um grupo de cerca de 20 mil pessoas.

[...] as pessoas começaram a se apropriar [...] eu comecei a ver pessoas em outras cidades e outros estados com a camiseta com a logo “cristãos de esquerda contra o fascismo”³²³, com bandeira... Então foi muito orgânico neste sentido, das pessoas se identificarem, se apropriarem daquele movimento, daquela logo, daquela proposta, e saírem nas ruas se identificando desta forma [...] ainda que naquele primeiro momento não fosse uma coisa totalmente organizada. Mas ganhou este corpo depois desses primeiros atos [...] E daí o que aconteceu? Eu comecei a entrar em contato com essas pessoas que eu identificava como lideranças nessas cidades e a gente criou um grupo de whats app onde a gente conseguiu se comunicar melhor, onde a gente conseguiu alinhar mais ideias, mais ações conjuntas [...]³²⁴

A formação das lideranças do movimento foi se constituindo a partir das manifestações locais. Posteriormente, com o grupo de whats app aglutinando essas lideranças, foi possível articular ideias e ações conjuntas de forma mais bem estruturada e organizada. Dessas ações conjuntas, especialmente duas merecem destaque: 1. O projeto de criação de novas comunidades cristãs progressistas; 2. A candidatura coletiva de cristãs e cristãos de esquerda nas eleições municipais de 2020.

1. Através da pauta comum envolvendo militância política e combate ao que o movimento denominou de “cristofascismo”³²⁵, foi se organizando em diversas cidades pelo país pequenos grupos de estudo em vista de evoluir para a formação de comunidades religiosas estáveis. Essas comunidades cristãs progressistas, foram

³²³ Substituímos o nome verdadeiro pelo fictício também nas falas dos sujeitos entrevistados.

³²⁴ Trecho transcrito da fala de Rodrigo em entrevista – 22/04/2022.

³²⁵ Este termo criado pela teóloga alemã Dorothee Sölle em 1970 para compreender as relações do nazismo com as igrejas na Alemanha, tem sido utilizado com frequência na mídia e por pesquisadores, principalmente a partir de 2018, para descrever uma variação brasileira das relações entre igreja e ideias totalitárias no movimento bolsonarista, um “cristofascismo à brasileira”, como alguns chamam. Evocamos o termo à medida que se insere na definição da linguagem do grupo.

acolhendo muitas pessoas decepcionadas e até expulsas das suas comunidades de origem, em função da forte influência do bolsonarismo nas igrejas. O coletivo de cristãos de Porto Alegre acabou se tornando uma referência para a estruturação dessas novas comunidades. De acordo com Rodrigo, essas comunidades desenvolvem suas atividades religiosas com novas formas de ler a Bíblia, novas formas de cantar a sua fé, com características mais populares e contextuais de acordo com cada região, com linguagens que não eram encontradas nas antigas igrejas. Este processo de criação de comunidades acabou se tornando um outro movimento dentro do CdE.

O CdE atualmente (2022) está organizado em treze (13) estados brasileiros: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Distrito Federal, Pernambuco, Bahia, Maranhão, Pará e Amazonas. As comunidades progressistas em formação, resultantes deste movimento, totalizam atualmente (2022) oito (08) pequenos grupos de estudo bíblico, nas cidades de Porto Alegre/RS, Joinville/SC, Blumenau/SC, Curitiba/PR, Brasília/DF, São Paulo/SP, Osasco/SP e Salvador/BA. No momento as comunidades estão repensando a sua forma de atuação e organização, já que algumas igrejas e denominações progressistas tem pedido para participar do movimento. Isto coloca nos planos do grupo a possível construção de uma convenção ou rede, reunindo igrejas progressistas de todo o Brasil.

Uma cartilha com orientação para a plantação dessas novas comunidades foi desenvolvida pelo grupo. O documento começa com uma introdução mencionando a presença da resistência política de cristãos que se opuseram à casos históricos onde a igreja aderiu massivamente a regimes totalitários e violentos, enfatizando o golpe de 1964 e o conseqüente período de ditadura militar no Brasil. A proposta se apresenta de forma aberta para ser construída coletivamente, de acordo com os contextos específicos de cada cidade. Citando Bertoldt Brecht – “a cadela do fascismo está sempre no cio” – a cartilha expõe uma imagem da realidade brasileira representando uma espécie de diagnóstico sociorreligioso que justifica as iniciativas do movimento:

Hoje, em qualquer vila, qualquer bairro, em todos os cantos da cidade e do campo, as igrejas estão presentes, fazendo um trabalho assistencialista (não de justiça social, são coisas distintas) que acolhe as pessoas ali onde o

Estado e os movimentos sociais não chegam, mas enquanto levam a sopa e o pão, vão doutrinando a população para um evangelho deturpado, preconceituoso, violento e que flerta com o fascismo e o neoliberalismo econômico que esmaga os mais pobres. As eleições de 2018 provaram que a doutrinação nunca aconteceu nas escolas, elas aconteciam esse tempo todo nas igrejas.³²⁶

A cartilha segue com uma breve descrição do surgimento do movimento CdE, e do coletivo de cristãos de Porto Alegre como proposta de comunidade cristã ecumênica, discutindo a fé relacionada às questões sociais como racismo, machismo, xenofobia, o direito à cidade, o acúmulo do capital e a exploração da classe trabalhadora. O documento cita como referência a Teologia da missão Integral, surgida no seio da Fraternidade Teológica Latino-americana, o Pacto de Lausanne (Suíça – 1974) e os Direitos Humanos. Ao falar sobre fé e política, o texto incentiva os cristãos e cristãs a participarem da política, por entender que não pode haver indissociação entre elas. Definindo-se como movimento suprapartidário, o grupo prevê, contudo, a construção conjunta com partidos políticos de acordo com pautas em comum e afinidades eletivas. Ao longo do documento vão sendo pontuadas algumas críticas a formatos de missão e igreja tradicionais, apontando para modelos alternativos de como começar e organizar a vida de uma comunidade de fé. Em anexo ainda vai a elaboração de uma confissão de fé, uma lista de redes sociais de teólogas e teólogos pertencentes ao meio cristão progressista, uma lista de livros como dica de leitura (cujos assuntos tematizam, entre outros, “cristianismo e anarquismo”, “cristianismo e socialismo”, “missão integral”, “cristianismo e direitos humanos”, “educação libertadora”, “cristianismo e ecologia” e “teologia feminista”), uma lista com dicas de assuntos para pesquisar (Teologia da Missão Integral, Teologia da Libertação, Teologia Feminista, Teologia Queer, Teologia Negra, Teologia Política, Ecoteologia), além de dicas de músicas e de movimentos cristãos para seguir nas redes sociais.

2. Na campanha eleitoral de 2020 o CdE lançou candidatura coletiva para concorrer aos cargos municipais. Rodrigo relata que esta ação teve a ver com uma crescente consciência de que uma base cristã progressista deveria ocupar os espaços do poder político. Este aspecto acompanha uma leitura crítica da própria militância de

³²⁶ Extraído de material cedido pelo sujeito de pesquisa entrevistado.

esquerda, bem como a constatação de uma forte atuação evangélica de direita na política partidária.

Durante as últimas eleições municipais nós entendemos o seguinte: Que nós saímos pra rua [...] pra dizer que não ia ter golpe e teve, gritamos “fora Temer” e o Temer ficou, a gente disse “ele não” e foi “ele sim”, o Bolsonaro ganhou. Então a gente entendeu que não bastava somente ir para as ruas e gritar as nossas pautas, a gente tinha que disputar os espaços de poder que era onde a política no país é pensada e efetuada. Então, da mesma forma que as igrejas se organizam, numa bancada evangélica, numa proposta de trazer pautas morais e conservadoras pra dentro da política, usando a estrutura religiosa, a estrutura da igreja e etc., a gente achou que deveria combater essa bancada no mesmo nível, não só nas ruas, mas lançando também uma bancada, pra mostrar que existe uma outra perspectiva religiosa. De novo essa ideia de combater uma narrativa única. Então nós lançamos em 2020 [...] nós lançamos ali a bancada de cristãs e cristãos antifascistas, pra concorrer às eleições [...] Primeiro nós identificamos pessoas que já faziam parte do nosso grupo, e nós percebemos que quase todo mundo do nosso grupo tá filiado em algum partido ou em algum movimento, ou tá no PT, no PSOL, no PCdoB, ou tá no PDT [...] várias pessoas já estavam militando dentro de um partido. Eram cristãos envolvidos nessa militância partidária. Então nós juntamos inicialmente essas pessoas, mas nós fizemos uma convocação nas nossas redes sociais dizendo que nós iríamos lançar essa bancada de cristãs e cristãos contra o fascismo, já lançamos alguns nomes e a partir daí outras pessoas começaram a nos escrever: “cara também sou cristão, também sou progressista, vou me candidatar aqui a vereador, aqui não sei onde pelo PT, PSOL, sei lá...” E a gente começou a juntar esses nomes. E a nossa proposta foi usar as nossas redes sociais pra dar visibilidade para essas candidaturas.³²⁷

O grupo também lançou uma “carta manifesto do povo” em que repudia o retorno de ideologias fascistas e totalitaristas, bem como “[...] a propagação da negação da política do bem comum e do amor ao próximo!”³²⁸ O documento convoca os cristãos para ficarem atentos às candidaturas políticas que exploram as angústias do povo, lançando-se como figuras messiânicas. O texto traz alguns posicionamentos relacionados aos valores do Evangelho, citando passagens bíblicas a cada tópico, entre eles: posicionamento à favor da restauração de pessoas e contra a pena de morte; a favor da dignidade humana e contra a tortura; a favor do livre arbítrio e da democracia e contra a ditadura e ideias totalitaristas; a favor dos excluídos e contra formas de discriminação; a favor da caridade e misericórdia e contra os discursos de ódio e vingança; a favor do respeito às mulheres e contra o preconceito em relação à elas; a favor da paz e contra o culto às armas; a favor da vida e da defesa das famílias e contra a esterilização de pessoas pobres; a favor da acolhida ao estrangeiro e contra a xenofobia. A candidatura coletiva teve um total de 65 candidatos, totalizando mais

³²⁷ Trecho transcrito da fala de Rodrigo em entrevista – 22/04/2022.

³²⁸ Trecho retirado de documento cedido pelo sujeito entrevistado da pesquisa.

de 90 mil votos. Conseguiram eleger dois candidatos à vereança em todo país, em João Pessoa/PB e Belo Horizonte/MG, ficando ainda com suplentes em diversas cidades.

Essas duas ações do grupo trazem a marca de sua luta contra o “cristofascismo”, pois definem posições estratégicas no combate a este agenciamento, ao situar esforços no âmbito das comunidades religiosas, juntamente à disputa política na esfera do poder. A militância do CdE nas redes sociais também é intensa. A maioria do material veiculado na página e grupo do Facebook e página do Instagram, remete a críticas ao governo de Bolsonaro e à igreja que o apoia, além de publicações de conteúdo referente à militância cristã de esquerda, bem como postagens que destacam as pautas específicas do grupo, suas ações na sociedade e repercussão na mídia. Durante a campanha eleitoral de 2022, o grupo fez forte divulgação das candidaturas de esquerda, especialmente combatendo a candidatura à reeleição de Jair Bolsonaro à presidência.

4.1.1 A linguagem política como controle da teologia

Com base em uma análise qualitativa dos dados, é possível situar o grupo CdE dentro de uma linha protestante ecumênica³²⁹ alinhada com as narrativas do pluralismo religioso e defesa dos direitos humanos, dentro do marco histórico da democracia moderna. O grupo se identifica com a linguagem do humanismo político como elaborado no pensamento de esquerda. As características definidoras do grupo, no entanto, são indissociáveis daquilo que ele representa em oposição à força social do bolsonarismo nas igrejas, a qual denominam de “cristofascismo”. É, sem dúvida, um movimento com qualidades internas específicas, fazendo leituras próprias do contexto brasileiro, elaborando ações e respostas em relação a vida cristã na sociedade, porém, é também um movimento que elegeu a reação a um segmento cristão conservador como forma de projeção e articulação político-social. Todavia, essa determinação diferenciante não se origina de forma programática, ela vai acontecendo de forma molecular, como resultado de um complexo agenciamento de

³²⁹ Rodrigo nos relatou que nas redes sociais a maioria dos seguidores são católicos e, em algumas regiões do país a relação com este segmento é mais fluida do que entre os evangélicos. O grupo ainda tem uma postura aberta de diálogo com as outras expressões religiosas configuradoras do campo religioso brasileiro.

corpos afetados, entre outras, por linguagens e práticas religiosas opressivas. Ao adotar a linguagem das minorias sociais, o grupo participa de um agenciamento religioso que tende ao molecular, rizomatizando a partir das estruturas molares das instituições cristãs dominantes. É um devir minoritário da fé que se insinua, que adquire potência de expressão na tensão com o recrudescimento das linhas molares de um cristianismo conservador.

A trajetória pessoal de Rodrigo é um exemplo, e uma *prefiguração*, de um vetor molecular de desterritorialização que vai ganhando formas coletivas de expressão. Em entrevista Rodrigo usa o termo “mutilar” para descrever o seu sentimento em relação às condições de impossibilidade de exercer plenamente a sua vocação de servir às pessoas no contexto da instituição religiosa. As ações da igreja, suas formas de estratificação, operam *cortes* no fluxo de fé e desejo que atravessa o sujeito. Como força de atração reterritorializadora, essas ações realizam a sua tentativa de reintegrar o sujeito dentro das estruturas dadas. Nesta tensão com a igreja, Rodrigo rompe e efetiva a sua revolução pessoal. A *configuração* do coletivo de cristãos de Porto Alegre, por sua vez, se apresenta com uma linguagem cristã já bem elaborada, tornando-se uma referência de leitura para a implantação de outras comunidades, através da rede de relações que o movimento foi desenvolvendo por meio das redes sociais. Aqui, uma linguagem *menor* da fé parece adquirir forma e possibilidade de *refiguração*. É o que acontece posteriormente. Esse coletivo se torna um modelo de *refiguração* (de releitura) para agenciamentos similares empreendidos em diferentes contextos pelo país. Uma *intriga* vai multiplicando as suas possibilidades narrativas. O movimento é, por isso, molecular desde a sua origem, aglutinando e tomando forma através de forças de contestação que mobiliza muitos sujeitos em modos de afetação mútua. No embate com forças sociais e religiosas contrárias, vai aparecendo um código sintetizador dessas formas de conteúdo, um ponto de singularização expresso na *palavra de ordem* que atribui aos corpos sua identidade: a forma de expressão “cristão antifascista”.

Podemos afirmar com segurança que o CdE articula uma linguagem teológica com uma linguagem política. Mas como esta relação se dá?

Aqui vemos operar um *paradigma político* de representação no controle da mensagem cristã. Isso aparece muito claramente nas recomendações da cartilha do

grupo para a implantação de novas comunidades.³³⁰ Nesse caso, a linguagem teológica não fica restrita às tradicionais imagens representativas e territoriais de seu discurso. Não é a partir de categorias referentes à *economia* doutrinária que a linguagem cria as suas condições de legibilidade no âmbito da sociedade em geral, são a partir de outras *ficções persuasivas* atuando como controle de produção e recepção da linguagem teológica. Ficções elaboradas no agenciamento com a linguagem política. Essas ficções garantem não somente a possibilidade de publicidade da linguagem teológica, através da produção de formas de expressão coletivizadas, como também constituem caminhos para a sua atuação prática na disputa com as forças que determinam as formas de conteúdo político-social³³¹. Sendo assim, as ideias de “democracia”, “laicidade”, “pluralismo religioso”, etc., se apresentam como dispositivos políticos autoritativos que controlam as condições de legitimação das práticas e discursos teológicos na “esfera pública”. Combinados com ideias universalistas e englobantes destes princípios (como os Direitos Humanos), a linguagem teológica desenvolve suas “estruturas de plausibilidade” com equivalência necessária para comunicar (debater e dialogar) em uma “esfera pública” que também possa ser teológica, de acordo com um modelo ocidental de sociedade moderna. No entanto, é preciso considerar isto um agenciamento complexo, uma vez que as razões modernas de controle simbólico e prático da vida social também são engendradas no interior de uma cultura cristã amplamente influente do pensamento político ocidental.

Para o CdE o que define a igreja é a qualidade de suas relações com a sociedade, na medida em que suas ações *representem* a mensagem do Evangelho. Os movimentos de desterritorialização do templo, da figura institucional dos ministros ordenados, dos tradicionais modelos de funcionamento das comunidades, são típicos procedimentos iconoclastas de uma tendência protestante de eclesiologia. São linhas que atravessam fronteiras de sistemas simbólicos representativos da fé, para funcionar como prática e performatividade nas relações que constituem o tecido da sociedade mais ampla. Como linguagem elas também são movimentos de dispersão que encontram na linguagem política um elemento determinante para a configuração de sua identidade. Deste modo, é difícil fazer um recorte “privativo” da linguagem

³³⁰ O documento incentiva, em linguagem imperativa, a libertar-se das ideias de templo, pastor/padre e dogmas religiosos, como formas representativas de uma verdadeira comunidade de fé.

³³¹ A exemplo da iniciativa prática do CdE em se inserir na política partidária e no jogo institucional de disputa pelo poder.

teológica a um público interno, pois os contornos “figuradores” deste público se dissolvem em uma base articuladora da linguagem onde as implicações são políticas em todos os aspectos. No grupo de cristãos antifascistas a linguagem teológica da fé é produzida como linguagem política porque, algo do que se toma como realidade a ser controlada pelas ações práticas e simbólicas, isto é, as contradições resultantes dos conflitos de forças que atuam na sociedade, motiva a mobilização política da linguagem em função destas contradições. A teologia produzida participa de uma invenção específica da realidade, compartilhando os mesmos pressupostos do pensamento revolucionário de esquerda que tenta dialetizar e “resolver” as contradições sociais.

O fundo de realidade motivador que constitui a base para a produção consciente da linguagem teológica oferece um terreno social conflitivo, de onde uma ação política não pode se afastar para ser coerente com os valores teológicos também assumidos como realidade irrevogável. Em outras palavras: a realidade das contradições político-sociais conflita com a invenção teológica do Reino de Deus associado às ideias de justiça, paz, amor, plenitude, etc., sendo por isso, tema central para a elaboração da linguagem teológica como forma de expressão política. Os controles políticos oferecem graus de estabilidade representativa para a linguagem teológica se articular sobre a base instável do jogo de forças que movimenta a história.

A consciência da necessidade de mudança político-social faz o CdE disputarem os espaços institucionais do poder através dos mecanismos legítimos previstos pelo regime democrático sem, contudo, questionar estes mecanismos, pois participa teologicamente da invenção destes e da crença em suas possibilidades efetivas de transformação social. Os controles da linguagem teológica são elaborados, portanto, em correspondência relacional e politicamente representativa dos valores teológicos assumidos como dados. Neste sentido, não importa tanto uma construção simbólica representativa destes valores operando sobre um *regime significante* controlador dos códigos linguísticos – produtor das cercanias de uma “casa” teológica e suas relações – mas de processos de subjetivação e intersubjetivação dos valores cristãos produtores de uma dinâmica social ampla e representativa da mensagem cristã (na “rua”). Os controles da linguagem política desterritorializam os símbolos cristãos para que estes se tornem funcionais em razão de sua potência “analógica” e relacional no escopo dos processos sociais que se realizam na sociedade urbana.

São estes controles políticos que permitem a subjetivação da linguagem teológica em grupos marginalizados (pobres, negros, mulheres, LGBTs, etc.) como construção de sujeitos políticos participantes dos conflitos socioteológicos de produção da realidade. Dentro da semiótica mista do cristianismo, parece que o paradigma político de controle da linguagem teológica privilegia, nesse caso, o regime de signos *pós-significante*. Uma linha de desterritorialização passional acompanha os processos de conscientização dos sujeitos, que se realizam na construção de uma linguagem teológica que tende ao molecular.

Teologias a respeito de um “Deus negro, Deus índio, Deus refugiado, Deus LGBT, Deus mulher”, são linguagens construídas numa dinâmica de acentuada subjetivação situacional e histórica. Elas compartilham da característica fragmentação do sujeito político na contemporaneidade, que não se encaixa organicamente dentro das categorias tradicionais da luta de classes. O sujeito está sempre a empreender processos de subjetivação que o identificam a mais de um segmento político, o que o faz fugir de sistemas de representação demasiadamente fechados. Sendo assim, a problemática unidade da esquerda encontra no elemento religioso mais um segmento na intrincada intersecção que constitui as subjetividades políticas na atualidade. Rodrigo comenta alguma coisa desta dificuldade ao analisar a tensão que a presença de cristãos na militância oferece a quadros limitados de interpretação política.

A dificuldade que encontramos basicamente é que não somos aceitos no meio cristão por defendermos pautas que são consideradas progressistas, como a defesa dos direitos humanos, por exemplo, e também somos rejeitados por parte do campo progressista por sermos cristãos, uma resistência que se justifica em partes pela traumática história entre Igreja e Estado, mas que também se dá por falta de conhecimento da esquerda política sobre o histórico de luta cristã em defesa dos mais empobrecidos e excluídos. Nosso desafio está em convencer ambos os grupos do óbvio: aos cristãos que defender a dignidade humana é, desde a origem do cristianismo, parte da nossa expressão em amar a Deus e ao próximo e, portanto, defender esses direitos fundamentais do ser humano não é coisa de comunista e sim de cristão; e aos progressistas lembrar-lhes que, segundo o último censo do IBGE, a maior parte da população é religiosa e, dessa parcela, a maior é cristã, portanto é problemático dizer que defende a classe trabalhadora, mas ignora totalmente a dimensão religiosa dessa classe, que é parte fundamental da construção da sua identidade de povo e de classe.³³²

Nota-se que há regimes de representação molarizados, linhas de segmentos relativamente endurecidos nas maneiras de compreender a relação da experiência

³³² Trecho retirado de resposta de Rodrigo enviada por e-mail em 02/05/2022.

religiosa cristã com a militância política. Seja do lado estritamente religioso ou do lado político, existem dificuldades de reconhecer o agenciamento realizado pelo CdE. Isto apresenta mais uma razão para verificar a natureza relativamente molecular da linguagem teológica empregada neste caso. Ela adquire movimentos que contornam os espaços significantes de percepção, em certa medida ela se torna imperceptível, não reconhecida. Em relação às tensões internas ao campo progressista da política partidária, Rodrigo enfatiza que o grupo, apesar de manter diálogo estreito com os partidos, se entende de forma suprapartidária para não se colocar entre o “cabo-de-guerra” característico da falta de unanimidade entre os partidos. Essa falta de unanimidade, contudo, é superada pelo grupo através de uma unidade de fé representativa de sua oposição ao bolsonarismo. Neste aspecto, as linhas de articulação ideológica com o pensamento de esquerda adquirem a função de um controle diferenciante em relação ao conservadorismo religioso de direita, ao passo que efetua através desta diferenciação o recarregamento dos controles coletivizantes que reterritorializam dentro da tradição cristã mais ampla. As razões desta operação são delineadas nas seguintes palavras de Rodrigo:

Um cristão socialista não terá dificuldades de encontrar base bíblica pra sua militância em defesa dos mais pobres, dos invisibilizados, explorados, excluídos, espoliados e miseráveis dessa terra. Por outro lado, o cristão de direita recorre aos jargões sobre pátria, família e valores morais, que na prática são ideias mais conservadoras do que de fato bíblicas, porque não há malabarismo que possa justificar biblicamente o que eles de fato defendem nas entrelinhas: a exclusão social, a exploração dos pobres e o acúmulo de capital.³³³

Junto com a afirmação de controles políticos específicos na interpretação da tradição cristã, vem a constatação da inadequação de outro tipo de controle político, referente à vertente mais à direita do pensamento ocidental. A distinção na qualidade destes controles é pontuada pelo grupo como um fator determinante na configuração representativa da mensagem cristã. Um “cristão socialista”, por assim dizer, está mais apto a representar teologicamente a verdade do Evangelho do que um “cristão de direita”. Os níveis de correspondência analógica entre ambos são entendidos na prática como radicalmente distintos.

Resumindo em dois pontos:

³³³ Retirado de uma postagem feita por Rodrigo na página do CdE no Facebook, no dia 21/03/2022.

1. Podemos afirmar que a linguagem teológica *produzida* pelo CdE acompanha de forma geral algumas condições linguísticas de interpretação (do fenômeno religioso) que atuam nas sociedades ocidentais modernas. Ela contrainventa um agenciamento entre as forças que compõe uma base material e histórica, com as forças divinas configuradoras de uma base religiosa, como elemento designador da realidade motivadora da linguagem – este é o efeito em que a linguagem se encontra como contexto controlado, como algo dado;

2. Sobre esta base motivadora a linguagem teológica é *mobilizada* pelos controles coletivizantes da linguagem política, articulando um agenciamento expressivo entre teologia cristã e pensamento político de esquerda, para a coletivização significativa da experiência político-religiosa do grupo – aqui a linguagem é construída de forma consciente num esforço representativo de controle das forças que a motivam. Essa articulação se dá envolvendo a tradição cristã e os controles políticos de esquerda, onde estes últimos são enfatizados na produção de modos representativos do teológico na “esfera pública”.

A este formato teórico de entendimento, aparentemente bem “amarrado” e, talvez, por isso mesmo suspeito, quero acrescentar algumas problematizações oriundas do campo empírico. Uma delas é a impossibilidade de definir o grupo em questão pela simples consideração dos controles políticos articulados em sua configuração. Outras linguagens e outros controles específicos também são mobilizados, constituindo uma multiplicidade mais complexa de agenciamentos. Como por exemplo, os controles da linguagem científica, tão importantes para marcar igualmente a diferenciação que o CdE pretendia realizar em relação aos segmentos bolsonaristas negacionistas da ciência, especialmente durante a pandemia do Covid-19.³³⁴ Sendo assim, outros elementos entram em jogo para a articulação e legitimação pública do discurso teológico. Igualmente importantes para construir linhas de adequação interpretativa em uma sociedade de simbolização coletivizante, esses controles, como estratos específicos de linguagens científicas (como foi o caso das ciências biomédicas), no entanto, não são mobilizados como fator de *persuasão* na

³³⁴ Algumas postagens à época nas redes sociais do grupo divulgavam atos de protestos em apoio ao discurso científico de leitura e combate à pandemia, como o desenvolvimento e uso de vacinas, fazendo contraposição aos apoiadores de Bolsonaro que, incentivados pelo discurso irresponsável deste, contestavam o uso de vacinas.

constituição dos contextos sociais sobre os quais o grupo se projeta como narrativa possível de leitura. Fica evidente, pelo menos, que são os controles da linguagem política que oferecem esta *ficção persuasiva* para o agenciamento da linguagem teológica na “esfera pública”. Apesar de mobilizar distintos controles convencionais (acadêmico, científico, tradição bíblica, etc.), é a linguagem política que efetua um sentido total de coletivização, dando ainda as condições para que controles teológicos diferenciadores atuem sobre essa totalidade.

Outra questão que vale pontuar é a definição apressada de uma dominância da simbolização coletivizante no grupo. Ela precisa ser melhor justificada com base nas variações diferenciadoras que os dados de pesquisa indicam. Existem muitas linhas de diferenciação cruzando o grupo, muitas pontas de desterritorialização realizando distintos processos de subjetivação, com base em diferentes dispositivos discursivos de segmentação (raça, religião, sexo, gênero, classe, cultura, etc.). Trata-se de um agenciamento mobilizando controles teológicos diferenciadores, por um lado, desterritorializando a tradição cristã conservadora e, pelo outro, controles políticos diferenciadores desestruturando modelos tradicionais de subjetivação política. Há nisto tudo uma crescente problematização que inverte em certa medida os efeitos racionalizantes da simbologia coletivizante das sociedades urbanas e ocidentais. No entanto, sobre estes efeitos diferenciadores ainda predomina uma tendência sintética de unificação e harmonização dos sentidos dentro de um conjunto significativo, uma convenção a partir de onde se poderá reclamar, em todo caso, práticas, discursos e sujeitos, sob uma identidade englobante. É de fato o que acontece com o CdE. Eles “resolvem” as contradições dentro das tensões (religiosas, políticas, partidárias...), no final das contas, constituindo referentes coletivizantes recarregados pelos controles diferenciadores.

Por fim, ainda uma observação sobre a formação molecular do grupo. Ela é profundamente marcada pelo devir da *fé desejando*. São muitas linhas de desejo desterritorializando os estratos tradicionais do cristianismo, linhas passionais de subjetivação da fé, realizando-se em distintas formas de experiência religiosa, em zonas intersticiais de não reconhecimento pelas percepções molares. Rodrigo é o vetor, digamos, arquetípico, dessas experiências que vão ganhando volume e corpo na formação do CdE. Contudo, vão aparecendo alguns nós de arborescência que molarizam novamente a experiência, desacelerando-a e tornando-a em um modelo

relativamente fechado de representação. Identificamos estas estabilizações em dois sentidos: Primeiro, no que tange a sua possibilidade de realização nas comunidades libertárias, que vão se constituindo em alguma medida em razão de um modelo de “reprodução” da experiência do coletivo cristão de Porto Alegre³³⁵; 2. E em segundo, é possível evidenciar na linguagem adotada pelo CdE um endurecimento das suas linhas de composição em relação aquilo que podemos distinguir como sua alteridade radical, o “cristianismo bolsonarista”. É frente a este segmento que o grupo se molariza e se fecha, constituindo um modelo alternativo que busca fundamentação nas raízes da tradição cristã e do pensamento humanista. Os modelos e suas fundamentações são retomados neste ponto, como endurecimento dos contornos que os distinguem da sua alteridade cristã de direita-bolsonarista. As formas constituídas por esses modelos ajudam o grupo a se inventar em contraposição ao “bolsonarismo cristão”. Nesse aspecto ele se molariza, ele corta o fluxo e se estratifica em uma organização que não reconhece a legitimidade de linhas de fuga que poderiam tangenciar com o segmento oposto.

Feito estas ponderações, reafirmamos os dois pontos resumidos acima. Como *produção e mobilização*, a linguagem teológica do CdE enfatiza, respectivamente, uma *simbolização coletivizante* mediada, principalmente, por *controles políticos* da linguagem.

4.2 “Cristianismo e Ciência”

No ambiente das comunidades cristãs é comum que o interesse no assunto “fé e ciência” ocorra geralmente entre um público mais jovem, universitário, ou de pessoas profissionais envolvidas em alguma área do “campo científico” dotada de “prestígio”, como as ciências da natureza, por exemplo³³⁶. Quando eu estava trabalhando na igreja em Pelotas/RS (2012-2019), a maioria dos voluntários e

³³⁵ Isto, na verdade, é uma hipótese que não conseguimos verificar por causa das limitações metodológicas as quais tivemos que nos adaptar. Porém, como argumentaremos no segundo exemplo, não é sem razão essa suspeita. Será preciso verificar em outro momento como se dá as releituras e/ou padrões de refiguração da experiência de Porto Alegre nas demais comunidades.

³³⁶ A noção de “campo científico” de Pierre Bourdieu ajuda a compreender as relações de tensão na disputa pelo poder de legitimação e autoridade do saber científico entre as diversas áreas do conhecimento (BOURDIEU, P. O campo científico. In: ORTIZ, P. B. (org.). **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983). Não é surpresa, portanto, que o diálogo entre fé e ciência, empreendido por cristãos, priorize aquelas áreas da ciência que detém mais “capital científico”.

voluntárias que participavam da atuação nos projetos comunitários que desenvolvíamos eram jovens universitários, muitos deles querendo relacionar os seus conhecimentos acadêmicos com a prática missionária. Enquanto analiso os materiais da associação “Cristianismo e Ciência”³³⁷, recordo que um desses jovens, formado em uma área de atuação das ciências da saúde, à época (em 13 de março de 2017), compartilhou no grupo de e-mail da comunidade uma mensagem com um link de acesso a um documentário que estava sendo lançado com o título de “Diálogo entre fé cristã e ciência no Brasil”. Este documentário é justamente o material que tenho em mãos neste momento, enquanto escrevo este texto. Na época não o havia assistido, e agora a lembrança do título levou-me a recordar do e-mail.

Na mensagem de divulgação da associação Cristianismo e Ciência (CeC) encaminhada por e-mail, dizia que o documentário era uma iniciativa de promover o diálogo respeitoso entre os dois campos, destacando que a associação CeC “[...] foi criada para operar como uma embaixada de sentido entre o universo da fé cristã e o universo da ciência.” O documentário traz a fala de pessoas cristãs envolvidas em diferentes áreas acadêmicas (física, engenharia, teologia, filosofia, etc.) discutindo a relação entre fé e ciência. Uma das falas, de Fernando de Oliveira³³⁸, teólogo e pastor evangélico reformado, cofundador da associação, elabora uma interessante metáfora para expressar o entendimento do grupo:

Nós precisamos aproximar a Bíblia da ciência, mas não juntar as duas coisas. Eu acredito que a Palavra de Deus e teorias científicas modernas a gente devia tratar como trilhos que devem ser próximos o suficiente para que o trem da existência passe sobre eles, mas não tão próximos ou tão distantes que o trem descarrile.³³⁹

A CeC é uma associação privada sem fins lucrativos criada em 2016 em São Paulo. Foi financiada por uma grande organização filantrópica dos Estados Unidos interessada em desenvolver pesquisas nas áreas de “questões fundamentais; liberdade individual e mercados livres; genética e genialidade; desenvolvimento de virtude de caráter; planejamento familiar voluntário; dentre outros.”³⁴⁰ O contexto de fundação da associação está estreitamente ligado à trajetória pessoal do pastor

³³⁷ Usamos nomes fictícios para preservar a identidade dos sujeitos de pesquisa envolvidos.

³³⁸ Nome fictício.

³³⁹ Fala retirada de material audiovisual produzido e disponibilizado pela associação no seu canal na plataforma do YouTube.

³⁴⁰ Trecho retirado do website do grupo.

Fernando e as suas redes de relações, por um lado, com um grupo de pessoas interessadas no tema “fé e ciência” no Brasil e, por outro, com organizações internacionais financiadoras que foram tornando possível viabilizar a realização prática do projeto da CeC.

Fernando é teólogo graduado pelo Seminário Batista do Estado de Minas Gerais, com mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo³⁴¹. Em entrevista concedida para a pesquisa, ele conta que desde o início dos anos 2000 vem desenvolvendo e amadurecendo o tema “fé e ciência” através de leituras e buscas pessoais de referencial teórico pouco conhecido no Brasil, como a tradição neocalvinista holandesa. Quando atuou como professor de teologia, realizou grupos de leitura em torno do assunto. Algumas áreas de sua atuação eram “Teologia Filosófica” e “Filosofia da Religião”. Foi por esse caminho que o tema foi se constituindo um interesse que seria mais bem articulado posteriormente, junto com outras iniciativas que desembocaram na criação da CeC. Ele relata um período de sua trajetória pessoal que foi importante para a abertura dos caminhos que levariam à realização do projeto da associação:

[...] surgiu uma oportunidade, porque eu já estava acompanhando de perto esses temas de “fé e ciência”, achando que eu devia entrar por aí ou retomar isso. E eu tive oportunidade de fazer um curso. Ganhei uma bolsa para um curso de verão informal num centro de estudos lá em Cambridge e calhou que o evento, ele encaixava bem na época que ia ter o segundo curso de verão do Instituto Faraday [...] e aí eu tive essa oportunidade de ficar 15 dias lá e nesse período eu acho que muita coisa aconteceu.³⁴²

Fernando conta que durante esse tempo de estudos na Inglaterra, ele foi procurado pelo fundador do *Instituto Faraday*³⁴³, um cientista na área de medicina e genética, que lhe propôs fazer “alguma coisa no Brasil” sobre o tema “fé e ciência”. Esse encontro se deu por causa de afinidades pessoais em relação à aspectos do currículo de Fernando. Como era um tema que Fernando “já estava cozinhando há anos”³⁴⁴, a situação se apresentou como uma grande oportunidade frente às suas impossibilidades financeiras e institucionais de bancar o projeto. Este cientista que lhe

³⁴¹ Fernando se entende hoje como teólogo público. O tema da sua dissertação foi um estudo sobre Paul Tillich: “A Interpretação da Simbólica da Queda em Paul Tillich: Um Estudo em Hermenêutica Teológica”. Em entrevista ele diz: “Se fosse pra eu sair da ortodoxia eu seria um tillichiano[...]”.

³⁴² Recorte da fala de Fernando em entrevista concedida – 02/02/2023.

³⁴³ Faraday Institute for Science and Religion (Cambridge/Inglaterra).

³⁴⁴ Trechos transcritos da fala de Fernando em entrevista – 02/02/2023.

procurou sugeriu que escrevesse um projeto para a *Templeton*³⁴⁵, dando dicas para a sua redação. Fernando assim o fez e o projeto foi recusado. Nesse ínterim de revisão do projeto e de ações realizadas em conjunto com o Instituto Faraday (como tradução de livro, de documentário e realização de eventos no Brasil), aconteceu um outro evento importante, em que outros contatos foram determinantes para a revisão do projeto. Este evento foi uma conferência na PUC do Rio de Janeiro realizado em conjunto com o *Ian Ramsey*³⁴⁶, onde Fernando participou com a comunicação de um trabalho acadêmico. Nesta conferência, após apresentar o seu trabalho, ele é novamente procurado por alguém, desta vez, pelo diretor de projetos da *John Templeton Foundation*. Eles o conheciam do projeto encaminhado anteriormente. Perguntado sobre o que achava do porquê o projeto não ter sido aprovado, Fernando lhes respondeu:

É que você não vai abrir a comunidade evangélica pra discussão séria de fé e ciência colocando em xeque crenças teológicas e morais fundamentais. Não vai conseguir fazer isso. Esquece. Vai fazer outra coisa na vida. Simplesmente não vai funcionar. Tem que ter alguma coisa orgânica, ou várias iniciativas orgânicas, começando do lugar onde eles estão. Isso tem que ser realista. E aí eles falaram “o que você sugere?”. Aí eu disse que tinha que ser assim assim assim... Aí eles falaram “então escreve outro projeto”. Mandaram escrever outro projeto. Eles já estavam olhando para a América Latina, entendeu?³⁴⁷

O pastor Fernando continua, depois disso, relatando outros desdobramentos dos contatos que fez, das relações que desenvolveu, dos eventos que propiciaram diálogos e maturação da ideia, e de como as coisas foram convergindo para a formação da associação. As relações com o evangelicalismo britânico e norte-americano, através dos institutos de pesquisa e das organizações de financiamento, e com o contexto evangelical brasileiro no qual atuava, proporcionou as condições materiais e humanas para se pensar e levar adiante as ideias do projeto da associação. Fernando escreveu novamente o projeto, desta vez, com um físico brasileiro professor da Unicamp à época, também interessado na criação da associação. Os dois formaram uma parceria e depois de aprovado o projeto, fundaram a CeC.

³⁴⁵ John Templeton Foundation (Pensilvânia/EUA).

³⁴⁶ Ian Ramsey Centre for Science and Religion, vinculado à Universidade de Oxford, Inglaterra.

³⁴⁷ Trecho transcrito da fala de Fernando em entrevista – 02/02/2023.

A associação desenvolve diversas atividades de educação e formação do pensamento cristão através da produção de materiais (textos e artigos, vídeos, palestras, podcasts) disponibilizados em suas plataformas de acesso na internet, bem como a promoção de eventos e cursos. Por essa razão, uma das ações mais importantes da CeC foi a criação da Academia Cristianismo e Ciência (ACeC), distinguindo duas frentes de atuação, onde a Academia trabalha a parte de produção e a CeC funciona como associação, tendo o foco no *network*, conforme informações de Fernando, atual presidente da associação. Isto também possibilitou angariar novas fontes de financiamento através dos projetos específicos da Academia. A ACeC tem como finalidade oferecer cursos de extensão, graduação e pós-graduação, presencial e à distância. Entre os cursos, são desenvolvidos atualmente os seguintes: “Curso de Ecoteologia Cultivando o Jardim”; “Curso Teoria do Conhecimento”; “Curso Avançado de Fé, Ciência e Cultura: Deus, o Cosmos e a Humanidade”; “Pedagogia Cristã: Teoria e Prática”; “Curso Basics” (baseado na obra de Alister McGrath); e “Fundamentos da Vida Intelectual”. Os associados também desenvolvem grupos de estudos organizados, de acordo com os temas específicos de interesse em cada área do conhecimento. Atualmente existem 44 grupos espalhados por todas as regiões do país, incluindo um grupo nos EUA.

No seu website a CeC destaca que não tem nenhum alinhamento político específico, reunindo pessoas cristãs de diversas áreas do conhecimento, com distintos posicionamentos políticos e teológicos. Fernando, que se identifica politicamente como de centro-direita, apesar de ser o principal idealizador da associação, faz questão de dizer que é minoria política dentro do grupo. Perguntado sobre como ele enxerga a necessidade deste diálogo entre fé e ciência no Brasil, Fernando responde quais são os seus objetivos com a CeC:

O meu objetivo é missiológico ou missionário, se preferir, porque eu tô na igreja, entendeu? Eu acho que tem muita teologia pública que não tá na igreja, ela é desencarnada. É um negócio que não é real. A minha preocupação é como que a igreja vai conversar com o mundo moderno. Essa é a questão. Conversar com o mundo moderno não é concordar [...] não tem como você trazer o Evangelho e o mundo não ser condenado no processo, porque tem que ser condenado para ser salvo, e você também não ser condenado no processo de pregar. Abriu a boca pra falar do Evangelho, pronto, é juízo e salvação. Então tem que conversar, como é que vai fazer isso sem conversar? E o que acontece... não reconhecer que a ciência moderna tem o poder de descrever largas regiões da realidade é autoilusão, é negação. Isso tá em oposição ao próprio Evangelho. No Evangelho a graça aperfeiçoa a natureza, a graça inclui e eleva a natureza. O Evangelho que não torna a sua

relação com o mundo mais completa não faz sentido [...] é mais do que um objetivo proselitista. Claro que proselitismo é parte da missão. Você tem que ir lá e converter gente. Mas não é isso. É mais do que isso, é a dimensão católica do cristianismo. Se o Evangelho é a cura para todas as doenças e ele fala para todas as realidades, como é possível o movimento evangélico não saber nada do que tá acontecendo na universidade, no mundo acadêmico, das contribuições da ciência para a organização da sociedade moderna. Isso é um absurdo, entendeu? Então, assim, é uma traição da mensagem não fazer essa conversa. Ah e se ninguém aceitar Jesus por isso? Tanto faz, entendeu? A conversa tem que ser feita, nem que seja pra que o cristianismo evangélico... ele não seja infantil, não seja adolescente, pra que ele seja maduro para pensar os problemas do mundo. [...] Eu sou a favor de um diálogo não só formal, é de incorporar inclusive, contribuições da ciência, não só na reflexão de teologia dogmática, de Bíblia, mas de teologia prática. Integração total, completa. Só que nisso você tem que ter uma crítica muito mais refinada de cosmovisão, se não vai engolir tudo quanto é besteira né, e aí é nessa parte que essa tradição neocalvinista ajuda nisso, porque ela dá uns filtros muito refinados.³⁴⁸

Fernando deixa claro a sua posição de pastor no envolvimento das atividades da CeC. Como pastor é seu dever pensar nas relações que implicam a vida da igreja, fazendo a “ponte” entre fé e ciência, visando a qualidade destas relações. Ele também concorda que este é um objetivo específico, que não define todas as finalidades da CeC, pois, como ele diz, não é só a igreja que se beneficia desta relação entre evangélicos e ciência, mas também o campo científico. Existe um objetivo missionário implicado que corresponde à qualidade da conversação da igreja com o mundo e as formas “maduras” com que ela pode se relacionar com os desafios da sociedade moderna regida pelo conhecimento científico. Por outro lado, compreende-se também que uma aproximação entre cristianismo e ciência é socialmente relevante e importante para o progresso da ciência. A metáfora dos trilhos do trem expressa bem este argumento. No seu entendimento é salutar para a igreja e para a sociedade mais ampla esta relação.

Algumas frentes temáticas de atuação são bastante evidentes, como o diálogo com as ciências naturais, que pauta grande parte das discussões desenvolvidas nos materiais que são elaborados e traduzidos pelo grupo (artigos, livros, documentários, etc.). Desta forma, questões como a “origem da vida”, “criação evolucionária”, “antropoceno”, “crise ambiental”, “ecoteologia”, “teologia natural”, “neurociência”, etc... são temas recorrentes. Nota-se um primeiro grande esforço de correlação da linguagem neste aspecto. Outras abordagens também importantes tratam da relação entre “teologia e filosofia”, e “teologia e tecnologia”. Um dos cursos oferecidos pela

³⁴⁸ Recorte transcrito da fala de Fernando em entrevista – 02/02/2023.

ACeC ilustra bem as áreas que são priorizadas dentro do campo científico. O curso de pós-graduação “Deus, o cosmos e a humanidade: curso avançado em fé, ciências e cultura” tem a seguinte estrutura curricular:

“Módulo 1: • Interações entre Ciência e Cristianismo ao longo da História; • Cosmovisão Cristã e Teologia Natural; • O Universo Físico: Apontamentos para uma Teologia da Natureza.

Módulo 2: • Filosofia da Religião; • Filosofia da Ciência; • História Natural: formação e desenvolvimento da Terra e da Vida; • Hermenêutica das Origens e 4 Visões Cristãs sobre Criação, Evolução e Design Inteligente.

Módulo 3: • Ciências Humanas e Antropologia Cristã; • Neurociências e Filosofia da Mente; • Filosofia da Tecnologia.”³⁴⁹

A ênfase no diálogo com as ciências biológicas também acontece em função de uma razão bastante específica. Um dos assuntos fundamentais para o grupo é defender a legitimidade da relação entre fé e ciência, combatendo a ideia de que as duas são incompatíveis. Nesse sentido, a popular tensão entre criacionismo e evolucionismo se destaca como uma questão sensível para os debates por onde o grupo se articula como discurso público da fé cristã. A postura apologética de defesa da fé frente ao mundo secularizado aparece com bastante energia argumentativa neste aspecto. Ela é uma reação direta, por exemplo, ao movimento neoateísta encampado principalmente por representantes das ciências biológicas, no qual se destaca o etólogo e biólogo evolutivo Richard Dawkins.³⁵⁰ Essas referências são citadas frequentemente nos conteúdos veiculados pelo grupo. Na verdade, trata-se de uma dupla batalha, pois no entendimento da associação, como demonstrado na fala de muitos colaboradores, do outro lado também há um grande segmento cristão alheio à ciência e com posturas também radicais, de anticiência.

Sobre a dita atitude anticientífica dos evangélicos, um dos colaboradores (biólogo) da associação diz:

Não é verdade que o evangélico não gosta de ciência. O buraco é mais embaixo e a questão é bem mais profunda e mais complexa do que isso. O

³⁴⁹ Retirado do website do grupo.

³⁵⁰ Autor do *best seller* “The God Delusion” (2006).

evangélico gosta de ciência, ele adora quando a ciência parece que confirma a sua fé ou a sua leitura da Bíblia.³⁵¹

Os evangélicos não são, de todo, alheios ao conhecimento científico. A relação que a associação procura mediar envolve reconhecer formas específicas de recepção da ciência pelo público evangélico e os modos de afetação implicados nestas formas. Existe, portanto, esta discussão sobre as reações evangélicas em torno do assunto “ciência”. O grupo está atento a isto como uma instituição que pretende atuar no esclarecimento do assunto através do diálogo entre essas distintas áreas. A percepção de que a ciência questiona os pressupostos da fé cristã, dando razões para a desconfiança e antipatia dos evangélicos, no entanto, não indica com precisão todas as implicações desta relação, como aponta a fala recortada acima. Ela encobre também uma atitude de busca por validação das crenças a partir de argumentos científicos. Deste modo, os cristãos “gostam” de ciência se, nesse caso, encontrarem alguma possibilidade de afirmar a própria fé com elementos racionais explicitados nas teorias científicas.

Em seu canal no Youtube, a CeC disponibiliza diversos materiais audiovisuais entre palestras, registros de conferências, documentários, entrevistas, podcasts, programas de bate-papo e informação, aulas abertas dos cursos da ACeC, vídeos-resenha de livros, etc. A variedade de formatos e a qualidade de produção audiovisual dos conteúdos impressionam. Os canais de acesso são muito bem elaborados e divulgados. Na plataforma do Instagram são 77,2 mil seguidores, no Youtube, 28,7 mil inscritos. Em uma das playlists do canal, onde acontecem rodas de conversa debatendo assuntos temáticos, um dos conteúdos postados tem o seguinte título: “Jovens universitários e seus desafios”. O apresentador do programa media uma conversa com outros dois convidados que abordam o tema do ingresso de jovens cristãos na universidade. O tom da conversa esclarece dois pontos importantes que vão se destacando na tematização do assunto. Um deles em relação aos “perigos” intelectuais que o mundo acadêmico representa para a fé, e de como os jovens cristãos necessitam de acompanhamento e orientação para enfrentarem o “desafio” de “guardar a fé”. O outro ponto enfatizado se refere aos desafios missionais e evangelísticos dos cristãos na academia, representados tanto nas funções de

³⁵¹ Fala de um dos colaboradores, retirada de um dos vídeos veiculados pelos canais de acesso da CeC.

estudante quanto de docência. O ambiente universitário, na visão dos entrevistados, representa um risco para os pressupostos da fé dos jovens, sendo necessário “um trabalho preventivo”³⁵² efetuado pastoralmente pela igreja, com o apoio da família.

Sob o fundo desta realidade social “verificável”³⁵³, a de que o contexto de produção da ciência, na prática, envolve riscos significativos para a consciência de fé dos cristãos, se desenvolve variados temas articulando as maneiras “certas” e “erradas” de relacionar fé e ciência. As maneiras “certas” contribuem para o fortalecimento da fé cristã e ganhos para a prática científica (“ser cristão ajuda a ser um cientista melhor”), enquanto as maneiras “erradas” afastam as pessoas cristãs da fé e, conseqüentemente, afeta o potencial missional do cristianismo para alcançar pessoas num mundo legitimado socialmente pelo saber científico. Deste modo se justifica o viés pedagógico da CeC, facilmente identificável em praticamente todos os conteúdos produzidos pelo grupo – é preciso ensinar as pessoas sobre a “maneira certa” de relacionar fé cristã e ciência. Outra série de vídeos aborda justamente este tema em dois episódios específicos, que pontuam respectivamente, de forma exemplarmente didática e descontraída, numa linguagem de fácil compreensão, as maneiras “erradas” e a maneira “certa” de conjugar fé e ciência. As três formas erradas são nomeadas de “modelo de conflito”, “modelo de fusão” e “modelo de independência”. A maneira certa, de “modelo do diálogo ou da complementaridade”. A forma “correta” visa dar um formato mais complexo das dinâmicas que se encontram radicalizadas e desarmonizadas nos outros modelos.

4.2.1 A linguagem científica como controle da teologia

A linguagem teológica da CeC é fortemente constituída pela influência da linguagem evangelical brasileira e suas referências norte-americanas e inglesas. A figura do pastor Fernando incorpora bem esta característica, marcando a fundação do grupo e a formação da sua identidade. Por essa razão, as pautas evangelísticas e missionárias permeiam os objetivos da associação, pontuando um elemento

³⁵² Expressão retirada da fala de uma das entrevistadas no programa do canal no Youtube.

³⁵³ Em um dos vídeos, um dos associados colaborador, sociólogo, cita dados de pesquisa que apontam para cerca de 50% o número relativo de abandono da fé cristã entre jovens cristãos que ingressam e se formam na universidade. As referências dos dados não são citadas. Não tivemos como verificar a autenticidade dessa informação, porém, a sua pressuposição por parte dos sujeitos de pesquisa ajuda a demonstrar o contexto de realidade assumido que motiva as ações do grupo.

importante para o evangelicalismo de forma geral – a questão da salvação individual. A distinção na relação entre ciência e fé, e suas formas de articulação nas diferentes tradições evangélicas evocadas é identificada e retomada na fala de Fernando, apontando para um ambiente intelectual mais bem “arejado” entre os ingleses, que “não têm as neuras dos criacionistas fundamentalistas americanos”.³⁵⁴ Na avaliação de Fernando, os evangélicos britânicos têm uma habilidade maior de combinar reflexão intelectual e anúncio do evangelho. Subentende-se que seria algo que os brasileiros deveriam aprender a fazer, depurando-se também dos vícios fundamentalistas herdados de movimentos norte-americanos.

Desta forma é possível perceber que o contexto de motivação para as ações do grupo é influenciado fortemente pelos embates culturais que caracterizam o mundo evangélico norte-americano e britânico. Por isso o paradigma da secularização se apresenta como uma força social motivadora de uma resposta cristã. Uma resposta apologética e evangélica que se articula principalmente através das relações de correspondência entre fé e ciência. Nesse aspecto, pode-se questionar se não há, nesse caso, uma mera importação de questões exteriores ao contexto sociocultural brasileiro, induzindo na articulação de uma linguagem teológica molarizada, capturada de fora das suas reais formações de potência social. No entanto, outros dois aspectos, relativamente internos ao contexto brasileiro, demonstram motivar igualmente o grupo. Um deles é a constatação de que existe pouco, ou “quase nenhum”, diálogo entre os evangélicos e a ciência no Brasil, e o outro é exemplificado na seguinte fala de Fernando:

O Ian Ramsey tinha um projeto para alcançar a América Latina com a discussão moderna de fé e ciência. A América Latina tava totalmente assim... atrasada, atrasada. A discussão de teologia pública era só revolução, uma chatice [...]³⁵⁵

Nota-se o uso da linguagem característica das ações identificadas como missionárias entre os evangélicos – “alcançar” – nesse caso, para descrever perspectivas intelectuais de conhecimento que abordam a relação entre ciência e religião sob um viés de aproximação. Fernando deixa explícito um descontentamento quanto a discussão acadêmica sobre teologia pública no Brasil. Na sua avaliação, os institutos de pesquisa e estudo do exterior referidos, teriam uma abordagem mais

³⁵⁴ Trecho transcrito da fala de Fernando em entrevista – 02/02/2023.

³⁵⁵ Recorte da fala de Fernando em entrevista – 02/02/2023.

interessante e não explorada pela academia latino-americana. Existe, portanto, também uma reação ao que é identificado no contexto brasileiro, no que tange às discussões teológicas acadêmicas, como uma predominância de teologia pública alinhada à perspectiva de libertação. Há, então, um complexo agenciamento operando na articulação de forças de influência externa, captadas em formas de expressões bastante usuais na descrição destes fenômenos (“secularização”, “neoateísmo”, “tese Draper-White”³⁵⁶, etc.) e um contexto interno motivador (eclesial e acadêmico), percebido como alheio e majoritário. Isto justifica porque a associação, em alguma medida, de acordo com a fala de Fernando, se entende como movimento minoritário, tanto em relação ao contexto amplo do mundo evangélico brasileiro, quanto em relação a teologia produzida na academia³⁵⁷. Desse agenciamento pode-se mapear algumas linhas incorporadas pela história pessoal do pastor Fernando e o conjunto de afetações mobilizadoras do seu trajeto.

Podemos dizer que existe um “impulso à publicidade” que constitui uma linha de desejo e fé importante sendo articulada na trajetória do pastor Fernando. Apesar de ter uma relativa potência molecular, ela se apresenta como linha segmentada em busca de estratificação. Ela produz um agenciamento de relativa desterritorialização ao mesmo tempo em que busca os meios de controlar os fluxos por meio de uma forte tendência à estabilização. O sujeito percorre essa linha até chegar em um ponto que a estabiliza. Em outras palavras, uma fé em busca de modelos mais abertos de entendimento, que a realize nos movimentos de experimentação (em relação a ciência) sem deixar de restabelecer os modos de subjetivação e significação por um conjunto fortemente territorializado – aquilo que aparece na fala de Fernando algumas vezes na expressão “ortodoxia” (“eu sou da ortodoxia”). A “ortodoxia” reflete a função do *regime de signos significante* com sua característica molaridade explicativa e interpretativa do mundo. Quando Fernando procura referências teóricas e práticas dessa articulação entre fé e ciência em outros modelos de resolução (não conflitivos),

³⁵⁶ Em uma das postagens da associação, veiculada em suas redes sociais, está uma nota informativa a respeito deste termo e de seu uso na mídia norte-americana para difundir a ideia de que religião e ciência são realidades em permanente conflito, sendo necessário fazer uma escolha entre elas.

³⁵⁷ Por exemplo: Fernando relata alguns casos de divergência e de até “perseguições” sofridas pela CeC por parte de segmentos mais conservadores entre os evangélicos brasileiros. Em outro momento, confessa algo que participou do seu receio em aceitar contribuir com a pesquisa (foram sete meses e muitos e-mails sem resposta entre o primeiro contato e o dia em que aceitou conceder a entrevista). Ele diz que já contribuiu com pesquisas acadêmicas onde o pesquisador queria apenas enquadrá-los dentro de um movimento fundamentalista norte-americano, como forma de criar munição para a militância progressista persegui-los.

seja nas teorias ou nas práticas científicas de institutos de pesquisa estrangeiros, é desde o início uma busca orientada para reterritorializar os conjuntos significativos de “símbolos perdidos” pelo processo de secularização – uma busca de reterritorialização da razão universal. O paradigma da secularização tomado como um dos motivos da linguagem pode ser entendido como uma linha de fuga do cristianismo que o grupo busca reterritorializar constantemente em suas ações pedagógicas de teologia pública. A “ciência” oferece os meios discursivos para fixar essa busca histórica em função de uma reelaboração das ficções persuasivas, quase que um esforço retroativo para um outro arranjo paradigmático. Isso fica evidente quando aparece nas falas dos sujeitos a tematização dos elementos cristãos “originais” participantes do nascimento da ciência moderna, bem como os inúmeros exemplos de cientistas pioneiros cristãos, constantemente lembrados. Essa linha de continuidade histórica é mapeada e identificada com precisão, no entanto, isso é feito para neutralizar a sua intensificação secular, garantindo a circulação das “esferas de soberania”³⁵⁸, suas relações e distinções, em uma ordem bem articulada dentro de um conjunto solidamente estratificado. Sendo assim, a busca de uma relação entre fé e ciência tensiona o campo de articulação da linguagem teológica em círculos distintos de correlação, por onde o sujeito cristão passa sem deixar a hermenêutica dos “filtros muito refinados”³⁵⁹ que controlam todo movimento sob a ideia de uma “cosmovisão cristã”³⁶⁰ do mundo.

Os modos de representação que a linguagem efetua, como no grupo anterior (CdE), também reflete as características políticas de interação do protestantismo. A relação entre religião e ciência evidencia este interacionismo representante da igreja no mundo. Isto é especialmente exemplificado em uma das finalidades da associação, elencada entre quatro objetivos, descrita no website da CeC:

Encorajar cristãos engajados na atividade científica a manter uma fé pessoal ativa e comprometida com a igreja local e com a comunidade intelectual cristã, a aplicar sua fé no conjunto de sua vida profissional, a responsabilizar-se pelas implicações éticas, sociais e ambientais da ciência e da tecnologia, e a comunicar o evangelho na comunidade científica.³⁶¹

Este objetivo corresponde ao item “Missionalidade”. A característica missionária é uma das principais formas de interação, destacada pela associação, que

³⁵⁸ Ideia neocalvinista adotada pelo grupo. Se refere a um princípio de organização da realidade.

³⁵⁹ Trecho de fala de Fernando.

³⁶⁰ Outra expressão de uso conceitual nas reflexões neocalvinistas do grupo.

³⁶¹ Retirado de página particular da CeC na internet.

representa a igreja em suas relações com os outros contextos públicos (e não públicos) da vida. Ela estabelece um modo de operar a linguagem como comunicação intersubjetiva que traduz a mensagem cristã não só em palavras, mas em práticas relacionais indissociáveis do testemunho evangelístico. Porém, essa interação política (pública) da linguagem teológica, ao mesmo tempo tem um apelo muito forte à preservação de uma economia interna da simbologia da tradição cristã como elemento representativo. Este aspecto em especial indica os contornos conservadores do grupo. *Política* e *economia* como modos de representação, portanto, distinguem ênfases que se misturam na articulação da linguagem teológica, entre uma tendência política da fé que mostra o seu valor público na interação com a ciência e uma tendência econômica de representação dos símbolos cristãos em complexa relação de validação com os conhecimentos científicos. Sendo assim, os dois grupos (CdE e CeC) articulam diferentes formas públicas de representação e controle da mensagem cristã. A diferença entre elas é definida pela escolha das ficções persuasivas que controlam os modos de coletivização da linguagem teológica, fixando as bases que condicionam a criatividade da linguagem e motivam os seus respectivos controles.

A associação também se divide entre os “públicos” aos quais se dirige como discurso teológico elaborado, entre o contexto acadêmico (especialmente os cristãos na universidade), à sociedade (o contexto geral de atuação dos cristãos) e à igreja. A temática “fé e ciência” perpassa esses distintos lugares sociais de forma muito orgânica por estar, principalmente, indissociada da missionalidade evangelística que fundamenta a configuração da identidade cristã do grupo, de modo que é difícil isolar um “público” privilegiado. Pode-se dizer, no entanto, entre as diversas ações do grupo, que algumas definem diretamente públicos específicos, como os cursos da ACeC e os projetos de incentivo à pesquisa e produção em “fé e ciência”, direcionados ao contexto acadêmico. De resto, toda produção de linguagem veiculada pelos meios digitais tem ampla difusão sobre os demais contextos sociais (família, igreja, trabalho, sociedade...).

A linguagem do grupo sem dúvida opera sob a dominância coletivista da simbolização. Ela visa reunir os aspectos problemáticos de uma relação (fé e ciência) no interior de um conjunto total de interpretação, constituindo modos convencionalizados de resolução e explicação que visam à comunicação de uma mensagem de grupo que se pretende abrangente (sob certo aspecto, universal). A

produção de conteúdos ensináveis; a característica pedagógica, sua possibilidade e função, reforçam esta característica – é uma linguagem produtora de comunidade falante de sua missão, “missionária”. Contudo, apesar do explícito uso da linguagem científica, como agenciamento indiscutível no processo de composição da linguagem teológica, não nos parece evidente que este seja facilmente definido como o principal controle coletivista da linguagem. A razão para isto está na forma peculiar como o grupo toma a ciência, uma forma que se distingue significativamente de outras formas seculares do seu uso na modernidade. Portanto, parece haver subjacente ao uso destes controles, uma outra forma de controle da linguagem que opera uma modificação no estado de coisas a qual a razão científica atribui significado enquanto expressão. Em outras palavras, existe também um controle da linguagem (que identificamos como associado à uma tradição religiosa específica) que reinventa a utilização das formas de expressão da linguagem científica na sua atribuição a formas de conteúdo diferentes. Ela produz um agenciamento de coisas não previsto pela ciência secular. Assim, ela modifica esses controles que atuam com força persuasiva de legitimidade social, através de um agenciamento com a linguagem teológica de uma tradição protestante reformada.

Tentamos lidar com estas questões dividindo as funções de linguagem que temos usado no decorrer de toda a análise – como *motivação* e *controle*. Identificamos, desta forma, dois tipos de agenciamentos complexos que efetuam a articulação da linguagem teológica com a linguagem da ciência.

1. Um agenciamento relacionando bases distintas como *motivações* que estabelecem as condições simbólicas fundamentais de criatividade da linguagem teológica, definindo-a sob uma orientação coletivista: O fundo de realidade que é tomado como auto-evidente se constitui por um lado como base religiosa prescritiva de valores e cosmologia (“*ethos*” e “visão de mundo”)³⁶² assumidas como convenções “dadas” e, por outro, como base secular humanista ocidental, com sua característica invenção moderna do mundo material e objetivo como realidade “inata” (natural). Nisto aparece as condições de linguagem como semiótica mista, desde a base motivadora, em um arranjo diferenciante de simbolização operado em relação a convenção religiosa e, por outro lado, um arranjo coletivista dominante operando processos de

³⁶² Se quisermos descrever nas categorias de Clifford Geertz (GEERTZ, 2008. p. 93-103).

convencionalização da invenção moderna das forças da natureza (exemplo explícito disto: a transformação (ou convencionalização religiosa) das forças evolutivas descritas pela teoria científica secular em forças criadoras da divindade (“criacionismo evolucionário”). Deste modo, a linguagem da CeC se diferencia como linguagem teológica em um agenciamento específico com as bases motivadoras de uma linguagem científica e secular por um lado, mas o faz como movimento articulado pela predominância dos controles coletivos que visam reterritorializar um conjunto religioso significativo e subjetivante “dados”. Em síntese: o fundo religioso motiva a linguagem teológica nos seus movimentos coletivizantes de inventar novas formas de motivação para a sua linguagem. Uma forma criativa de inventar as bases (as formas de conteúdo) de uma linguagem científica como motivo para a teologia.

2. Um agenciamento de *controles* simbólicos entre distintas formas de expressão – teológica e científica (principalmente) – que modificam os controles científicos utilizados como ficção persuasiva na produção dos contextos de legibilidade da linguagem do grupo: Pelo outro lado do agenciamento, pelas suas formas de expressão, também acontece uma relação entre distintos controles que alternam funções diferenciadoras e coletivizantes de acordo com a dominância referencial da simbolização. Nesse caso, os controles da tradição reformada efetuam diferenciações dos controles coletivizantes da linguagem científica, como recarregamento dos próprios controles coletivos. Assim, se modificam os efeitos de uma linguagem científica para afirmar outros conjuntos de significados teológicos na produção de um contexto (um público) de legibilidade e recepção cujas estruturas de plausibilidade são constituídas predominantemente pelo pensamento secular. Destacamos, portanto, uma inovação importante aqui, que não havíamos percebido antes: *Alguns controles dominantes operam transformações nas bases motivadoras de outros controles distintos, modificando as condições de linguagem em suas formas de coletivização e diferenciação.* No caso da CeC isto vai evidenciando a dominância dos controles teológicos da tradição reformada (seus “filtros” de interpretação como nomeou o pastor Fernando), ao mesmo tempo em que enfatiza os efeitos de simbolização coletivizante dos controles científicos para a produção de ficções persuasivas que legitimem as suas práticas discursivas na sociedade moderna. Se produz, desta maneira, um complexo agenciamento onde a linguagem teológica elabora uma economia simbólica representativa da tradição cristã, articulada com

modos de representação pública que se orientam em termos de práticas discursivas seculares.

Como *produção e mobilização*, a linguagem teológica do CeC enfatiza, respectivamente, uma *simbolização coletivizante* mediada, principalmente, por *controles científicos* da linguagem. Ainda que estes controles tenham suas bases de motivação modificadas pelos controles da tradição teológica reformada (neocalvinista).

4.3 “Filhos da Reforma”

Ser usuário de redes sociais na internet, hoje em dia, tornou-se uma convenção tão difundida e praticada que é difícil lembrar de alguma pessoa que não faça uso delas. Estamos chegando a um período da história da tecnologia da informação no Brasil, em que praticamente todas as gerações, em algum momento da vida, participam deste “rito de passagem” que é criar um perfil virtual na rede. É algo normalizado, um comportamento social esperado como consequência das demandas práticas da vida contemporânea. Passamos a “precisar” das redes sociais para nos relacionar, nos comunicar, nos informar, namorar, trabalhar, arrumar emprego, comer, comprar, consumir produtos... Convencionalmente falando, é muito difícil viver no mundo sem apreender estes caminhos sociais que a linguagem humana percorre pelas redes virtuais. Por um lado, este fenômeno que dá formas extremamente originais e inéditas para o comportamento humano, é um grande passo em direção aos valores democráticos que estruturam o regime jurídico em nossa sociedade. No entanto, o risco de desequilíbrio das funções sociais exercidas anteriormente sob mecanismos mais bem controlados, como a produção e veiculação de informação, é muito maior, e interfere em dinâmicas de forças que regulam não só a economia como a política e seus processos legais de instituição³⁶³. De acordo com isso, a linguagem adquire potência e velocidade para os mais diversos usos na internet, seja para promover uma campanha de arrecadação solidária para ajudar

³⁶³ Para uma análise do uso das redes sociais e sua interferência na estabilidade das instituições democráticas e nas campanhas eleitorais no Brasil, ver o estudo de SARLET, I. W.; SIQUEIRA, A. de B. (2020). Liberdade de expressão e seus limites numa democracia: o caso das assim chamadas “fake news” nas redes sociais em período eleitoral no Brasil. *REI - Revista Estudos Institucionais*, 6(2), 534–578.

pessoas necessitadas, seja para aplicar golpes financeiros, espalhar *fake news* ou difamar reputações.

Como fenômeno social, o uso das redes sociais possibilitou uma grande abertura para o reconhecimento de processos de diferenciação, isto é, para atos deliberados de afirmação pública das individualidades (de grupos e de pessoas). Essas ações de linguagem às vezes usam e abusam do dispositivo jurídico da “liberdade de expressão”, usado sem critério para fixar uma frágil linha de legitimidade social na dinâmica plural e controversa dos argumentos e opiniões que movimentam a esfera pública. Uma linha tênue divide o bom uso e o mau uso da linguagem nas redes sociais. Ela pode ser usada, por exemplo, na luta por direitos sociais ao defender a identidade de minorias que as convenções dominantes negligenciam, ou pode dar causa à atos levianos de ataque e hostilização contra legítimos arranjos convencionais estruturados sob princípios democráticos de validação.

As comunidades cristãs e seus membros também aprenderam a usar as redes sociais como plataforma democrática de expressão, contestação, questionamento, no debate das questões que implicam em temas importantes para a experiência religiosa – relativas a pertencimento, afirmação de convicções, defesa de pautas específicas, etc. No meio disso tudo, no entanto, como também se supõe verificável em qualquer contexto coletivo de uso da linguagem, não deixa de aparecer pessoas que perdem a “medida”, ultrapassando não só os limites que convencionalmente julgamos como necessários para a boa convivência, como extrapolando as mínimas condições de equidade na explicitação das diferenças. É o caso das manifestações anônimas que ofendem a honra de pessoas e coletivos determinados. Damos um exemplo que atravessou a formação do nosso campo empírico e a identificação de um dos grupos. Este exemplo compartilha algumas pautas em comum com um dos grupos que escolhemos para examinar, porém, não se confunde com ele, por razões que serão esclarecidas ao longo do estudo. Trata-se de um perfil no Facebook intitulado “União Protestante”.³⁶⁴

³⁶⁴ Não haveria necessidade de substituir o nome verdadeiro nesse caso por se tratar de uma designação anônima, contudo, usamos assim mesmo um nome fictício, para ajudar a proteger a identidade do grupo que analisamos, a qual poderia ser eventualmente associado.

A ação de “protestar”, uma experiência da consciência individual, expressão demarcadora de uma fé diferenciante, problematizadora das convenções... tem certamente uma importância nos processos de renovação e reinvenção da experiência religiosa coletiva. A história da Reforma Protestante é um exemplo paradigmático dessa inversão nos controles convencionais da vida religiosa. Um movimento significativo em direção ao indivíduo. Contudo, quem deseja publicar “teses” contra a igreja e suas lideranças precisa ao menos colocar-se pessoalmente em luta, em tribulação, colocar-se em juízo, como Lutero o fez. Não é o que faz o perfil “União Protestante”. Este age na clandestinidade atacando membros, ministros(as), estudantes de teologia e lideranças de uma importante denominação evangélica no Brasil. Contatado via número de *whats app* disponibilizado, o perfil responde por mensagem de texto, afirmando ser uma “rede de lideranças, presbíteros e membros que atuam para ouvir, fiscalizar e incentivar ações” no âmbito da igreja, a fim de “manter coerente a doutrina, a confessionalidade e os regimentos”. Perguntado sobre a formação e identificação desta “rede”, o perfil nega as respostas dizendo que não pode passar mais informações. Uma das principais práticas do grupo são as postagens com *prints* tirados de perfis pessoais das redes sociais, “denunciando” supostas práticas que desacordam com a “confessionalidade” da igreja.

O grupo que estudamos, por outro lado, é uma associação sem fins lucrativos, fundada em novembro de 2017 com o nome “Filhos da Reforma”³⁶⁵ (FdR), registrada com CNPJ, plenamente identificável, reconhecida pela instituição religiosa em questão e com ações reguladas por um estatuto próprio. Em seu website o grupo descreve as suas finalidades em três tópicos:

*“- Zelar pelo testemunho evangélico da salvação por graça e fé;
- Cumprir o mandato missionário dado por Jesus Cristo;
- Ter por referenciais únicos Solos Christus (somente Jesus Cristo), Sola Fide (somente a fé), Sola Scriptura (somente as Sagradas Escrituras) e Sola Gratia (somente a graça), para a Glória única de Deus (Solo Deo Gloria).”*³⁶⁶

Além do website, o grupo conta com apenas outra plataforma de comunicação, um grupo privado no Facebook. Conversamos com um dos fundadores

³⁶⁵ Nome fictício.

³⁶⁶ Trecho retirado do website da associação FdR.

e atual presidente da associação, Alexandre Medeiros³⁶⁷. Ele nos conta que a associação surgiu de forma voluntária através de interações entre membros da igreja no Facebook, que integravam discussões e assuntos relacionados a críticas referentes a grupos identificados como liderança dentro da igreja (presidência e cargos de direção na instituição) e à outros departamentos relacionados à diaconia e à formação teológica desta mesma instituição.

Ele começa voluntariamente em discussões de Facebook. Então... vai se identificando um com o outro ali, e nos debates principalmente com o pessoal da esquerda da igreja [...] chegou um momento em que se sentiu uma necessidade de a gente ter uma representação.³⁶⁸

O grupo foi reunindo pessoas identificadas com uma visão de igreja na qual não se sentiam representadas nos níveis de organização administrativa da instituição. Essa visão denota um viés ideologicamente mais conservador e alinhado com uma leitura literal e mais fechada da tradição protestante, conflitando com a leitura “liberal” e “progressista” na qual acusam a gestão da instituição de seguir, segundo eles, a despeito das bases formadas pelas comunidades de fé. Ao fundar a associação, o grupo busca uma forma de representação mais consolidada para defender suas pautas frente à direção da igreja. Alexandre continua descrevendo a formação da associação e a sua importância para os objetivos do grupo, além de esclarecer a sua política de atuação transparente, distinta do “União Protestante”:

Quando você tem um grupo que tem uma personalidade jurídica já dá outra forma. Esse é um grupo organizado que tem um determinado objetivo e que vai trabalhar de uma forma não clandestina. Tem por exemplo um grupo chamado “União Protestante”³⁶⁹ que ninguém sabe nem quem é o líder deles, e só faz muitas denúncias, todas baseadas em publicações da própria igreja, mas que não tem cara, você não consegue saber quem é o líder. Fomos até acusados de sermos nós mesmos. Nós provamos que não tinha nada a ver. Publicamos uma nota inclusive.³⁷⁰

A forma jurídica da associação visa, portanto, articular uma representatividade formal que garanta a visibilidade do grupo e de suas reivindicações, que aconteciam antes de forma espontânea e fragmentária através dos perfis pessoais dos membros. Logo quando foi criada a associação, foi marcada uma reunião com a direção da instituição onde o grupo se apresentou, levando ao conhecimento da gestão os seus

³⁶⁷ Nome fictício para preservação da identidade do sujeito entrevistado.

³⁶⁸ Recorte transcrito da fala de Alexandre em entrevista – 30/01/2023.

³⁶⁹ Substituímos o nome verdadeiro também na fala do entrevistado.

³⁷⁰ Recorte transcrito da fala de Alexandre em entrevista – 30/01/2023.

objetivos e suas pautas, a qual foram acolhidas com diálogo. Sendo assim, os objetivos do grupo, como menciona Alexandre, não se dão de forma clandestina, muito pelo contrário, eles vão ao encontro da explicitação das divergências, reunindo um corpo organizado de pessoas que deseja questionar e fazer frente à uma postura da gestão institucional que eles julgam dominante e, mais importante, eles a julgam como “anticristã”. A crítica ideológica à política institucional da igreja, por isso mesmo, ganha contornos “apologéticos” e “apocalípticos”. São embates onde a FdR mobiliza os seus integrantes, tensionando a opinião de muitos membros da igreja, principalmente nas redes sociais, através de um apelo radical de “voltar para as Escrituras” e para a tradição – alertar a base para o que acontece “lá em cima”³⁷¹.

Quando a gente se opôs a questão ideológica [...] ela vem em função desta ideologia ser anticristã. A igreja faz uma opção pela ideologia de esquerda, marxista [...] quando eu falo “igreja” entenda-se “instituição” [...] então eles fazem uma opção pelo Jesus Cristo social, não messiânico, não o salvador, e aí rompe com as Escrituras. Essa não é a missão da igreja. Nós discordamos peremptoriamente de que Jesus foi um revoltoso [...]³⁷²

Para a FdR a direção da igreja adotou uma ideologia incompatível com o evangelho. A sua “denúncia” se justifica a partir desta compreensão e dos dispositivos discursivos que articulam uma narrativa comum de embate ideológico, popularizado de forma geral em todos os segmentos da sociedade. Neste sentido, o grupo é ressonância de uma retórica conservadora amplamente aderente na cultura brasileira e, que se move através dos conhecidos combates ao “aborto”, à “ideologia de gênero”, ao “casamento de homossexuais”, etc. identificados como pautas da ideologia de esquerda “infiltradas” na igreja. As reações registradas pelos comentários às “denúncias” postadas no grupo de Facebook, certamente oscilam entre posturas mais radicais e outras mais ponderadas, contudo, esses pontos principais não variam, encontrando grande resistência diante dos valores morais tradicionais, assumidos como regra inviolável de conduta e vivência da fé. Alexandre demonstra que a associação, nesse conflito de ideias, marca por este lado uma posição conservadora percebida como fundamentalista na retórica dos seus “oponentes”.

Talvez a gente seja visto como um fundamentalista porque a gente quer que a igreja [...] ela seja fiel às confissões [...] e ao evangelho. A gente discute muito o “novo evangelho”. A gente se baseia lá no próprio Lutero, nenhuma

³⁷¹ Expressões retiradas da fala de Alexandre.

³⁷² Recorte transcrito da fala de Alexandre em entrevista – 30/01/2023.

concessão a sã doutrina... Paulo lá... “um pouco de fermento fermenta toda a massa” [...] ³⁷³

Entra em questão a preservação da “sã doutrina” e a vigilância quanto aos elementos que podem contaminá-la, alterando a sua forma e substância. As redes sociais acabam se tornando uma ferramenta muito eficiente para o monitoramento dos riscos e a divulgação das informações que sustentam as suas críticas, bem como um potente catalisador de afetos mobilizados por essas ações. Além de postar reflexões, vídeos com mensagens de prédicas cristãs e divulgações de algumas ações da associação (como um programa na rádio aos domingos pela manhã), a página do grupo publica muitas postagens com *prints* de notícias veiculadas nos canais oficiais de informação da igreja e seus departamentos. Notícias veiculando ações da instituição que o grupo desaprova, como por exemplo: atos inter-religiosos com religiões de matriz africana; implementação de sistema de gestão e política de justiça de gênero; eventos em que bandeiras de movimentos sociais são exibidos (como o MST); entre outros.

Tivemos acesso ao bate papo privado do grupo. Destacamos algumas falas que representam a opinião dos membros e que elucidam alguns pontos importantes para a análise da linguagem do grupo:

Cuidado com as mensagens que nos querem apontar Jesus como um manso, tolerante a tudo e a todos, mesmo os infiéis. Cuidado com a pregação do Universalismo. É canto para levar ovelhas à perdição.

Bom dia irmãos tudo bem? Como está o movimento de vocês? Adianta dando soco em ponta de faca? [...] Minha visão da [...] é só fechar as portas. Não é igreja há anos. [...] perda de tempo, e só vai gerar frustração em vocês se continuarem nessa batalha perdida [...] posso falar por conhecimento de causa pois iniciei muito antes de vocês essa guerra contra esses comunistas infiltrados.

Pessoal, igreja jamais deveria ser local para os pastores defenderem qualquer ideologia. Igreja é local de defender a fé em nosso Senhor Jesus Cristo e tudo o que isso traz consigo (no mínimo, defender os valores morais e de correção de atitudes conforme está descrito na Bíblia e não em guias modernistas de qualquer espécie). Qualquer coisa fora disso já é um caminho fora daquilo que qualquer igreja deveria gastar seu tempo em defender. Igreja JAMAIS deveria ser local para defender qualquer ideologia, qualquer tipo de política partidária, etc. ³⁷⁴

As opiniões refletem a visão negativa que os membros do grupo têm em relação a instituição. Alguns demonstram não acreditar mais na instituição, outros

³⁷³ Recorte transcrito da fala de Alexandre em entrevista – 30/01/2023.

³⁷⁴ Falas transcritas de bate papo privado do grupo.

defendem que a igreja não é definida por ela, justificando assim a sua permanência. Existe um apelo por neutralidade política que os sujeitos afirmam não haver na gestão e na formação teológica da instituição. Uma das *hashtags* do grupo nas redes sociais é *#igrejasempolitica*. Questionado sobre as posições políticas do grupo, Alexandre responde:

A gente tem buscado dentro do possível... vincular os nossos posicionamentos, não à uma questão política, porque aquilo foge do Evangelho. E é claro, é patente nessa discussão toda que a gente viveu nos últimos quatro anos, haviam mais posições a favor da família e dos valores judaico-cristãos dentro do governo que estava aí do que do outro que sempre foi muito claro em defender [...] a liberalização total [...] ³⁷⁵

Ele reconhece a dificuldade de manterem-se neutros em relação a isto por causa da forte polarização política que o país tem experimentado nos últimos anos. Apesar dos esforços para se manterem rigorosamente fiéis às “questões” do evangelho, Alexandre confessa que os membros do grupo tendem a apoiar as orientações políticas que delinearão o governo de Jair Bolsonaro, havendo manifestações acaloradas entre os integrantes do grupo, que precisaram algumas vezes serem mediadas pelo próprio Alexandre, segundo nos relata. Deste modo, a associação defende que os cristãos podem ter opiniões políticas moderadas, mas não admite nenhuma orientação neste sentido vindo da gestão da instituição igreja. Essa crítica, no entanto, revela as posições políticas assumidas pelo grupo, mesmo que elas sejam “neutralizadas” por tentativas discursivas que desvinculam o político do religioso. Em outro trecho de fala Alexandre diz: “Como cristão se você ler os manifestos comunistas, os filósofos de esquerda, eles estão mais longe do cristianismo do que os da direita”.³⁷⁶ Subentende-se que se a gestão da igreja estivesse alinhada politicamente à direita, ela estaria mais próxima dos valores cristãos e da mensagem do evangelho. Caberia o questionamento se o grupo manteria a sua postura crítica em relação à “contaminação ideológica”, se ao contrário, na sua avaliação, a direção da igreja revelasse uma orientação política mais à direita.

Por traçar os contornos de um movimento confessional exclusivista, pautas sobre ecumenismo inter-religioso também são criticadas pela associação FdR, assim

³⁷⁵ Recorte transcrito da fala de Alexandre em entrevista – 30/01/2023.

³⁷⁶ Recorte transcrito da fala de Alexandre em entrevista – 30/01/2023.

como concepções abrangentes e universalistas sobre a salvação. O presidente da associação Alexandre nos apresenta uma importante frase que revela como se expressa esse confessionalismo. Diz ele em certo momento da entrevista: “Meu pai sempre dizia que quem bebeu do evangelho luterano não bebe em outro cocho.”³⁷⁷ Essa frase revela muitos elementos importantes que caracterizam a motivação da linguagem teológica do grupo. Ela remete a distintos laços de configuração da filiação religiosa, ligados, não somente a uma tradição confessional específica, mas evocando argumentos que apontam para elementos como antiguidade, raiz, fundamento, significativamente estruturadores da vida familiar no campo, uma memória rural presente na formação do protestantismo de imigração no Brasil. Alexandre relata que pertence a uma das comunidades mais antigas de sua denominação no país, ressalta a característica missionária da comunidade e o quanto ela foi importante na formação social da localidade. Comenta também sobre a conversão de seu pai e a importância da consciência evangelical na experiência da fé. A recuperação do passado, de uma ascendência religiosa, de um modo de fé experienciado sob as bases sólidas da tradição, buscam articular os fundamentos deste confessionalismo e o “retorno” às Escrituras, frente à pluralidade do mundo moderno com sua oferta de muitos “cochos” alternativos. Sobre essa ideia sustenta-se os padrões de validade do comportamento cristão – o verdadeiro cristão saberia de onde beber o evangelho, sem jamais se confundir.

A maioria dos membros da associação, segundo Alexandre, são de lideranças reconhecidas pelas comunidades e de leigos de boa formação teológica, incluindo ele mesmo, que chegou a cursar o bacharelado em teologia, sem o ter concluído. A maior parte dos participantes estão na região sul – Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. O grupo trabalha basicamente pelas redes sociais e realiza reuniões por videoconferência. O grupo no Facebook atualmente conta com mais de mil participantes. A associação também desenvolve atividades de diaconia e contribui financeiramente com trabalhos missionários e diaconais em igrejas da África.

³⁷⁷ Fala de um dos sujeitos da pesquisa.

4.3.1 A linguagem da tradição como controle da teologia

A associação FdR apresenta traços muito conservadores da tradição protestante. Eles indicam pouca abertura para releituras modernas da fé, reforçando os contornos de suas ações e linguagem pelo contraste com algumas dessas releituras – a exemplo daquilo que aparece na fala dos sujeitos quando se referem à “teologia liberal” ou “teologia social”. Portanto, não é qualquer leitura da tradição que define a linguagem teológica do grupo. Trata-se de uma leitura literal sobre paradigmas endurecidos de interpretação. São controles tradicionais acionados por uma linha estratificada de interpretação. Por essa razão não se deve confundir a espontaneidade da formação do grupo com um simples agenciamento molecular. Ele pode ser entendido em certa medida como molecular na relação como os indivíduos se encontram nas redes sociais por meio de afetos em comum, produzindo uma regularidade de interações na formação de uma dinâmica consistente, até formar um grupo. O formato de “associação” vem responder a este primeiro movimento dos estados de coisa reagindo sem formalizar modos de representação e linguagem estáveis. No entanto, a atração entre indivíduos não configura essencialmente a molecularidade das relações. Molecular não é sinônimo de individual, assim como molar não é igual à coletivo. Nesse caso, os indivíduos se encontram por compartilhar molaridades em comum, são formatos e modelos de ser igreja já constituídos e estruturadores dos seus afetos. O desejo dos indivíduos corresponde a esta vontade de “igreja”, enquanto modelo já pré-estabelecido pelos conjuntos de significação de determinada tradição. Deste modo, o agenciamento molecular de formação do grupo garante um primeiro movimento de fuga em relação ao contexto do qual ele deseja se diferenciar, para logo em seguida reafirmar a distinção dos contornos molares da linguagem que assumem como definidora da sua identidade. Eles são “Filhos da Reforma”, e não um conjunto desterritorializado de funções moleculares. Sobre a molecularidade das linhas flexíveis e fluídas por onde se deram os encontros nas redes sociais, foram se desenvolvendo as linhas estratificadas constituintes de argumento e estrutura narrativa para os discursos que consolidaram as formas de interação do grupo. Essas formas assumem a qualidade inflexível expressa em uma linguagem de combate à outras linhas moleculares e de estratificação teológica.

As redes sociais ofereceram para este grupo uma plataforma de ação, comunicação e integração que merece ser destacada. Alexandre comenta que a situação da Pandemia do Covid-19 foi um fator que estimulou o grupo não somente a ter que se limitar às relações remotas via internet, como também fez com que eles desenvolvessem melhor as práticas de uso dessa tecnologia, como por exemplo, as reuniões por videoconferência. Neste ponto podemos afirmar que o grupo partilhou de uma experiência de mudança de rotina e práticas sociais que afetaram todos os segmentos da sociedade. Destacamos, porém, como particularidade nesse caso, dois movimentos que afetaram a formação da FdR. Um deles, mais fácil de identificar, foi a capacidade de organização e aglutinação de movimentos de pessoas e ideias convergentes que os mecanismos de relacionamento das redes sociais possibilitaram. A sensação de individualidade, ou mesmo de solidão afetiva, é potencialmente transformada pela pessoa que, sozinha na frente do computador ou do smartfone, se conecta com um espírito de coletividade solidária e agregadora das razões e afetos que constitui a sua identidade e a sua fé. Este movimento que tende espontaneamente a uma organização coletiva solidária e representativa é o primeiro a aparecer. Notamos, porém, um outro movimento logo em seguida, que identificamos como ação de controle consciente e estratégico na organização do grupo, relativo também às dinâmicas que as redes sociais possibilitam. Este segundo aspecto tem a ver com aquilo que dissemos em alguns parágrafos anteriores sobre a dificuldade de regulação das ações de liberdade nas redes virtuais. De um jeito específico algumas ações nesse sentido também contribuíram para a formação da associação FdR. Quando um perfil anônimo no Facebook, identificado com as pautas do grupo, nas suas críticas à igreja/instituição e pessoas particulares, começou a extrapolar os limites sociais da boa convivência ao nível de transgressões jurídicas das leis, passíveis de processos por difamação e calúnia p. ex., isto suscitou uma resposta e uma afirmação que precisou ser justificada no âmbito da organização e das ações do grupo. Se diferenciar de excessos como esse passou a ser importante para definir a associação e manter o seu status legítimo de organização coletiva. O presidente da associação Alexandre, na sua fala demonstra acreditar que a formação da FdR estimulou outros movimentos, individuais e coletivos, a se manifestar com maior liberdade sobre as suas opiniões contrárias à gestão da igreja/instituição. Um dos objetivos implícitos do grupo, que era mobilizar as bases comunitárias sobre as “pautas progressistas” da instituição, acaba tomando proporções imprevisíveis nas suas possibilidades de manifestação – ações

e expressões ganham muita força quando as pessoas sentem que suas crenças são ameaçadas de alguma maneira. A FdR, apesar de, talvez concordar com tais manifestações espontâneas³⁷⁸, às vezes clandestinas e descontroladas como no caso citado acima, precisa, no entanto, se diferenciar delas para garantir a sua legitimidade social enquanto grupo que oferece um meio “controlado” e legítimo de manifestação da divergência e da oposição.

A qualidade oposicionista da narrativa construída pelo grupo revela uma tendência *econômica* da linguagem nos seus modos de representação da fé, em contraposição a uma *política* da “dissolução” da linguagem e das práticas religiosas. Os “solos” invocados da Reforma retratam isto. São princípios econômicos, simbolicamente representativos de uma unidade interna, reguladora da identidade e suas relações com o político. É uma linguagem que opera sobre um paradigma de preservação de uma “essência” do evangelho frente os riscos de contaminação ideológica da mensagem cristã – os espíritos anticristãos e “demoníacos” do “marxismo”, do “gramscismo”...³⁷⁹ Isto aparece muito na fala dos sujeitos. O evangelho é “defendido” dos “ventos” de dissolução que ameaçam a “sã doutrina”. Essa prática discursiva demonstra, portanto, um movimento de retorno realizado para dentro dos recursos simbólicos da tradição, como regulação econômica daquilo que é tomado como movimentos políticos de representação que excedem o “evangelho”. Por se tratar de um grupo protestante, nos parece que esse recurso econômico de representação é acionado especialmente em função deste controle público da moralidade religiosa, uma economia simbólica *intra-mundo*, que não visa apenas regular os contornos sagrados de um espaço religioso por meio de uma linguagem ascética, mas porque isso implica decisivamente em sua pretensão de “neutralidade” política em relação ao contexto amplo da sociedade. O conservadorismo simbólico, deste modo, apresenta tramas de indissociabilidade muito bem constituídas com um conservadorismo religioso e moral que se afirma no campo social.

³⁷⁸ Neste ponto fazemos apenas uma especulação. Não temos dados suficientes para afirmar com segurança essa hipótese, embora nos pareça uma possibilidade razoável. Sendo antropológicamente honestos: quem de nós já não se viu em uma situação de velar as reais intenções na desaprovação moral de um comportamento alheio que no fundo lhe convém? É como se diz no popular: “o trabalho sujo”. Nós o aceitamos implicitamente quando alguém o realiza por nós, enquanto mantemos as nossas mãos limpas.

³⁷⁹ Esse “palavreado” é utilizado por Alexandre e aparece na entrevista que realizamos com ele.

Com a análise deste grupo chegamos na condição de explicitar um aspecto fundamental do processo criativo de construção da linguagem teológica: a invenção do Mal, do Diabo, do pecado, etc. Nos três casos analisados pode-se observar, com mais ou menos intensidade, processos de diferenciação que reagem a fatores negativos e externos aos grupos, elementos que provocam uma resposta moral incorporada pelas ações e linguagem do grupo. Isso acontece porque a base motivadora dos controles da linguagem não é apenas positiva, mas também negativa. Para a linguagem teológica isto significa que é determinante para a sua produção inventar não somente “Deus”, como também o “Diabo”. O “mal”, assim como os valores “supremos”, são tomados como “dados”, como forças sobre as quais nossos controles culturais e de linguagem devem reagir, definindo a qualidade intrinsecamente moral de toda ação humana em sua relação com o mundo. Isso é verdade não apenas para a linguagem religiosa como também para qualquer contexto de invenção, mesmo para aqueles cujas forças motivadoras são tidas como moralmente neutras. Por exemplo: em sociedades secularizadas, onde a linguagem e as tecnologias científicas visam controlar as imprevisíveis forças da natureza. Embora não se atribua a elas uma essência distintivamente maligna, se reconhece que é preciso desenvolver atitudes morais responsáveis diante das suas forças potencialmente destrutivas. Isso vale tanto para a linguagem meteorológica que tenta codificar e controlar os movimentos das tempestades, quanto à epidemiológica que identifica os movimentos de propagação e mutação dos vírus, como vimos recentemente na Pandemia do Covid-19. A linguagem científica, como linguagem que consideramos melhor na função de informar e comunicar conhecimentos e práticas para o controle dessas forças, é acionada com uma implicação inevitavelmente moral, pois estas forças definitivamente ameaçam a vida humana. Nós as compreendemos e assumimos como coisas ruins que nos podem acontecer, e no entanto, por outro lado, também como coisas potencialmente boas que podemos compreender e controlar relativamente para o nosso benefício – como no uso das correntezas e ventos para a geração de energia elétrica, ou na utilização controlada e dosada de organismos patogênicos no desenvolvimento de vacinas. De qualquer forma, nossas linguagens diferenciam entre essas bases motivadoras aquela qualidade ambígua que acompanha igualmente os processos pelos quais entendemos que somos responsáveis para a construção de um mundo humano (“melhor” ou “pior”).

É interessante observar que é a situação particular do sujeito simbolizador que define a qualidade da diferenciação. O mal, as forças demoníacas, anticristãs, etc. assumem a característica de base motivadora objetivada pelos grupos em elementos verificáveis no contexto prático das experiências religiosas. Não são forças do “além” simplesmente (também nesse aspecto a linguagem religiosa é bastante prática). Os grupos contrainventam um “mal” motivador para as suas ações de linguagem projetado, via de regra, nos grupos e movimentos que se opõem a eles e dos quais eles procuram deliberadamente se diferenciar. Atitude que por essa razão significa afirmar os controles coletivizantes e convencionalizados de moralidade do grupo – eles vão “defender” a ética, a fé, a mensagem e os valores cristãos contra um contexto ameaçador. Assim, a motivação da linguagem teológica desses grupos também é objetivada por controles que colocam uma máscara demoníaca sobre os contextos humanos, sociais e culturais, dos quais procuram se diferenciar. No grupo “Cristãos de Esquerda” essa máscara é colocada sobre o bolsonarismo e assume o nome de “fascismo”³⁸⁰. No grupo “Cristianismo e Ciência” a máscara do mal é colocada sobre o ateísmo e se identifica com o secularismo. No grupo “Filhos da Reforma” a máscara veste a igreja/instituição e sua liderança sob o nome de “marxismo”, “comunismo”, etc. Os grupos afirmam a sua identidade e linguagem contrainventando aspectos negativos nos grupos opostos, aspectos que mobilizam a construção ética da sua linguagem de fé.

Essa característica de inventar-se a si mesmo contra uma alteridade que ameaça os seus valores, mostra que os recursos discursivos operados pela linguagem na definição do seu contexto de recepção, se referem também a ficções persuasivas consideradas negativas. No caso dos “FdR”, é importante mobilizar certas expressões – “ideologia de gênero”, “casamento de gays”, “comunismo” – na criação das condições humanas que vão fazer essa linguagem circular comunicando a sua mensagem e alargando o seu horizonte de alcance. Manter o “mal” “perto” da linguagem é uma estratégia motivadora dos controles que o grupo agencia na

³⁸⁰ É curioso como essa metáfora da máscara é esclarecedora: Nas redes sociais de Rodrigo, líder do “CdE”, localizamos uma postagem em que ele publica uma mensagem durante a época do carnaval em que argumenta com versículos bíblicos a respeito da hipocrisia dos cristãos “bolsonaristas” que se escandalizavam com as máscaras e fantasias de “diabo” nos desfiles das escolas de samba do Rio de Janeiro. Para ele, estes se igualavam aos fariseus que coavam um mosquito e engoliam um camelo, ao “coar” fantasias e máscaras demoníacas fictícias, enquanto “engoliam” um verdadeiro “diabo” (referindo-se à Bolsonaro).

organização dos significados que estruturam a sua narrativa. Isto reforça a sua base motivadora “positiva”, a tradição e os valores cristãos, que também são assumidos como dados. Entre os grupos, o “FdR” é o que mantém uma linguagem dirigida especificamente para o contexto interno da igreja, relacionado aos membros das comunidades religiosas. A ênfase dada a certos termos envolve, portanto, construir situações de aderência nesses contextos, valorizando aspectos de particularidade e homogeneização que são menos aplicados nos contextos de linguagem dos outros dois grupos, que projetam suas ações em um nível mais abrangente da sociedade.

A associação “FdR”, assim como os outros grupos, mobiliza controles diferenciadores para recarregar seus modos convencionais de coletivização da linguagem. Por isso ela também se entende como grupo reagindo à uma “dominância” – este é mais um aspecto que surge com distintas intensidades entre os grupos, e que parece remeter à invenção negativa do contexto motivador da linguagem (parece que uma visão dominante da oposição justifica ainda mais a construção do grupo). Porém, ao contrário dos outros dois grupos, a linguagem aqui aciona controles diferenciadores também com finalidades individualizantes mais explícitas, no sentido de demarcar a distinção individual do grupo em relação aos outros contextos coletivos de linguagem, sem grandes pretensões de abrangê-los. Em outras palavras, dos grupos este é o menos “universalista” nos seus modos de simbolização. Por isso é possível entender, nesse caso, uma tendência para a formação de uma linguagem mais “privada” da fé, num sentido confessional estrito. O estrato da linguagem teológica é tão duro que é difícil localizar linhas de fuga que poderiam desterritorializá-lo em movimentos de expansão significativa dos referenciais. Uma tensão mais bem definida nos moldes de tradição versus modernidade delimita as características conservadoras do grupo.

Resumindo: Podemos dizer que a linguagem teológica *produzida* pelo FdR desenvolve um fundo motivador baseado nas condições de um conflito mais bem definido entre tradição e modernidade. Esse aspecto de descontinuidade em relação aos sentidos modernos de existência na narrativa mais usual de descrição do processo histórico, se expressa em muitos movimentos de “retorno” à memória e ao passado simbólico de uma tradição protestante específica (a luterana). Ela oferece uma base positiva sólida para a ação de controles mobilizados em uma interpretação conservadora da tradição, motivada igualmente pelos aspectos negativos que o grupo contrainventa na percepção dos movimentos modernistas e progressistas que

ameaçam a “essência” da igreja. Contrainventa, portanto, um agenciamento entre as forças que compõe uma base ideológica secular, por um lado, com a forças dos “solos” reformadores, configurando uma base religiosa. Este lado motivador do agenciamento assume a *forma de conteúdo* como relação complexa de coisas oferecendo um conjunto tenso de forças sobre os quais reage as tentativas expressivas de controle da linguagem teológica do grupo.

Sobre este fundo motivador a linguagem teológica é *mobilizada* pelos controles coletivizantes da linguagem conservadora da tradição luterana, desenvolvendo um agenciamento expressivo que enfatiza controles especificamente teológicos, subsumindo controles menos evidentes que operam debaixo do rótulo de “neutralidade” política reivindicada pelo grupo (esses controles refletem a tendência conservadora do simbolismo religioso, efetuando modos políticos de conservação do *status quo* social). A linguagem demonstra formas especialmente expressivas de tensão na construção consciente de uma representatividade simbólica interna para “corrigir” fronteiras de um território ameaçado pelas forças exteriores que incidem sobre a “essência” do grupo.

Portanto, como *produção e mobilização*, a linguagem teológica do FdR enfatiza, respectivamente, uma *simbolização coletivizante* mediada, principalmente, por *controles conservadores da tradição luterana* que visam se diferenciar no contexto social. Estes controles pretendem-se “puros” na ação de demarcação e depuração da experiência religiosa, embora mascare controles não explícitos sob um movimento maior de conservação da “verdade” da fé.

4.4 Cruzando e sistematizando os dados

De acordo com Roy Wagner, os diversos contextos de uma cultura adquirem os seus significados uns a partir dos outros através das associações dos elementos simbólicos que metaforizam e estendem os seus sentidos de um contexto para o outro³⁸¹. Para que esta operação se realize como processo “metafórico” de invenção e inovação cultural, alguns dos contextos reconhecidos precisam ser considerados como tendo suas propriedades objetivas ou “reais”. Em relação a estes contextos

³⁸¹ WAGNER, 2017. p. 75-76.

“inatos”, o simbolizador percebe a função extensiva da metáfora e as mudanças associativas que ela incorpora na relação de uso com outros conjuntos significativos como algo que ele usa conscientemente para a sua construção (geralmente uma construção com a qual ele acredita poder projetar mais “luz” sobre o entendimento que ele tem do contexto que considera como “dado”). As invenções significativas das quais nós participamos em nossa cultura urbana e ocidental, juntamente com nossos sujeitos de pesquisa, nesse caso, baseiam-se em nossa capacidade de mesclar associações contextuais em um produto complexo de significados, resultado dos controles coletivizantes que fazemos operar sobre essas ações simbólicas.

Os grupos estudados, cada qual a seu modo, e cada qual lançando mão de diferentes contextos simbólicos e associações contextuais significativas, realizam processos criativos que mesclam a linguagem teológica e inovam em alguma medida sobre o seu sentido a partir de uma base motivadora complexa. Eles realizam a sua criatividade simbólica em conjuntos significativos e complexos que variam funções convencionais e diferenciantes, dependendo dos controles enfatizados e das formas de expressões privilegiadas na composição de narrativas específicas. Como operações de convencionalização característica de nossa cultura ocidental e moderna, afeita à produção linear e causal de sentido, eles efetuam construções simbólicas que reúnem diferentes elementos sob uma mesma narrativa teológica organizadora das dissonâncias, ou seja, uma razão sintética medeia o complexo produto de suas associações por meio de uma dominância dos controles coletivizantes. No final das contas, mesmo que controles diferenciantes sejam acionados, efetuando certas inovações sobre o conjunto das associações teológicas disponíveis, isso via de regra é feito para “recarregar” os controles convencionais na formação de um conhecimento que tende à restauração de sua prerrogativa epistemológica coletivista.

Os principais contextos simbólicos utilizados pelos grupos são, respectivamente, o contexto da política e suas ideologias (CdE), o contexto das ciências e suas teorias (CeC), e o contexto da tradição religiosa cristã e suas confissões (FdR). Em cada um destes agenciamentos, a associação significativa com a linguagem teológica enfatiza, ou uma ideologia específica (de esquerda), ou um conjunto de teorias científicas específicas (ciências naturais), ou um corpo confessional específico (luterano). Em todos os casos a ênfase determina

discursivamente os principais controles que constituirão os públicos da linguagem teológica. Para esclarecer este e outros aspectos suscitados pelo campo empírico, optamos por sistematizar o exame da linguagem teológica a partir de quatro enfoques analíticos que foram emergindo do quadro total de estudo: 1. Quanto à formação dos estratos de linguagem (molar ou molecular); 2. Quanto às motivações e controles como condições semióticas de linguagem (simbolização coletivizante ou diferenciante); 3. Quanto aos modos de representação que a linguagem adquire (econômico ou político); 4. Quanto às ficções persuasivas como condições discursivas na configuração de um contexto de recepção e plausibilidade da linguagem (os públicos).

1. *Formação dos estratos de linguagem (molar ou molecular):* Quanto à formação da linguagem teológica, os grupos desenvolvem diferentes movimentos de configuração, variando tendências entre a reprodução de contextos molares incorporados à relativas inovações, e inovações moleculares tensionando o conjunto molar de suas representações. Este aspecto diz respeito à qualidade das linhas que compõem a trajetória dos sujeitos e o território de sua linguagem. Essas linhas variam, sendo mais flexíveis em um e mais duras em outro. Deste modo, o grupo CdE é o que tem uma formação molecular mais evidente, mantendo importantes limiares de desterritorialização como potenciais linhas de desenvolvimento para uma linguagem teológica diferenciante. Apesar disso, sua linguagem elege um centro significativo para reterritorializar a diversidade de sua linguagem no contexto político-ideológico, enfatizando este controle como coletivização maior dos sentidos cristãos na sociedade. O grupo CeC expressa alguma molecularidade ao traçar agenciamentos com a linguagem científica, porém este potencial de desterritorialização é desde o início conduzido por uma molaridade sustentada em uma tradição protestante específica (reformada). O modelo de linguagem teológica explora inovações dentro de um conjunto significativo já delimitado de antemão - o padrão molar bloqueia o potencial de molecularidade da linguagem por causa de uma prioridade coletivista que recarrega seus controles na tradição protestante reformada. Por fim, o grupo FdR é o mais molarizado, mantendo modelos rígidos de representação baseados em uma linguagem protestante tradicional e conservadora. Embora desenvolva uma postura diferenciante no conjunto total da sociedade ao se particularizar como linguagem

estritamente confessional, o faz de modo molarizado, reproduzindo um padrão fechado que não admite variações significativas.

2. *Motivações e controles (coletivizante ou diferenciante)*: Nos três grupos analisados a linguagem combina um aspecto teológico motivador como central para o agenciamento da base da linguagem, e aspectos de contextos discursivos variados como controles desta linguagem. O grupo CdE parte de um agenciamento de base (formas de conteúdo) que conjuga estratos religiosos (a revelação cristã) com estratos seculares – valores humanistas modernos e seu conjunto de fenômenos descolados da epistemologia religiosa, transformados em objetos privilegiados dos controles da linguagem científica. Conjuga deste modo, um contexto motivador mesclando forças religiosas e forças seculares, sobre os quais os controles da linguagem operam de forma privilegiadamente coletivista. Os principais controles mobilizados são a tradição cristã do protestantismo evangelical progressista e ecumênico de libertação, os controles ideológicos da tradição política de esquerda, e outros controles culturais menos enfatizados como a linguagem científica, etc. O grupo CeC elabora como agenciamento de conteúdos de base uma mescla entre a mensagem cristã, valores tradicionais e valores humanistas modernos, além dos “dados” naturais característicos da investigação científica. Sobre este contexto motivador são mobilizados principalmente os controles coletivizantes da tradição cristã protestante reformada, os controles da linguagem científica e outros controles menos evidentes referentes à variações político-ideológicas, etc. O grupo FdR produz um contexto motivador da linguagem articulando a mensagem cristã e valores tradicionais, por um lado, e do outro, o contexto fenomênico da natureza aceito como dado em nossa sociedade secular. Sobre este, mobiliza um agenciamento de controles coletivizantes pautados pela tradição religiosa de um protestantismo luterano e conservador, e outros controles subjacentes, como ideologias políticas de direita, etc.

3. *Modos de representação (econômico ou político)*: Sobre os modos de representação da linguagem, os grupos oscilam entre formas de economias simbólicas e significantes de produção imagética, e formas intersubjetivas de interação e performance política. O CdE demonstra privilegiar o modo político de representação, dando às representações simbólico-econômicas um grande potencial de variação, definindo a linguagem teológica principalmente como aspecto importante na função política de subjetivação. O CeC apresenta uma economia simbólica

solidamente significativa, no entanto, a mobiliza enfaticamente de um modo representativamente político, como articulação de intersubjetivação e performance evangelística. Demonstra com isso, ser o grupo que mais bem conjuga um sentido de conversionismo à regimes significantes por meio de processos de subjetivação de representações simbólicas da fé (a linguagem científica é uma mediação importante neste sentido). O FdR privilegia uma linguagem teológica como representação econômica, restrita à imagética de uma tradição bem definida. Já o elemento político privilegia uma intersubjetivação confessional interna, relativa ao âmbito de convivência da comunidade religiosa.

4. *Ficções persuasivas (públicos)*: Em cada um dos grupos aparece um elemento articulador do sentido de público, para o qual a linguagem teológica pode ser recortada como coletivização de sujeitos e função comunicativa de significância. Este aspecto se refere aos modos de legitimação social da linguagem teológica e mobiliza de forma especial as ficções persuasivas derivadas dos controles coletivizantes enfatizados em cada grupo. Essas ficções geralmente adquirem formas de repetição de uma mesma tendência expressiva da linguagem (ritornelos), elas cumprem a função de enfatizar modos de significância e subjetivação da linguagem teológica. No CdE percebemos que o principal controle de linguagem mobilizado na definição do contexto de significância e subjetivação do grupo é o político. Deste controle, um conjunto convencional de expressões define as ficções persuasivas constituidoras do público da linguagem, como: antifascismo, direitos humanos, pluralismo religioso, democracia, minorias sociais, justiça social, etc. Elas visam constituir um público de cristãos de esquerda que mobilizam a linguagem teológica para sua legitimação social no contexto público. No CeC o controle coletivizante enfatizado para a formação do público cristão da linguagem teológica é a ciência. As ficções persuasivas derivadas deste controle incluem a frequência de expressões como: secularização, ateísmo, razão científica, evolução biológica, naturalismo, etc. Elas compõem um quadro persuasivo na construção de um contexto de plausibilidade para a linguagem teológica, principalmente na esfera pública e acadêmica. No FdR são enfatizados os controles de uma tradição teológica específica, num sentido conservador da economia significativa desta tradição. Deste controle são ressaltadas expressões que visam uma delimitação interna da comunidade de fé e seu território

linguístico. Por isso, são recorrentes termos que reafirmam essa unidade interna e seus valores: família, igreja, evangelho, Reforma, salvação, etc.

Outro modo de colocar este conjunto analítico é entendendo como ele configura um agenciamento complexo da invenção da linguagem teológica nos três grupos. Organizamos em um quadro três aspectos deste agenciamento: 1. *Agenciamento da base motivadora da linguagem*, onde se conjuga uma variedade de elementos como formas de conteúdo dadas; 2. *Agenciamento dos controles de linguagem*, onde se articula uma variedade de controles das formas de expressão da linguagem como elementos de construção, sob dominância de um modo específico de simbolização (nos casos, pautados por uma semiótica coletivizante); 3. *A produção de um contexto de uso e de legitimidade social da linguagem*, mobilizado pelos controles enfatizados através de ficções persuasivas específicas.

Figura 1 – Quadro de invenção das linguagens do protestantismo brasileiro.³⁸²

QUADRO DE INVENÇÃO DAS LINGUAGENS DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO			
Grupos	Fundamentos da linguagem	Modos de representação	Modos de legitimação social
	Agenciamentos da base motivadora da produção	Agenciamentos dos controles mobilizados	Ficções persuasivas derivadas dos controles enfatizados
CdE	FORÇAS RELIGIOSAS (Formas de conteúdo): • Mensagem cristã (Revelação)  Valores humanistas modernos FORÇAS SECULARES (Formas de conteúdo): • Mundo fenomênico (Natureza, História)	SIMBOLIZAÇÃO COLETIVIZANTE (Formas de expressão): • Controles da tradição cristã (Protestantismo Ecumênico de Libertação);  • Controles políticos (Pensamento de Esquerda); • Outros controles culturais (Ciências, etc.)	CONTROLES POLÍTICOS (Derivações discursivas): • Fascismo, antifascismo; • Direitos Humanos; • Pluralismo religioso; • Democracia; • Minorias sociais; • Justiça social; etc.
CeC	FORÇAS RELIGIOSAS (Formas de conteúdo): • Mensagem cristã (Revelação)  Valores tradicionais Valores humanistas modernos FORÇAS SECULARES (Formas de conteúdo): • Mundo fenomênico (Natureza, História)	SIMBOLIZAÇÃO COLETIVIZANTE (Formas de expressão): • Controles da tradição cristã (Protestantismo Reformado Evangelical);  • Controles da linguagem científica; • Outros controles culturais (Ideologias políticas, etc.)	CONTROLES DA CIÊNCIA (Derivações discursivas): • Secularização; • Ateísmo; • Razão científica; • Evolução biológica; • Naturalismo; etc.
FdR	FORÇAS RELIGIOSAS (Formas de conteúdo): • Mensagem cristã (Revelação)  Valores tradicionais FORÇAS SECULARES (Formas de conteúdo): • Mundo fenomênico (Natureza, História)	SIMBOLIZAÇÃO COLETIVIZANTE (Formas de expressão): • Controles da tradição cristã (Protestantismo Evangelical);  • Controles conservadores da Tradição; • Outros controles culturais (Ideologias políticas, etc.)	CONTROLES DA TRADIÇÃO (Derivações discursivas): • Família; • Igreja; • Evangelho; • Reforma; • Salvação; etc.

³⁸² Fonte: do autor, 2023.

Estes aspectos cobrem com certa qualidade descritiva a totalidade daquilo que objetivamos como investigação da produção e mobilização da linguagem teológica nessas formas de protestantismo. Eles apresentam um caminho para a compreensão da invenção da linguagem teológica no contexto sociocultural em que esta se desenvolve. As limitações dos procedimentos de coleta de dados não nos deram oportunidades para detalhar e especificar mais detidamente outros aspectos que poderiam compor e enriquecer este quadro de análise, o que deu a ele um caráter mais geral, onde explicitamos os aspectos de maior expressividade da construção teológica. Isso, no entanto, não interfere na qualidade da análise e, a julgar pelo alcance virtual das categorias que buscamos desenvolver, nos garante um quadro compreensivo aberto para a contínua exploração empírica. Sendo assim, uma etnografia mais intensificada, ou especificamente direcionada, pode identificar outros elementos agenciados na invenção da linguagem teológica dos grupos, elementos que não param de variar e de serem acrescentados (todo um campo de tendências variáveis em um segmento pode ser descortinado e seguido, neste sentido), bem como outros modos de legitimação social que esta linguagem adquire na sua relação com outros grupos sociais, além de explicitações no que tange às formas de subjetivação, constituição de identidade, tensões características, temas menores, etc. na formação do contexto de uso da linguagem teológica.

Como deve ter ficado mais ou menos esclarecido, evitamos o uso de categorias sociológicas, ou mesmo teológicas, para definir os grupos estudados. Elas aparecem algumas vezes no interior das práticas discursivas dos sujeitos de pesquisa, e no contexto de nossa análise, como referências misturadas à discussão de agenciamentos mais complexos. Por isso não nos preocupamos em definir os grupos dentro de alguma categoria, optando por referências (como “protestantismo”), usadas pelos próprios sujeitos de pesquisa em suas autodenominações. Mais do que definir ou oferecer categorias de entendimento para uma formação “identitária” que substancializaria os grupos estudados em uma determinada “forma” ou “figura” representativa delimitada, procuramos ressaltar os “movimentos” de criação que os sujeitos mobilizam por meio da linguagem teológica, priorizando perceber os “processos” criativos pelos quais eles tornam as suas formas reconhecíveis mais ou menos abertas a variações, e em que sentido essas variações são possíveis. Em outras palavras, perceber o “devir” dos grupos, expresso na linguagem, nos seus

fluxos, seus pontos de estabilização, seus bloqueios, etc... e sobre que forças e conteúdos esses movimentos e paradas reagem.

Observamos com isso que, o uso de categorias como “de Esquerda”, “de Direita”, “antifascismo”, “fascismo”, “cristofascismo”, “fundamentalismo”, “comunismo”, e outras, como ferramentas descritivas e conceituais seriam de pouco valor, pois fariam com que participássemos do contexto retórico de ações e reações discursivas por onde os grupos se inventam e contrainventam. E isso significaria não os compreender, de fato, mas assumir o conjunto de pressupostos mobilizadores da linguagem em que estes realizam as suas criações teológicas. Na medida do possível, tentamos manter uma distância crítica do alcance que essas categorias têm para o nosso próprio contexto interpretativo como pesquisador. Mais que inventá-los, portanto, buscamos compreender como eles mesmos se inventam como sujeitos de produção teológica, apontando para a variedade de elementos e algumas ênfases que configuram a complexidade de sua linguagem.

Por fim, organizamos os resultados da pesquisa de modo a constituir um mapa intensivo de compreensão, algo que naturalmente deverá “crescer” em distintas direções expressivas, entre as quais destacamos algumas, que acreditamos termos demonstrado razões o suficiente para concentrar nossas análises – isto é, aquelas que identificamos como mobilizadas pelos controles da linguagem política, científica e da tradição religiosa. Um mapa intensivo, como já dissemos, se distingue de um mapa que recorta extensivamente um território cobrindo suas dimensões. Ele indica linhas que fogem. O quadro que criamos tem a intenção de demonstrar por onde algumas principais linhas de construção da linguagem teológica devêm. Ainda muitas outras se encontram por aí, esperando ser seguidas.

5 ELEMENTOS PARA UMA TEOLOGIA MENOR

5.1 Contrainventando um fundo motivador para a linguagem teológica: uma base paradoxal

El poeta no escribe para tener un público o debido a las rentas que tal vez le produzca su libro. Lucha y juega con las palabras por necesidad, *porque no puede hacer otra cosa*. Sin duda, otro tanto es preciso decir ante todo dei religioso, así como dei creyente o de muchas otras "vocaciones". El religioso *no puede vivir sin eso*, cualesquiera que sean los riesgos o los modos de vida que dicho reconocimiento acarreará [...]³⁸³

Michel de Certeau

[...] vimos humildemente oferecer ao julgamento de todos os que quiserem estar presentes os seguintes paradoxos teológicos [...]³⁸⁴

Martim Lutero

A teologia estuda o fenômeno da fé pressupondo que a dimensão da fé excede a capacidade e o compromisso das mediações racionais que a ciência, ou mesmo a filosofia, dispõem nos seus procedimentos e nas suas ações criteriosas de validade. Como todo estudo, ela implica na produção de linguagem, constituindo uma respectiva comunidade falante em suas relações de comunicação e entendimento. Mas não qualquer entendimento. Por trás da ideia de “estudo” convencionamos considerar na comunidade acadêmica os nossos esforços intelectuais mais sérios e coletivamente comprometidos e, no entanto, no centro da experiência da fé, como ensina Kierkegaard, não deixam de estar particularmente, os nossos esforços espirituais mais terrivelmente solitários. O pensador dinamarquês expressou a fé no seguinte paradoxo:

[...] o cavaleiro da fé sabe que é magnífico pertencer ao geral. Sabe que é belo e benéfico ser o Indivíduo que se traduz no geral e que, por assim dizer, dá de si próprio uma edição apurada, elegante, o mais possível correta, compreensível a todos; sabe quanto é reconfortante tornar-se compreensível a si próprio no geral, de forma a compreender este, e que todo o Indivíduo que o compreenda a ele compreende o geral, ambos usufruindo da alegria

³⁸³ CERTEAU, M de. **La debilidad de creer**. Buenos Aires: Katz, 2006, p. 27-28.

³⁸⁴ LUTERO, 1987a. p. 38.

que a segurança do geral justifica. Sabe quanto é belo ter nascido como Indivíduo que tem no geral a sua pátria, a sua acolhedora casa, sempre pronta a recebê-lo todas as vezes que lá queira viver. Mas sabe, ao mesmo tempo, que acima desse domínio serpenteia um caminho solitário, estreito e escarpado; sabe quanto é terrível ter nascido isolado, fora do geral, caminhar sem encontrar um único companheiro de viagem. Sabe perfeitamente onde se encontra e como se comporta em relação aos homens. Para eles, é louco e não pode ser compreendido por ninguém.³⁸⁵

Para Deleuze e Guattari o “cavaleiro da fé” de Kierkegaard é o homem do devir imperceptível ou, para nos referirmos especificamente ao estrato da linguagem: do devir indiscernível³⁸⁶. Ele é o humano espiritual do qual se refere o apóstolo Paulo: o que a tudo discerne, sem ser discernido por ninguém³⁸⁷. Existe uma dimensão da fé que excede a comunicabilidade e o entendimento, uma linha de fuga que rompe os limites significantes do plano de organização da linguagem. Uma linha de devir enlouquecida que remete ao “plano da fé”.³⁸⁸ Segundo Kierkegaard, a fé como movimento do desejo: “Todo infinito se efetua apaixonadamente; a reflexão não pode produzir qualquer movimento. É o salto perpétuo na vida que explica o movimento”.³⁸⁹ O salto da fé, portanto, esta paixão pelo infinito, realiza também um movimento de desterritorialização da linguagem sobre um plano de imanência da fé. O plano de imanência, sendo um plano de experimentação da fé, polariza com as relações de estratificação da linguagem, atingindo um status de assignificância, pois é composto (não organizado) por puro movimento do desejo, puro devir da fé. Neste sentido, a produção de uma linguagem da fé, ou linguagem teológica, terá, sem dúvida, algo deste esforço reflexivo (reterritorializante) de estabilização significativa do devir – fazendo repousar o movimento, criando a forma, a imagem, o símbolo e suas relações – sem, no entanto, deixar de margear as circunstâncias fora de controle do devir assignificante (a linha de fé e desejo que escapa à percepção).

Sob este prisma, se é realmente possível elaborar uma linguagem adequada para a fé, com ela vem junto algo de escândalo moral e loucura cognitiva³⁹⁰, uma diferenciação absoluta, reprovável e não reconhecível pela coletividade. Para

³⁸⁵ KIERKEGAARD, S. Temor e Tremor. In: **Os pensadores. XXXI**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 297.

³⁸⁶ DELEUZE; GUATTARI. 2012b. p. 76.

³⁸⁷ I Co. 2.15.

³⁸⁸ O “plano da fé” entendido como “plano de imanência”; plano de experimentação da fé, sem forma pré-definida, em processo de criativo devir entre as formas; a percepção deslocada para o movimento que serve de limite para as relações entre sujeito e objeto. (DELEUZE; GUATTARI. 2012b. p. 79-80).

³⁸⁹ KIERKEGAARD, 1974. p. 275.

³⁹⁰ Uma teologia da cruz é precisamente isto (I Co. 1.23).

Kierkegaard, este calar frente as condições morais e cognitivas que sustentam a generalidade, reside na situação do indivíduo diante do absurdo da fé; a posição solitária de absoluto desamparo, onde desejar-acreditar se move para além da percepção e suas formas de organização coletiva. Todavia, o paradoxo da fé consiste num salto que é e não é realizável. Saltar no absoluto significa uma desterritorialização absoluta, implica na absoluta desorganização da vida, isto é, na morte. A fé sendo este salto na morte, salto no nada, é ao mesmo tempo um salto para a vida. A desterritorialização também precisa ser relativa, ela precisa novamente se reterritorializar. Depois do salto é necessário cair e tocar novamente a terra, firmar-se no solo, nesta dimensão do reconhecimento humano. Kierkegaard deste modo não postula apenas uma descontinuidade entre o infinito e finito, como também uma série de contínuo desenvolvimento do finito a partir do infinito – um movimento ritmado. O que distingue a pessoa da fé é o modo como ela anda: saltando como um bailarino, exprimindo “o impulso sublime num passo terreno”³⁹¹. (Não acredite em crentes que não saibam dançar!).

A famosa definição de teologia de Anselmo “Fé à procura de entendimento” se justifica grandemente no valor produzido pela instrumentalização desse objeto que a fé procura: o *entendimento*, expresso e comunicável na linguagem. Pois este é imprescindível para a relacionalidade da comunidade de fé. A linguagem teológica aqui tem a ver com a vocação do amor e a produção de uma ética, além de outras implicações para os modos de organização da vida humana. De acordo com Deleuze e Guattari, a vida humana se organiza sobre um plano de imanência por meio de estratificações da linguagem. As estratificações da linguagem, com a sua característica coletivização dos símbolos, formam o território comum das comunidades, da produção de códigos familiares, dos sentidos de casa, pátria, lar, da produção de subjetividades e identidades. Assim, elas também formam o terreno imediato da experiência da fé (a relacionalidade interna, a “casa”), bem como relações externas entre diferentes contextos simbólicos que compõem um terreno mais abrangente por onde a linguagem da fé media trânsitos em diferentes níveis de interação na sociedade. Sendo assim, a estratificação da linguagem teológica é o processo por meio do qual a fé se situa no mundo das relações subjetivas e objetivas, compondo dinâmicas internas e trajetos externos de conformação e transformação

³⁹¹ KIERKEGAARD, 1974. p. 274.

das identidades. É o “passo terreno” do reconhecimento identitário, mas também do estranhamento relativo, do diálogo com a diferença, da “tradução” em outras formas de códigos constituintes de territorialidades distintas.

Por outro lado, a linguagem da fé também aponta para um exílio absoluto de toda possibilidade de significação e comunicação. Na utilização de tensores paradoxais ela irá até o extremo, passando pelo suspiro, pelo grito, pela gagueira, a glossolalia, até o absoluto silêncio. Levando o pensamento de Kierkegaard mais adiante... acontece que, aqui, o indivíduo não se exila apenas de toda generalidade, mas também de si mesmo e dos enunciados, sempre coletivos, a respeito de individualidade, sujeito e objeto. Tudo isto chega num estágio de dissolução total, até ser retomado novamente. O tipo de individuação que a experiência da fé possibilita neste caso é “muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou substância”. Deleuze e Guattari o chamam de “hecceidade”. Uma “individualidade perfeita, à qual não falta nada”³⁹² – um acontecimento individuado no nível das intensidades. Neste nível, apesar de chamarmos de “Deus” o *acontecimento*, radicalmente não temos condições de nomeá-lo, nem mesmo de sustentar um nome próprio que nos corresponda diante dele (aquilo que é, é aquilo que é – Eu sou o que sou³⁹³). Em última instância, resta apenas a esperança de receber uma “pedrinha branca” com um nome escondido nela, não conhecido por ninguém³⁹⁴. A linguagem da fé implica nesta radical renúncia de nomear as coisas, inclusive de nomear o próprio sujeito teológico e seu lugar de fala. Implica em esperar ser nomeado de um fora, um fora absolutamente distante da linguagem. Este é o “passo sublime”.

Essa tensão paradoxal que se instala no interior da experiência da fé força a linguagem teológica a afirmar as duas coisas ao mesmo tempo. Ela se situa inexoravelmente entre a necessária e legítima produção de uma ética e estética, isto é, com a identificação dos sentidos de bom e belo em uma comunidade, na constituição de um território em processo cambiante de desterritorialização e reterritorialização relativas, mapeado por racionalidades verificáveis; e entre a desterritorialização absoluta, a experiência do abandono que tangencia os limiares da individualidade frente o vazio assignificante. Lutero elabora este mesmo contexto de

³⁹² DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 49.

³⁹³ Êxodo 3. 14.

³⁹⁴ Apocalipse 2.17.

implicações em um outro paradoxo, bastante conhecido: “O cristão é um senhor libérrimo sobre tudo, a ninguém sujeito. O cristão é um servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito.”³⁹⁵ Pela fé não se está sujeito ao coletivo e suas determinações; por amor não se sujeita ao buraco negro da pura individualidade. Livre *para* si e livre *de* si, o cristão pode ser livre *dos* outros e livre *para* os outros. A linguagem teológica como mediação, portanto, encontra a sua finalidade e a sua limitação, o que também quer dizer *finalidade na* limitação e *limitação na* finalidade. No meio disso, nos interstícios, algo pleno de sentido e realização acontece – o fazer teológico ao falar da fé também cala, e ao calar da fé também fala, enquanto Deus *acontece* a despeito da *poiesis* e *praxis* humanas.

O fazer teológico é também um não-fazer, um ócio. Vítor Westhelle tem uma reflexão interessante sobre este ponto. Ao discutir elementos para uma “teoria da cruz”, o autor desenvolve uma definição de teologia que inclui um “desejar intransitivo” da fé na solidão, irreduzível ao conhecimento produzido, praticado e compartilhado pela comunidade. Assim, a teologia não somente é o exame da fé desejando objetivamente aquilo que a sua linguagem pode identificar como esperança, promessa e relacionalidade, mas também como puro desejar sem objeto³⁹⁶; pois, em última análise, não pode nomeá-lo ou conhecê-lo em qualquer sentido objetivo. Em certo sentido, também à fé nada falta. Existe uma plena realização alegre, de fascínio aterrador, como elemento intensivo que escapa aos contornos representáveis de um objeto. A objetificação e o reconhecimento racional daquilo que a fé procura, diria Lutero, inclusive coloca sob suspeição a própria qualidade da fé, ou mesmo a invalida – se eu sei que Deus é bom, não é preciso fé para que eu creia nele. Diz o reformador: “Este é o grau supremo da fé [...]” Notem a palavra “grau”, ele descreve a qualidade de uma intensidade. Continuando: “Se, portanto, eu pudesse compreender de que maneira é misericordioso e justo esse Deus que mostra tão grande ira e iniquidade, a

³⁹⁵ LUTERO, M. Da liberdade cristã. In: **Obras selecionadas. V. 2. O programa da Reforma. Escritos de 1520.** São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987c. p. 437.

³⁹⁶ Aqui Deleuze e Guattari também se aproximam do nosso caminho quando postulam a crítica ao conceito psicanalítico do “desejo como falta”. Para os autores o desejo não se projeta em relação ao objeto; ele é entendido como fluxo contínuo e positivo: “Acontece que existe uma alegria imanente ao desejo, como se ele se preenchesse de si mesmo e de suas contemplações, fato que não implica falta alguma, impossibilidade alguma, que não se equipara e que também não se mede pelo prazer, posto que é esta alegria que distribuirá as intensidades de prazer e impedirá que sejam penetradas de angústia, de vergonha, de culpa.”(DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2. V. 3.** São Paulo: Editora 34, 2012a. p. 19).

fé não seria necessária. Agora, como não se pode compreender isso, há lugar para exercitar a fé [...]”.³⁹⁷

Segundo Westhelle, esta condição da fé é própria da experiência em face do paradoxo da morte de Deus na cruz, onde nada pode ser dito, e onde todas as mediações objetivantes de reconhecimento da realidade ficam suspensas³⁹⁸.

[...] a igreja está envolvida na *poiesis* (os atos sacramentais) e na *praxis* (o compartilhamento da Palavra). Mas a *theoria* é o que acontece nos interstícios antes, depois e no meio de tudo o que é projetado para nos “proteger” da experiência de completa alteridade, que é muitas vezes a experiência de espanto em face do vazio e do vácuo profundo.³⁹⁹

A “*theoria*”⁴⁰⁰ da cruz é a experiência do “*Shabbat*” antes da páscoa no relato dos evangelhos. Ela é o silêncio no meio de tudo o que a linguagem teológica produz e compartilha. Nela a linguagem é incapaz de capturar um objeto para o desejo da fé, pois as operações intelectuais de criação e comunicação intersubjetiva se dissolvem. Poderíamos dizer, o desejo da fé adquire velocidade e constância sobre um plano de imanência, ele foge das representações (linha de fuga). Não existe a culminância do desejo no encontro com um objeto, não existe satisfação quanto a isto, apenas a tensão entre um “agora já e ainda não”, interstício, zona de passagem indiscernível por onde a fé desejando circula. A teoria da cruz, portanto, teria a ver com uma experiência avassaladora de ócio, um fazer-nada absoluto. É a fé desejando morrer, mas *ainda não*, porque desejar morrer nesse caso é também desejar viver, e vice e versa. Entre vida e morte a fé passa como devir indiscernível. Ela salta, toca o plano de consistência e retorna, reterritorializa na linguagem como “*poiesis*” e “*práxis*”. Nas palavras de Kierkegaard: “[...] o movimento da fé deve constantemente efetuar-se em virtude do absurdo, mas – e aqui a questão é essencial – de maneira a não perder o mundo finito, antes, pelo contrário, a permitir ganha-lo constantemente”.⁴⁰¹ A questão essencial: um morrer de tal forma a não perder a vida.

³⁹⁷ LUTERO, 1993. p. 47.

³⁹⁸ Como na suspensão teleológica da moralidade em Kierkegaard (KIERKEGAARD, 1974. p. 283).

³⁹⁹ WESTHELLE, 2008. p. 144-145.

⁴⁰⁰ Westhelle demonstra, através de uma análise das origens aristotélicas das categorias, o quanto o sentido de “*theoria*” foi comprometido e indevidamente polarizado com o de “*práxis*”, por causa da supressão da distinção entre esta e “*poiesis*” (WESTHELLE, 2008. p. 133-150).

⁴⁰¹ KIERKEGAARD, 1974. p. 272. Deleuze e Guattari são críticos da transcendência como representação. Este movimento do desejo que retoma o mundo como lugar do seu fluxo é que permite aos autores compreenderem Kierkegaard, não como o filósofo (tantas vezes assim interpretado) da transcendência, mas como o cavaleiro da imanência. Para eles, “em condições de prudência e de experimentação necessárias”, mesmo a fé pode servir para compor um plano de imanência, diferentemente de um plano de representação – transcendência como “ópio” (DELEUZE;

Vemos que os paradoxos se desdobram em séries de oposições que potencializam e dinamizam as tensões crítico-criativas, negação e afirmação, ao mesmo tempo, das polaridades e suas relações: coletivo e individual, geral e particular, significância e assignificância, imagem e devir, plano de organização e plano de imanência, fazer e não-fazer, dizer e não-dizer, pleno e vazio, vida e morte, etc... Eles constituem um campo de tensão potencialmente extensivo e abrangente. Um verdadeiro campo de batalha. Parece que à teóloga não resta muito o que fazer a não ser lutar com estas palavras, como quem luta com Deus e sai mancando com a linguagem (palavras-muletas). Jacó saiu ferido na coxa quando lutou com Deus. Um teólogo da cruz, imagino, não sairá menos que morto. Como diz Baudelaire “*Voyez venir à vous un mort libre et joyeux*”⁴⁰² (Veja vindo até você um morto livre e alegre).

A epígrafe de Michel de Certeau indica uma correspondência entre o trabalho do poeta e do religioso (dizemos teólogo). Essa correlação não é trivial e aparece ao longo de nosso estudo num paralelismo estreito, tanto quanto pudermos identificar também na linguagem poética a fascinação pelo paradoxo e pelo mistério. Quaisquer que sejam os riscos implicados na luta com as palavras, a necessidade de mediar a experiência da fé se impõe implacavelmente, como quem tem símbolos encravados na carne⁴⁰³; dela não se afasta um sentido de “vocação”. A teóloga compartilha com a poeta um mesmo trabalho criativo da linguagem frente a um imponderável. Este, não redutível a qualquer outra forma de funcionalidade e utilidade – mesmo a funcionalidade cognitiva e a utilidade significativa. Existe algo de inútil na teologia, bem como na poesia, comparado ao imperialismo significante de outras linguagens pretensamente portadoras da qualidade descritiva do real. Mas justamente neste ponto podemos desdobrar mais um paradoxo: talvez seja na inutilidade da teologia

GUATTARI, 2012b. p. 80). Entendemos o valor desta abordagem para compor um quadro imanente para uma teologia, às vezes, com “excesso” de transcendência. Deleuze, principalmente a partir de Espinoza, parece enfim realizar uma síntese que suprime a transcendência quando postula a univocidade do ser, apesar de contemplar uma “transcendência na imanência”, como representação equívoca do ser. Kristien Justaert discute a abordagem deleuziana do ser e aponta possibilidades interessantes para a imanência na teologia (JUSTAERT, K. Immanent life. In: **Theology after Deleuze**. New York: 2012. p.11-37). A despeito disto, preferimos manter o rigor paradoxal também neste ponto: transcendência-imanência – transcendência na imanência e imanência na transcendência.

⁴⁰² Verso do poema “O morto alegre” (BAUDELAIRE, C. **As flores do mal**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012).

⁴⁰³ Como quem, sem alternativas, fala “[...] sobre a vida, suas coisas mais simples e mais graves, com amor, usando símbolos/memórias que uma tradição enfiou na minha carne.” (ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte. A teologia e a sua fala**. São Paulo: edições Loyola, 2005. p. 11).

para o “jogo racional”, que uma sociedade “funcional” e “realista” como a nossa, poderá encontrar aquilo que mais lhe falta, a descoberta de algo radicalmente útil.

Mas De Certeau deixa implícito ainda outro paradoxo: não se trata para o poeta e o teólogo, apenas lutar com as palavras, mas também brincar com elas. Fazer teologia é trabalho sério, mas também brincadeira, e vice e versa. Só pode ser uma coisa se também for a outra. Como afirma Deleuze, o paradoxo afirma os dois sentidos ao mesmo tempo, invocando não somente uma paixão e um trabalho sério do pensamento, como também um sentido para as “recreações e jogos menores”.⁴⁰⁴ Sendo assim, uma teologia apaixonada pelo paradoxo poderá articular certas questões limites que certamente tensionarão os enquadramentos de outras racionalidades humanas, o fazendo não somente com temor e tremor, mas também com um “risinho” irônico. Westhelle percebe muito bem o uso da ironia em Lutero, quando este a usa como elemento desestabilizador da linguagem analógica sem, no entanto, suprimir o valor positivo da mesma⁴⁰⁵. Dizer teologicamente uma verdade e rir ao mesmo tempo por não poder dizê-la adequadamente⁴⁰⁶. A ironia e o humor surgem como recursos do espírito e ferramentas do pensamento. Lutar com as palavras sisudas e ao mesmo tempo, silenciosamente, com o canto da boca, deixar claro que elas também fazem parte de um jogo menor.

Quando o grande pensador renascentista Erasmo de Roterdã considerou inútil os paradoxos de Lutero, a este não faltou ironia para responder: “[...] crês que quase granjeaste a vitória.”⁴⁰⁷ Nesse confronto Erasmo poderia se considerar vitorioso, bem à moda dos embates escolásticos da época, não fosse Lutero invalidar o fundamento de sua linguagem, estruturada sobretudo, na lógica formal aristotélica. O humanismo de Erasmo racionalizava sobre a base paradoxal das verdades cristãs dissolvendo as polaridades em uma síntese linear e causal. Síntese de grande apelo moral resumida no imperativo: “Deixe Deus ser bom!”. No entanto, o risco de sua linguagem teológica era reduzir Deus a um objeto condicionado dentro de um campo de representação (nesse caso, moral). Confundir Deus ao que significa ser bom, ao

⁴⁰⁴ “Mas o paradoxo como paixão descobre que não podemos separar duas direções, que não podemos instaurar um senso único, nem um senso único para o sério do pensamento, para o trabalho, nem um senso invertido para as recreações e os jogos menores”. (DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 79).

⁴⁰⁵ WESTHELLE, 2008. p. 57-58.

⁴⁰⁶ Segundo Karl Barth, riremos junto com os anjos: “Os anjos darão risada quando lerem a minha teologia”. Citado por Tracy (TRACY, 2004. 537).

⁴⁰⁷ LUTERO, 1993. p. 44.

que significativamente pode ser reconhecido pelo arbítrio humano, de acordo com um conjunto de conceitos universais.

Desta forma, percebemos que o estatuto da significação não é adequado para elaborar o Sentido-Deus. Ele não dá conta de algo que lhe escapa às margens de sua pretensão de significar. Por isso a sustentação do paradoxo por Lutero se torna tão importante: A Palavra revelada e o Deus abscondido⁴⁰⁸. O paradoxo é aquilo que a significação não pode conceber por extrapolar a condição lógica de verdade. Ele remete à contradição da significação, ao absurdo que não pode ser significado – não pode ser nem verdadeiro nem falso. De acordo com Deleuze, o paradoxo tem a ver com algo inefável, impensável, que não se ajusta ao princípio da contradição aplicável ao real e ao possível. Pelo contrário, é o real que deriva de sua impossibilidade.⁴⁰⁹

Qual o sentido então de “deixar Deus ser Deus”? Resposta: Deixa-lo “acontecer” para além da significação.

Para uma sistemática da linguagem teológica nos parece indispensável desenvolver operadores conceituais que definam as distinções entre linguagem e o mundo dos fenômenos a qual ela se refere. Distinções que não percam de vista o sentido articulador das diferenças e das correspondências entre ambas (formas de expressão e formas de conteúdo). Marcar estas distinções, todavia, indica, por um lado, a força da negação da correspondência direta, e do outro, a afirmação relativa da diferença. É por este caminho que Deleuze elabora uma teoria do sentido⁴¹⁰ que lembra as razões para uma linguagem apofática: “Não é de admirar que seja mais fácil dizer o que o sentido não é do que dizer aquilo que ele é”⁴¹¹. A distinção entre *sentido* e *significação* que o autor desenvolve parece ser crucial. A significação está restrita a um campo de representações que compõe um círculo fechado onde se comunicam as relações da proposição (designação, manifestação e significação)⁴¹². Por outro lado, o sentido, de acordo com o filósofo francês, escapa a este círculo como

⁴⁰⁸ LUTERO, 1993. p. 101.

⁴⁰⁹ “A força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios, mas nos fazem assistir a gênese da contradição. O princípio de contradição se aplica ao real e ao possível, mas não ao impossível do qual deriva, isto é, aos paradoxos ou antes ao que representam os paradoxos.” (DELEUZE, 1974. p. 77).

⁴¹⁰ A teoria do sentido de Deleuze é especialmente desenvolvida em “Lógica do sentido” (DELEUZE, 1974).

⁴¹¹ O sentido é algo que “não pode ser dito no uso empírico e só pode ser dito no uso transcendente” (DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. São Paulo: Paz e Terra, 2018. p. 150-151).

⁴¹² DELEUZE, 1974. p. 13-24.

uma quarta dimensão da proposição, relacionando-se exteriormente como determinações sub-representativas. Ou seja, o sentido escapa dos contornos do objeto, dos juízos e intenções do sujeito, e do primado conceitual da significação. O sentido é tudo o que estes elementos não podem dizer. Isso possibilita compreender que o paradoxo embora não possa ser significado, pode ainda ter o seu sentido expresso.

Para Deleuze o sentido é ao mesmo tempo o expresso da proposição e o atributo do estado das coisas que ela designa sem, no entanto, se confundir com ambas. Em outras palavras: o sentido é forma de expressão e forma de conteúdo simultaneamente, embora difira das duas formalizações. Remetendo a tradição estoica, ele dirá que o sentido é um acontecimento incorporeal percorrendo a fronteira, insistindo e subsistindo na linguagem, e se efetuando nas coisas, porém, de novo, sem se confundir com a expressão e a efetuação espaço-temporal. O sentido é um extra-ser que se move na superfície dos corpos como um mínimo comum ao real (possível quando efetuable) e como objeto impossível (devir inefetuable).⁴¹³

Em um trecho de “Lógica do Sentido” Deleuze identifica o sentido-acontecimento com a conjugação de verbos suspensivos de afirmação e negação (infinitivo, particípio e interrogação)⁴¹⁴. A aparente neutralidade e indiferença do sentido o coloca numa relação complexa com a linguagem. Isto é particularmente interessante se formos pensar em um sentido teológico expresso nas palavras e que, no entanto, não se confunde com elas. O Verbo⁴¹⁵ de Deus como ação no mundo, insiste na linguagem sem se confundir com ela e se efetua nos corpos (encarna a realidade das coisas) sem se reduzir a elas. Deus acontece no mundo como expressão e atributo, embora não seja possível designá-lo como objeto, manifestá-lo enquanto um sujeito ou significá-lo dentro de um conjunto conceitual. O Sentido-Deus nunca é apenas um dos termos em uma dualidade que opõe coisas e palavras, sendo também a fronteira, o interstício, o corte e a articulação diferencial entre ambas. Compondo uma impenetrabilidade e infabilidade que lhe são próprias, ele irá se refletir em novas séries paradoxais suspensivas das afirmações e negações, ou sustentando a ambas.

⁴¹³ DELEUZE, 1974. p. 31-38.

⁴¹⁴ DELEUZE, 1974. p. 35.

⁴¹⁵ João 1. 14.

O conhecimento de Deus, portanto, não é proposicional num sentido estrito. Ele é antes de tudo *acontecimental*. Por isso que a forma de elaboração e comunicação deste conhecimento ganha no Novo Testamento uma especial ênfase na produção do testemunho pessoal. Deus *acontece* na vida das pessoas, e a forma mais adequada de comunicá-lo é relatando esses *acontecimentos*. Os pentecostais sabem disto como ninguém. Convivi por muitos anos com comunidades pentecostais no bairro onde eu atuava como missionário da igreja luterana e, apesar de toda contradição que um olhar treinado pelo ascetismo intelectual poderia identificar, havia uma poderosa e indiscutível presença de sentido *acontecendo*. A teologia dos livros e do gabinete se esqueceu disto. Isolando os atributos de Deus e das coisas em proposições silogísticas, ela perdeu de vista não só o acontecimento, como a atmosfera acontecimental por onde os atributos de Deus, em Cristo, comunicam-se diretamente (e diariamente) com as pessoas.

5.2 Um fundo problemático: paradoxo e virtualidade

É preciso reunir o dia e a noite,
Sentar-se à mesa da terra com o homem divino e o
[criminoso,
É preciso desdobrar a poesia em planos múltiplos
E casar a branca flauta da ternura aos vermelhos
[clarins do sangue.⁴¹⁶

Murilo Mendes

Aventuro algo que é mais do que uma opinião e menos do que uma certeza: uma crença. É uma crença alimentada pelo incerto e que em nada se fundamenta a não ser em sua negação. Procuo na realidade esse ponto de inserção da poesia que é também um ponto de interseção, centro fixo e vibrante onde se anulam e renascem sem trégua as contradições. Coração-manancial.⁴¹⁷

Octavio Paz

Convencionou-se chamar de crise da modernidade um conjunto de fissuras que foram se alargando, principalmente durante o século XX, no escopo do projeto humanista da razão. Crise conectando rachaduras nos fundamentos do mundo, do

⁴¹⁶ MENDES, M. Poesia Liberdade (1943-1945). In: **Poesia Completa e prosa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1995. p. 408.

⁴¹⁷ PAZ, O. **Signos em rotação**. São Paulo: Perspectiva, 1996. p. 96.

sujeito, da história e do conhecimento. Nietzsche já havia detectado estes sinais como advento do niilismo⁴¹⁸ na Europa do século XIX e, segundo a sua autoproclamada vocação póstuma, anunciou o surgimento de uma nova filosofia sobre os escombros daquilo que o seu “martelo” buscou deixar como evidência, “talvez”⁴¹⁹, de uma das mais importantes tarefas do espírito humano: a reconstrução de um mundo, não a partir da vontade de verdade, mas como “vontade de arte”⁴²⁰; posto que aos metafísicos de todos os tempos não houve senão “perspectivas de rã”⁴²¹ ao pintar as suas representações da verdade, como ele diz. A crítica ao fundamento último da realidade, como colocado já em Nietzsche, portanto, adere não somente ao cristianismo (e demais religiões em geral), como também é endereçada à continuidade dissimulada que a razão moderna elabora na sua “vontade de verdade”. A modernidade, depois que desaprendeu a acreditar em Deus, seguiu o mesmo “velho hábito”⁴²² de buscar outra autoridade sobre a qual contornar a sua vontade, mascarando a própria responsabilidade de inventar as suas realidades.

Grande parte da teologia pós-iluminismo se ocupou com os dilemas da “mentalidade moderna” até pouco tempo atrás, traduzindo diferentes formas de reação teológica a um contexto gradual de perda de capital simbólico, social e político⁴²³. A busca da teologia por respostas à “situação” tipicamente moderna, por exemplo, mobilizou o notável esforço sistemático de Paul Tillich naquilo em que o autor denominou de “método de correlação”.⁴²⁴ Segundo ele, a situação humana contém implicitamente as perguntas que a mensagem cristã, através da correlação, poderá responder. Consistindo em correlacionar esses dois polos de articulação da linguagem teológica – situação histórica e mensagem eterna – o método de Tillich propõe aproximar em uma síntese inteligível o conteúdo não explicitado das perguntas com o conteúdo não explicitado das possíveis respostas. Isso quer dizer que à teóloga não cabe formular a mensagem cristã como resposta explícita e genérica sobre a situação, mas se dedicar a formular também as perguntas específicas da situação

⁴¹⁸ NIETZSCHE, 2008. p. 27-81.

⁴¹⁹ O perigoso “talvez” dos filósofos do futuro (NIETZSCHE, 2012. p. 23).

⁴²⁰ NIETZSCHE, F. **Obras incompletas. Os pensadores XXXII**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 35.

⁴²¹ NIETZSCHE, 2012. p. 22.

⁴²² NIETZSCHE, 2008. p. 35-38.

⁴²³ Ver GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

⁴²⁴ TILLICH, 2005.

histórica, para então correlacioná-las ao que de implícito também se apresenta como resposta no conteúdo da mensagem cristã⁴²⁵.

Sem querer medir o alcance crítico e criativo de tal método, uma pergunta parece ser necessária quanto aos seus limites de aplicação para contextos socioculturais distintos de um processo histórico tão específico, e que guarda tantas afinidades eletivas com o cristianismo, como a modernidade. As rupturas entre cristianismo tradicional e sociedade moderna se mostraram não tão “estruturais” assim (para usar uma linguagem moderna). A despeito do arroubo progressista das propaladas teorias sociais da secularização, a modernidade nunca deixou de ser religiosa⁴²⁶, e especialmente cristã. A funcionalidade lógica do método de correlação de Tillich, nesse caso, não estaria submetida a esta peculiar ligação, a um jogo de perguntas e respostas entre mentalidades não tão distintas assim?

Outra dificuldade é a pressuposição de que existem perguntas e de que elas estão no polo da situação histórica, enquanto que as respostas ficam do lado da mensagem cristã. Esta ideia de que a teologia deve dar uma resposta à situação não é nova, e diz muito sobre o seu *pathos* encarnacional e contextualizador. Porém, este aspecto pode igualmente mascarar uma outra faceta à qual o fazer teológico não pode furtar-se. Ou seja: é verdade que a teologia também precisa colocar a sua pergunta e elaborar o seu “problema” frente a situação. Este problema, embora se articule necessariamente na situação, não é propriamente derivativo dela⁴²⁷; antes, é atualizável na situação (discutiremos isso mais adiante). A problemática do sentido e sua relação com as “coisas últimas”, o que Tillich tem mesmo razão em caracterizar como especificidade da teologia – a sua “ultimidade” – é um elemento que, antes de qualquer coisa, coloca uma pergunta implacável para a qual também é verdade não haver resposta. Se é realmente próprio da linguagem teológica insistir neste problema, a “resposta”, em que pese o significado definitivo desta ação, guardará sempre uma medida de não-resposta. Pois, a problemática teológica é justamente explicitar o seu paradoxo, e isso, Tillich parece às vezes suprimir dentro do seu sistema teológico (“o

⁴²⁵ TILLICH, 2005. p. 21-26.

⁴²⁶ Modernidade religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2008).

⁴²⁷ Nem mesmo Tillich fala em derivações deste tipo, mas em mútua interdependência entre perguntas existenciais e respostas teológicas (TILLICH, 2005. p. 74). Porém, é uma reciprocidade que enfatiza a natureza distinta das polaridades. Nisto não parece haver intercambialidade. A situação, neste sentido, está sempre do lado da problemática que a teologia visa responder.

paradoxo tem o seu lugar lógico”).⁴²⁸ Sua sistemática enfatiza as *respostas lógicas* da teologia e não a sua *problemática paradoxal*. O que nos remete a uma tendência coletivista da simbolização, visando sempre “resolver” as contradições, controla-las dentro de um conjunto de relações logicamente qualificado para comunicar e informar uma mensagem significativamente clara. Tudo parece estar no seu devido lugar. Essa ênfase “explicativa” e racionalista da teologia tem seu apelo, especialmente, dentro do contexto histórico de surgimento de um tipo de apologética cristã específica. No entanto, ela não pode ser mais do que isso. Ela serve para sociedades coletivistas e neuróticas como a nossa, que não suportam a contradição e o paradoxo, que precisam linearizar as narrativas em causas (perguntas) e efeitos (respostas). Um esquema demasiado unilateral de perguntas e respostas entre a situação e a mensagem, traça uma linha que perde forçosamente aspectos de circularidade que um pensamento paradoxal costuma desenvolver; ela domestica a virtualidade do paradoxo (como ficam as não-respostas da teologia? E as não-perguntas da situação? etc.).

Abordar a possibilidade de um “fundamento” que motive a produção da linguagem teológica é com certeza tocar na alcunha “pós-fundacional” de certa altura da modernidade “avançada”. A onto-teologia de Tillich parece não resistir a esse esboroamento dos fundamentos. Uma das saídas do círculo restrito à metafísica, a obra de Jean-Luc Marion, propõe uma compreensão de Deus distanciada das estruturas do Ser⁴²⁹. Para este autor, o conceito “Deus” surge na filosofia para preencher a condição de uma anterioridade imposta pelo significado de Ser. Desta forma, Deus é colocado como destino das prerrogativas fundacionais do Ser (*causa sui* - Deus *tem de ser*). Este conceito metafísico, segundo Marion, é um “ídolo”, pois reduz Deus à amplitude conceitual da visada metafísica de apreensão do divino. A alternativa estaria na relação fenomenológica com o “ícone”, remetendo à saturação do visível em direção ao fluxo infinito do invisível, do impensável: “[...] o ícone abre-se num rosto que olha aos nossos olhares, a fim de os convocar à sua profundidade.”⁴³⁰ Uma convocação à profundidade, após suspeitar deste último fundamento – o Ser. Deus está para além do Ser. Isto lembra outra passagem de Nietzsche:

[...] ele até duvidará se um filósofo pode, em geral, ter opiniões “últimas e próprias”, se nele, por trás de cada caverna, não jaz, não tende a fazer uma caverna ainda mais profunda, um mundo mais vasto, mais alheio, mais rico,

⁴²⁸ TILLICH, 2005. p. 72.

⁴²⁹ MARION, J.L. **Dieu sans l'être**, Paris: PUF, 1982.

⁴³⁰ MARION, 1982. p. 29.

sobre uma superfície, um sem-fundo⁴³¹, por trás de cada fundo, por trás de cada “fundamento”. Cada filosofia é uma filosofia de fachada – eis um juízo ermitão: “Há algo de arbitrário se aqui ele se deteve, olhou para trás, olhou em torno de si, se aqui ele não cavou mais fundo e pôs de lado a enxada – há também algo de desconfiado nisso”.⁴³²

O ermitão habitante de cavernas. Uma bela imagem para a renitente e incomunicável condição por trás de cada palavra. A parada arbitrária da linguagem é sempre a condição relativa de fundar um pensamento. E, no entanto, acaba sendo uma parada obrigatória, definidora de nossa circunstância epistemológica. O Ser metafísico, esta última parada suspeita da filosofia ocidental, tem que agora olhar para o abismo. Tem que encarar o paradoxo. E parece que diante do abismo estamos sempre a sós, longe da linguagem que nos coletiviza no mundo. Há de ser também na terrível solidão que o rosto do ícone nos volta o seu olhar profundo, inexaurível, como os olhos abissais da verdade no poema de Zaratustra:

– Quietos!
É *minha* verdade! –
De olhos esquivos,
de arpejos aveludados
me atinge seu olhar,
amável, mau, um olhar de moça...
Ela adivinha o *fundo* de minha felicidade,
ela *me* adivinha – ah! o que ela inventa? –
Purpúreo espreita um dragão
no sem-fundo de um olhar de moça.⁴³³

A relação com o fundamento último poderá ser outra do que esta destinada à encarar o abismo que nos olha de volta? Não temos dúvida (falamos como crentes que se fiam em asserções!).⁴³⁴ Todavia, é preciso lançar as fundações ainda sobre o nada (*creatio ex nihilo*) e assumir o risco arbitrário e criativo de construir uma linguagem a despeito daquilo que sempre irá se esconder “nas costas” de nossa percepção. É isso ou o niilismo. Mesmo o “Nada” é apenas uma palavra que colocamos na frente daquilo que não podemos nomear, como “Deus”. E da mesma forma que existem muitos deuses, também existem muitos “nadas” cobrindo a necessidade que temos de mascarar o indizível, no tênue fio de linguagem que não paramos nunca de sustentar (pois é nossa casa, nossa vida em jogo). A invenção é

⁴³¹ *Abgrund*, traduzido também por abismo.

⁴³² NIETZSCHE, 1974. p. 302.

⁴³³ NIETZSCHE, 1974. p. 414.

⁴³⁴ Como dizia Lutero. Não se pode agir de outro modo (LUTERO, 1993. p. 20). “[...] tudo o que não provém de fé é pecado” (Romanos 14. 23).

de todo modo necessária. Ninguém pode contemplar o abismo diretamente sem colocar alguma máscara sobre ele.

Certa “ojeriza” à metafísica envolvida nos esforços de sua “superação”, no entanto, nos parece injustificada diante da *necessidade da invenção*. Deleuze-Guattari a denominam “disparates inúteis e penosos”⁴³⁵. Se levarmos à sério a perspectiva da invenção, será preciso entender que em toda parte o que se tem chamado de “pós-metafísica” e sua incorporação nos modos de fazer teologia, tem a ver antes de mais nada, com um desenvolvimento histórico específico do ocidente – parece-nos que esta nossa tendência em decretar a morte das coisas (o fim da metafísica, da filosofia, da religião, da modernidade, da história, de Deus, etc...) tem a ver sobretudo com a falência conceitual de uma linguagem, o limite signifiante de uma semiótica coletivista que tem dificuldade em admitir a continuidade disruptiva e diferencial dos “objetos” que estuda. Vamos decretando a morte daquilo que vai perdendo a forma quando deveríamos criar conceitos virtualmente mais potentes (conceitos paradoxais⁴³⁶) capazes de perceber os movimentos de variação e transformação que atravessam as coisas que percebemos.⁴³⁷ Neste sentido, metafísica e pós-metafísica, são como duas marcas expressivas onde a linguagem se reterritorializa. Se uma delas está declinando como “estrutura de plausibilidade” em função da outra, não é surpresa que surjam muitas “teologias pós-metafísicas” pela frente, mas isto só aponta para a formação de um novo contexto de legitimidade no uso da linguagem, onde não só a teologia, mas todas as áreas do saber se sentirão impulsionadas para desenvolver (nós perguntamos, porém, quais são as bases que motivam este impulso? Não nos parecem que estejam suficientemente explicitadas.). Assim, a reinvenção, não só da

⁴³⁵ DELEUZE; GUATTARI, 1992. p. 17. Ver também em: DELEUZE, 1992. 170.

⁴³⁶ “Todo conceito é forçosamente um paradoxo” (DELEUZE, 1992. p. 170).

⁴³⁷ A teologia como invenção do jeito que a concebemos, combina aqui com a filosofia de Deleuze e Guattari (1992) como criação de conceitos. Trata-se desde sempre, portanto, a partir da constatação da morte das formas (conceitos e figuras), construir uma filosofia, uma teologia melhor (e porque não, uma metafísica?), que renasça das cinzas, que levante de suas ruínas sempre de novo, como o crucificado se levanta do túmulo. Em se tratando de linguagem teológica, nos parece que a invenção, ou reinvenção, traduz expressivamente o poder do Ressurreto. “Mas aqueles que criticam sem criar, aqueles que se contentam em defender o que se esvaneceu sem saber dar-lhe forças para retornar à vida, eles são a chaga da filosofia” (DELEUZE; GUATTARI, 1992. p. 42). De modo semelhante, a teologia que se ressent das velhas formas sem compreender o alcance de sua vocação criativa, ou se tornará inimiga da fé pela adoração cadavérica da ortodoxia, ou por seu ateísmo deslocado e improdutivo (aquele que confunde Deus e linguagem). Nós optamos por nos movermos entre-meios, afirmando Deus-linguagem como processo de morte e ressurreição continuada, e isto leva inevitavelmente a considerar a problemática contemporânea da pluralidade como *multiplicidade e devir* (a nosso ver, uma forma mais interessante de compreender o problema conceitual da diferença).

teologia, como também das outras disciplinas acadêmicas, se dá neste movimento de categorias que uma modernidade “avançada” inventa e contrainventa para renovar a legitimidade de sua linguagem dentro do processo histórico de sua constituição. Ela mobiliza ficções persuasivas na construção hermenêutica de um contexto autoritativo para a afirmação do seu conhecimento e suas formas de leitura. Contudo, não nos parece prudente que a teologia deva simplesmente aderir a contextos de plausibilidade em progressiva ascensão, rumando para um uso *maior* da linguagem epistemológica. Não sem antes testar à fundo quais são as *máquinas semióticas* por trás de tal linguagem, aqueles agenciamentos de base que *fundam* a possibilidade de uma linguagem, mesmo que “pós-metafísica”.

Alguns entendimentos no Brasil, na área de estudos da religião, parecem fazer uma confusão sobre isso, identificando equivocidade linguística com pensamento pós-metafísico, em contraposição a uma univocidade linguística da metafísica⁴³⁸. De acordo com isso, abordagens de reconhecimento da legítima pluralidade da linguagem religiosa seriam “reverberações” de uma visada pós-metafísica – como se a pluralidade não pudesse ser fundada sobre bases conceituais invariantes e *a priori*, como é verificável no estruturalismo e sua semiótica do significante/significado, por exemplo. O reconhecimento da pluralidade e equivocidade da linguagem nas suas funções explícitas de significação, comunicação e informação, não são suficientes para “superar” uma metafísica da linguagem, se persistir alguma univocidade conceitual e estrutural do significante regendo as condições de linguagem. Suspeitamos com isso que os pressupostos não tenham sido desenterrados o suficiente. Paramos na caverna do Significante, onde ainda se reconstituem os universais e as transcendências como condições de estabelecimento de um Sujeito de direitos abstrato, compondo a sua diferença num “corpo asfíxiante da subjetivação”⁴³⁹, onde opera uma intersubjetividade comunicativa idealizada,⁴⁴⁰ e isto ainda cheira à metafísica, às vezes, podendo ser pior do que isso, fedendo à cinismo capitalista.⁴⁴¹ Mesmo que as *palavras de ordem* no momento atuem contra ela (a metafísica).

⁴³⁸ Ver ABDRUSCHIN, S. R. Religião e linguagem: reverberações da tradição pós-metafísica nos estudos da religião. **Reflexus**. Ano XV, n. 26, 2021.

⁴³⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 29.

⁴⁴⁰ DELEUZE, 1992. p. 190.

⁴⁴¹ O mercado depende de um sujeito de reflexão apto para comercializar os produtos da “diferença” dentro de uma esquema liberal e democrático-consensual: “A filosofia da comunicação se esgota

Abrimos um parêntese: Tirando de lado esta querela sobre “superação” da metafísica, que nos parece mais um problema retórico do que conceitual, destacamos no Brasil um movimento de pesquisa que tangencia muitos aspectos que nos são de interesse como articulação de assuntos de pesquisa. Os estudos de “Linguagens da Religião”⁴⁴², como tem sido chamado, parece indicar sobre outros modos de teorização, uma mesma preocupação com a elucidação dos processos de formação e transformação complexa das linguagens religiosas/teológicas. Sob outros vieses, muito próximos em alguns pontos, alguns pesquisadores como Paulo Nogueira⁴⁴³, tem realizado importantes contribuições na construção de ferramentas analíticas para a apreensão dos distintos modos polissêmicos de constituição da linguagem e dos diferentes regimes de tradutibilidade com os quais o fenômeno religioso se produz e reproduz. Esboçaremos uma breve aproximação, a título de rascunho para um diálogo mais qualificado no futuro, com algumas noções apresentadas por Nogueira, que se referem a “Semiótica da Cultura” de Yuri Lotman.⁴⁴⁴

Nogueira admite, assim como nós, que a linguagem estabelece relações de arbitrariedade nas suas formas de “modelagem” do mundo, nas suas formas de estruturar as condições de codificação que possibilitam uma forma representativa de informar e comunicar. A constituição de uma “língua natural” como denotação referente de literalidade para as metaforizações das “linguagens da cultura”, entre elas as “linguagens da religião”, neste ponto, indica a seleção arbitrária de um modo específico e histórico de ficcionalidade que adquiriu um status convencional de descrever o mundo, uma maneira pela qual nós mascaramos a qualidade criativa da linguagem para tomar como *dado* certas formas de apreensão do mundo. Contudo, um aspecto que diferencia nossas abordagens, e que é uma suspeita que deverá ser desenvolvida mais detidamente em outro momento, é a forma das distinções estruturais que a *Semiótica da Cultura* parece indicar dentro de uma tradição estruturalista da linguagem. Nos parece que essas distinções, salvo engano,

na opinião universal liberal como consenso, sob a qual encontramos as percepções e afecções cínicas do capitalista em pessoa”. DELEUZE; GUATTARI, 1992. p. 190-191.

⁴⁴² NOGUEIRA, Paulo A. S. **Religião e linguagem**: Abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015; NOGUEIRA, P. A. S. **Linguagens da religião: Desafios, métodos e conceitos**. São Paulo: Paulinas, 2016a.

⁴⁴³ NOGUEIRA, P. A. S. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, abr./jun. 2016b.

⁴⁴⁴ Não conseguimos consultar a tempo nenhuma das obras do semiótico russo. Nos restringimos a apresentação de alguns conceitos feita por Nogueira. Com isso indicamos ligeiras correspondências que deverão ser melhor examinadas em outro momento.

estabelecem relações hierárquicas e unilaterais em um sistema de “modelagem” dividido em níveis de *constantes* estruturais e *variáveis* de expressão. Isto é, acaba sendo uma forma de pensar que possibilita organizar e definir a linguagem religiosa como sistema *secundário* em relação a um sistema *primário*. Assim, a linguagem religiosa “emula” as suas condições variáveis de expressão e de modelagem do mundo, de um sistema linguístico anterior e determinante, a “língua natural”. Embora não seja a intenção do autor definir a religião como *forma de conteúdo* determinada pela linguagem, ainda assim um sistema de determinação linguística é efetuado sobre a *forma de expressão* da religião. Esta dicotomia remete invariavelmente às clássicas distinções do estruturalismo linguístico: língua/fala, código/mensagem, competência/performance, sincronia/diacronia, estrutura/expressão. Embora ofereça a possibilidade de uma compreensão complexa das variações de expressão dentro de um sistema de relações, essa abordagem ainda não possibilita compreender a variação das estruturas que determinam as condições sistêmicas das linguagens.

Wagner afirma que a ideia de que alguns contextos reconhecidos em uma cultura são “básicos” ou “primários”, ou representam o “inato”, é uma “ilusão cultural”.⁴⁴⁵ Em algumas sociedades o contexto primário, ou convencional, de definição do contexto de “realidade” a qual se refere uma linguagem, é religioso. A “língua natural”, nesse caso, o sistema de modelagem objetiva do mundo, é baseado em uma linguagem que não pode ser distinguida de sua característica religiosa. Este é um primeiro problema do estruturalismo. Ele é engendrado como semiótica tipicamente coletivista e significante, isto é, parte de estruturas desenvolvidas pelo nosso modo ocidental e moderno pensar – que Deleuze e Guattari chamam de estruturas “arborescentes” efetuadas por divisão hierárquica e dicotômica. A linguagem religiosa como sistema secundário pressupõe, portanto, uma ideia moderna de modelagem do real que reserva a ela uma qualidade apenas diferenciante. É o tipo de auto-mascaramento científico que um secularismo diferenciante emergente na modernidade opera, depois de inverter os controles de simbolização da realidade e se constituir como nova linguagem dominante e determinante do contraste contextual entre o convencional e o natural. Ele se esquece das estruturas religiosas que modelaram a sua linguagem pretensamente universal (e que continuam modelando). A linguística moderna sofre disto. Admite-se que a

⁴⁴⁵ WAGNER, 2017. p. 75-76.

linguagem religiosa perdeu sua capacidade primária de descrever o real, no entanto, isto é apenas um lado da ilusão cultural que pressupõe que outros sistemas de linguagem sejam capazes de fazê-lo.

Outra dificuldade se refere ao postulado da linguística moderna que pressupõe isolar o estudo das constantes estruturais em uma abstração independente das condições históricas e culturais que variam no uso da língua. A estrutura estabelece as condições de variação da linguagem (constitui sistemas complexos), mas a sua variação mesma não é explicitada (o que varia é a fala, a expressão). Isso explica porque, por exemplo, a linguagem religiosa pode ser considerada dentro de um sistema (secundário) de *performance* expressiva, mas não como sistema primário diretamente resultante, em última instância, de uma *competência* gramatical, estrutural e normativa da língua. Quem determina a invariância das constantes da língua? É por isso que Deleuze e Guattari vão afirmar que a característica elementar da linguagem são as relações que ela estabelece com pressupostos implícitos que, por sua vez, determinam as suas funções explícitas (de comunicação e informação), isto é, as “palavras de ordem” como função coextensiva à linguagem, efetuando de forma imanente aos enunciados um uso “maior” ou “menor” da língua⁴⁴⁶. A palavra de ordem como variável “maior” da língua constitui processos de estratificação que obedecem às constantes da linguagem⁴⁴⁷ – elas formam o uso “normal”, convencionalmente esperado para informar e comunicar segundo agenciamentos de poder que regulam as relações dentro de um campo social. O uso “menor” da língua é efetuado pelo outro lado do agenciamento, constituindo a variação contínua das palavras de ordem, ou seja, a função de desterritorializar e fazer variar continuamente as constantes da língua. Em outras palavras, aquilo que poderíamos definir como diferentes controles implícitos atuando pelas palavras de ordem (controles coletivizantes ou diferenciantes). Então, o que fundamenta a linguagem não é a sua qualidade de informação, de comunicação, ou mesmo de “modelagem” do real, mas aquilo que estabelece as “funções de existência”⁴⁴⁸ realizando essas condições de linguagem. Essas funções de existência, efetuadas através das palavras de ordem, remetem em última instância a diferentes agenciamentos coletivos de enunciação que

⁴⁴⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 53.

⁴⁴⁷ Pois “*Constante não se opõe à variável*”, é um tratamento da variável que se opõe a outro tratamento, o da variação contínua” (DELEUZE; GUATTARI. 2011b. p. 52. Grifo do autor).

⁴⁴⁸ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. 102.

se organizam em distintos regimes de signos (ou semióticas). São o conjunto dos agenciamentos de enunciação que configuram semióticas capazes de engendrar condições estruturais de formalização das expressões. A estrutura do Significante, portanto, é apenas uma dessas condições de formalização da linguagem, operando por dicotomia a partir de uma codificação molar pré-estabelecida. Outras estruturas, menos duras, rizomáticas, podem emergir de semióticas cujos agenciamentos de enunciação privilegiam a variação e a diferenciação – podendo constituir uma forma totalmente distinta de uso da linguagem. Em vez de constantes estruturais de mapeamento extensivo da linguagem, constantes de variação contínua constituindo mapas intensivos da linguagem.

O conceito de “semiosfera” de Lotman parece corresponder ao grupo de estratos antropomórficos de Deleuze e Guattari, podendo ser abrangido, junto com a noção de “biosfera” que lhe contrapõe como estrato não cultural, pela ideia de “mecanosfera”⁴⁴⁹ dos autores franceses. Porém, os estratos antropomórficos que formalizam a partir das máquinas semióticas, não se restringem necessariamente à agenciamentos humanos⁴⁵⁰, como também não se referem apenas às formalizações de expressão (referem-se também aos agenciamentos maquínicos de corpos que reagem em pressuposição recíproca às formas de expressão). Mais do que organizar um conjunto delimitado como espaço específico das relações semióticas, como o lugar cultural dos textos, da intertextualidade e da textualização (incorporação de fatos não semióticos à cultura), como parece ser no caso da *semiosfera*, os estratos antropomórficos visam dar conta das relações de mútua interferência entre os diferentes estratos por meio dos processos de desterritorialização. Já a irregularidade interna e a heterogeneidade dos sistemas semióticos na *semiosfera* lembram muito a combinação entre os conjuntos de formalização mais molarizados e organizados, com os moleculares, mais fluídos e passíveis de transformação (fechamos o parêntese).⁴⁵¹

Ao nosso ver, o contexto de crise das fundações do pensamento moderno só acentua a necessidade da invenção (e quer chame isto de metafísica ou não, pouco importa), configurando um terreno fértil sob o qual se aplica a possibilidade de uma

⁴⁴⁹ A *mecanosfera* ou *rizosfera*, é o conjunto das máquinas abstratas que operam nos estratos, entre eles e fora deles (DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 112).

⁴⁵⁰ Assim como os estratos físico-químicos não esgotam a matéria e os estratos orgânicos não esgotam a vida (DELEUZE; GUATTARI, 2011a. 231).

⁴⁵¹ Essa ligeira passagem que beira a falta de cautela, obviamente, aguarda críticas e avaliações para poder ser melhor desenvolvida, senão neste trabalho, em outras oportunidades.

invenção relativamente autoconsciente (ou autoperceptiva) dos seus fundamentos. A negação absoluta da fundação, por outro lado, mascara relativamente a invenção de um fundamento não-consciente, não percebido. Os controles que mobilizam a linguagem precisam de uma base que os motive. Se esta base não for inventada de forma autoconsciente, será tomada de processos inconscientes de auto-mascaramento, derivados de outras criações arbitrárias, outras paradas suspeitas, em cavernas que nem saberemos localizar. Testar os limites da autoconsciência da invenção equivale a se defrontar com a autoconsciência do mascaramento (desmascaramento) e, por outro lado, com sua necessidade autoconsciente de colocar novamente a máscara, nesse caso, de ter mesmo algum poder relativo de escolher entre elas. Temos uma problemática. A base do conhecimento e a possibilidade de sua articulação linguística se desenvolve necessariamente sobre este paradoxo: conhecer x não-conhecer, linguagem x não-linguagem, comunicar x não-comunicar. A afirmação da produção do sentido passa pela manutenção desta tensão, é por onde efetivamente o conhecimento pode se realizar com alguma liberdade. Não-conhecer é parte fundamental de conhecer, e vice e versa. Às vezes a linguagem do conhecimento está apodrecida, sendo necessário “vacúolos de não-comunicação”, de não-saber, para libertar o conhecimento. É por onde a condição de uma linguagem do saber passa inevitavelmente pelo desvio de si mesma.⁴⁵² O fundamento é também um não-fundamento, um *sem-fundo*.

Embora suscite debates contemporâneos, a questão do “pós-fundamento” ou “pós-metafísica” nos leva a uma visada histórica mais antiga que, de relance, traça algumas ligeiras linhas de conexão que remetem à teosofia e mística alemãs, ao romantismo, até chegar à desconstrução metafísica contemporânea⁴⁵³. Por essas linhas se enveredam as profundas *investigações filosóficas* de Schelling, por exemplo. Em seu tratado sobre a essência da liberdade humana⁴⁵⁴, o autor desenvolve com sutileza uma interessante maneira de inventar um fundamento último sobre o qual a

⁴⁵² Uma condição que deve ser avaliada com base nos exemplos concretos de utilização da linguagem e em suas formas de captura pelo poder. Sobre a linguagem no capitalismo, Deleuze comenta: “Talvez a fala, a comunicação, estejam apodrecidas. Estão inteiramente penetradas pelo dinheiro: não por acidente, mas por natureza. É preciso um desvio da fala. Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle.” DELEUZE, 1992. p. 217.

⁴⁵³ Boehme – Silesius – Schelling – Heidegger.

⁴⁵⁴ SCHELLING, F. W. J. von. **A essência da Liberdade humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas**. Petrópolis: Vozes, 1991.

linguagem do ser moral, dotado de liberdade, correspondesse à concepção monoteísta de um Deus essencialmente bom.

Para ser, até mesmo deus necessita de um fundo e fundamento, embora esse não possa estar fora dele mas somente nele, possuindo uma natureza que, embora lhe pertencendo, dele se distingue.⁴⁵⁵

Para Schelling, a liberdade do ser e sua realização na existência necessita de um fundamento que a estimule. “Toda existência exige uma condição para realizar-se[...]”⁴⁵⁶ Este fundamento seria a contraposição necessária para a realização de Deus como bondade e amor. Portanto, um fundamento como princípio latente do mal, em estado potencial, mas não realizado em ato. Isto é, um princípio obscuro teve de surgir para servir de fundamento para a existência da luz.⁴⁵⁷ Para Ser, Deus necessita desta condição, deste fundo que lhe resiste enquanto mal em potência (e não como mal moral atualizado). Essa condição, no entanto, Deus a realiza em si mesmo. Porém, para evitar o dualismo entre bem e mal como essências opostas, Schelling vai recorrer ainda a um último fundamento, um fundamento originário, ou abismo (*Ungrund*). O abismo sem-fundo é o absolutamente indiferenciado que precede todas as contraposições e dualismos. O abismo que antecede todo fundamento seria uma essência inteiramente distinta de todo dualismo entre bem e mal. No entanto, como diz Schelling, o abismo acaba confirmando a dualidade, não como contraposição, mas como disjunção, como não-contraposição resultante da sua indiferença total.⁴⁵⁸ Isto significaria recolocar a dualidade dos princípios numa divisão originária, que a partir do abismo funda a existência do ser e do não-ser. Neste sentido, não seriam duas essências (mal e bem) se opondo, e sim um fundamento obscuro negativo engendrando a possibilidade da existência, animando-a enquanto fundo que permite a sua liberdade e criatividade. O abismo, o *Ungrund*, como nada absoluto é carregado de potência. Em si mesmo ele é absoluta positividade, um *nada-pleno*.

Com isso Schelling desenvolve a tal necessidade ontológica de Deus, da qual Marion destacava. Deus *teve* de Ser. E Deus “teve” de Ser para poder garantir a concepção de liberdade humana. Na verdade, Schelling ensina algo fundamental com isto. Nós sempre mediamos a *necessidade* na articulação de relações que condicionam a produção de nossa humanidade, daquilo em que nós a distinguimos

⁴⁵⁵ SCHELLING, 1991. p. 53.

⁴⁵⁶ SCHELLING, 1991. p. 72.

⁴⁵⁷ SCHELLING, 1991. p. 54.

⁴⁵⁸ SCHELLING, 1991. p. 78-79.

como liberdade. A oposição mais elevada que a filosofia pode considerar, “necessidade e liberdade”⁴⁵⁹, o coração mesmo da filosofia, como Schelling a chama, aponta para esta *necessária* articulação de relações de contraposição automotivadora das palavras e conceitos que usamos para entender o mundo. Para que exista o “ser” precisa haver um “não-ser”; para que exista a luz é preciso haver as trevas; para que exista a liberdade é preciso haver a necessidade. Não existe autonomia absoluta dos termos, eles *dependem* da tensão contraditória que os conforma e transforma significativamente. *Deus tem de Ser* (metafísica pura); hoje em dia parece que *Deus tem de Devir* (?). Todas estas condições que *precisamos* criar para continuarmos nos sentindo livres conhecedores do mundo que nos desafia, são antes de tudo, *necessidades* da invenção. Estamos inventando a todo momento as condições pelas quais passa o reconhecimento de nossa humanidade. O pragmatismo de nossa linguagem contemporânea indica uma grande liberdade de articulação dos sentidos de mundo, mas ela mesma não deixa de fundar o seu movimento de desconstrução sobre uma necessidade: a de transcender as gramáticas essencialistas, por exemplo.

A bela metafísica de Schelling só não supera a elegante e prodigiosa teogonia de Jacob Boehme (1575-1624), de onde ele bebe indiscriminadamente.⁴⁶⁰ A linguagem teológica de Boehme, como regularmente acontece na mística, é uma linguagem de uso menor, referente a círculos restritos de recepção e de produção marginal. Michel de Certeau destaca que na Alemanha do século XVII, a linguagem mística era produto da nobreza rural empobrecida, ou de um pequeno artesanato urbano que foi se situando socialmente às margens das linguagens e práticas das autoridades religiosas e de uma burguesia urbana em ascensão.⁴⁶¹ Boehme, o “Sapateiro”, era do artesanato urbano, participando de uma tradição de místicos exilados das instituições sociais dominantes (da política, educação, religião, economia, etc.). Entre eles, se destaca por assumir as “ruínas” em torno de si, enxergando no “Nada” a origem de Deus e do mundo. Em *Mysterium Pansophicum* ele descreve uma certa economia mágica do desejo como fundação da própria divindade.

⁴⁵⁹ SCHELLING, 1991. p. 18.

⁴⁶⁰ O termo “Ungrund” é tomado de Boehme. Não só Schelling, mas todo o pensamento ocidental moderno deve muito à Jacob Boehme, de acordo com Berdyaev (BERDYAEV, N. Ungrund and freedom. **CrossCurrents**, vol. 7, n. 3, 1957. p. 247-262).

⁴⁶¹ CERTEAU, 2015a. p. 48-49.

O Sem-fundo (*Ungrund*) é um eterno Nada, mas cria um eterno início como uma atração [ou desejo]. Pois no Nada há uma atração por algo, mas como nada há com que possa criar algo, a própria atração o cria. No entanto, a atração também é um Nada ou apenas uma desejosa busca. Essa é a eterna origem da magia [divina], que cria em si, onde nada há. Cria algo de Nada, e apenas em si mesma, embora essa atração nada mais seja que um simples desejo. Ela nada tem e nada há a partir do qual possa criar algo, tampouco um lugar onde possa encontra-lo ou repousar.⁴⁶²

No eterno nada, no *Ungrund*, há um desejo (a atração), uma seta desejan- te sem lugar para repousar. No entanto, ela cria um eterno início. Ela é uma magia eternamente grávida onde a Vontade de Deus se realiza em si mesma. No texto seguinte ele continua:

Posto que no Nada há uma atração [ou desejo], ela cria em si mesma a Vontade para algo. Essa vontade é um espírito, ou um pensamento, que sai da atração e busca a atração. E como encontra a sua mãe, a atração, então a Vontade é um mago em sua mãe, pois encontrou algo no Nada, isto é, sua mãe, passando a ter um lugar onde habitar.⁴⁶³

Estamos diante do eterno nascimento de Deus, onde ele realiza uma aliança consigo mesmo. Deus engravida-se a si mesmo em uma cópula sem origem. No abismo ele encontra lugar para gerar a si mesmo. Ele atrai a si mesmo para um ventre materno. Deus como Vontade é um mago criando a si mesmo, eternamente, pela magia do desejo (a atração), isto é, o ventre materno eternamente grávido do seu Espírito. Mas, “essa gravidez [...] é uma Voz ou um Som”, uma “Palavra do Espírito”.⁴⁶⁴ Palavra que deseja ir em frente na realização do Ser. Ela sai “da gravidez como da boca da Vontade, em direção a vida da magia”.⁴⁶⁵ Que imagem fascinante! (*Mysterium fascinans*).⁴⁶⁶ Boehme é um poeta alquimista manipulando matérias expressivas do Insondável.

Em outro texto, em *Mysterium Magnum*, ele descreve também os contornos trágicos desta teogonia. As duas primeiras propriedades do desejo (a atração) são conflitivas. A primeira, que Boehme chama de “adstringente”, é uma força de contração concebendo-se asperamente, ofuscando-se e realizando a grande

⁴⁶² BOEHME, J. *Mysterium Pansophicum*. Sobre os mistérios celeste e terrestre: como um está presente no outro e como celeste é manifesto no terrestre (escrito em maio de 1620). In: **A Revelação do grande Mistério Divino**. São Paulo: Ed. Polar, 2007. p. 82.

⁴⁶³ BOEHME, 2007. p. 83.

⁴⁶⁴ BOEHME, 2007. p. 87.

⁴⁶⁵ BOEHME, 2007. p. 88.

⁴⁶⁶ OTTO, 2007. p. 68.

Escuridão do Abismo.⁴⁶⁷ É um desejo obscuro e contrativo que cria um fundo tenebroso em si mesmo. A segunda força, que Boehme chama de “agulhão”, é uma compulsão e agitação, um movimento expansivo que provoca uma “inimizade”⁴⁶⁸ no interior da divindade, uma batalha entre forças contrárias surgidas na Vontade. Em uma passagem isto é descrito como uma luta entre Pai e Filho:

It is even here as Father and Son: The Father would be still, and hard; and the Compunction, viz, his Son, stirs in the Father, and Causes Unquietness; and this the Father, viz, the Astringency, cannot endure; and therefore he attracts the more eagerly and earnestly, in the Desire, to hold, refrain, and keep under the disobedient Son; whereby the Son grows only more strong in the Compunction [Or Sting]. And this is the true Ground and Cause of Sense; which in the free Lubet is the Eternal Beginning of the Motion [or Manifestation] of the powers, Colours, and Virtue, of the Divine Kingdom of Joy: And in the dark Desire it is the Original of Enmity, Pain, and Torment; and the Eternal Original of God's Anger, and all Unquietness and Contrariety, [or Antipathy].⁴⁶⁹

Sem atenuações civilizadas, Boehme descreve a contradição no interior da divindade. Ela é movimento de alegre liberdade e virtude e, ao mesmo tempo, o ferrão, a ferida, a dor e o tormento sobre o fundo de um querer violento. Deus é guerra contra si mesmo. Nas palavras de Certeau, “o furor de um sofrer entre o pai e o filho [...] a guerra que articula, no entanto, já o desejo de rasgar ou de ser rasgado no ato de viver”.⁴⁷⁰ Que tremendo! (*Mysterium tremendum*).⁴⁷¹ Um fundo de abscondidade tenebroso motiva a criatividade livre da revelação que Deus engendra a partir de si mesmo. No coração de Deus como Criador, como Grande Poeta e Mago, reside o paradoxo. Tomando emprestado as palavras de Octavio Paz, ele é “centro fixo e vibrante onde se anulam e renascem sem trégua as contradições. Coração-manancial.”⁴⁷² Contudo, este paradoxo não é outro senão o da Cruz, pois as Escrituras dizem que o Cordeiro foi imolado antes da fundação do mundo.⁴⁷³ É a Cruz, desde sempre, o fundo obscuro que motiva o eterno nascimento de Deus e a sua criatividade na formação de todas as coisas. Ela é seu centro fixo, virtualmente vibrante, singularidade engendrando multiplicidades.

⁴⁶⁷ BOEHME, J. **Mysterium Magnum**. Part one. An Exposition of the First Book of Moses called Genesis written Anno 1623. Free eletronic text edition, 2009. p. 34.

⁴⁶⁸ BOEHME, 2009. p. 34-35.

⁴⁶⁹ BOEHME, 2009. p. 35.

⁴⁷⁰ CERTEAU, M. **A fábula mística: séculos XVI e XVII – volume II**. Rio de Janeiro: Forense, 2015b.

⁴⁷¹ OTTO, 2007. p.44.

⁴⁷² Paz, 1996. p. 96.

⁴⁷³ I Pedro. 1. 19-20; Apocalipse 13. 8.

Se pudermos usar uma expressão de Roger Bastide, diríamos que o Deus inventado por Boehme é da ordem de um *sagrado selvagem*,⁴⁷⁴ irreduzível não somente às instituições de sua época, mas virtualmente diferenciante no que tange a qualquer modelo convencional de controle que domina a nossa sociedade moderna hoje em dia. Platão não acharia a sua teologia adequada, certamente procurando eliminar os elementos trágicos, limpando os ruídos contraditórios, higienizando o paradoxo até domesticá-lo como instituição coletiva funcional para a *polis* – falta poesia às teologias que não sabem explicitar o paradoxo.

Do paradoxo à *multiplicidade*,⁴⁷⁵ é o que aponta a poesia de Murilo Mendes na epígrafe. Seus versos são de um poema intitulado “O ofício humano”. Nada mais apropriado para ilustrar o demasiado humano exercício da teologia que procura revelar a teogonia trágica que reside no coração humano. Na invenção dos deuses o coração é ventre e sepultura. Um casamento do céu com o inferno⁴⁷⁶. Como diz Schelling: “No homem, todo o poder do princípio das trevas coexiste com toda a força da luz. Nele coabitam o abismo mais profundo e o céu mais elevado.”⁴⁷⁷ Um insidioso absurdo cresce rizomaticamente por entre nossos pretensos controles da experiência religiosa, ele fere e mata ao mesmo tempo em que fazer viver. O estatuto do paradoxo é complexo e problemático. E se no coração da teologia mora o paradoxo da Cruz, é preciso desdobrá-lo em planos múltiplos, como *máquina de guerra*⁴⁷⁸ conjurando as forças de dominação e domesticação do sagrado.

É preciso concordar então com Tillich, sobre um *a priori* místico por trás de toda teologia?⁴⁷⁹ Assim como Bastide também admite uma arquetipia *a priori* baseada

⁴⁷⁴ BASTIDE, R. O sagrado selvagem. In: **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 250-275.

⁴⁷⁵ Este também parece ser o percurso que Deleuze realiza em sua obra, indo dos primeiros trabalhos que elabora sozinho (como “*Diferença e Repetição*” e “*Lógica do Sentido*”), até os escritos com Guattari, quando tematiza de modo explícito o tema da multiplicidade (a partir de “*Mil Platôs*”).

⁴⁷⁶ Para lembrar a obra de outro autor influenciado por Boehme: William Blake (BLAKE, W. **O casamento do céu e do inferno & outros escritos**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007).

⁴⁷⁷ SCHELLING, 1991. p. 43-44.

⁴⁷⁸ Usamos o conceito de “máquina de guerra” conforme Deleuze e Guattari o concebem, como a realização de um grande agenciamento arquetipicamente oposto ao “aparelho de Estado” e que, no entanto, é passível de ser tomada pelo Estado, mudando radicalmente a potência das linhas de fuga que efetua: “a máquina de guerra não tem por si mesma a guerra por objeto, mas passa a tê-la, necessariamente, quando se deixa apropriar pelo aparelho de Estado. É nesse ponto muito preciso que a linha de fuga, e a linha vital abstrata que esta efetua, se transformam em linha de morte e de destruição. A “máquina” de guerra (daí seu nome) está, pois, muito mais próxima da máquina abstrata do que, desta, está o aparelho de Estado, aparelho que a faz perder sua potência de metamorfose.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 244. Grifos dos autores).

⁴⁷⁹ TILLICH, 2005. p. 26-27.

no caos, na produção do *sagrado selvagem*?⁴⁸⁰ Vejamos o que disse Nietzsche sobre a arte, o amor, o orgulho, mas também sobre a religião:

Afinal, o homem só reencontra, nas coisas, aquilo que ele mesmo fincou nelas: – o reencontrar chama-se ciência, o fincar – arte, religião, amor, orgulho. Em ambos, se isso devesse ser mesmo brincadeira de criança, dever-se-ia continuar e ter bom ânimo para os dois – uns para reencontrar, outros – *nós* outros! – para o fincar!⁴⁸¹

Fincar, encravar, marcar qualitativamente as coisas e as palavras. Fincar desde as bases um fundamento para a criação. Religião e fé são coisas de inventores (assim como tudo o mais). Não há lugar onde podemos nos esconder de Sua Presença⁴⁸², pois em todo lugar nós o pusemos e em todo lugar nós o tangenciamos sem nunca lhe abarcar, mesmo no mais profundo abismo, onde sequer podemos saber se nossos olhos estão abertos. Porém, como pudemos verificar em nossa investigação empírica, as pessoas cristãs não *fincam* apenas pressupostos religiosos como fundamento para a sua linguagem teológica. Pela análise antropológica *encontramos* um complexo agenciamento que mistura muito mais coisas encravadas na base motivadora dos controles da linguagem. São motivos políticos, científicos, ideológicos, valores tradicionais, idiossincrasias culturais, étnicas, de família ou convicções pessoais... Tudo isto são coisas que nós *fincamos*, fixamos lá, como um dado a partir do qual construímos as funções explícitas de nossa linguagem. Um fundamento “puramente” teológico não é empiricamente realizável. A mistura das coisas que colocamos *lá* como formas de conteúdo dadas, juntamente com a variação dos controles expressivos de linguagem, ora coletivizantes, ora diferenciantes que usamos para formalizar os nossos entendimentos, demonstra que os fundamentos sobre os quais levantamos nossa linguagem teológica são, desde as suas bases, polimorficamente criativos. Eles são paradas arbitrárias da linguagem ali onde um valor importante é inegociável, onde uma pragmática é indissociável de um compromisso ético irrevogável, ali onde afirmamos nossos amores e onde encontramos nossos desejos... mas também ali onde denegamos nosso lado sombrio e onde odiamos com furor. Tudo isso misturado dentro da última caverna que revela a “linguagem original” dos deuses, a “Palavra da verdade”, o “verbo fundamental”.

⁴⁸⁰ BASTIDE, 2006. p. 274-275.

⁴⁸¹ NIETZSCHE, 2008. p. 314. Grifos do autor.

⁴⁸² Salmos 139. 7-8.

Sendo assim, é preciso elaborar a *singularidade* da linguagem teológica de um outro modo que o modo representativo dos fundamentos. Um modo que indique a sua realização como *acontecimento*, ou *evento*. Mais que um fundamento *a priori*, alguma ideia objetiva, ou alguma imagem mística específica para o pensamento – caos ou ordem – *a fé finca as condições por onde ela pode devir constante*. Ela constrói campos de batalha com paradoxos tensionando zonas de passagem por onde ela pode se firmar como seta desejante, fé a caminho, e o traço expressivo livre de uma linguagem que a acompanha neste percurso. Uma fé como máquina de guerra selvagem pode se voltar inclusive contra todo estilhaçamento da ordem cósmica, se esta representar a maneira dominante de produzir o sentido da vida humana hoje em dia. Não é questão de arquetipia ou apriorística (modelos eminentemente representativos), mas de produção intensiva de um devir diferenciante. O que antecede é sempre a condição imanente de um movimento, e não a representação de uma imagem transcendente. Para manter a fé, se luta até mesmo contra Deus, coagindo-O contra si mesmo e sua Palavra.⁴⁸³

Nestes últimos parágrafos parece que fomos entoando um protesto, uma canção da terra contra as representações celestiais da ordem. A *singularidade protestante*, aquilo que um dia Tillich chamou de “princípio protestante”⁴⁸⁴ é na verdade um grito profético e uma grande canção, um grande *Ritornelo*⁴⁸⁵ enquanto devir ético e estético de produção da vida e da linguagem. Falando então como um protestante: Essa nossa mania de lançar fundações sobre as quais desafiamos todos os diabos do mundo,⁴⁸⁶ esse jeito de dizer que recorreremos aos “fundamentos”, este movimento de retorno constante ao “*Solus*” ... movimento de diferenciação contínua que explicita toda vez as bases motivadoras de nossa linguagem. Paradoxo: movimentos de diferenciação analógicas que lançam novas luzes sobre as fundações e, no entanto, diferenciações que não param de negar e tensionar a própria expressão do fundamento, pois sua base é ela mesma revelação, mas também ocultamento. Este retorno que é verdadeira batalha, sempre. Uma atração pelo Sem-fundo, uma

⁴⁸³ LUTERO, M. Refutação do parecer de Látomo. In: **Obras selecionadas. V. 3. Debates e controvérsias I**. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1992b. p. 140.

⁴⁸⁴ TILLICH, 2005. p. 234.

⁴⁸⁵ Trabalharemos a explicitação deste conceito no próximo texto.

⁴⁸⁶ LUTERO, M. A respeito do Papado em Roma contra o Celeberrimo Romanista de Leipzig. In: **Obras selecionadas. Volume 2. O programa da Reforma: Escritos de 1520**. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1987d. p. 219.

ansiosa agitação pela Palavra revelada. Uma luta que chega mesmo aos seus infernos para não estabilizar uma imagem idolátrica. Capaz de morrer na mão do Diabo se for o caso, para manter a linha intensiva da fé desejante, fé como vetor constante: primado da fé. O protestantismo da terra contra o catolicismo universal dos meios codificados ordenadores do Cosmos,⁴⁸⁷ em seus momentos mais radicais, como no luteranismo ateísta de Nietzsche, precisou reduzir não só a Criação como o próprio Criador a nada, para que restasse tão somente a fé, a fé que lança montanhas ao mar, a fé como seta do além-do-homem. A fé, acima de tudo, criadora dos meios de fuga que retornam sempre a um sagrado selvagem, ao Monte Sinai, à sarça ardente, à luta com o Anjo⁴⁸⁸, à carnificina da Cruz... aos fundamentos que motivam a sua contínua invenção. Retornamos regularmente à potência descodificadora do paradoxo, à sua força desterritorializadora de nossas convenções. Como algo que não pode ser domado pelas representações (pelos conjuntos de estratos linguísticos), o paradoxo cria as condições de fuga para o acontecimento divino. Ele é um animal selvagem sempre a saltar nos montes, longe das pradarias, longe de nossa linguagem, onde apenas o podemos ver pelas costas.

Propomos tomar o paradoxo da Cruz como um fundo motivador da linguagem teológica, algo que tomamos como um dado, porém não um dado objetivo relativamente estabilizado pelos controles significantes e convencionais da linguagem, mas como um “objeto” virtual engendrando movimentos de diferenciação que se atualizam na realidade. Nas palavras de Deleuze e Guattari, como uma *máquina abstrata*. Voltemos a noção de *virtual*⁴⁸⁹ em Deleuze e a forma *diagramática* em que ela ocorre na constituição de uma *máquina abstrata* no *Mil Platôs*, como função-matéria na produção intensiva da multiplicidade como variação contínua. Queremos conceber a *Cruz*, este paradoxo singular, como uma multiplicidade, um virtual que se atualiza em variação contínua nas formas de expressão e conteúdo da linguagem teológica.

Assim definida por seu diagramatismo, uma máquina abstrata não é uma infra-estrutura em última instância, tampouco é uma Ideia transcendente em suprema instância. Ela tem, antes, um papel piloto. Isso ocorre porque uma

⁴⁸⁷ DELEUZE e GUATTARI, 2012b. p. 162.

⁴⁸⁸ BASTIDE, 2006. p. 273.

⁴⁸⁹ “O virtual não se opõe ao real, mas somente ao atual. O virtual possui uma plena realidade enquanto virtual. Do virtual, é preciso dizer exatamente o que Proust dizia dos estados de ressonância: “Reais sem serem atuais, ideais sem serem abstratos”, e simbólicos sem serem fictícios. O virtual deve ser mesmo definido como uma estrita parte do objeto real - como se o objeto tivesse uma de suas partes no virtual e aí mergulhasse como numa dimensão objetiva.” (DELEUZE, 2018. p. 196-197).

máquina abstrata ou diagramática não funciona para representar, mesmo algo de real, mas constrói um real por vir, um novo tipo de realidade. Ela não está, pois, fora da história, mas sempre “antes” da história, a cada momento em que constitui pontos de criação ou de potencialidade. Tudo foge, tudo cria, mas jamais sozinho; ao contrário, com uma máquina abstrata que opera os *continuums* de intensidade, as conjunções de desterritorialização, as extrações de expressão e de conteúdo. É um Abstrato-Real, que se opõe ainda mais à abstração fictícia de uma máquina de expressão supostamente pura. É um Absoluto, mas que não é nem indiferenciado nem transcendente.⁴⁹⁰

A máquina abstrata se distingue das máquinas semióticas (regimes de signos ou máquinas de expressão) e das máquinas sociais técnicas que operam agenciamentos maquínicos entre os corpos. Enquanto as máquinas semióticas são funções de linguagem que formalizam as expressões, e as máquinas sociais formalizam os conteúdos, a máquina abstrata opera no nível do devir conjugando *traços* de expressões e *traços* de conteúdos. Ela realiza as conjugações entre as desterritorializações de expressão e conteúdo, efetuando a variação expressiva da linguagem e a variação maquínica dos corpos. Ela lida com os fluxos – por isso ela é a única função que pode engendrar um plano de consistência para a fé (a fé não consiste na representação dos estratos, ela os atravessa como uma intensidade, um devir). Portanto, enquanto as semióticas e as máquinas sociais técnicas são agenciamentos de formalização extensiva das substâncias dos estratos de expressão e conteúdo, a máquina abstrata efetua os agenciamentos de intensidade das matérias não formadas e das funções expressivas não formadas. Ela garante a constância de um traço, um movimento contínuo não formalizável, mas que se atualiza qualitativamente em marcas expressivas (ritornelos) que compõem os agenciamentos de formalização. Porém, ela é também um absoluto imanente operando por desterritorialização contínua, garantindo a composição de um plano de consistência através das extrações de expressão e conteúdo (ou seja, ela também virtualiza na composição com os fluxos). A máquina abstrata tem, então, um duplo movimento: por um lado desestratifica os estratos e por outro, é capturada por eles.⁴⁹¹ Enquanto as máquinas de expressão e conteúdo realizam desterritorializações entre os estratos, a máquina abstrata faz a mediação dessas funções entre os estratos e o plano de consistência.

⁴⁹⁰ DELEUZE e GUATTARI, 2011b. p. 105-106. Grifos do autor.

⁴⁹¹ DELEUZE e GUATTARI, 2011b. p. 109.

Estamos tentando pensar um plano de consistência para a fé, isto é, a função-matéria que a realize como linguagem-corpo em devir constante. A fé é uma intensidade, sua qualidade pode ser aferida (“homens de pequena fé...” “nem mesmo em Israel achei fé como esta...”).⁴⁹² Ela não é um objeto ou uma expressão estável que possa ser representada. Não é corpo e linguagem, mas a força que mobiliza a ambos, que os anima, que os atravessa, que os vivifica, que os cura, que os salva... Ela pertence a um plano de consistência e sua realização sobre o plano dos estratos (o plano de organização ou de desenvolvimento) é infundi-lhes movimento e vida – fazê-los dançar conforme a música do Evangelho. Sua “consistência não é totalizante, nem estruturante, mas desterritorializante.”⁴⁹³

Resumindo: Partimos do paradoxo da *Cruz*, revelação-abscondidade, como fundo motivador dos controles da linguagem teológica. Este fundo problemático, indomável, engendra uma singularidade virtual ou máquina abstrata, uma multiplicidade atualizável nos estratos linguísticos como função desterritorializante. Como vimos nos grupos estudados, as bases motivadoras de toda linguagem teológica são constituídas por misturas em complexos agenciamentos de formas de conteúdo interagindo sob distintas ênfases. A *Cruz* como máquina abstrata não se define por mais um destes conteúdos fundamentais, mas como realidade virtual potente para a transformação destas formalizações. Neste sentido ela não informa, mas transforma.⁴⁹⁴ Precisamente ela é este fundo não objetivo, este “muito mais”⁴⁹⁵ do que a linguagem, podendo operar sobre os complexos agenciamentos das relativas bases motivadoras das linguagens teológicas históricas. Como elemento obscuro de fundo ela problematiza constantemente as bases motivadoras, tensionando a teologia para as margens, para a liminaridade, para o devir minoritário e adjacente, o devir-louco, o devir-escândalo, o devir-excluído do reconhecimento nos estratos dominantes. Ela tensiona especialmente sobre as linhas obscuras do sofrimento

⁴⁹² Mateus 8. 10, 26.

⁴⁹³ DELEUZE e GUATTARI, 2011b. p. 109.

⁴⁹⁴ Bruno Latour faz uma interessante distinção entre religião e ciência como regimes de enunciação que se aplica aos sentidos que estamos elaborando. Para ele a ciência informa conteúdos representáveis em diversas linguagens. Enquanto isso a mensagem da religião é *a-informacional*, ela não transmite um conteúdo pois sua mensagem é o próprio mensageiro. Ela *presentifica* uma pessoa e suas qualidades performativas numa interação que transforma os envolvidos na enunciação (emissores e receptores). “Estranha fala que transporta pessoas e não informação” (LATOURE, B. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. **MANA** 10(2):349-376, 2004). Se relacionar com a Cruz, portanto, não é relacionar-se com um conteúdo, mas com a pessoa que encarnou a radicalidade do paradoxo, é encarná-lo também.

⁴⁹⁵ DELEUZE e GUATTARI, 2011b. p. 104.

humano, por onde a libertação se revela plenamente como Palavra salvadora. Por isso ela conjura o “bom senso” do Diabo⁴⁹⁶, não pacifica a paixão divina nem a sublima, não busca consenso onde não há, não diz “paz” quando há “guerra”.⁴⁹⁷ Ela afirma Deus num mundo sem Deus – paradoxo – Ela é o grito da contradição no coração da divindade, no coração humano (Deus meu, Deus meu, porque me desamparastes?).⁴⁹⁸ E por isso ela é fonte de nova vida.

5.3 Inventando uma linguagem teológica intensiva: por uma variação contínua dos controles diferenciadores

Uma criança no escuro, tomada de medo, tranquiliza-se cantarolando. Ela anda, ela para, ao sabor de sua canção. Perdida, ela se abriga como pode, ou se orienta bem ou mal com sua cançãozinha. Esta é como o esboço de um centro estável e calmo, estabilizador e calmante, no seio do caos. Pode acontecer que a criança salte ao mesmo tempo que canta, ela acelera ou diminui seu passo; mas a própria canção já é um salto: a canção salta do caos a um começo de ordem no caos, ela arrisca também deslocar-se a cada instante. Há sempre uma sonoridade no fio de Ariadne. Ou o canto de Orfeu.⁴⁹⁹

Gilles Deleuze e Felix Guattari

Lembro um menino repetindo as tardes naquele quintal.⁵⁰⁰

Manoel de Barros

Somos seres territoriais e segmentarizados⁵⁰¹. Dividimos a vida em segmentos espaciais e sociais. Segmentamos a casa, as relações familiares, as relações sociais, segmentamos nosso próprio corpo e todo tipo de estrato que encontramos na natureza. Territorializamos nossos corpos e nossa linguagem em repetidos agenciamentos de conteúdo e expressão, codificando e descodificando os estratos e os meios segmentados que formam a nossa volta um mundo relativamente organizado e, não raro, às vezes, à beira do caos. “Repetimos” nosso corpo e nossa

⁴⁹⁶ Mateus 16. 23.

⁴⁹⁷ Jeremias 8. 11.

⁴⁹⁸ Mateus 27. 46.

⁴⁹⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 122;

⁵⁰⁰ BARROS, M. O livro das ignoranças. In: **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2010b. p. 304.

⁵⁰¹ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 92.

linguagem em cada um desses segmentos e, no entanto, os modificamos toda vez, aumentamos e reconfiguramos nosso território, nossas formas de territorializar no mundo. Nossas narrativas de sentido, como formas de expressão, estão em constante processo de desterritorialização e reterritorialização, assim como nosso corpo e as formas de conteúdo que conjugamos com ele. Na verdade, a vida procede por desterritorialização desde que somos tirados do ventre materno, de onde constituíamos um mesmo território com nossa mãe (território mantido por agenciamentos específicos até uma derradeira desterritorialização individuada na formação do psiquismo). Nosso corpo-linguagem, por assim dizer, é um *tema* “dado”, um *motivo*, que não paramos de construir, de estendê-lo por *variação*, em *contraponto* aos meios codificados e segmentados, e sua luta de diferenciação em relação a alteridade e contra o caos.

Contudo, os próprios estratos e segmentos variam. No mundo humano, as formas de segmentação que compõem os estratos mudam de acordo com a história e a cultura. Algumas são mais flexíveis, outras mais duras, moleculares ou molares. Os limites que correspondem às ideias de família, p. ex., são diferentes mesmo dentro de uma mesma cultura – famílias biológicas, famílias adotivas, famílias comunitárias, famílias interracialis, famílias interespecies (como a minha em que temos “filhos” caninos), etc. Alguns segmentos existem em certas sociedades e em outras não (classes, castas, etc.). Dividimos o mundo humano e não-humano, segmentamos até as regiões espirituais de formas infinitamente variadas, sejam elas compostas de camadas celestiais ou de estruturas inconscientes. Por essa razão não podemos dizer que encontramos constantes universais nas dezenas de tons de branco que os esquimós conseguem identificar, ou nos cinco reinos da biologia na ciência moderna, ou nos sete dias da semana judaico-cristã, nos círculos infernais e celestiais de Dante, na hierarquia de castas na Índia, na luta de classes marxista, ou na estrutura edipiana da psicanálise... Essas e outras formas particulares de segmentação sociocultural apresentam uma organização dos meios que modificam as maneiras como se realizam os agenciamentos de territorialização em cada sociedade (quantas variações sobre noções de individualidade e coletividade podem ser concebidas?). Elas oferecem um fundo maquínico e enunciativo compondo os potenciais de organização de nossas vidas, nossas formas de territorializar. Deste modo, temos um complexo

jogo de composição não apenas do “tema”, como também das condições sobre as quais este “tema” pode variar: suas “paisagens melódicas”.⁵⁰²

Há, portanto, diferentes modos como o mundo humano começa e por onde ele se desenvolve. Jeitos diferentes de inventar os aspectos que controlam nossa criatividade em ação. Lembro de um dos primeiros territórios que formaram meu mundo: o “pátio” de casa (aqui no Rio Grande do Sul não falamos “quintal”). O *pátio* era um lugar mágico. Tínhamos um galpão velho cheio de quinquilharias, um bambuzal que formava um corredor paralelamente a uma sanga coberta no fundo, laranjeiras e bergamoteiras, uma enorme árvore “pata-de-vaca” e uma grande macieira (tínhamos a nossa “árvore do conhecimento”). Convivíamos com cachorros, gatos, galinhas e ganizés, raposas, ratos, passarinhos, insetos, lesmas e caracóis... Era um pequeno Éden em harmonia, até ir sendo ameaçado pelas contradições sociais do mundo adulto, e aos poucos tivemos que ir vestindo as suas roupas e a sua linguagem. Isto obviamente não faz parte de uma idiosincrasia pessoal. Se você cresceu em cidade do interior longe dos grandes centros urbanos, em uma casa com pátio grande, em uma época onde a força do capital imobiliário ainda não havia estratificado o espaço das habitações em pequenos lotes, talvez partilhe de uma experiência parecida. Se não foi assim, e se se lembrar ainda de como pensa uma criança, verá que foi então a rua onde morava, o terreno baldio da esquina, o quarto e os brinquedos no apartamento, ou outro espaço mágico e significativo, onde “tudo começou”.

O nosso mundo sempre começa de alguma forma, e de um jeito peculiar podemos dizer que ele nunca para de começar. Para algumas pessoas é mais fácil desterritorializar, expandir o seu território social. Elas codificam e decodificam os meios com maior “fluência”, tornando mais expressivas a sua presença pelo mundo. A primeira vez em que se dobra a esquina da quadra de casa, quando se atravessa a rua, a primeira caminhada até a escola... São experiências que não tem a mesma qualidade para todos, certamente. Lembro que na minha família tinha uma expressão para se referir ao meu modo particular de territorializar. Minha mãe explicava para as pessoas que eu ficava me escondendo e evitando interações porque eu era meio “bicho-do-mato”. Nos anos 1990 isto era um jeito convencional e afável de situar o

⁵⁰² DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 132.

comportamento antissocial de uma criança tímida diante de estranhos, ou mesmo conhecidos e familiares distantes. Minha irmã do meio, por outro lado, era destemida e tinha muito mais traquejo social do que eu, mesmo sendo três anos e meio mais nova. Nós negociávamos e, às vezes, eu a subornava para ir ao mercado da esquina em meu lugar (eu lavava a louça no dia dela). Eu era um bicho-do-mato, ou melhor, um bicho-do-pátio, e bichos assim não falam muito nem interagem muito, eles territorializam mantendo uma “distância crítica”⁵⁰³, e apesar de não grunhir para realizar essa distância, como o menino-lobo de Kipling⁵⁰⁴, eu criei meu próprio modo sobre outro tema, compartilhado e desenvolvido por muitas outras crianças “invisíveis”. Um certo prazer em se esconder, em ficar só observando: o silêncio, o “ficar quietinho”, “de canto”, como marca sutil, mas igualmente expressiva de um agenciamento específico do espaço. Às vezes ainda penso se hoje em dia não continuo repetindo variações daquele guri⁵⁰⁵ do pátio, com medo da rua... Acho que sim. (E você, qual bloco de devir-criança te acompanha?)

Os agenciamentos territoriais são formas como articulamos a nossa experiência significativa de vida no mundo. É como vamos aprendendo a transformar o inabitual em “casa” e linguagem. Deleuze e Guattari tem um conceito filosófico para isto. Um conceito que explicita a função das noções musicais que já temos evocado. Se chama “ritornelo”.⁵⁰⁶ *Ritornelo* se refere às formas como territorializamos constantemente nossa vida no mundo, é uma forma significativa de organizar a nossa presença e a nossa linguagem na relação com outros corpos e discursos. O *ritornelo*, apesar de ser um termo retirado da música, não é algo que se refere apenas à aspectos sonoros dos agenciamentos. Embora este seja o seu sentido restrito, ele também é utilizado no seu sentido geral. “*chamamos de ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (há ritornelos motores, gestuais, ópticos, etc.)*”⁵⁰⁷ Pássaros territorializam cantando; lobos uivando; meu vizinho metalheiro costuma criar um muro sonoro de rock pesado em torno da sua casa; mas, meus cachorros tem o hábito de urinar em todo lugar; regiões políticas e administrativas usam bandeiras; e

⁵⁰³ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 134.

⁵⁰⁴ Joseph Rudyard Kipling (1865-1936), autor de *The Jungle Book* (1894).

⁵⁰⁵ Aqui no Sul não falamos “menino”.

⁵⁰⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 121-179.

⁵⁰⁷ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 139. Grifos do autor.

nações às vezes movimentam forças militares. O aspecto musical importante para a definição do conceito é que ele remete à repetição, ao retorno de elementos que devem ser repetidos em uma composição ou canção (por exemplo, o “tema” ou o “refrão”). Porém, é uma repetição que produz diferença (o ritmo é diferença), por marcar uma passagem entre meios. Ela opera por transcodificação e não por mera repetição do código. Essa repetição periódica de atos, que, portanto, não são apenas sonoros, retoma uma função qualitativa e expressiva fundamental para a criação dos agenciamentos territoriais. Essa função não é apenas organizadora de estratos expressivos com suas formas codificadas reconhecíveis, ela também compõe uma linha intensiva rítmica, uma marca territorializante que efetua um certo nível de descodificação⁵⁰⁸: “o devir-expressivo do ritmo”.⁵⁰⁹ Assim, por um lado, existe um plano de ação organizando as funções territorializadas e, do outro, um plano direcional consistente de expressões territorializantes.⁵¹⁰

As formas de agenciamentos territoriais, digamos, mais básicos da humanidade, como corpo e linguagem, assumem diversas formas de articulação, onde, todavia algo se repete, algo expressivo variando sobre o jeito de cobrir e abrigar o corpo, de significar e comunicar com a linguagem. Pessoas criam agenciamentos territoriais toda vez que colocam um porta-retrato dos filhos na mesa de trabalho da firma, quando usam uma aliança no dedo, quando colocam uma playlist de músicas favoritas para ouvir enquanto correm, quando repetem piadas e histórias entre amigos, quando vestem camisetas de times de futebol, quando penduram os mesmos quadros e montam a mesma estante com livros em cada casa para qual se mudam... Contudo, por entre essas ações que formalizam conteúdos e expressões na constituição de um território habitável, se insinua um ritmo expressivo de vida também territorializante. Ele não é um modo de representação do habitar, antes, ele é um modo de devir-casa na linguagem e no corpo que ocupam o mundo. No habitar algo nos escapa e interfere em outros agenciamentos, porque nós “ressoamos” em todo lugar.

À exemplo da criança cantando no escuro, citada na epígrafe deste texto, lembro-me de uma amiga que contava uma história de quando era criança, em que ela caminhava por um trecho escuro da estrada de terra no interior de Canguçu/RS,

⁵⁰⁸ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 138.

⁵⁰⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 137.

⁵¹⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 129.

voltando da escola, de tarde. Era uma parte onde as árvores cobriam o céu fazendo um túnel com os seus galhos. Ela percorria esse trecho do caminho andando rapidamente enquanto repetia o Pai Nosso, no fio de uma oraçãozinha até chegar em casa. Outra história: quando éramos crianças, minha avó, em dias de tempestades com trovão e vento forte, escondia todas as tesouras de ponta nas gavetas da cozinha, cobria os espelhos e nos fazia ficar em silêncio porque “papai-do-céu estava bravo”. Outras vezes, quando nos machucávamos – por exemplo, batendo a cabeça – ela benzia com uma faca pressionando o local, fazendo o sinal da cruz antes que virasse um “galo”. Assim ela criava um lugar seguro para todos nós em casa. Eram os seus *ritornelos* toda vez que o tempo “virava” trazendo uma “tormenta”, ou quando quem virava éramos nós, de cabeça no chão. Os ritornelos servem também para isso, para controlar as forças que ameaçam o nosso mundo de dissolução, que ameaçam nossos corpos e nossas linguagens, junto com aquilo que eles podem significar. Acionamos ritornelos toda vez que lidamos com alguma situação imprevista ou desafiante, quando precisamos repetir ou inovar sobre os controles que sustentam nosso mundo significativo, mantendo um centro mínimo de ordem que garanta, nem que seja um esboço expressivo, daquilo que sabemos sobre nós mesmos. Mas este é apenas um aspecto do ritornelo, relacionado a um *infra-agenciamento*. Deleuze e Guattari mencionam mais dois: um *intra-agenciamento* e um *interagenciamento*.

Ora se vai do caos a um limiar de agenciamento territorial: componentes direcionais, *infra-agenciamento*. Ora se organiza o agenciamento: componentes dimensionais, *intra-agenciamento*. Ora se sai do agenciamento territorial, em direção a outros agenciamentos, ou ainda a outro lugar: *interagenciamento*, componentes de passagem ou até de fuga. E os três juntos. Forças do caos, forças terrestres, forças cósmicas: tudo isso se afronta e concorre no ritornelo.⁵¹¹

Um ritornelo é definido, então, por uma marca expressiva qualitativa que é retomada sob variação, por isso se constitui como devir, compondo um fluxo rítmico. Deste modo, esta capacidade de variar se realiza frente a esses três aspectos distintos (que se misturam), como expressão significativa que ora estabiliza as forças do caos, ora organiza a multiplicidade das forças territoriais, ora compõe com as forças desterritorializantes do cosmo. Significa dizer que organizamos nosso mundo significativo variando a presença de nosso corpo-linguagem, nosso motivo, em contraponto com estas distintas paisagens melódicas que ora se apresentam como

⁵¹¹ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 124.

fundo desterritorializado onde territorializamos; ora se apresentam como fundo múltiplo de agenciamentos territorializados que descodificamos e codificamos; ora como um fundo desterritorializante que podemos reterritorializar.

Não são apenas os ritornelos humanos que variam. Alguns pássaros variam o próprio canto “imitando” outros. Cães domésticos territorializam latindo em frente ao portão das casas, eles repetem ritornelos urinando e rosnando uns para os outros. Mas no contato com humanos eles realizam outros agenciamentos que demarcam o seu lugar de existir. Em vez de caçar e mostrar os dentes, eles sentam-se ao lado da mesa quando estamos comendo, nos olham com seus olhos profundos, procuram a nossa mão com o focinho, latem e pulam em nossas pernas quando chegamos em casa. Cachorros desterritorializam faro, presas e latidos no mundo humano. Eles usam a paisagem melódica dos agenciamentos humanos como contraponto na variação do seu tema expressivo, o seu devir-humano de cachorro. Nós temos um cusco⁵¹² amarelo chamado “Johnny” (que apelidamos de “Alemão B. Goode”) que adquiriu o costume de arranhar a porta em noites de trovoadas. Ele aprendeu a agenciar os seus humanos para construir um território no tapete da sala, onde passa a noite protegido das forças ameaçadoras que ele não entende. Eu não faço preces baixinho junto com ele para acalmar o “papai-do-céu”, mas certamente um devir expressivo dos ritornelos de minha avó ressoa aqui, nesse nosso pequeno ritornelo familiar. Há constante transcodificação nos agenciamentos territoriais. Ao mesmo tempo que o cão adquire um devir-criança que o territorializa no mundo humano, os humanos também adquirem um devir-cão para territorializar no mundo dos cachorros. Lá em casa eu, mais do que a minha esposa (ela é muito humana, “boazinha” demais), tive que aprender a linguagem das nossas “crianças” e “latir” mais alto, mostrar mais “dentes” para manter o equilíbrio num lar composto por quatro cachorros machos. Nesse sentido o Johnny é o nosso animalzinho mais edipianizado, ele é nosso bebê. Porém, nós também convivemos com outro caramelo vira-lata chamado “Xereta”, um cão porte grande que também chamamos de “mano véio” (pois é o “primogênito”). Xereta desafia constantemente o nosso agenciamento familiar, nos impondo um agenciamento de matilha, onde nem sempre sou eu quem consegue liderar. Desta forma, Xereta, eu e Aline, revezamos nos controles que definem os modos expressivos de territorialização em nossa casa. Às vezes Xereta impõe o seu peculiar

⁵¹² Aqui no Sul chamamos cachorro pequeno de cusco.

modo de não respeitar nem papai nem mamãe, e usa muitos dentes e latidos ferozes para isso. Ele nos lembra de que para além de nossas ações domésticas, existem outras forças de tensionamento da territorialidade, que extrapolam os nossos controles humanos no agenciamento de nosso pequeno grupo.

Alguns ritornelos culturais – podemos chamar assim, pois são realmente intra-agenciamentos que mobilizam as forças expressivas de um povo, de uma raça – apresentam notórios aspectos agressivos e depreciativos nos seus movimentos de diferenciação em relação a outros territórios. Meu pai conta uma história sobre o meu bisavô Frederico Buchweitz, referente à época em que começou a namorar a minha mãe. Meu bisavô era um típico descendente de pomerano da região Sul, com alguns limites territoriais bem estratificados. Meu pai, como dizem por aqui, e segundo ele mesmo, é descendente de português com “bugre”⁵¹³. Ele conta, sempre rindo do acontecido, que a primeira vez que o seu Frederico o viu sentado no sofá da sala, disse: “Quem é esta negra?” Meu pai, que tinha a pele mais escura, também era referido entre os “alemão” como “tuca”.⁵¹⁴ Enquanto meu bisavô fechava o agenciamento expressando um afastamento crítico na linguagem, minha mãe abria o agenciamento territorial para um interagenciamento de transcodificação cultural dos meios, produzindo outro devir expressivo, cuja mistura resultante fomos eu e minhas irmãs, corpos também significados e transcodificados pelas tentativas territorializantes da linguagem: nós nascemos “pato-marreco”.⁵¹⁵

Não existe nenhuma grande inovação, é verdade, na ideia de que o Cosmo inteiro elabora uma grande orquestra onde a vida e a morte, como grandes temas, ressoam em cada criatura viva e “não-viva” que executa a variação de seus temas menores no ritmo da Criação que respira, canta e geme, sem emitir palavra alguma⁵¹⁶. Os Salmos estão repletos disto, e de uma forma especial revelam a glória de Deus nas coisas visíveis (“todo ser que respira louve...”) ⁵¹⁷, em contraponto ao Evangelho da Cruz que revela sua glória no fundo obscuro da morte (toda a criação geme...) ⁵¹⁸. Revelação e ocultamento, vida e morte, alegria e dor, constituem o ritmo que define

⁵¹³ Categoria nativa que significa a mesma coisa que “índio”.

⁵¹⁴ Categoria êmica dos descendentes de pomeranos ao se referir pejorativamente à brasileiros.

⁵¹⁵ Que significa a miscigenação entre “brasileiro” e “alemão”.

⁵¹⁶ Salmos 19. 1-6.

⁵¹⁷ Salmos 150. 6.

⁵¹⁸ ...na esperança de parir a vida eterna pela Cruz (Romanos 8. 22).

um grande tema como paisagem melódica compondo um fluxo de consistência para a diferenciação dos devires expressivos de tudo o que respira e louva, geme e morre – o Grande Ritornelo, o grande agenciamento que territorializa a marca expressiva de um devir divino-cósmico⁵¹⁹ em todas as coisas. Esta grande canção coloca todas as coisas em tensão rítmica, todos os dias ela anoitece e amanhece, ela vai ao inferno e ao céu, da morte para a vida e vice e versa, ressoando suas variações em tudo aquilo que devém movimento. Cada coisa, cada ser compõe suas variações melódicas com este grande ritmo de fundo, transcodificando entre si em relações de afecção produtora de ritornelos menores, às vezes recíprocos, onde cada criatura tem componentes servindo de motivo para a outra: “a Natureza como música”⁵²⁰ (J. von Uexküll). Sendo assim, cabe-nos tentar elaborar formas de compreender aquilo que também as Escrituras sempre insinuaram sobre o fazer teológico: que ele tem a ver com canção, oração e súplica, com intensidades que percorrem um fluxo em variação contínua (“Orai sem cessar”).⁵²¹ A linguagem teológica tem muito a ver com música (com Jazz⁵²², por exemplo). E a fé, por sua vez, tem a ver com seguir esse ritmo em uma dança e uma luta que envolve todo o corpo (e não apenas o olhar contemplativo da alma). Fé imanente, expressa em traços, movimentos, relações de afecção com outros corpos, subidas e descidas de escala, alegria e tristeza, vida e morte. E a linha tênue e imperceptível que devém intensa no meio de tudo.

Um discurso indireto percorre nosso texto e ressoa em quase tudo que dissemos até aqui. O tema da linguagem teológica nos foi dado pelo teólogo brasileiro Rubem Alves. Dizia ele, com toques de iconoclastia protestante: “A linguagem da fé [...] Busca destruir os fatos que escravizam o homem, criando fatos novos, agora ausentes, que poderiam trazer a liberdade. Enquanto a razão científica apenas descreve, a teológica deseja criar.”⁵²³ No início da sua obra ele pareceu mesmo ter

⁵¹⁹ Um devir que não faz jus a limitação da fórmula antropomórfica “divindade-humanidade”, mas que aponta para um Cristo cósmico, para onde todas as coisas convergem (Efésios 1. 10).

⁵²⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. 126. Deleuze e Guattari se referem aos estudos do biólogo Uexküll para pensar os ritornelos. Este mesmo biólogo também é lembrado por Rubem Alves num contexto semelhante de reflexão, onde o teólogo usa as metáforas da música e da biologia para pensar as variações melódicas da teologia em torno do seu tema principal: o Corpo de Cristo (ALVES, 2005. p. 30-31); também em outro lugar, ao discutir o tema geral da religião: ALVES, R. **O que é religião?** São Paulo: Edições Loyola, 2013. p. 33).

⁵²¹ I Tessalonicenses 5. 17.

⁵²² Devir musical expressivo originário dos negros norte-americanos em um agenciamento territorial típico de situação de liminaridade.

⁵²³ ALVES, 2012. p. 309. Grifo nosso.

bom ânimo para as duas coisas, ciência e teologia (depois as coisas mudaram um pouco, é verdade), como em uma brincadeira de criança, de acordo com o conselho de Nietzsche.⁵²⁴ Em grande medida nosso esforço teve a ver com a verificação e explicitação do que o autor já postulava há muito tempo, desde o dito surgimento da teologia latino-americana de libertação no final dos anos 1960. Seguimos alguns traços deixados por ele na tentativa de compor uma rede de conceitos que garantisse algum “emalo” para a nossa teologia. Para que nós pudéssemos continuar cantando e dançando a nossa fé.

“[...]a *teológica deseja criar!*”. Quando li isso sublinhei e circulei na página, escrevendo ao lado: “aqui está o que eu procurava”. Depois de perseguir linhas intensivas, mapeando diversas leituras, cheguei a este ponto, para o qual eu não parei de retornar. Minha pesquisa havia encontrado um refrão, seu ritornelo. Assim, procuramos desenvolver recursos teóricos, principalmente de natureza sincrônica, para analisar a questão da linguagem teológica que já parecia estar posta sobre um eixo diacrônico bem definido, expresso por Alves como dialética do *velho e do novo*, como processo histórico contínuo de morte e ressurreição da linguagem.⁵²⁵ Perguntávamo-nos, porém, como se realizaria este processo criativo no interior das dinâmicas socioculturais e seus modos distintos de criação simbólica? Trabalhamos elementos de antropologia simbólica e de análise da linguagem em função disto, e a partir de uma proposta de etnografia da linguagem teológica, procuramos testar a aplicabilidade deste conjunto de conceitos, fazendo-os variar teologicamente.

Rubem Alves ofereceu muitas belas imagens para o fazer teológico. Todas tematizadas por aquilo que Nietzsche denominou de “grande razão”: o corpo. É a partir do corpo que a teologia se realiza como razão criativa e liberdade. Inspirado no acrobata de Zarathustra⁵²⁶ que dança em uma corda estendida sobre o abismo, ele diz: “[...] o teólogo estende sobre o abismo a rede simbólica que ele teceu no seu jogo de contas de vidro, para aqueles que quiserem tomar o risco de nelas descansar seus

⁵²⁴ NIETZSCHE, 2008. p. 314.

⁵²⁵ ALVES, 2012. p. 167.

⁵²⁶ “O homem é corda estendida entre o animal e o super-homem: uma corda sobre um abismo; perigosa travessia, perigoso caminhar, perigoso olhar para trás, perigoso tremer e parar.” (NIETZSCHE, F. **Assim falava Zarathustra; livro para toda a gente e para ninguém**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. p. 26).

corpos.”⁵²⁷ O corpo efetua um agenciamento com muitos “fios” e “linhas”, entrelaçados, tecidos, elaborados a partir de uma complexa virtualidade, maravilhosamente evocada pela narrativa de Herman Hesse.⁵²⁸ Algo que lhe possibilita fazer a sua cama sobre o abismo – que bela forma de se referir a um agenciamento territorial mobilizando as forças da fé sobre o sem-fundo, misturando brincadeira e necessidade. “Nos jogos e brinquedos a liberdade e a necessidade se encontram”⁵²⁹ (liberdade e necessidade, a dupla preferida de Schelling). Deitar sobre a rede dos símbolos. Crer na mediação de algumas palavras opacas dispostas sobre um abismo inelutável.

Com a ilustração do “jogo das contas de vidro” e sua dinâmica virtual aplicada e atualizada nas atividades de composição musical, magistralmente desenvolvidas por Hesse em seu romance, Alves vai falar de uma teologia como “variações sobre um tema dado.”⁵³⁰ E isso nos traz de volta aos ritornelos. O tema privilegiado pelo autor é o corpo sacrificado, o corpo ressurreto, o corpo como marca expressiva de um devir, como canção, como oração, como poema da Cruz, o corpo humano desejan-te atravessado pela fé – pequenos ritornelos como variação do Corpo de Cristo atualizado nas experiências individuais (“Cristo vive em mim”)⁵³¹. Com isso ele enfatiza os controles diferenciadores como produção teológica a partir de um tema motivador dado. Isso é totalmente diferente de privilegiar os controles convencionais. Estes têm a ver com moralidade e os operadores funcionais necessários dentro de uma comunidade, onde muitas vezes se é preciso ser pragmático e estratégico de acordo com as razões morais e práticas da consciência (a “razão pequena”), entoando uma canção coletiva que não faz vibrar a melodia diferenciante do corpo. A simbolização convencional, neste sentido, tem a ver com uma univocidade significativa e subjetivante daquilo que a linguagem pode expressar num plano de estratificação, de representação, assimilado pela consciência em um plano de leitura da realidade. Enquanto que a simbolização diferenciante indica a univocidade de um devir expressivo variando sobre um plano de consistência, e este é o verdadeiro sentido de

⁵²⁷ ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte: a teologia e a sua fala**. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 25.

⁵²⁸ HESSE, H. **O jogo das contas de vidro**. Rio de Janeiro: Record, 2020.

⁵²⁹ ALVES, 2005. p. 22.

⁵³⁰ ALVES, 2005. p. 15ss.

⁵³¹ Gálatas 2. 20.

um só corpo e uma só fé⁵³² – um *corpo sem órgãos da fé*⁵³³. É a univocidade de uma consistência expressa nos diferentes devires dos corpos que determina a fé, e não os conjuntos representativos de valores e doutrinas que a consciência consegue acessar por uma hermenêutica, organizando imagens significativas, informacionais e comunicáveis aplicadas à realidade. Elas são importantes, mas em função do movimento e não das estabilizações (pois a fé é este movimento). Movimento que podemos ver em Alves articulando os processos de morte e ressurreição da linguagem, tensionados e levados adiante por uma implacável ausência das possibilidades de representação.⁵³⁴

É por isso que a teologia de Rubem Alves pode ser considerada um projeto de teologia molecular, ou *microteologia-do-desejo*.⁵³⁵ Ela se apresenta como uma teologia encarnada no corpo concreto, e não no corpo abstraído das categorias sociológicas (formas molarizadas que o investigador tenta empurrar “goela a baixo” para conformar os seus sujeitos de pesquisa). O corpo histórico, socioculturalmente situado, é o corpo que realmente varia quando canta as suas alegrias, geme as suas dores, suplica, goza, chora, dança, etc... ele é uma caixa de ressonância única compondo com outros agenciamentos a sua variação melódica sobre um mesmo e Grande Ritornelo que atravessa todos os outros corpos. Lembro do grande músico brasileiro Hermeto Pascoal fazendo música com o seu próprio corpo, usando a longa barba branca como uma harpa, a grande barriga e o tórax como se fossem um cajon, a boca como um instrumento de metal... Só ele poderia produzir aqueles sons, e daquele jeito. Nunca vou esquecer a noite em que tive o privilégio de assisti-lo tocar ao vivo no palco. Teve um momento em que ele largou os instrumentos convencionais, com os quais realizava as suas improvisações, e pegou uma garrafinha de água que estava próxima dele. Ele a levou para perto do microfone e começou a soprá-la como um instrumento de sopro, fazendo a água borbulhar. Ali, na frente de todos, naquele momento, ele fez a música mudar de natureza (aliança rizomática), mantendo, porém, um fluxo consistente que não parou de se transubstanciar, passando a muitos outros

⁵³² Efésios 4. 4-5.

⁵³³ Trabalharemos o conceito de “corpo sem órgãos” no próximo texto.

⁵³⁴ O que ele caracteriza como próprio da teologia e da religião: “os símbolos da ausência”. “Assim, somos levados ao paradoxo de que a ausência de Deus é a única forma de sua presença e sua morte, a única expressão de sua vida. Crer em Deus é viver como se Deus não existisse.” (ALVES, R. **O enigma da religião**. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 51).

⁵³⁵ Daremos uma atenção especial a isto no último tópico do trabalho.

instrumentos depois daquilo, atravessando os nossos corpos e nos mantendo tensos, na música.

Pode soar trivial o que vamos dizer, mas teologia “de verdade” não se faz só na universidade, ou no templo... agenciando formas de conteúdo e de expressão convencionais – formas de codificação territorializadas nos ritos, nos sacramentos, nas homilias, nos eventos acadêmicos, nas teses... Estamos certos de que se pode realizar muitas variações de expressão utilizando os mesmos códigos sobre conteúdos usuais, mas isso não diz tudo sobre as possibilidades de variação. Como vimos no início, as formas de expressão são independentes não só dos conteúdos como também de suas próprias substâncias. É por isso que o jazz nordestino de Hermeto é um exemplo mais adequado para pensar as variações da teologia do que a música erudita, ou mesmo o jazz clássico. O corpo faz teologia a partir de si mesmo e daquilo que está próximo e que incorpora a si nos agenciamentos de territorialização, criando a marca expressiva de um devir que transpõe códigos e substâncias. Passei algum tempo pesquisando entre os pentecostais na periferia urbana e observei muitas situações como essa. Homens e mulheres elaborando as suas práticas e linguagens de fé sem os instrumentos clássicos da teologia, criando formas de ressonância a partir das coisas disponíveis perto de si, para fazer percutir a sua fé. Um dos sujeitos que eu pesquisava não tinha formação teológica nem vínculo formal com alguma denominação, contudo, o sofá da sua sala virava banco de igreja junto com outras cadeiras de cozinha dispostas lado a lado, compondo um ambiente de culto com o púlpito feito de outro móvel doméstico, tendo ao fundo uma cortina de janela separando a sala da cozinha. À noite, depois de um dia de trabalho, ele se transformava em pastor e sua mulher e filho participavam como ministros. Como na apresentação de Hermeto, ali também apenas um microfone servia de captação e amplificação das improvisações da fé, naquela variação do tema do culto cristão tradicional. A linguagem teológica não varia apenas sobre o seu tema, portanto, mas também os instrumentos com os quais ele é executado. Não havendo instrumentos, o corpo tem a si mesmo – templo do Espírito⁵³⁶, carta viva.⁵³⁷ Em última análise, o corpo é a habitação e o meio de realização da fé, é a sua primeira linguagem. O corpo que crê é teológico. Somos todos teólogos (as). E como teólogos não paramos de inventar

⁵³⁶ I Coríntios 6. 19.

⁵³⁷ II Coríntios 3. 2-3.

as variações dos temas que elegemos para compor a música da nossa fé. A música que nos mantém no fio da vida.

O pentecostalismo oferece um bom exemplo para pensar a criatividade teológica e suas variações. Muito se pergunta sobre a vitalidade do pentecostalismo como movimento religioso. E se depender das análises sociológicas não vamos parar de criar novas categorias e “ondas” sucessivas para dar continuidade à sociologia histórica e arborescente de Paul Freston⁵³⁸. Toda vez que produzimos uma narrativa sobre os pentecostalismos, algo escapa. Mas tudo isso porque estamos concentrados demais nos resultados das invenções do nosso próprio entendimento convencionalizante, em vez de prestar atenção na criatividade de nossos sujeitos de pesquisa. Quantas tentativas de análise já não tentaram resolver as suas contradições dentro de quadros macroestruturais⁵³⁹ que, na melhor das hipóteses, tiveram que se contentar com a definição pouco elucidativa de uma “abordagem eclética”.⁵⁴⁰ Toda essa perspectiva distanciada, no entanto, deixa de perceber o principal: que os sujeitos inventam as suas experiências religiosas a partir da necessidade e do desejo que atravessam os seus corpos. O fundo motivador de sua liberdade e criatividade religiosa é antes de tudo as razões do corpo, seu tema principal (às vezes isso é quase

⁵³⁸ Ao organizar uma narrativa histórico-institucional do movimento, Freston formalizou uma “história” para um ramo protestante até pouco tempo atrás “sem história”. Suas “ondas” pentecostais, no entanto, assumem a forma de uma genealogia arborescente que não dá conta da circularidade rizomática e criativa que o pentecostalismo engendra na transformação contínua dos seus quadros institucionais. Do ponto de vista das práticas e suas variações, essa abordagem é muito limitada para compreender o fenômeno. Ver: FRESTON, P. *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. In: ANTONIAZZI, A. **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

⁵³⁹ Abordagens funcionalistas enfatizando a sua tendência para a acomodação à sociabilidade urbana e moderna (WILLEMS, E. **Followers of the new faith: culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967), ou a reconstrução de valores tradicionais (D’EPINAY, C. L. **O refúgio das massas**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970), ou numa relação mais complexa e contraditória entre tradicionalidade e modernidade (CAMARGO, Candido Procopio Ferreira. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973). Ver também a crítica marxista a estes modelos a partir da luta de classes (ROLIM, F.C. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Rio de Janeiro: Vozes, 1985).

⁵⁴⁰ DROOGERS, A., “Visões paradoxais de uma religião paradoxal: modelos explicativos do crescimento do pentecostalismo no Brasil e no Chile”, São Bernardo do Campo: IMS-Edims, **Estudos de Religião** 8 (1992) 61-83. Encontrei também uma abordagem mais recente nas Ciências da Religião que problematiza as categorias da sociologia do “novo pentecostalismo”, os “neopentecostais” de Ricardo Mariano (MARIANO, R. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999). Essa abordagem constrói uma categoria crítica denominada “transpentecostalismo”, para evidenciar os limites das categorias classificatórias, enfatizando a mobilidade interna de ideias e práticas pentecostais que circulam na formação de denominações que não se restringem mais às demarcações de um único paradigma histórico-institucional e doutrinário (MORAES, G. L. Neopentecostalismo - um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. **Revista de estudos da religião – REVER**. São Paulo, pp. 1-19, 2010).

tudo o que se tem). Nós não entendemos os pentecostais, assim como outros movimentos religiosos populares que desafiam as nossas metodologias, porque a ciência secular nos ensinou a encarar as contradições e os paradoxos da religião como fenômenos resultantes de alienação da consciência e confusão mental, e não como devir expressivo de um corpo desejante. Os pentecostalismos são rizomáticos, e produzem um plano de consistência para a fé que ignora as determinações representativas de análise científica ou teológico-doutrinal, que procuram enquadrar conceitos sobre as suas práticas e linguagens. Eles são exemplos de formações moleculares efetuadas por linhas teológicas mais flexíveis. Existem os seus nós de arborescência e estratificações mais enrijecidas com certeza, mas é inegável a potência de fuga que volta sempre a tensionar e estender o alcance de desterritorialização da sua fé. Nesse caso, algo escapa ao olhar das ciências sociais porque ela ainda é muito dimensional e pouco direcional (ela ainda não aprendeu a seguir as linhas moleculares do desejo e das crenças).

Teve uma situação com o meu orientador, o professor Oneide, que me marcou muito. Eu não poderia deixar de mencionar, porque ela reflete com uma clareza performática um tipo de atitude problematizadora e diferenciante que inspira a reflexão de todo este nosso estudo. Era o último dia do Congresso Internacional da Faculdade EST, realizado em outubro de 2022. Evento presencial (híbrido). Estávamos no auditório principal da Faculdade durante a última preleção do evento. Ao final de todas as atividades foi aberto um espaço para debates. Lembro do professor Oneide se dirigindo ao púlpito e gastando algumas palavras referentes à inadequação de nossas categorias universais de análise. Com seu jeitão despretensioso dizia “por isso eu acho que a gente precisa fazer etnografia...” e etc. Depois de alguns minutos ele diz (lembro bem dessas palavras): “Eu não aguento mais!”, e termina assim, dando às costas para o púlpito, saindo repentinamente, deixando a sala sem dizer mais nada. Me pareceu bastante emblemático para um professor-pesquisador com muitos anos de carreira. Como um acontecimento singular (uma hecceidade), algo plenamente acabado em uma forma de individuação que diferia do tom de todo o cronograma do evento (afinal, nós fazemos tantas mesas redondas, tantas discussões e debates, tantas palestras, porque nós não nos fartamos nunca de acreditar no conhecimento,

e de um modo especial, na forma como nós o fabricamos).⁵⁴¹ Nós podemos ignorar esses pequenos detalhes que não entrarão para a “história”, e podemos continuar a produzir artigos e mais artigos desenfreadamente, reciclando conceitos como quem os coloca novamente no mercado das pesquisas bibliográficas. Ou podemos nos perguntar se a distância que existe entre o mundo acadêmico e o cidadão comum, o povo, a praça pública, a rua do subúrbio, as vilas da periferia, etc... não é resultado desta nossa insistência em querer “educar”, “conscientizar” e “humanizar” as pessoas que estudamos os modos de vida e fé, encaixando-as nas categorias universalizantes de nossa consciência analítica, sem se abrir de fato para o que elas estão produzindo a partir de seus próprios corpos, sem experimentar junto com elas outras formas, não apenas de percebê-las, mas de percebermos também a nós mesmos. Levamos nossas invenções tão à sério que esquecemos de considerar a criatividade do outro. Parece que os ritornelos acadêmicos deixam de transcender um importante limiar neste aspecto. Uma função de desterritorialização que deveria ser exercitada.

Resumindo até aqui: Como elementos na produção de uma *teologia menor*, distinguimos até aqui uma função de linguagem desterritorializante chamada *Máquina Abstrata Cruz*, e uma função territorializante que chamaremos de *Ritornelo Corpo*. Em nossa tentativa de pensar uma linguagem teológica intensiva falta ainda abordar aquilo que chamaremos de função diagramática *Corpo sem Órgãos da Fé*. Como singularidade virtual a *Cruz* (a máquina abstrata), opera as funções de desterritorialização relativas que atuam sobre os agenciamentos territoriais da linguagem teológica, atualizando a sua potência nos devires expressivos dos corpos-linguagem (nos ritornelos). Essa é a função da *Cruz* na produção de controles diferenciadores sobre o tema do *Corpo*, sua função nas variações que se articulam sobre o plano dos estratos. Por outro lado, a *Cruz* também realiza uma função de desterritorialização absoluta na produção de um plano de consistência para a fé (o *Corpo sem Órgãos da Fé*). Neste caso a diferenciação é absoluta e garante um fluxo contínuo não formalizável. Aqui estamos no nível das intensidades. A fé é precisamente isto que nunca se estratifica, apesar de construir a sua consistência a partir dos estratos e dos devires expressivos que garantem o ritmo dos agenciamentos de territorialização.

⁵⁴¹ É claro que isto reflete o meu modo de ver o que aconteceu e não necessariamente a opinião do meu orientador, com quem nem mesmo conversei a respeito.

A linguagem teológica, portanto, tem a ver com a criação do habitar humano na medida em que o humano não constrói apenas casas, como também templos para a sua fé e os deuses que inventa. O corpo humano como reverberação dessa linguagem expressiva de desejo e fé, articula agenciamentos territoriais ritmados que variam em contraponto com outros territórios e fatores de desterritorialização. Desta forma, a linguagem teológica adquire um devir expressivo e constante como marca qualitativa de um território – o corpo católico “reza a missa em latim”, o protestante “seculariza”, o pentecostal “ora em línguas”, etc. (exemplos caricatos, para elucidar). Os ritornelos elaboram a repetição destes e outros temas territoriais como variação rítmica. Destacamos um tema maior, o *Ritornelo Corpo* como atualização diferenciante do Corpo de Cristo. O *Ritornelo Corpo*, portanto, equivale à função diferenciante dos controles da linguagem teológica que operam, por variação, na constituição de um sentido-de-casa, de um habitar da fé. É importante falar desta noção por que de fato não habitamos o mundo como seres universais, nós territorializamos sobre a Terra de forma particular, variando sobre paisagens melódicas maiores que compõe o contraponto de outros agenciamentos territoriais, entre os quais nos situamos.

Já a função de desterritorialização da linguagem teológica que chamamos de *Máquina Abstrata Cruz* tem a ver não só com os agenciamentos que tensionam o território de forma relativa em processos de desterritorialização e reterritorialização entre diferentes matérias expressivas constituidoras de outros territórios (em linhas de fuga relativas), como também no sentido de uma linha de fuga absoluta na construção de um plano de consistência da fé, isto é, um *Corpo sem Órgãos da Fé*, conceito-prática que realiza a função *diagramática* plena do devir da fé. Por um lado, a singularidade diagramática da *Máquina Abstrata Cruz* atualiza a sua virtualidade em variações expressivas constituintes de agenciamentos territoriais – como no *Ritornelo Corpo* – que compõem com os estratos um território em relativa variação. E por outro, ela compõe apenas com traços expressivos de um fluxo constante. O que significa dizer que a linguagem da fé como linguagem teológica intensiva, na forma como estamos tentando pensar, se realiza como linguagem eminentemente não-representativa. *Ela apenas indica traços do devir da fé*. Todas estas funções enfatizam os controles diferenciadores da linguagem teológica. Isso aponta para um aspecto paradoxal incontornável que a define como realização hipotética, sempre equívoca no

plano representativo dos estratos, e como realização constante de um devir unívoco (uma só fé), atualizado nas variações expressivas nos ritmos dos ritornelos e virtualizado no fluxo intensivo do corpo sem órgãos.

A Cruz como um centro fixo de singularidade virtual realiza o fundo motivador da linguagem. Fundo obscuro e paradoxal que anima a liberdade e o desejo de vida. Crucificar corpo e linguagem: função de desterritorialização relativa que reterritorializa um devir expressivo e rítmico – morte e ressurreição. Ritornelo, retorno sob variação. “Afogar todo o dia o velho homem” (Lutero).⁵⁴² O batismo é a expressão de um *Ritornelo Corpo*. Os sacramentos o são, eles são o devir de um Corpo que se atualiza constantemente. Como máquina abstrata, a Cruz traça um devir rítmico e expressivo territorializante. Ritornelos nas formas como o testemunho cristão se efetua (em obras e palavras): territorializar o Corpo de Cristo no mundo (não tem a ver com estratificação, mas com movimento, dança sobre as ruínas de um corpo, ressurreição, ritmo de libertação...). O corpo sacrificado e ressurreto como ritornelo é o traçado expressivo que a Cruz agencia em sua relação direta com os estratos. Por outro lado, ela também traça o plano de consistência da fé através da produção de um corpo sem órgãos da fé. Nosso argumento é o de que apenas uma linguagem teológica intensiva, ou teologia menor, poderá ser instrumento na elaboração deste plano. Vejamos.

5.4 Construindo um corpo sem órgãos da fé

Lá onde outros propõem suas obras, eu não pretendo fazer outra coisa senão mostrar meu espírito.

A vida é de queimar as questões.⁵⁴³

Antonin Artaud

O homem é o xamã de seus significados.⁵⁴⁴

Roy Wagner

combate [...] mantendo fé e boa consciência, porquanto alguns, tendo rejeitado a boa consciência, vieram a naufragar na fé.⁵⁴⁵

⁵⁴² LUTERO, M. Catecismo Menor. In: **Obras selecionadas. Volume 7. Vida em comunidade: comunidade, ministério, culto, sacramentos, visitaçao, catecismos, hinos**. São Leopoldo; Porto Alegre: sinodal; Concórdia, 2000. p. 461.

⁵⁴³ ARTAUD, A. **Linguagem e vida**. São Paulo: Perspectiva, 2008. p. 207.

⁵⁴⁴ WAGNER, 2017. p. 67.

⁵⁴⁵ I Timóteo 1.19.

Toda essa conversa crítica das economias simbólicas de representação do sagrado, esse refrão iconoclasta expressivo, repetido sem pudor, parece ser coisa de quem não consegue se desvencilhar de sua tradição protestante. Certamente. Mas para continuar as linhas intensivas de um devir protestante, também é preciso protestar regularmente contra si mesmo. Para tanto, recorremos a um pensador que fala a partir da tradição católica⁵⁴⁶, demonstrando que a produção de um plano de consistência da fé não se realiza grosseiramente à golpes de martelo, desterritorializando os estratos sem dosar medidas⁵⁴⁷. A boa consciência da fé não somente é negadora do mundo, ela é também uma consciência construtiva e afirmadora da vida no mundo – portanto, também afirmadora de economias simbólicas construtoras de sentido no mundo (embora tensione e relativize sempre de novo estas economias).

O ritornelo protestante da crítica às instituições opressoras na religião dominante foi adquirindo variações secularizantes sob muitas tonalidades expressivas no decorrer da modernidade emergente. Isso daria outros compêndios à parte sobre a evolução histórica das suas dimensões éticas e estéticas presentes nas práticas revolucionárias na política, na arte, na religião, no conhecimento, etc. A “destruição das formas”, portanto, não é de modo algum uma prática universal. De um controle coletivizante que a manteve absorvida pela forma universal no classicismo grego, e de uma relativa desconstrução dos códigos universais da forma no romantismo alemão, até a absoluta desterritorialização das formas no modernismo ocidental, a iconoclastia como prática, passou da submissão a um grande território universal (forma-Terra), para a diferenciação territorial (a forma-território), até chegar à afirmação de território algum (o fluxo desterritorializante absoluto).⁵⁴⁸

No Brasil, a iconoclastia religiosa protagonizou eventos marcantes na história recente do país, como no emblemático episódio do “chute na santa” dado por um bispo da Igreja Universal, televisionado pela Rede RecordTV em 12 de outubro de 1995, no dia do feriado nacional de Nossa Senhora Aparecida. Eu era criança, mas lembro de assistir com curiosidade na televisão de 14 polegadas da minha avó sobre a

⁵⁴⁶ LATOUR, B. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 111-150, jan./jun. 2008.

⁵⁴⁷ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 25.

⁵⁴⁸ Sobre isto, ver as reflexões de Deleuze e Guattari sobre os desenvolvimentos de grandes ritornelos estéticos no classicismo, no romantismo e no modernismo (DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 160-179).

repercussão deste ato nos noticiários (era só o que se falava naqueles dias). Outro ato recente de iconoclastia religiosa, este, porém, de natureza totalmente secular, foi quando ocorreu uma intervenção artística registrada durante a “Marcha das Vadias” no dia 27 de julho de 2013 no Rio de Janeiro, coincidindo com o penúltimo dia da “Jornada Mundial da Juventude”, realizada de 23 a 28 de julho. Na performance, um homem e uma mulher esfregam crucifixos e símbolos religiosos em seus genitais e quebram uma imagem de Nossa Senhora Aparecida no meio da rua. Estes atos, em que pese as justificativas plausíveis para a sua realização, poderiam alegar um certo controle performático e estratégico de uso da linguagem, não estando vinculado a fanatismos e manifestações de ódio espontâneas. Ainda assim, as expressões são imagetivamente violentas e nos fazem questionar sobre os limites da crítica e dos meios que ela emprega para “sacudir” as convenções.

Bruno Latour, mais conhecido por seu trabalho de etnógrafo das ciências, também fala de religião e arte. Como curador de uma exposição realizada em 2002 em Paris, intitulada “*Iconoclash*”⁵⁴⁹, ele lança algumas questões sobre as paixões que as imagens atizam:

O que aconteceu, que tornou as imagens [...] o foco de tanta paixão? A ponto de destruí-las, apagá-las, desfigurá-las se ter tornado a pedra de toque para provar a validade da fé, da ciência, da perspicácia, da criatividade artística de alguém? A ponto de que ser iconoclasta parece a mais alta virtude, a mais alta piedade em círculos intelectuais?⁵⁵⁰

O autor indica no teor das perguntas o que os exemplos que expusemos anteriormente revelam. Que o furor iconoclasta é tão religioso quanto secular:

O que tem sido mais violento: o desejo religioso de destruir ídolos para trazer a humanidade ao culto certo do Deus verdadeiro, ou o desejo anti-religioso de destruir os ídolos sagrados e trazer a humanidade ao seu perfeito juízo?⁵⁵¹

Como todo pensador criativo na contemporaneidade, Latour inventa a religião *em relação* com outro conceito referente à um conjunto fenomênico analiticamente isolável e passível de significativa distinção – no caso, a ciência. A invenção de Latour é programática e visa a um projeto político de construção da religião em contraposição

⁵⁴⁹ “*Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, em 2002, no Center for New Art and Media, em Karlsruhe, cuja curadoria juntou três ambientes, os da religião, da ciência e da arte contemporânea, em que as imagens vêm se apresentando como “armas culturais” por meio de uma luta ambígua que tanto produz como destrói imagens, ícones e emblemas.” (LATOURE, 2008. p. 111).

⁵⁵⁰ LATOUR, 2008. p. 114.

⁵⁵¹ LATOUR, 2008. p. 119.

estrita à ciência⁵⁵². Para Latour, o religioso e o científico são modos de enunciação, ou regimes de tradução distintos⁵⁵³. A produção da verdade religiosa e sua comunicação se distingue do modo científico por se basear em uma forma de *presentificação* de um referente dado, traduzido e atualizado, tanto de forma inventiva quanto fiel, oportunizando a transformação (ou conversão) do receptor, ou seja, sua participação na realidade presentificada da verdade religiosa. Por outro lado, o regime de tradução científico estaria focado na “lógica de rede” da informação, implicando sobreposições de conteúdos cujos registros se realizam em diferentes formas de representação, indiferente ao estado moral do receptor. Assim, o autor francês postula uma economia das *mediações* que compreende a enunciação científica como eminentemente informacional e, por mais estranho que pareça a princípio, a enunciação religiosa como *a-informacional*, sem conteúdo. A mensagem religiosa estaria baseada no mensageiro. A “re-presentação” do mensageiro/mensagem em conteúdos diferentes, atualizados – repetição que torna sempre nova a mesma mensagem. Enquanto isso, a mensagem científica é uma informação cujo mesmo conteúdo assume representações diferentes numa dinâmica cumulativa de conhecimento.

As indicações de cautela formalizadas na linguagem científica estabelecem inúmeras relações significativas sob termos que designam conjecturas, especulações, hipóteses e teorias, um “como se fosse” assumido como caminho frágil na construção dos dados científicos. Porém, na prática, elas também acabam se tornando crenças sobre as quais se dão deliberados “saltos de fé” em direções tão diferentes quanto os valores e as ideologias que as motivam. Crenças que, mediadas por uma linguagem científica, organizam um sentido objetivante de “realismo” que Rubem Alves certa vez descreveu como a nefasta ideologia de nossa civilização⁵⁵⁴. Sob este “realismo” factível e quantificável, mascarador de suas mediações substancialmente interpretativas, se inventou a religião, entre outros saberes marginalizados, como desnecessários e obsoletos na economia dos poderes que conformam a existência

⁵⁵² Para Giumbelli, Latour, “o predador”, assume mesmo esta posição de pregador de uma nova religião, ao constatar pelas próprias palavras do autor, o modo como se propõe a falar religiosamente (GIUMBELLI, E. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, jan./jun. 2011, p. 332-335).

⁵⁵³ LATOUR, 2016.

⁵⁵⁴ ALVES, Rubem. **A gestão do futuro**. Campinas: Papyrus, 1987, p. 55-72.

humana na sociedade moderna. De um ponto de vista das práticas sociais, os modernos cientistas jamais foram aquilo que diziam ser, “jamais foram modernos”⁵⁵⁵.

Latour, em suas reflexões, demonstra acreditar na boa religião e na boa ciência como projetos para uma boa convivência de ambas no mundo contemporâneo⁵⁵⁶. Apesar da crítica atinente a uma definição demasiado generalizante de religião, construída a partir de uma tradição religiosa específica (cristã-católica) nas caracterizações do autor, deficitária de uma devida apreensão descritiva dos seus modos de funcionamento⁵⁵⁷ (Latour não faz etnografia da religião), ainda assim podemos compreendê-lo no escopo daquilo em que parece realmente querer se fazer entender: para uma visão propositiva de religião (e não descritiva).⁵⁵⁸ A partir desse horizonte propositivo é que o autor levará a distinção entre religião e ciência a um mesmo lugar crítico, onde ambas assumem tipos semelhantes de mascaramento imagético de suas mediações. Este é o terreno onde o iconoclasmo aparece de ambos os lados, como negação do “construído” e em favor de um “dado” não realizado pela mão humana. “Assim, em ambos os casos, da religião e da ciência, quando a mão é mostrada a trabalhar, ela é sempre a mão que segura o martelo ou o archote: sempre mão crítica, destruidora.”⁵⁵⁹

O que está por trás dessas guerras de imagens, no entanto, como o autor destaca, também é o fato de que a crítica se tornou muito pouco custosa atualmente, vulgar mesmo⁵⁶⁰. A suspeita tornou-se a ordem do dia e a descrença, algo demasiado fácil. É possível ter a “sua desconstrução derridiana por um níquel”⁵⁶¹, como ele diz.

⁵⁵⁵ LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

⁵⁵⁶ LATOUR, B. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. **MANA** 10(2):349-376, 2004.

⁵⁵⁷ Otávio Velho pontua essa problemática derivada da teoria de Latour contrapondo à um outro antropólogo, Talal Asad, que discute as inadequações das definições generalistas de religião descoladas das práticas religiosas historicamente e culturalmente situadas (VELHO, O. Comentários sobre um texto de Bruno Latour. **Mana**, v. 11, n. 1, p. 297-310, 2005). O pesquisador brasileiro Emerson Giumbelli aprofunda este ponto num texto em que explora também a convergência dos pensamentos de Latour e Asad sobre religião no contexto da modernidade (GIUMBELLI, 2011).

⁵⁵⁸ Por falar a partir da tradição cristã católica, alguns elementos de sua abordagem são interessantes para a teologia que estamos inventando. De outro lado, porém, as ideias do autor pouco ajudam na leitura sobre o que a religião efetivamente faz na modernidade, como indica Giumbelli (GIUMBELLI, 2011, p. 336). Deste modo, Latour nos ajuda a falar teologicamente de um ponto de vista que comporte as variações da teologia enquanto possibilidades criadoras dentro de um horizonte ético e estético de proposição teórica, e não de análise empírica.

⁵⁵⁹ LATOUR, 2008. p. 117.

⁵⁶⁰ LATOUR, 2008. p. 127.

⁵⁶¹ LATOUR, 2008. p. 128.

Nietzsche, Marx, Freud... são produtos de uma crítica miniaturizada que o capital absorveu no seu fluxo desterritorializante. Eles são veiculados e vendidos por aí, à custo de uma nota de rodapé com o famoso apelido dado por Ricoeur (“mestres da suspeita”). Está na moda “suspeitar”. Eles estão nos memes de internet, são processados pelos algoritmos das redes sociais que “qualificam” as experiências informativas dos usuários. Tudo ao preço de um click, de um Ctrl+C Ctrl+V no artigo acadêmico, ou de uma barra de rolagem que possibilita alguns segundos de leitura recortada do seu crítico favorito.

Ao “aumentar o custo da crítica”⁵⁶² Latour propõe uma noção interessante de iconoclasmo, ou como ele mesmo prefere chamar, de *iconoclash* – uma noção que torna mais ambígua o papel da mão humana na produção das mediações. Ela não é apenas a mão que segura o martelo, ou, para dizer de outro modo: a destruição que ela efetua também é construtiva. No fundo, ele revela com isso uma iconofilia alternativa, em que a atenção não se fixa em imagens congeladas, mas ela passa de uma imagem para outra, no que vai denominar de “cascatas de imagens”.⁵⁶³ Para nós esta ideia é interessante porque retoma de um modo diferente o que temos definido como base privilegiada de análise da linguagem teológica, isto é, ela coloca em evidência o fluxo constante de imagens, e isso nos obriga a pensa-la como devir. Veremos que é sobre o fluxo que se constrói continuamente um *corpo sem órgãos*, como conjunto de práticas na realização de um plano de consistência da fé.

Temos falado aqui e ali de “corpo sem órgãos”, essa estranha expressão que Deleuze e Guattari utilizam para construir um dos seus conceitos mais difíceis, decerto, sem dúvida, um dos mais fascinantes. Talvez porque ele não seja exatamente um conceito, mas, como eles dizem, uma prática, ou um conjunto de práticas.⁵⁶⁴ Mas o que é um corpo *sem órgãos*? Não é por acaso que a expressão vem de um corpo esvaziado, mortificado, o corpo de um supliciado, vítima da medicina psiquiátrica do eletrochoque dos manicômios nas décadas de 1930 e 1940 na França (as incubadoras de morte⁵⁶⁵): o corpo de Antonin Artaud. Deleuze retira o termo de

⁵⁶² LATOUR, 2008. p. 127.

⁵⁶³ LATOUR, 2008. p. 137.

⁵⁶⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 12.

⁵⁶⁵ Assim Artaud se referia aos manicômios, como prisão, masmorra, lugares de “incubar a morte e para manter os mortos em incubadeiras” (ARTAUD, A. Artaud o Momo. In: **Escritos de Antonin Artaud**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1983a. 127). Internado em 1937, Artaud permaneceu nove anos nos asilos de *Sotteville-lès-Rouen*, *Saint-Anne*, *Ville-Éverard* e *Rodez*. Nos três anos em *Rodez* foi exposto a inúmeras sessões de eletrochoque que debilitavam severamente seu corpo e

uma experiência radiofônica de Artaud, gravada em novembro de 1947 e transmitida em circuito fechado em fevereiro de 1948, intitulada “Para acabar com o julgamento de Deus”.⁵⁶⁶ Ouvi-la é uma experiência arrepiante que reflete poderosamente a concepção de “Teatro da Crueldade” do autor. O texto é interpretado à quatro vozes, intercalando gritos, uivos, blasfêmias e glossolalias, com efeitos sonoros produzidos por tambores e gonzos. Ela termina com os seguintes versos:

“Quando tiverem conseguido um corpo sem órgãos,
então o terão libertado dos seus automatismos
e devolvido sua verdadeira liberdade.
Então poderão ensiná-lo a dançar às avessas
como no delírio dos bailes populares
e esse avesso será
seu verdadeiro lugar.”⁵⁶⁷

Mas porque invocar o gênio louco de Artaud e seu corpo dilacerado, vitimado pela sociedade da “razão”? Por que recorrer ao grito de um desesperado que ousa contra Deus? Por que fazer questão do corpo delirante de sua linguagem sem território semântico? Por que se ater ao corpo de um maldito, abandonado, reduzido à nada? Alguém que desceu ao inferno⁵⁶⁸, para quem havia apenas uma coisa a sentir: “uma só coisa / que é algo / e que sinto / por ela querer / SAIR / a presença / da minha dor / do corpo, / a presença / ameaçadora / infatigável / do meu corpo;”⁵⁶⁹ Depois de tudo que dissemos até aqui, nos parece muito claro, especialmente para alguém que não dissociava a linguagem da vida, como Artaud, que o seu corpo é um grito de protesto que ressoa em todo corpo que sofre e anseia por libertação, um corpo, como ele mesmo profetizou em poema de despedida, que nunca será esquecido.⁵⁷⁰ É possível que Deleuze e Guattari não estivessem conscientes disto, não o sabemos, mas ao

sua mente. Em uma de suas cartas, em outubro de 1945, ele relata como foi internado: “Por ter procurado divulgar essas coisas, fui tratado como louco e, finalmente, em 1937, aprisionado, deportado, agredido num navio, envenenado, posto em camisa de força, deixado em coma e, até agora, não consegui recuperar a minha liberdade.” (ARTAUD, 1983a. p. 121). Recuperou a liberdade em 1946.

⁵⁶⁶ A primeira vez que o termo “corpo sem órgãos” aparece na obra de Deleuze é em *Lógica do Sentido*. Como conceito ele é desenvolvido nos dois volumes de *Capitalismo e Esquizofrenia*. A Transcrição da transmissão radiofônica pode ser consultada em: ARTAUD, A. Para acabar com o julgamento de Deus. In: **Escritos de Antonin Artaud**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1983b. 145-162. A gravação pode ser encontrada na internet em link do Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=TXKUP0TD4y4> (acessado pela última vez em 23/05/2023).

⁵⁶⁷ ARTAUD, 1983. p. 161-162.

⁵⁶⁸ Em suas cartas Artaud relata o inferno que viveu nos manicômios e os horrores e sofrimentos aos quais foi submetido: “A magia do eletrochoque arranca um estertor de morte, mergulha a pessoa que o recebe num estertor de morte de quem está abandonado a vida.” (ARTAUD, 1983a. p. 127).

⁵⁶⁹ ARTAUD, 1983b. p. 158.

⁵⁷⁰ Intitulado “Post-Scriptum” (ARTAUD, A. **Eu, Antonin Artaud**. Lisboa: Hiena Editora, 1988. p. 111).

construir a sua filosofia sobre o corpo de Artaud, estavam pisando no terreno sagrado da contradição humana, lá onde a teologia como linguagem do paradoxo, como linguagem da Cruz, jorra sangue e libertação⁵⁷¹.

Artaud desejava despertar algo vivo nas pessoas com o seu Teatro da Crueldade, despertá-las para a realidade. Nada de mimetismo beato ao texto, mas experimentação para a irrupção de um mundo inédito, efêmero, e tangente ao real.⁵⁷² Retomar o caráter mágico, religioso e perigoso do teatro, a partir de um princípio de realidade, como em uma necessidade vital de despertar.⁵⁷³ Aparece nessas concepções de Artaud algo de um sagrado selvagem contra a domesticação da arte. Vemos nisso um reflexo da crueza da Cruz, sua violência despertadora da vida – a partir dela um mundo radicalmente novo acontece, a partir dela estamos *definitivamente* na vida. Artaud compreendeu bem a abscondidade de Deus nisto, e seu teatro encarava de frente a mesma e implacável necessidade de criação da vida e da realidade:

Eu emprego o nome de crueldade no sentido cósmico de rigor, de necessidade implacável, no sentido gnóstico de turbilhão de vida que devora as trevas, no sentido dessa dor de necessidade implacável fora da qual a vida não saberia se exercitar. O bem é desejado, ele é resultado de um ato, o mal é permanente. O deus escondido quando cria obedece à necessidade cruel da criação que se impõe a si mesma, e assim ele não pode deixar de criar, admitindo no centro do turbilhão voluntário do bem um núcleo de mal, cada vez mais reduzido, cada vez mais consumido. E o teatro no sentido de criação contínua, a ação mágica inteira obedece a essa necessidade. Uma peça na qual não existe essa vontade, esse apetite de viver cegamente e capaz de passar por cima de tudo, visível em cada gesto e em cada ato, e no lado transcendente da ação, será uma peça inútil e defeituosa.⁵⁷⁴

São as palavras e projetos de invenção de um faminto, de um sedento pela vida, faminto de realidade. Mais tarde Artaud vai se referir à arte (a poesia) com a consciência de alguém gestado no “ser uterino do sofrimento”, de onde se sai para continuar fedendo.⁵⁷⁵ O corpo que sofre, que fede à contradição – haveria outro lugar em que a teologia deveria ser gestada, senão aqui, onde se verte o fundo obscuro da criatividade e libertação humanas? O corpo que sofre e seu coração perigoso, seu

⁵⁷¹ Mesmo assim, as palavras dos autores têm um tom de reconhecimento sacrificial quase religioso: “Mesmo que Artaud não tenha conseguido para ele mesmo, é certo que através dele algo foi conquistado para todos nós.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 31)

⁵⁷² ARTAUD, 2008. p. 30.

⁵⁷³ ARTAUD, 2008. p. 105-106.

⁵⁷⁴ ARTAUD, 2008. p. 103-104.

⁵⁷⁵ Em carta de setembro de 1945 a Henri Parisot, onde critica um poema de Lewis Carroll (“Jabberwocki”). (ARTAUD, 1983. p. 116).

grito desgraçado. De outros lados têm-se escritórios aburguesados, climatizados, limpos, abastados de coerência lógica, de maturidade, de bibliotecas, de sistemas, de cidadania responsável, de boa educação, etc... O que se pode esperar de letras que não cheiram nem sangue nem à merda?

O *corpo sem órgãos* de Artaud se revelará sob muitos aspectos no fundo motivador de formações de potência entrando em agenciamentos complexos com os estratos de conteúdo e expressão, sobre os quais Deleuze e Guattari vão propor a vida como experimentação e criação. A princípio nos concentramos na forma como o conceito é elaborado no segundo volume de *Capitalismo e Esquizofrenia*, especialmente no sexto platô, chamado “28 de novembro de 1947 – Como criar para si um corpo sem órgãos?”⁵⁷⁶ Lá eles dizem que o CsO⁵⁷⁷ é “não-desejo, mas também desejo”, a ele “não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite”, e:

É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos.⁵⁷⁸

O CsO é uma base de experimentação sobre a qual não paramos de realizar a vida como fluxo de desejo, mas também como corte, transformação e redirecionamento deste fluxo. Essa base, que sob certos aspectos preexiste⁵⁷⁹, também precisa ser exercitada em um programa constituído por conjuntos de práticas. Ela precisa ser traçada continuamente. O CsO tem esse nome por causa de Artaud, mas na elaboração conceitual de Deleuze e Guattari ele não se opõe exatamente aos órgãos, e sim ao que eles representam enquanto funções que articulam um organismo estratificado. Assim, o “juízo de Deus” remete às palavras de ordem que formam a organização dominante de um plano de representação estratificado no organismo, na significância e na subjetivação,⁵⁸⁰ isto é, no que separa o corpo daquilo que ele *pode ser* em um plano de imanência do desejo. Aqui fica claro que os autores, assim como Artaud, tinham em mente o “Deus” de uma teologia dominante, de transcendência da alma, historicamente inimiga do corpo e do desejo.

⁵⁷⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 11-33. No último tópico deste estudo voltamos ao conceito implicando-o nas formas como ele também é desenvolvido no *Anti-Édipo*.

⁵⁷⁷ Daqui pra frente nos referiremos a corpo sem órgãos na forma abreviada “CsO”.

⁵⁷⁸ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 12.

⁵⁷⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 11.

⁵⁸⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 24-25.

Para que serve um corpo? O *organismo* responderá de acordo com a sua funcionalidade, ou uma essência transcendente: O corpo tem mãos para trabalhar, pés para caminhar, boca para comer e falar, órgãos genitais para reproduzir, etc. Mas nós *queremos* bater palmas, dançar com os pés, cantar e gritar com nossa boca, e com o pênis e a vagina queremos foder e fazer amor. Primeira desterritorialização. O corpo cria para si linhas de fuga do organismo, para que o desejo adquira consistência na conexão com outros fluxos em um *continuum* – ele começa a construir um CsO para então ser povoado por outras intensidades. Para que serve a linguagem? A *significância* vai responder que serve para significar, comunicar, informar verdades, para interpretar, descrever o real, etc. Mas nós queremos fazer poesia, falar em mistérios, ocultar segredos, orar em línguas estranhas, confundir o juízo dos sábios, colocá-la na boca de jumentos,⁵⁸¹ etc. E, por fim, para que serve o indivíduo resultante deste agenciamento corpo-linguagem? A *subjetivação* dominante irá responder que o sujeito deverá estudar, ser responsável, ter uma profissão, casar-se com o gênero oposto, ter filhos, consumir produtos do mercado, pagar impostos, ser um bom cidadão, votar no candidato certo, etc... senão você será um desviante, um vagabundo, um traidor! Criar um CsO sempre tem a ver com algum nível de desterritorialização dos estratos dominantes, para que o desejo possa fluir a despeito dos agenciamentos castradores da sociedade.

Deste modo, o CsO oscila entre dois polos. De um lado ele é estratificado e do outro ele se abre à experimentação no plano de consistência que o libera. Como criar um? As instruções são essas:

Eis então o que seria necessário fazer: instalar-se sobre um estrato, experimentar as oportunidades que ele nos oferece, buscar aí um lugar favorável, eventuais movimentos de desterritorialização, linhas de fuga possíveis, vivenciá-las, assegurar aqui e ali conjunções de fluxos, experimentar segmento por segmento dos contínuos de intensidades, ter sempre um pequeno pedaço de uma nova terra. É seguindo uma relação meticulosa com os estratos que se consegue liberar as linhas de fuga, fazer passar e fugir os fluxos conjugados, desprender intensidades contínuas para um CsO.⁵⁸²

Como se vê, é uma relação meticulosa que articula as possibilidades de engendrar um corpo livre das estratificações. Não se desestratifica destruindo os estratos. O agenciamento é mais minucioso do que isso. Não se usa um martelo, mas

⁵⁸¹ Números 22. 28-30.

⁵⁸² DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 27.

“uma lima muito fina”.⁵⁸³ Trata-se de um *iconoclash*, é ambíguo, não se sabe bem ao certo se está destruindo ou construindo algo. É na verdade as duas coisas ao mesmo tempo – paradoxo. Sendo necessário reservar porções de significância e subjetividade para molecularizar a partir da realidade dominante com a qual se precisa lidar.⁵⁸⁴ Gestos demasiado violentos precipitam linhas de fuga suicidas que esvaziam o CsO ao invés de preenche-lo (corpos vítreos vazios, o corpo drogado, p. ex.). Faz parte da prática a prudência, dosar a mão, “arte das doses”.⁵⁸⁵

No que se refere aos estratos de linguagem, um CsO irá se realizar como prática de uma *linguagem menor* subvertendo as funções de uma linguagem dominante (maior). Um CsO não constrói outra linguagem (outro estrato), mas uma relação diferente com a linguagem (uma relação diferenciante). É um uso *menor* da linguagem em contraposição a um uso *maior* que definirá a conjugação dos fluxos liberadores do CsO no plano de consistência. Um uso menor que coloca a linguagem em variação contínua, em oposição a um uso maior que extrai dela relações constantes.⁵⁸⁶ Não se cria, portanto, uma linguagem particular. Um devir minoritário não existe em si mesmo, mas sempre em função desterritorializadora de um padrão majoritário. “Conquistar a língua maior para nela traçar línguas menores ainda desconhecidas. Servir-se da língua menor para *por em fuga* a língua maior”⁵⁸⁷.

Trazendo para os estratos de linguagem teológica: Que teologias tem hoje enfatizado controles diferenciadores da linguagem dominante? Teologias feministas, teologias queer, teologias negras, teologias decoloniais, teologias ameríndias, teologias contextuais de todo tipo, etc... (teologias menores?). Certamente cada uma delas tem construído práticas de linguagem para a conjunção de fluxos e intensidades outrora bloqueados por uma teologia dominante e castradora de corpos-linguagem. Essas teologias foram elaborando mecanismos de fuga para liberar seus corpos, para colocá-los em movimento na experimentação de outras intensidades de alegria e realização, de empoderamento e libertação. Cada uma delas tem construído linhas de experimentação a partir de formas de expressão que desterritorializam os estratos em função de um devir minoritário que quer se liberar para a realização das intensidades

⁵⁸³ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 25.

⁵⁸⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 26.

⁵⁸⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 25.

⁵⁸⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 52

⁵⁸⁷ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 55. Grifos dos autores.

da fé, a partir dos desejos que mobilizam os seus diferentes corpos, contextualmente encarnados, corpos territorializados sob distintos devires expressivos.

Uma teologia menor, portanto, corresponderia a uma determinada prática da linguagem, criando as condições de realização de um CsO da fé. Em cada contexto de teologia menor o CsO vai conjugar diferentes fluxos de desejo e fé. No entanto, uma linguagem menor para a teologia não significa apenas tematizar conjuntos específicos de formalizações consideradas minoritárias. Vejamos isto em dois exemplos que poderão ajudar a pontuar algumas distinções importantes: a “teologia ameríndia” e as teologias feministas. Por conjugarem formações culturais distintas, essas duas teologias trazem diferentes elementos críticos para a discussão de uma linguagem teológica menor.

1. Tomamos o exemplo da “teologia guarani” como elaborada pela teóloga cristã Graciela Chamorro, onde a autora apresenta uma teologia indígena não cristã.⁵⁸⁸ Por que não é tão simples considerá-la um exercício prático de linguagem menor para a teologia e, contudo, ainda assim podemos tomá-la como um bom motivo para a elaboração de uma teologia menor? Vejamos.

Não é surpresa que a teologia contemporânea, auxiliada pela moderna antropologia, se empenhe no reconhecimento da “religião”, e nesse caso, da realidade “teológica” de povos historicamente oprimidos, marginalizados e destituídos de reconhecimento cultural e dignidade humana. Os povos ameríndios devastados pela conquista colonial oferecem um fundo histórico tenebroso, assim como a história da escravidão africana, forçando sobre as renovadas formações de poder que engendram a criatividade contemporânea no ocidente, uma reelaboração do seu conhecimento científico. As ciências sociais e a antropologia foram deixando para trás as teorias evolucionistas e racialistas do início do século XX,⁵⁸⁹ mas isso não significa que abandonaram uma mesma tendência para a convencionalização do seu conhecimento. Se antes a coletivização simbólica operava por princípios de hierarquização da diferença e sua conseqüente marginalização/exclusão política,

⁵⁸⁸ CHAMORRO, G. **Teología Guaraní**. Quito: Abya-Yala, 2004.

⁵⁸⁹ Como pano de fundo para as teorias racialistas do início do século XX no Brasil (ilustradas por representantes como Silvio Romero, Nina Rodrigues e Oliveira Viana), o evolucionismo cultural se pautava em um paradigma histórico unilinear dividindo-se em “estágios” do desenvolvimento humano. No esquema de Lewis Morgan (1818-1881) isso assumia a equação “selvageria – barbárie – civilização”. Para uma introdução aos principais intelectuais desse pensamento, ver CASTRO, 2005.

agora ela racionaliza e organiza a diferença pressupondo princípios pluralistas e democráticos de equivalência entre os povos e as culturas, baseando-se nas ficções persuasivas da relatividade cultural que compõem o discurso científico contemporâneo da antropologia. Embora estabeleça importantes desenvolvimentos para o campo da ética e da convivência entre os povos, uma mesma semiótica da invenção não deixa de conduzir os processos de reconhecimento da alteridade. Esta tendência epistemológica é a mesma já referida neste trabalho algumas vezes, pautada no controle convencionalizante da linguagem e dos símbolos.

Deste modo, a forma *sistemática* de reconhecer “sociedade”, “cultura”, “religião”, ou “teologia”, nos povos que estudamos, diz mais sobre a nossa maneira ocidental de inventá-los do que sobre a realidade mesma destes. Para nós ocidentais é importante inventar uma “teologia” para os povos guarani, assim como uma “cultura” e uma “religião” (todas *muletas* conceituais de nossa ciência coletivista),⁵⁹⁰ porque é através destas categorias que conseguimos medir as nossas formas de reconhecer o fenômeno humano na alteridade – pois são categorias que atribuímos a nós mesmos enquanto sociedade humana. Nesse sentido, é muito relevante que Chamorro defina a origem da sua fala (teóloga cristã), o produto do seu discurso (uma teologia guarani) e o público para o qual se dirige (academia teológica cristã).⁵⁹¹ Ela de fato está inventando os povos que estuda⁵⁹² para uma comunidade de acadêmicos (teólogos e teólogas cristãos) com a finalidade (entre outras) de tensionar os paradigmas teológicos convencionais, principalmente os exclusivistas. Sendo assim, ela “precisa” das categorias teológicas para se fazer entender num mundo de teólogas, assim como as antropólogas ao longo da história de sua disciplina precisaram recorrer a outras “muletas” (como a “cultura”) para comunicar no mundo conceitual da academia antropológica. Assim, o seu estudo demonstra que temos a capacidade de ver teologia em muitas coisas que observamos para além de nosso horizonte cultural, mas isso porque nós as colocamos lá como parâmetro de medida, permitindo-nos reconhecer

⁵⁹⁰ Citação de Wagner: “[...] a noção de cultura como uma entidade objetiva, inflexível, só pode ser útil como uma espécie de “muleta” para auxiliar o antropólogo em sua invenção e entendimento. Para isso, e para muitos outros propósitos em antropologia, é necessário proceder *como se* a cultura existisse na qualidade de uma “coisa” monolítica, mas para o propósito de demonstrar de que modo um antropólogo obtém sua compreensão de um outro povo, é necessário perceber que a cultura é uma “muleta”. (WAGNER, 2017. p. 34. Grifo do autor).

⁵⁹¹ CHAMORRO, 2004. p. 22.

⁵⁹² Os grupos estudados são de guaranis contemporâneos da América do Sul: os Mbyá, os Kaiová ou Pai-tevyterã e os Ñandeva ou Chiripá (CHAMORRO, 2004. p. 15).

em contraposição a alteridade que estudamos, tanto as aproximações e analogias que achamos razoavelmente concebíveis, quanto as diferenças irreconciliáveis.⁵⁹³

A concepção de uma “religião guarani” assumida no conjunto das investigações antropológicas do século XX é construída a partir de etnografias realizadas com grupos que passaram por longos e acentuados processos de cristianização, de modo que é impossível avaliar com segurança a respeito dos níveis de influência cristã sobre estes grupos,⁵⁹⁴ tornando-se um equívoco tomar a tradição etnológica do século XX como descrição dos guarani pré-conquista⁵⁹⁵. Esta constatação leva a revisões críticas da noção de um “modo de ser guarani” fundado em uma suposta religiosidade impermeável ou resistente a mudanças. O antropólogo Carlos Fausto argumenta que o que se denomina hoje de “religião guarani” é resultado de um processo de “desjaguarificação”, isto é, de crescente negação do canibalismo como fonte de poder xamânico em prol de um xamanismo ascético por causa da experiência colonial e do contato com o cristianismo.⁵⁹⁶ Apesar de não desconhecer alguma crítica sobre elementos tardios introduzidos na religiosidade guarani pelo cristianismo, Chamorro parece não os levar muito em consideração.⁵⁹⁷ Baseando-se na importância que os grupos guarani contemporâneos dão à questão da

⁵⁹³ A autora ao apresentar a religião guarani, intercala ao longo da obra diversas tentativas de aproximação significativa com a teologia cristã: a respeito do termo traduzido do guarani como “alma” e seu correlato bíblico “*nepeshi*” (p. 57-58); a “profecia” guarani e os profetas hebreus (p. 98-99); “*jasuka*” como princípio criador semelhante a “*ruach*” judaica (p. 129-132); “*la tierra sin males*” como lugar teológico na busca pelo Reino de Deus (p. 179); a sabedoria guarani comparável a tradição sapiencial do AT (p. 187-188); comparações sobre cosmogonia e cosmologia guaranis e teológicas (p. 192-193); comparações de termos guaranis (“*bifuración*” e “*redención*” do dizer) com elementos da soteriologia cristã (pecado e salvação) (p. 205); aproximações entre xamanismo e “sacerdócio geral de todos os crentes” (p. 228); o personagem mítico “Hermano Mayor” como exemplo ético a ser seguido para alcançar a plenitude, lembrando Jesus Cristo, porém sem os elementos sacrificiais e salvíficos deste (p. 233); entre outros exemplos.

⁵⁹⁴ A primeira etnografia entre os guarani data de 1914, escrita por Curt Nimuendajú, publicada na Alemanha.

⁵⁹⁵ Chamorro de forma alguma endossa este tipo de anacronismo, contudo, a leitura do seu texto em alguns pontos leva à uma interpretação tendenciosa, quando atribui falta aos agentes coloniais em relação ao não reconhecimento da religião guarani com base nos dados da “etnografia contemporânea”, como se estes fossem evidência de um “sistema de crenças” à época não identificado pelos primeiros cronistas (CHAMORRO, 2004. p. 25). Os relatos dos padres jesuítas não demonstram preocupação em compreender os indígenas como religiosos, uma vez que os viam como dispostos a aceitar qualquer crença. O problema que se coloca aqui, por isso, parece ser o que se entende por religiosidade. Que tipo de “religiosidade” é esta que prescinde de um sistema de crenças, incorporando com facilidade novos referenciais? Ao se apoiar na etnografia contemporânea para identificar um “sistema de crenças” como evidência de religião entre os guarani, a autora parece compartilhar dos mesmos pressupostos que levaram os agentes coloniais a desconsiderarem esta hipótese.

⁵⁹⁶ FAUSTO, C. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX). **MANA** 11(2):385-418, 2005.

⁵⁹⁷ CHAMORRO, 2004. p. 61-62.

religiosidade, ela parte do pressuposto de que estes grupos historicamente incorporaram elementos do cristianismo como forma de resistência, escolhendo a religião como um elemento de afirmação étnica e identitária frente à civilização ocidental.⁵⁹⁸

Chamorro demonstra como os guarani contemporâneos possuem um “sistema religioso”, ou “sistema de crenças”.⁵⁹⁹ E isto, naturalmente, qualifica o discurso para se identificar aí a elaboração de uma “teologia indígena” (?). Suspeitamos que é exatamente neste ponto que nossa teologia se limita à sua convenção “sistemática” (sua forma *Maior*), deixando de perceber as razões criativas para a produção *molecular* de uma linguagem teológica *menor*, como diferenciação simbólica e variação contínua. Viveiros de Castro, assim como outros antropólogos, criticam as noções de cultura e religião baseadas na noção de “sistema de crenças” enquanto totalidade reflexiva e identitária frente à uma exterioridade potencialmente ameaçadora.⁶⁰⁰ Pensando o caso das populações ameríndias, segundo ele, a noção de “crença” se ergue sobre a contemplação do “Ser” da tribo e suas formas de perseverar nele como fundação de uma totalidade.⁶⁰¹ No entanto, isto conflita com algo observável desde os primeiros contatos com os europeus, o fato de que os índios mostravam-se sempre dispostos a aceitar a doutrina cristã. O autor inclui este aspecto dentro daquilo que denominou de “a inconstância da alma selvagem.” “Gente receptiva a qualquer figura, mas impossível de configurar”.⁶⁰² Os índios não “resistiam” à influência exterior, eles a incorporavam e, ao mesmo tempo, não “perseveravam” nos modelos assimilados – algo que causava muita confusão na cabeça dos jesuítas e que motivou o uso de rótulos depreciativos como “displicência”, “memória e vontade fracas”, etc. Como entender estes povos que contêm em si o “desejo da própria perdição”?⁶⁰³ Este estilo de religiosidade, portanto, não oferece um molde adequado para a produção de um sistema de crenças. Outro fator estruturante deve agir por trás desta “estranha” maneira de ser.

⁵⁹⁸ CHAMORRO, 2004. p. 54-55.

⁵⁹⁹ CHAMORRO, 2004. p. 25, 55.

⁶⁰⁰ Uma crítica que retoma os postulados de uma certa hermenêutica antropológica dominante, exemplificada por Geertz: “Pois nós, modernos e antropólogos, concebemos a cultura sob um modo teológico, como um ‘sistema de crenças’ a que os indivíduos aderem, por assim dizer, religiosamente.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 191). Ver também a crítica de Talal Asad sobre este mesmo aspecto, já mencionada neste trabalho (ASAD, 2010).

⁶⁰¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 220.

⁶⁰² VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 184.

⁶⁰³ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 194.

Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a “visão do paraíso”, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser onde “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado”[...]⁶⁰⁴

Ao invés de projetar no reconhecimento do outro um espelhamento de si mesmo como essência (como nós o fazemos), os indígenas demonstravam querer *ser o outro* sem deixar de ser si mesmo. Este paradoxo instala um devir que leva à diferenciação contínua como resultado de uma “incompletude ontológica”.⁶⁰⁵ A inconstância da alma selvagem se fundamenta em uma complexa relação de imanência com a alteridade, algo que lhe permite compreender-se como variação ontológica num plano de consistência do devir. Sendo assim, tanto a antropologia moderna como a teologia, ao enfatizar o estudo da religião como sistema de crenças e significados, deixa de perceber outros modos de invenção cultural da religião que diferem de sua ação simbólica coletivista e significativa, como os modos pré-significantes e diferenciantes característicos das sociedades ameríndias. E estes modos não são necessariamente equivalentes às invenções modernas de nossa ciência que visa enquadrar estes grupos dentro de uma visão humanista de sociedade, nem aos pressupostos éticos de nossa política que visam incorporá-los dentro de nossos regimes jurídicos, e nem mesmo aos conjuntos de crença de nossas teologias que visam aproximá-los de “nosso Deus”. Eles precisam ser compreendidos em seu próprio regime criativo de produção da vida.

Certamente os índios resistiam a seu modo, à medida que provavam da iniquidade do regime colonial, havendo ainda diferentes reações à evangelização e violentas guerras investidas contra aquelas tribos recalcitrantes nos “maus costumes”, especialmente no que se referia ao canibalismo e à vingança guerreira. Chamorro reserva um capítulo de seu livro para expor os movimentos de resistência e profecia indígena contra a missão cristã. Segundo ela, “todos os movimentos de libertação após as reduções tiveram como núcleo revelador uma profecia indígena contra o missionário redutor, pois ele personificava a ameaça que pesava sobre os grupos

⁶⁰⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 206.

⁶⁰⁵ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 220.

guarani”.⁶⁰⁶ É curioso, no entanto, os relatos de como essas resistências adquirem formas de expressão cristãs. Longe de serem uma ação de defesa étnica de símbolos religiosos próprios, ou de recuperação de crenças internas que visam contradizer as crenças de outra religião ameaçadora, esses movimentos de resistência incorporam os elementos do próprio cristianismo para confrontar os agentes coloniais da missão cristã através de elaboradas *práticas* de diferenciação.⁶⁰⁷ A tese de que esse tipo de resistência sugere algum tipo de confronto entre sistemas religiosos distintos (“enfrentamento da religião indígena com a religião cristã”⁶⁰⁸) é problemático por todos os lados, porque é o tipo de coisa fundada em expectativas ocidentais quanto às características e funções que uma religiosidade deveria ter (como núcleo de uma etnicidade, p. ex.). Estamos acostumados com guerras religiosas fomentadas por duros núcleos de ortodoxias. A relação paradoxal⁶⁰⁹ de aceitar a religião cristã e, por outro lado resisti-la, por certo, segue outra dinâmica que prescinde da noção de sistema de crenças, ou de teologia nativa, como nos moldes coletivistas de nosso entendimento convencional. Essa “estranha” maneira de resistência não pressupõe exatamente a eliminação de uma “ameaça externa” que investe sobre um modo de ser nativo, mas implica sem dúvida no questionamento das formas como as relações com a alteridade se dão. Os indígenas reagem contra os códigos rígidos das formas de expressão e conteúdo religiosas dos missionários, contra a sua ascese quanto à negação de elementos importantes da tradição nativa. Assim, nos parece que a razão empreendida nessas revoltas indígenas tem mais a ver com conflitos quanto às *maneiras de se praticar a religiosidade* – uma prática indígena aberta e diferenciante

⁶⁰⁶ CHAMORRO, 2004. p. 75.

⁶⁰⁷ Os diversos exemplos citados pela autora incluem profetas, xamãs e feiticeiros indígenas proclamando-se “Deus criador dos céus e da terra”, “filho de Deus”, “Deus ressuscitado”, “nascido de virgem”, uma índia que se dizia “Santa Maria” (p. 86); compondo santíssimas trindades com outros indivíduos, elaborando formas “miméticas” do aparelho colonial com seu próprio imperador e pontífice, como no caso de *Obera* e seus filhos (p. 77-79); vestindo-se como sacerdotes, realizando “paródias” de missas, celebrando versões próprias da eucaristia, erguendo templos, praticando contrabatismos, etc. Inclusive os discursos proféticos registrados são arranjos tendo em conta muitas formas de linguagem cristãs: o profeta que alerta sobre as doutrinas de demônios (p. 80-81); o Deus do AT que condiciona bênção e maldição ante obediência ou idolatria do povo (p. 83); ameaças apocalípticas (p. 92), entre outros (CHAMORRO, 2004. p. 72-98). Trata-se de índios usando as máscaras do cristianismo em suas práticas de diferenciação. Ao invés de compreender o que essas diferenciações implicam ao modo de ser indígena, a autora vai espelhar as características do profetismo bíblico sobre elas, indicando um profetismo de libertação, instrumentalizado para o resgate e a afirmação de uma identidade religiosa tradicional entre os guarani (CHAMORRO, 2004. p. 101). Com o foco na suposta forma-identidade guarani, se perde o que acontece na relação de troca e devir que o encontro com a alteridade engendra.

⁶⁰⁸ CHAMORRO, 2004, p. 87.

⁶⁰⁹ CHAMORRO, 2004. p. 75.

resistindo à uma prática de coletivização significativa (colonial e despótica) dos europeus, que visava controlar a totalidade da experiência nativa com os novos elementos estrangeiros. Isso é muito diferente de conceber um conflito no nível de crenças e tradições como modos essencialmente distintos. São as formas relacionais de elaborar o encontro com a alteridade que conflitam, não as substâncias e os códigos religiosos que as conformam.

Levando em conta a hipótese da “desjaguarificação” dos guarani, não é por acaso que seja mais fácil para uma tradição racionalista como a nossa reconhecer “religião” em um grupo que foi neutralizando os aspectos contraditórios e paradoxais do xamanismo predador e da vingança guerreira que culminava no festim canibal.⁶¹⁰ No caso dos guaranis contemporâneos, um dos polos do xamanismo, o polo predador do xamã-jaguar (moralmente ambíguo, voltado para as relações externas, associado à caça e guerra), adquire um sentido negativo sendo demonizado em relação à afirmação do polo xamã-sacerdote (pacífico, generoso, associado aos rituais coletivos e à relação com os ancestrais).⁶¹¹ Essa ênfase no xamanismo ascético do sacerdote pode explicar algo da tendência interpretativa que mobiliza os entendimentos acerca da religião dos guarani contemporâneos, uma vez que, de acordo com Viveiros de Castro, é este polo que se associa ao “processo de constituição de uma interioridade social de natureza substantiva, isto é, ao surgimento de valores de tipo ancestralidade”.⁶¹² Deste modo, o argumento que sustenta um “modo de ser guarani” baseado na observação de uma “máquina sacerdotal” operante na atualidade, se baseia muito naquilo em que de fato esta máquina produz como conjunto significativo de valores que estruturam uma unidade social e uma forma hierárquica de

⁶¹⁰ A compreensão deste tipo de “depuração” é feita com o auxílio, novamente, do espelhamento das narrativas bíblicas sobre a cultura indígena colocando seus paradigmas de humanização como avaliadores do modo de ser guarani que, neste caso, estaria mais próximo da referência bíblica de “boa religião” (Abel) em relação aos “maus costumes” expressos principalmente nas formas belicosas de viver, estas associadas à Caim (CHAMORRO, 2004. p. 216-217). Por isso a prática da antropofagia é apresentada como uma descaracterização do “sistema indígena” (CHAMORRO, 2004. 105). Quando a autora faz uma analogia do ritual antropofágico da vingança com o sacrifício de Jesus na cruz, fica ainda mais claro este caminho de sublimação. Por ser uma prática que foi “erradicada do comportamento dos guarani”, seus aspectos contraditórios deram lugar às comparações significantes com uma teologia da glória cristã, enfatizando os processos de encarnação e divinização do ser humano (CHAMORRO, 2004. p. 235-237). “Venciendo al jaguar, el ser humano, en la figura de los Hermanos, inaugura el orden en el mundo.” (CHAMORRO, 2004. p. 141).

⁶¹¹ FAUSTO, 2005. p. 406. Sobre os dois tipos (ou funções) de xamãs nas sociedades ameríndias, ver também: VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 469-472.

⁶¹² VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 471.

organização simbólica entre os guaranis contemporâneos. O xamanismo sacerdotal, ou “vertical”, por isso, torna-se um tipo de agenciamento estratificante. Ele contém o germe da ortodoxia e os princípios virtuais para a formação de um Estado. No entanto, este aspecto é controlado pelo xamanismo belicoso e profético, ou “horizontal”, que é uma “máquina de guerra” desestratificante impedindo a centralização do poder e a instauração de um Significante despótico. Sendo assim, para Viveiros de Castro, ao xamã-sacerdote como efetuação de uma “*endopráxis*”, precede como anterioridade lógica o xamanismo profético e sua “*exopráxis*” como controle diferenciante, mesmo nas formações de tipo mais hierárquico.⁶¹³ “[...]discursos xamanísticos impede o congelamento de qualquer ortodoxia.”⁶¹⁴

Nos parece evidente que, se por um lado a nossa teologia “civilizada” consegue se evadir daquilo que é paradoxal em sua própria tradição, como os aspectos obscuros da Cruz⁶¹⁵, por outro lado fará o mesmo com outras tradições religiosas que pretende conhecer. Como anunciamos anteriormente, pretendíamos postular a Cruz como uma *máquina abstrata*, um virtual que se atualizaria por diferenciação (como *máquina de guerra*) em variados devires expressivos. Como máquina de guerra teológica, a Cruz irá sempre contestar a hierarquia do significante e o imperialismo da linguagem. Este tipo de função da linguagem, que é uma prática (prática guerreira), equivale à máquina de guerra antropofágica das sociedades ameríndias que o xamanismo profético atualiza de diferentes formas.⁶¹⁶ Isso assume uma convergência tão inesperada que, se formos compreender o xamã-profeta como Viveiros de Castro o faz, como aquele que se transforma paradoxalmente em “sacrificador-vítima”⁶¹⁷, não cederemos a tentação de espelhar nele as nossas convenções, dizendo que este xamã é algo de Jesus Cristo, ou que Jesus é um tipo de xamã.⁶¹⁸ E nesse caso não há problemas se, com isto, *nossa prática teológica devir-índio* – se ela variar, se tornar linguagem menor – ao invés de teologizar sobre as práticas religiosas *dos* indígenas. Como os relatos quinhentistas sempre testemunharam, os índios não tiveram nenhuma dificuldade para devir-cristão,

⁶¹³ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 472.

⁶¹⁴ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 216.

⁶¹⁵ WESTHELLE, 2008. p. 17-30.

⁶¹⁶ Por exemplo, nos diferentes modos de “canibalismo póstumo” dos Araweté e o “canibalismo bélico-sociológico” dos Tupinambá. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 460).

⁶¹⁷ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 470.

⁶¹⁸ Sobre os processos de transformação cultural mediados pelo xamã: “uma noção comum é a de que o xamã “morre” e “renasce” (WAGNER, 2017. p. 174).

diferenciando-se a partir das práticas religiosas cristãs. A grande questão é que até hoje nós não aprendemos nada com o seu peculiar e distinto modo criativo de inventar a realidade, e continuamos tentando coletivizar seus modos de viver dentro de nossas categorias ocidentais. Assim, nós construímos “sua sociedade”, “sua religião” e “sua teologia” para podermos encaixá-las em nossos quadros pluralistas de organização da diversidade. Não percebemos com isso, contudo, a domesticação operante que realizamos sobre a sua alteridade, pois, no fundo de tudo, vigora os nossos valores humanistas (que são parte dos agenciamentos de base que definem nossa ilusão cultural do “dado”) estabelecendo os critérios de reconhecimento da diferença, que são sempre formais e moralmente pressupostos. Desta forma, nosso “pluralismo religioso” reconhece no seu quadro “democrático” de instituições somente aquilo que consegue qualificar nos ameríndios como “boa religião”, ou “bem viver”. Nos esforçamos para torná-los razoáveis e democratizáveis no interior dos nossos sistemas que articulam as diferenças. Para isso, limpamos a “sujeira” desumanizante dos sacrifícios de sangue. Porém, ao estabelecermos um contorno rígido das formas que apreendemos, perdemos a qualidade vetorial e intensiva que mobiliza o devir criativo destes povos. Nós perdemos o que passa nas adjacências como indiscernibilidade, como fluxo, desejo e crenças que mobilizam e transformam as formações de conteúdo e expressão. E isso, na verdade, é só um reflexo de nossa condição em que perdemos a plena capacidade de agenciar as nossas próprias máquinas de guerra culturais na conjunção de linhas de fuga. Nossa tese é a de que a Cruz é a singularidade na tradição cristã neste tipo de agenciamento. Ela é a máquina de guerra teológica por excelência. É somente por ela que se mantém a tensão das linhas consistentes que compõem um plano de imanência da fé.

O canibalismo atualizado pelo xamanismo guerreiro e profético exprime uma relação de imanência com a alteridade (e não uma relação mediada por representações que transcendem, ou bloqueiam, as potências diferenciais do encontro). Ele cria as condições práticas e simbólicas para uma transformação – para uma morte e ressurreição⁶¹⁹ (e não para a reprodução do Mesmo). Uma forma do sujeito perder a sua identidade sem deixar de ser si mesmo: “[...] obscuro desejo de

⁶¹⁹ Os símbolos de morte e ressurreição são amplamente evocados no complexo dos rituais de canibalismo guerreiro, como por exemplo entre os Araweté: “a morte da vítima é efetivamente a morte do matador, e o renascimento deste não é menos um renascimento daquela”. (VIVEIROS DE CASTRO. A imanência do inimigo. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002c. p. 285.

ser o outro mas, este o mistério, segundo os próprios termos.”⁶²⁰ “[...] vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, neste processo, alterar-se.”⁶²¹ Nesse sentido, devorar o outro é a atualização de um processo de sair de si mesmo em direção à alteridade e, no contato radicalmente diferenciante, incorporar como transformação e metamorfose as suas características.⁶²² É por isso que a implicação final do desfecho antropofágico tem a ver com a acumulação de nomes para si, ao invés de nomear a alteridade da vítima (que fica sem nome).⁶²³ Diferença como variação contínua de si e não como catalogação plural do outro. Algo estranho para nós acadêmicos que devoramos tantos corpos textuais quanto conseguimos sem, no entanto, deixar de citar o nome de cada um deles como algo exterior a nós mesmos, como se não nos pertencessem. A verdade é que nossa linguagem e nosso corpo não nos deixam mentir, somos muitas incorporações realizadas ao longo de uma vida de transformações, onde a tendência neurótica de separar um nome próprio, uma identidade fixa, uma cultura, uma nacionalidade, uma história, etc... e tantas outras formas de estabilizações do devir, tem a ver antes de tudo, com uma necessidade criativa consequente com um regime ideológico específico: é a nossa forma de inventar a realidade como coletivização simbólica. Nesse regime a diferença é uma qualidade *extensiva* de nossa capacidade de circunscrever *formas* plurais que podemos organizar conceitualmente em elaborados sistemas de representação de imagens. Isso é distinto de perceber a diferença como uma qualidade *intensiva* das linhas de fuga, como *forças* que não param de tensionar as formas reconhecíveis. Este último aspecto é o que Deleuze e Guattari chamam de multiplicidade.

Obviamente, com tudo isso, não estamos fazendo nenhuma apologia da “selvageria”. E com o perdão do trocadilho, pensamos haver formas muito mais

⁶²⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 195.

⁶²¹ VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 207.

⁶²² Por exemplo entre os Tupinambá: “A religião tupinambá, radicada no exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação ao outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora. Essa topologia não conhecia totalidade, não supunha nenhuma mônada ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 220. Grifo do autor).

⁶²³ Aspecto amplamente documentado pelos cronistas da época (CHAMORRO, 2004. p. 235).

interessantes de “comer gente”.⁶²⁴ “Tomai, comei; isto é meu corpo.”⁶²⁵ Antropofagia e Cruz não estão distantes de semelhantes possibilidades sacramentais como conjuntos virtuais de atualização. Elas atualizam os agenciamentos de nossas formas de comer, devorar, tomar sobre si o outro no encontro com suas alegrias, dores, desejos, sangue e vida... uma luta constante que empreendemos contra nós mesmos e nossa tendência para o fechamento egoísta, inanição, morte... pecado. Comer gente para tornar-se gente continuamente, beber seu sangue. Verdadeira comida e verdadeira bebida.⁶²⁶ A questão é: quais são as dinâmicas de forças paradoxais que engendram uma multiplicidade virtual por trás da antropofagia ameríndia? Em outras palavras, aquilo que Deleuze e Guattari se esforçam para conceituar como máquina abstrata: a composição diagramática que conjuga o potencial de vetores em transformação. Deste modo, que outras formas culturais e históricas uma máquina antropofágica atualiza em processos verificáveis, e/ou possíveis de criação da realidade? Onde esta máquina abstrata atualiza hoje em dia a liberdade indômita do guerreiro indígena? O mesmo poderíamos dizer em relação à cruz, sem qualquer apologia ao sacrifício humano. Como a Cruz atualiza processos de transformação da realidade? Onde ela se realiza como libertação e salvação na sua incontornável paradoxalidade? A antropofagia ameríndia no xamanismo é o signo correlato da cruz no cristianismo, a máquina de guerra que impede a tomada de poder despótico nos estratos de linguagem – poder de morte e ressurreição que garante os modos de efetuação da liberdade humana em cada um destes agenciamentos cultural e religioso.

Portanto, nos parece uma atitude epistêmica mais colonialista encontrar razões para uma teologia como sistema de crenças entre os ameríndios do que fazer nossa própria teologia devir-índio, compreendendo as razões criativas próprias destes povos, que se articulam em bases ontológicas e epistemológicas distintas das nossas. Uma teologia menor seria uma teologia antropofágica, neste sentido. E isto não está longe de uma realização prática da *kénosis* cristã.⁶²⁷ Por outro lado, não é possível

⁶²⁴ Como por exemplo na antropofagia modernista de Oswald Andrade. “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.” (ANDRADE, O. Manifesto antropófago. **Revista de Antropofagia**, Ano 1, n. 1. Maio de 1928).

⁶²⁵ Mateus 26. 26.

⁶²⁶ João 6. 55.

⁶²⁷ Não teremos tempo neste estudo para isso, mas há muito o que explorar sobre o *devenir* como movimento virtual de auto-esvaziamento na filosofia de Deleuze e Guattari. “O filósofo deve tornar-se não-filósofo” (DELEUZE; GUATTARI, 1992. p. 142). Esvaziar-se para tornar-se pleno no devir.

desconsiderar a realidade empírica dos guarani contemporâneos e seu longo contato com a cultura ocidental e o cristianismo. Pensamos haver nisso bons motivos para uma crítica antropológica mais consistente em relação aos processos de transformação cultural (uma antropologia do cristianismo, p. ex.)⁶²⁸, mesmo que muitas vezes não haja mais a possibilidade histórica de verificar estes processos em curso mais recente de realização, e em sua emergência mais nítida para uma interpretação mais fina das mudanças. Colocar em evidência a ideologia de nossos controles culturais e de como eles se manifestam religiosamente em um tipo de cristianismo hegemônico, parece-nos ser um caminho para a abertura da percepção em relação aos controles diferenciadores indígenas, inclusive para notar no contraste e alternância destes controles, o quanto estes povos aprenderam a coletivizar sua linguagem (dando por isso uma razão ideológica a mais para vermos nossa teologia em suas crenças) e o quanto nós mesmos, “ocidentais”, aprendemos a alternar nossos controles (ou não) em função do contato cultural.

2. Recusar os referenciais constantes e dominantes, contorná-los, armar tensores, sobrecarregá-los metaforicamente em movimentos de variação, apelar para o desconstrucionismo “revelador” da linguagem, constituir extremos de desterritorialização por meio de expressões atípicas, etc.⁶²⁹ Movimentos que evitam instalar uma imagem rígida do poder significante. Tudo isto tem a ver com a elaboração de uma linguagem menor e com as máquinas abstratas que operam os seus fluxos de devir expressivo. Teologia menor: abrir o agenciamento teológico para as linhas de fuga no corpo crucificado, no corpo negado, corpo invisibilizado, corpo *historicamente feminino*; romper com a glória despótica da dominação significante do “poderoso” corpo masculino convertido em alma universal.⁶³⁰ A mulher, constituída

Acho que também ressoa aqui o que Viveiros de Castro disse sobre um devir-índio em Deleuze-Guattari (VIVEIROS DE CASTRO, 2015. p. 95). A nós, contudo, como teólogos, não podemos deixar de ver outras ressonâncias, que passam também por Artaud (escrever para os analfabetos, pensar para os acéfalos...), mas que apontam expressivamente para uma forma de agenciamento tipicamente cristão, o auto-esvaziamento (I Coríntios 9. 19-22; Filipenses 2. 5-11), a encarnação da possibilidade do impossível (DELEUZE; GUATTARI, 1992. p. 79), isto é, o devir sobre um plano de consistência da fé. Fazer todas as coisas convergirem sobre um plano de variação contínua da fé.

⁶²⁸ Ver artigo de Duarte sobre este tópico, onde indica referências de análise nesta área relativamente nova dos estudos antropológicos: DUARTE, 2014.

⁶²⁹ “A expressão atípica constitui um extremo de desterritorialização da língua, representa o papel de *tensor*, isto é, faz com que a língua tenda em direção a um limite de seus elementos, formas ou noções, em direção a um aquém ou a um além da língua.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 47).

⁶³⁰ Em sua analítica existencial, Simone de Beauvoir explicita como o homem se encontra na situação de transcender e realizar-se como projeto de liberdade numa vida autêntica, ao passo que à mulher

como o negativo do homem na metafísica ocidental,⁶³¹ associada expressivamente a toda cadeia significativa que se lhe oferece a este como alteridade e desafio para a razão universal (corpo, natureza, impulsos, emoções, caos, etc.), parece mesmo configurar a condição fundamental e específica para a elaboração de uma linguagem revolucionária. Talvez por isso o devir-mulher carregue um peculiar poder de introdução sobre todos os outros devires menores.⁶³² “todos os devires começam e passam pelo devir-mulher. É a chave dos outros devires.”⁶³³ Este aspecto nos faz abrir um parêntese oportuno e explicar algo importante: Afinal o que é o “devir” para Deleuze e Guattari? Antes de continuarmos será necessário esclarecer porque é imprescindível distinguir entre “devir-mulher” como variável desterritorializante de uma *minoría* e “mulher” como sujeito desterritorializado de uma *maioría*.⁶³⁴ E por que um devir-mulher como potência desterritorializante de uma *molaridade* “homem” pode conduzir ao devir imperceptível no plano de consistência da fé.

De certa maneira, é preciso começar pelo fim: todos os devires já são moleculares. É que devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. Tampouco é proporcionar relações formais. Nenhuma dessas duas figuras de analogia convém ao devir, nem a imitação de um sujeito, nem a proporcionalidade de uma forma. Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de devir, e através das quais devimos.⁶³⁵

Devir-criança não é o devir *da* criança, devir-louco não é o devir *do* louco.⁶³⁶ Devir-mulher, devires-animais, devir-índio, devir-negro, etc... Com o conceito de *devir* os autores não postulam nenhuma relação formal de correspondência analógica, bem como nenhuma forma de mimetismo. O *devir* é o que acontece como relação de experimentação e criação *entre* as formas de expressão e conteúdo. “O devir não produz outra coisa senão ele próprio.”⁶³⁷ É pura produção da diferença – *hecceidade*. Ele é o movimento que se cria ao conjugar traços de conteúdo e expressão

isto lhe foi negado pela marca corporificada da diferença em seu sexo (símbolo de pura imanência). Com isso a situação da mulher revela uma condição de opressão sem paralelo com outros exemplos históricos de dominação sobre grupos minoritários. Seu corpo adquire a compreensão de uma condição a-histórica de alteridade absoluta (eterno feminino). BEAUVOIR, S. **O segundo sexo: fatos e mitos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

⁶³¹ BEAUVOIR, 2016. p. 11-12.

⁶³² DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 33, 92.

⁶³³ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 74.

⁶³⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 92-93.

⁶³⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 67. Grifo dos autores.

⁶³⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 171.

⁶³⁷ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 19.

(*partignos*)⁶³⁸ desterritorializados. Aqui as noções de *molar* e *molecular* são determinantes. Um *bloco de devir*, no caso, um devir-criança, se distingue de uma forma representativa da infância (algo que poderia ser acessado pela memória e interpretado em uma anamnese, por exemplo, como em uma hermenêutica psicanalista). No devir uma *criança molecular* é produzida em oposição a *forma molar* da criança em sua imagem representativa pré-estabelecida pela linguagem. Nada de interpretação, o devir é experimentação.⁶³⁹ O devir é a desterritorialização da criança compondo com outros elementos que se conectam a ela em uma zona de passagem ou *vizinhança*. Uma “criança coexiste conosco, numa zona de vizinhança ou num bloco de devir”,⁶⁴⁰ diferente da criança molar da qual nos lembramos e fomos antes da idade adulta. Deste modo, todos nós compomos multiplicidades através de limiares de desterritorialização que virtualmente habitam nossa condição de devir. Quando liberamos determinado agenciamento atualizamos essa potência de devir, produzindo devires moleculares que escapam dos esquemas estratificados. Como o devir tende à diferença como variação contínua, ele caminha para a molecularidade e a indiscernibilidade do plano de consistência, onde as únicas constantes são as intensidades que mobilizam o devir.

Sendo assim, o devir é sempre *minoritário*. Distinguir, contudo, devir como processo de produção individuada da diferença, de estado de *minoría* como estrato de coletividade onde os devires minoritários se reterritorializam em oposição a uma maioria. Por essa razão não existe um devir-homem, pois “homem” é um estado de maioria, um estado de dominação que configura um padrão pelo qual se define a constituição das diferenças. Ele é “a entidade molar por excelência”⁶⁴¹ (homem, branco, adulto, heterossexual, racional, europeu, cristão, etc.) Neste ponto aparece os limites que uma micropolítica subjacente enfrenta em uma sociedade coletivista como a nossa, que prioriza os estratos molares de poder na macropolítica das representações. Um estado de maioria e a constituição de minorias relativas a ele é o que define a efetuação do aparelho de Estado em contraposição a uma máquina de guerra molecular. Parece que o feminismo se encontra justamente nessa encruzilhada: entre a produção de sujeitos políticos como minoria representativa numa

⁶³⁸ Neologismo a partir de “signos-partículas” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 107).

⁶³⁹ “a experimentação substitui a interpretação” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 82).

⁶⁴⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 97.

⁶⁴¹ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 94.

macropolítica em tensão com o padrão-homem (universalista) por um lado, e uma máquina de guerra como fragmentação molecular dos sujeitos num devir-mulher que não para de compor com outros blocos de devir (raça, classe, gênero, orientação sexual, ecologia, religião, etc.), o que se torna conseqüente com o surgimento de diversos “feminismos hifenizados”.⁶⁴²

A realidade da dominação masculina sobre as mulheres marca, deste modo, tanto a reflexão teórica acerca da mulher e sua constituição como ator social, como o seu engajamento político num projeto libertário, formando um itinerário caracterizado por uma dupla jornada: militância e reflexão teórica.⁶⁴³ Como salienta algumas autoras, a segunda onda do feminismo oportunizou a universalização das leituras da opressão da mulher e a homogeneização da luta, e após 40 anos dos debates iniciais que marcaram esta chamada segunda onda, ficou cada vez mais visível a urgência de categorias específicas para articular a devida politização de um feminismo que se mostrava inexoravelmente heterogêneo.⁶⁴⁴ Este duplo expediente, naturalmente mediado e problematizado pela linguagem, se verifica num primeiro momento com a importante construção do conceito de “gênero” e, posteriormente, com significativas mudanças analíticas através da sua desconstrução.⁶⁴⁵

Como movimento social, o feminismo tem influenciado amplamente a sociedade em todos os setores. Sem dúvida este esforço duplamente qualificado (teoria e prática) tem criado as condições para as significativas mudanças que podemos perceber também nos grupos religiosos. As evidências apontam que a religiosidade é um fenômeno da mulher tanto quanto do homem. Em ambos existe a mesma inclinação para significar a vida através de projetos que postulem uma transcendência religiosa. Está no encaço das mulheres perseguir também esta

⁶⁴² COSTA, Claudia de Lima. O Tráfico do Gênero. **Cadernos Pagu** (11) 1998: p. 127-140.

⁶⁴³ PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, história e poder. **Rev. Sociol. Polit.** [online]. 2010, vol. 18, n. 36, p. 15-23.

⁶⁴⁴ MAYORGA, Claudia; COURA, Alba; MIRALLES, Nerea; CUNHA, Viviane Martins. As críticas ao gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, vol. 21, n. 2, p. 463-484, maio/ago. 2013.

⁶⁴⁵ Judith Butler afirmará que não apenas “gênero” como também “sexo” é um aspecto vinculado a determinações linguísticas inseridas num regime discursivo hegemônico e heteronormativo. “Sexo” não pode ser considerado uma estrutura pré-discursiva sobre a qual o gênero é construído, sob risco de cair em uma “metafísica da substância”. Deste modo, Butler concluirá que o sexo também está associado a uma construção linguística. Tanto “sexo” como “gênero”, são determinados “performativamente” por práticas reguladoras de acordo com uma norma construída discursivamente dentro de uma cultura. BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2008.

pretensão, a de realizar-se enquanto sujeito religioso. Esta é uma consideração empiricamente relevante a se fazer na América Latina, onde muitas vezes as mulheres constituem a maioria do público atuante e participativo das instituições religiosas. Isto é de especial importância quando se trata do cristianismo e de sua semiótica significativa articulada a partir de uma lógica patriarcal e masculinista.

Ivone Gebara descreve muito bem o itinerário feminista na teologia, declarando “[...] a autoridade de uma teologia feminista em denunciar as contradições e injustiças presentes nas estruturas patriarcais do cristianismo [...]”⁶⁴⁶ A autora argumenta que a linguagem sobre Deus nas culturas monoteístas como o cristianismo, expressam prioritariamente características masculinas. Nesse sentido, a situação religiosa particularmente opressiva em relação às mulheres é que, de um ponto de vista fundamental, elas foram obrigadas a construir as suas experiências religiosas através da linguagem imposta pelos homens. Gebara denuncia o resultado deste fato: a linguagem da fé descolada da verdadeira experiência cotidiana das mulheres só poderia gerar culpa, medo, abandono, violência, perseguição, etc. Um discurso que lhes atinge de cima, lhes cala, lhes submete, lhes impõe o amor dominador, salvador, sob as alcunhas simbólicas de uma divindade, em todos os aspectos, revestida de atributos masculinos: pai, marido, rei, senhor... – o regime despótico do Significante patriarcal está todo aí representado nas esferas de funcionalidade do discurso, onde atuam as figuras do patriarca, do legislador, do monarca, do pai de família, etc., e do sacerdote interpretante dos significados que circulam em todos os contextos específicos de uso da linguagem. A teologia feminista, de um modo singular, combate este imperialismo da linguagem da fé por meio de uma outra figura também presente na tradição religiosa: a da profeta. “Porventura, tem falado o Senhor somente por Moisés?”⁶⁴⁷ O profetismo é o elemento que, via de regra, abre o agenciamento para as linhas de fuga, transformando a forma estatal e imperial da religião em uma máquina de guerra libertadora, engendrando um nomadismo experiencial da fé, percorrido muitas vezes em um deserto ausente de referências.⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ GEBARA, Ivone. **O que é teologia feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007, p. 45.

⁶⁴⁷ Miriã questionando a centralidade de Moisés (Números 12. 2).

⁶⁴⁸ “Contra o personagem estatal do rei e o personagem religioso do sacerdote, o profeta traça o movimento pelo qual uma religião devém máquina de guerra [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 59. Grifo dos autores).

A perspectiva da teologia feminista, nesse sentido, pressupõe recuperar a conexão com o cotidiano das experiências das mulheres, nas suas variadas formas de vivenciar a religiosidade. Uma luta que está associada diretamente a um princípio ecológico, uma vez que o poder religioso, como “poder sobre”⁶⁴⁹ localizado “fora da natureza”, estrutura não somente as relações hierárquicas entre os humanos, como também as relações entre humanos e não-humanos. Este “fora da natureza” ressalta o dualismo problemático entre “cultura x natureza”, desenvolvido na lógica dicotômica e arborescente da epistemologia patriarcal. Dominação e exploração dos recursos naturais pela civilização que caminha para o “desenvolvimento” são o mote para esta “razão universal” produtora de cultura. A concepção de poder religioso como dominação corrobora esta dimensão da cultura como projeto de ação que se realiza *sobre* a natureza. Não é à toa que a mulher é retratada culturalmente através de metáforas da natureza, na maioria das vezes eufemismos que visam mascarar o controle masculino pelo uso retórico do “cuidado” (“cuidar” da Criação, “cuidar” da família, “cuidar” da mulher, “esta bela e frágil flor da natureza...”). Neste sistema, “cultura e natureza” refletem simbolicamente a estrutura relacional de hierarquia entre homens e mulheres – respectivamente sujeitos e objetos da construção cultural. “[...] as mulheres desordeiras assim como a natureza em desordem precisavam ser controladas”.⁶⁵⁰ Neste caso, a teologia feminista incorpora um devir-mulher que introduz um devir-ecológico como forma de subversão da linguagem dominante.

A desconstrução da linguagem e sua abertura para a multiplicidade está, portanto, no cerne na teologia feminista. Wanda Deifelt discute as questões metodológicas para uma teologia feminista pressupondo este necessário e fundamental passo: “a revisão das estruturas simbólicas da Igreja e também uma concepção alternativa de teologia”.⁶⁵¹ As conquistas pontuais, resultantes da militância no contexto da institucionalidade religiosa (ordenação feminina, igualdade de direitos, erradicação da discriminação, etc.) não são suficientes para uma mudança duradoura das relações. Segundo a autora, este aspecto passa inevitavelmente pela articulação de uma nova linguagem teológica mediada por uma hermenêutica da

⁶⁴⁹ GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista**: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião. São Paulo: Olho d'Água, 1997, p. 79.

⁶⁵⁰ GEBARA, 1997. p. 10.

⁶⁵¹ DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (org.). **Gênero e teologia**. São Paulo/Belo Horizonte: Paulinas/Loyola/SOTER, 2003. P. 171-186.

suspeita. Historicamente a teologia feminista latino-americana foi desenvolvendo um itinerário metodológico pautado por três distintos movimentos que qualificam o processo de desconstrução e reconstrução da linguagem da fé, cujas ênfases verificáveis, por exemplo, pontuam a batalha teológica dentro de um campo especialmente motivador como o da hermenêutica bíblica.⁶⁵² Esses três passos metodológicos são descritos por Deifelt como: 1. Reconhecimento da exclusão feminina na história do fazer teológico e crítica da normatividade e representatividade patriarcal na linguagem teológica tradicional; 2. Recuperação da memória esquecida das mulheres e sua presença na história da fé cristã; 3. Recriação de categorias teológicas a partir das experiências concretas das mulheres em situações contextuais de dominação e abertura para novas referências.⁶⁵³ Essas práticas de linguagem demonstram a insidiosa presença de um discurso que cresce às margens de uma teologia dominante, elas pretendem partir da experiência cotidiana e encarnada das mulheres como diferenciação expressiva em relação à abstração universal do masculino. Isso implica em uma revisão epistemológica decisiva: “[...] conhecemos aqueles que falam de Deus e quase desconhecemos aqueles(as) que se calam, que não produzem os discursos públicos sobre Deus.”⁶⁵⁴ Deste modo, a teologia feminista se apresenta como experimentação empírica, fundamentando-se na experiência cotidiana das mulheres, como reverberação da fé a partir de seu corpo e daquilo que o afeta – “conhecer é antes *experimental*”.⁶⁵⁵ Os dois primeiros passos indicam uma revisão desconstrutivista crítica das estratificações da linguagem teológica, enquanto o terceiro movimento aponta mais diretamente para o despontar criativo das linhas de fuga.

A linguagem menor da teologia feminista se caracteriza pela constante abertura à multiplicidade e pelo rompimento com o modelo arborescente e enrijecido do patriarcado religioso. Ela faz rizoma. Aponta para a horizontalidade das relações de criação que não param de devir, de fugir das convenções e dos acordos públicos de regulação da linguagem. Apesar de elaborar formas para a representação de estados de minoria dentro de um sistema democrático de relativo reconhecimento das

⁶⁵² AQUINO, M. P.; TÁMEZ, E. **Teología Feminista Latinoamericana**. Quito: Pluriminor, 1998. p. 75-106.

⁶⁵³ DEIFELT, 2003. p. 179-186.

⁶⁵⁴ GEBARA, 1997. p. 43.

⁶⁵⁵ GEBARA, 1997. p. 57. Grifo da autora.

diferenças, a verdade é que o devir-mulher que atravessa esse tipo de teologia a leva para compor com a natureza grave do cotidiano, onde a diferença é encarnada no nível dos acontecimentos, das hecceidades. Ela é teologia do cotidiano. Onde a vida de fé realmente acontece tangenciando os limites da linguagem em devires cada vez mais moleculares e indiscerníveis. Ivone Gebara tem uma passagem esclarecedora sobre isto quando fala da experiência cotidiana da fé:

Não se faz teoria mas se vive Deus no difícil cotidiano da existência. Um Deus que não é nem macho nem fêmea, nem de direita e nem de esquerda, não é dos libertadores ou dos opressores, mas é simplesmente o grito que me sustenta no meio dos outros gritos, das vozes, dos cantos e lamentos de cada dia. Um grito sem conteúdo preciso mas que depressa se torna concreto como explicitação de uma ausência ou de uma necessidade.⁶⁵⁶

Voltamos ao corpo que grita, que canta, que lamenta. É sobre a experiência concreta dele que se constrói um CsO da fé. A teologia como linguagem menor contribui para esta prática ao explicitar os paradoxos e as multiplicidades através de tensores linguísticos. Por exemplo o “e”: Deus é menina e menino e homem e mulher e negro e índio e trans e Deus é brasileiro e...⁶⁵⁷ Ou, no caso do texto acima o “nem” como tensor: *Nem macho nem fêmea, nem grego nem judeu.*⁶⁵⁸ Devir-mulher do homem. Devir-grego do judeu. Os elementos intensivos, ou tensores, colocam a linguagem em variação, garantem o fluxo (a “cascata de imagens” segundo Latour) através de limiares de desterritorialização. “*A linguagem deixa de ser representativa para tender para os extremos ou limites*”⁶⁵⁹ Ela passa a ser uma *linguagem teológica intensiva* que não mais “representa” à Deus, mas ela grita seu nome, balbucia a sua presença nas adjacências onde Deus acontece como evento, ela é a prática de um “ser gago da própria linguagem”.⁶⁶⁰ Mas gritar não é algo razoável para homens de discernimento e de oratória pública. Perde-se quase tudo ao gritar, perde-se a razão, o controle, a compostura... Geralmente isto é coisa de louco, de mulher histérica ou de criança mal-educada. Desterritorialização assignificante das cordas vocais, perde-se quase tudo neste fluxo, porém, mantém-se a consistência da fé e o desejo

⁶⁵⁶ GEBARA, 1997. p. 124.

⁶⁵⁷ A conjunção “e” como tecido do rizoma (DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 48.)

⁶⁵⁸ Gálatas 3. 28.

⁶⁵⁹ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. Kafka: **Para uma literatura menor**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003. p. 49. Grifos dos autores.

⁶⁶⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 45.

indiscernível do absoluto. Perder para ganhar. Perder a própria forma, a própria linguagem, a própria vida.⁶⁶¹

Por essas e outras razões as teologias feministas, como movimentos de experimentação da linguagem a partir de formações de potência ocidentais, são teologias menores por excelência, variando no interior de uma tradição dominante. Dão testemunho, nesse sentido, de seu histórico modernismo pautado na luta por liberdade e direitos individuais que constituíram o terreno fértil na emergência do movimento feminista e seus importantes desdobramentos ao longo do século XX. Como todo agenciamento situado sobre bases motivadoras culturais e historicamente definidas, ao cruzar com outras formações culturais de poder, no entanto, a linguagem feminista pode correr o risco de transferir seus vícios de criação ideológica para outras realidades que não compõem com uma mesma base motivadora da linguagem.⁶⁶² Importante tarefa aqui: compreender como se efetuam os agenciamentos que conformam as bases motivadoras da linguagem em cada contexto cultural específico. Feminismos e religiosidades, por isso, qualificam um campo complexo de análise onde as teologias feministas tem um papel fundamental no tensionamento entre diferentes formações de poder, inclusive dentro do próprio campo intelectual e político que indissociavelmente envolve as reflexões feministas. Isso implica dizer que a teologia feminista não assume contornos de uma linguagem menor apenas em relação a uma tradição religiosa dominante, como, por outro lado, ela também moleculariza internamente a linguagem ocidental e modernizante de um feminismo arreligioso. De certo modo isto a coloca ainda mais em uma posição de adjacência, zona de indiscernibilidade típica de um devir minoritário.

A prática de uma linguagem intensiva da teologia como devir consistente da fé em um plano de imanência do desejo, porém, não ocorre sem riscos. Como pragmática da linguagem, envolve toda uma *ética da invenção*. Pois nem todo desejo deseja liberdade e vida – o desejo também deseja sua repressão, desejo de morte: “às vezes desejar aquilo que tem o poder de aniquilar. Desejo de dinheiro, desejo de

⁶⁶¹ Mateus 16. 25.

⁶⁶² Sobre isso, ver a importante reflexão da antropóloga Marilyn Strathern que coloca em perspectiva as bases da linguagem desconstrutivista do feminismo ocidental em relação a concepções melanésias que não compartilham das mesmas premissas acerca da “construção” da cultura. (STRATHERN, M. Entre uma melanesianista e uma feminista. **Cadernos Pagu** (8/9). 1997. p. 7-49).

exército, de polícia e de Estado, desejo-fascista, inclusive o fascismo é desejo”.⁶⁶³ É preciso ter cautela ao conjugar os fluxos de fé e desejo. “[...] enganoso é o coração”.⁶⁶⁴ Quais intensidades eles mobilizam? Toda uma arte dos agenciamentos, mover-se pelos estratos, produzir as conexões necessárias para manter um *continuum* vital, aumentar a valência. Como fazer convergir a linha de fuga de tal forma que ela não escape em uma linha de abolição e autodestruição?⁶⁶⁵

Levando adiante nossa conjectura sobre as teologias menores: em cada uma delas renascerá a todo momento outras tendências de estratificação significativa e pontos de subjetivação que restaurarão novamente um limite territorial para a linguagem, cortando o devir intenso da fé. Em toda experimentação aparecerá sempre de novo a tentação (vamos falar teologicamente) de naufragar na fé e perder a direcionalidade do desejo e da percepção, estabilizando alguma imagem para a replicação significativa de modelos de identidade e subjetivação da fé, alguma representação que assegure o domínio de um terreno sob controle (um ídolo familiar, territorial). Deixa-se de seguir o caminho para tornar-se novamente um sedentário da linguagem. Deixa-se muito facilmente de *praticar* uma linguagem menor. Primeiro perigo: Retornar ao território seguro das estratificações e perder a natureza da fé, seu devir. Para praticar a linguagem de um CsO da fé, precisa-se assegurar a continuidade dos fluxos, “de fé em fé”.⁶⁶⁶ Sua realidade é de vetor rasgando o infinito. A fé e o desejo não criam pontos estabilizados de subjetivação e significância, pois tanto a fé como o desejo pertencem ao nível virtual do plano de consistência. A fé consiste e *insiste* sobre todas as nossas paradas. Sobre todas as estratificações que realizamos ela sempre é o vetor de fuga que nos leva novamente para a imanência do fluxo das intensidades. Ela chama ao combate, à dança, à vida que se move... Ela é sempre o passo para além do qual acabamos de dar. Assim, um conjunto de práticas para um CsO da fé, deverá incluir um uso menor da linguagem teológica, em que esta explore funções de problematização e paradoxalidade, dispositivos tensores e diferenciadores que irão abrir sempre de novo o circuito da fé. Para que esta possa fluir sem se fechar em um sistema representativo sobre o qual se tentará em algum momento colocar demasiada confiança, subsumindo a intensidade da fé ou, até mesmo anulando-a na

⁶⁶³ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 32.

⁶⁶⁴ Jeremias 17. 9.

⁶⁶⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 36.

⁶⁶⁶ Romanos 1.17.

sombra de novos ídolos – quando as máscaras de Deus deixam de ser tensões diferenciadas para tornarem-se coletivizações representativas do rosto de Deus (*rostificação*)⁶⁶⁷.

Falando deste modo, podemos até nos enganar sobre a realidade dos estratos e do plano de consistência, achando que a realidade molecular do CsO é “melhor” do que as representações molares atualizadas nos estratos. Mas não há nenhum dualismo aqui⁶⁶⁸. A verdade é que a vida é ambos simultaneamente, um sistema de estratificação complexo e um conjunto de consistência que desorganiza as formas e substâncias dos estratos.⁶⁶⁹ É preciso ter prudência acerca das formas de se criar um CsO da fé, tendo em conta os fluxos que ele conjuga e a forma como eles se realizam. Segundo perigo: Não ocorre apenas um imperialismo do signifiante sobre os estratos pautados por relativa dominância de um regime de signos signifiante. Há também um certo *imperialismo desterritorializante*, efetuado quando um regime de signos pós-signifiante (ou subjetivante) assume funções importantes de determinação em uma sociedade. Por exemplo: Em nossa sociedade capitalista podemos questionar certos agenciamentos que conjugam o fluxo da fé e o fluxo do capital. Nesses casos a fé se articula com os pontos de subjetivação do capital (as mercadorias) em um CsO do desejo consumista extremamente desterritorializado (agenciamento de um CsO da fé com um CsO do capital). “O capital é um ponto de subjetivação por excelência.”⁶⁷⁰ O capitalismo explora um fluxo de desejo que não se prende territorialmente a nenhum conjunto simbólico signifiante. Pelo contrário, a máquina capitalista usa todo tipo de agenciamento simbólico em função das desterritorializações que conjuga para incorporar no seu fluxo. Assim, o que vende e garante o *continuum* diferencial do consumo é ponto de uma subjetivação asfixiante (replicante de um mesmo modelo para o desejo). Isso se dá, não pelo caráter signifiante agregado aos símbolos comercializados, mas em primeiro lugar em função do fetiche da mercadoria de consumo, e por isso mesmo, mantém a conexão

⁶⁶⁷ “Rostidade”, não teremos tempo para explicitar este outro conceito de Deleuze e Guattari. Em outra oportunidade o faremos se Deus quiser. Para uma apreciação integral do conceito, ver o platô 7 “Ano zero – Rostidade” dos autores: DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 35-68.

⁶⁶⁸ Os estratos e o plano de consistência estão envolvidos numa relação de simultaneidade (DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 108-109). Nenhum dualismo moral - assim como existem CsO plenos, existem também CsO esvaziados e cancerosos (DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 13). Tudo depende da qualidade dos agenciamentos.

⁶⁶⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 158.

⁶⁷⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 90.

de um tipo desterritorializado de fluxo circulando por toda a sociedade. “A circulação constitui o capital como subjetividade adequada a sociedade inteira.”⁶⁷¹ É deste modo que se liberta de uma economia simbólica rígida dos significantes para cair numa escravidão ainda mais nefasta. Cai-se na rede de fluxos descodificados produtora de sujeitos “livres” para consumir os seus modos pré-estabelecidos de liberdade. A liberdade se reterritorializa em objeto de consumo propagandeado e vendido, assim como a felicidade e a linguagem das minorias que o capitalismo captura. O indivíduo não é mais sujeito à dominância de um conjunto de estratos significantes que o recorta e o determina, agora ele navega sobre os contextos simbólicos como “senhor de si mesmo”, como se estivesse no supermercado – ele responde apenas ao seu desejo de liberdade, de diferença, de autenticidade, de revolução, de felicidade, etc., contudo, não percebe que o seu desejo é capturado pelo fluxo do capital que lhe dá as condições de subjetivação que permite continuar realizando essas conexões do desejo (desejo sempre agenciado)⁶⁷², ao mesmo tempo em que se ilude sobre a liberdade e a responsabilidade que pensa ter em todo o processo. Uma máquina abstrata capitalista educa o desejo para a “liberdade” de consumo. Em outras palavras, esses regimes distintos de escravidão marcam a passagem das “sociedades disciplinares” para as “sociedades de controle”.⁶⁷³ Ambas diferindo ênfases dominantes entre tipos de máquinas sociais técnicas e máquinas semióticas de regulação da vida social.

Portanto, isso tudo é de suma importância, pois facilmente se sai de um tipo de escravidão para se entrar em outro ainda pior, um em que se nutre uma ilusão de liberdade que no fundo é sustentada por formações de poder que impõem modos de subjetivação dominantes e pré-determinados por conjunções de fluxos alheias ao devir da fé. Entra em questão aqui o discernimento das forças que operam na formação dos fluxos e dos pontos de subjetivação que eles permitem. Por isso é

⁶⁷¹ DELEUZE; GUATTARI, 2012c. p. 161.

⁶⁷² “Mas o desejo nunca é separável de agenciamentos complexos que passam necessariamente por níveis moleculares, microformações que moldam de antemão as posturas, as atitudes, as percepções, as antecipações, as semióticas, etc. O desejo nunca é uma energia pulsional indiferenciada, mas resulta ele próprio de uma montagem elaborada [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 101).

⁶⁷³ Sobre as sociedades de controle, conferir: DELEUZE, 1992. p. 219-226. Rubem Alves tem uma boa explanação destes temas quando os aborda a partir da literatura, quando observa a repressão social na obra “1984” de George Orwell (que corresponde às sociedades disciplinares) e o controle social na obra “admirável Mundo Novo” de Aldous Huxley (que efetua o mesmo modo de vida das sociedades de controle). ALVES, 1987. p. 44-54.

importante discernir as máquinas abstratas que realizam a conjugação dos devires. Discernir entre uma máquina abstrata capitalista traçando o caminho do capital e uma máquina abstrata teológica (a Cruz) traçando o caminho da fé, e verificar a qualidade deste agenciamento quanto ele ocorrer – a fé torna-se um fetiche mercadológico? O capital torna-se um deus? Agenciamentos monstruosos derivam disto. Bestas com muitas cabeças.

Por isso, não é todo fluxo que é apropriado nem todo desejo que é liberdade. “todas as coisas são lícitas, mas nem todas convêm”.⁶⁷⁴ Convém ao plano de consistência da fé selecionar os “CsO plenos”, separando-os dos seus duplos, os “CsO vazios” e “cancerosos”.⁶⁷⁵ Como aquilo que nega a fé a partir também de sua perversão, podemos atribuir a estas caricaturas do CsO pleno a denominação tradicional de pecado ou de espírito maligno, pois eles são efetivamente uma imitação barata e distorcida que conduz o desejo e as crenças em outra direção, que não são caminhos de libertação e salvação, mas caminho largo de perdição. Construir um CsO da fé é sempre passar por uma porta estreita⁶⁷⁶, por passagens secretas e deslizos menores. E isso é sempre uma saída de um fluxo dominante ou de um estrato dominante, para encontrar a entrada dos devires capazes de nos reconectar com a nossa própria produção desejante.

Deleuze e Guattari, então distinguem três tipos de CsO: um *CsO pleno*, um *CsO vazio* e um *CsO canceroso* (ou totalitário). O primeiro é o que concerne a criação vital do desejo e seu devir. Ele é criação e experimentação num sentido pleno da palavra, quando se consegue realizar os agenciamentos que dinamizam a potência virtual das conexões mantendo a consistência das intensidades; O *CsO vazio* é aquele resultante de uma desestratificação violenta, que resulta na destruição dos estratos. Ele nada cria, é uma linha de fuga precipitando-se no nada, realização destrutiva do niilismo; já o *CsO canceroso* é quando o CsO se instala *sobre os estratos* fazendo-os proliferar descontroladamente. Exemplos deste último: nos estratos orgânicos existe um CsO do organismo que se opõe à organização dos órgãos. Devir celular que destrói a heterogeneidade do corpo biológico por homogeneização replicante de um tecido canceroso. Nos estratos linguísticos, também existe um tecido canceroso da

⁶⁷⁴ I Coríntios 10. 23.

⁶⁷⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 29-33.

⁶⁷⁶ Mateus 7. 13.

significância que prolifera bloqueando a circulação de signos, replicando uma subjetivação asfíxica numa formação totalitária.⁶⁷⁷ Este último é o que os autores denominam CsO fascista. Os estratos de linguagem e as formações sociais que eles engendram, nesse sentido, guardam este funesto potencial latente. Todo e qualquer estrato “têm seu CsO pronto para corroer, para proliferar, para cobrir e invadir o conjunto do campo social, entrando em relações de violência e de rivalidade tanto quanto de aliança e de cumplicidade.”⁶⁷⁸ Por isso a orientação, nesse caso, quase religiosa que os autores fazem: “Vigiar” o fascista que há em nós⁶⁷⁹ (o pecado que habita em mim). Para eles, micropolítica do desejo, mas para nós, também “microteologia” do pecado.⁶⁸⁰ “É muito fácil ser antifascista no nível molar, sem ver o fascista que nós mesmos somos, que entretemos e nutrimos, que estimamos com moléculas pessoais e coletivas.”⁶⁸¹ Uma *Máquina abstrata Fascismo* traça as linhas de um CsO gerado e atualizado sob condições e por meio de agenciamentos os mais diversos. Questão importante: determinar as relações que efetuam esses agenciamentos e a natureza dos elementos que eles articulam. Antes de ressoar num Estado totalitário, perceber os focos moleculares: “Fascismo rural e fascismo de cidade ou de bairro, fascismo jovem e fascismo ex-combatente, fascismo de esquerda e de direita, de casal, de família, de escola ou de repartição [...]”.⁶⁸² Propagação do tumor canceroso por todo o tecido social: proliferação de agentes policialescos, juizes, justiceiros, zeladores da ordem por conta própria, controladores da conduta e da linguagem, encarnações microfascistas replicando um mesmo desejo de repressão em todos os setores, mesmo nos mais marginais, mesmo nos grupos autodenominados antifascistas.⁶⁸³

Por todos os lados hoje em dia se fala de “retorno” do fascismo, como se fosse resultado de um olhar criterioso, atento às mudanças históricas de conjuntura política. Ignora-se com isso, no entanto, até o que se costuma dizer pelas palavras

⁶⁷⁷ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 29.

⁶⁷⁸ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 29-30.

⁶⁷⁹ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 32.

⁶⁸⁰ É assim que os autores se referem à leitura de *O conceito de angústia* de Kierkegaard, onde uma “microteologia” é constituída na percepção de um “fluxo molecular de pecabilidade”. Ver a nota 17 na página 106: DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 106. Essas conexões com a teologia, que os autores de vez em quando realizam, nos ajudam a pensar a abrangência de seus conceitos para uma aplicabilidade mais bem desenvolvida para o campo da teologia (outras linhas podem ser traçadas por aqui).

⁶⁸¹ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 102.

⁶⁸² DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 100.

⁶⁸³ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 121.

conhecidíssimas de Bertold Brecht, citado exaustivamente: “a cadela do fascismo está *sempre* no cio”. O fascismo é uma possibilidade histórica porque é uma virtualidade sub-histórica, uma máquina abstrata sempre pronta para atualizar o seu potencial (porque haveremos de falar de retorno, se o “mal” está presente desde sempre em todas as épocas, e sempre pronto para acontecer?)⁶⁸⁴. No Brasil, especialmente nos últimos anos, vimos pulular discursos de ódio e medo anunciando o terror do “comunismo” e do “fascismo”, diferentes narrativas de ameaças e “golpes” à democracia, “cadelas no cio” agonizando de desejo, pipocando em todos os cantos... Mas nos surpreendemos quando uma linha de fuga antissistema adquire velocidade de propagação dentro do próprio sistema político e chega ao poder, quando passa a corroer a organização funcional do aparelho de Estado (mais que totalitário o Estado fascista é “suicidário”).⁶⁸⁵ Parece que só conseguimos “ver” fascismo quando ele chega aos moldes institucionalizados do poder. Depois de instaurado os seus contornos macropolíticos, daí então, em algum tempo vai surgindo alguma massa de arrependidos, tudo porque antes não puderam ver a “serpente” sendo chocada. Insistimos, contudo, em analisar o fenômeno de um ponto de vista macroestrutural e histórico, enquanto negligenciamos o seu poder de mutação, a sua potência molecular, não vendo, sobretudo, que sua realidade é a do devir contingente a uma situação de território, com seus agenciamentos específicos, envolvendo diferentes forças sociais e seus potenciais de proliferação estratificada. Um tumor é diagnosticado mediante análise contingencial dos seus processos orgânicos, é a qualidade dos agenciamentos no tecido dos estratos que importa. Mas como nós somos uma sociedade “com” história, essa grande invenção do ocidente, nosso signo

⁶⁸⁴ Nosso humanismo moderno continua nos enganando apesar de todo trauma recente da Segunda Guerra Mundial. Difícil demais para a mentalidade cristã-moderna lidar com aspectos fascistas em ideologias que mediaram a experiência histórica do povo de Deus, como por exemplo, os israelitas do Antigo Testamento em suas campanhas de extermínio dos povos vizinhos, junto com sua diversidade étnico-cultural. O que chamamos hoje de fascismo sempre existiu como máquina abstrata, tendo servido de máscara para Deus em situações históricas decisivas para a formação de Israel. Uma máquina abstrata permanece atualizando potencialidades de repressão e extermínio da diversidade da vida. Nem sempre conjuramos o “mal” porque a invenção humana o toma por “bem”, e vice e versa. A história é um “eterno retorno” diferencial dessas noções e das experiências humanas que mediamos e relativizamos historicamente. Não há sequer um justo sobre a terra. Somos responsáveis por *mal e bem contra Deus*, segundo o ser humano da dissensão (BONHOEFFER, D. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009. p. 15). Ver também a interessante abordagem de Juan Luis Segundo sobre a imprescindível mediação ideológica da fé e seus exemplos paradigmáticos na distinção entre Antigo Testamento e Novo Testamento (violência e não-violência como formas históricas de praticar a fé): SEGUNDO, J. L. **Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1978. p. 122-133.

⁶⁸⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 123.

de “absoluta” liberdade, ostentada com orgulho civilizatório por todos nós, enquanto secretamos nosso desprezo pelas sociedades “sem” história⁶⁸⁶, usamo-la para coletivizar o sentido de tudo o que percebemos em um grande conjunto interpretativo regido por diferentes cânones hermenêuticos (História Natural, História Política, História da Economia, História das Religiões, etc.). Dialetizamos, compomos através de grandes blocos de contradição (os motores da história), sintetizamos, “entendemos” como o poder funciona, colocamos em uma narrativa coerente, da qual recuperamos memórias do passado que explicarão o presente e o futuro. Fazemos previsões, projeções. Todavia, perdemos com isso o devir molecular, que escapa à história.⁶⁸⁷ Pois “só há história de maioria, ou de minorias definidas em relação à maioria”.⁶⁸⁸ A história não explica a realidade virtual do devir, sempre pronta a emergir, dependendo da confluência de forças que povoam um território. Ela não explica o *acontecimento*, o *evento* adjacente às categorias que reconhece. É o virtual que engendra a história e faz aparecer as condições sociais de invenção dos fatos percebidos como históricos.⁶⁸⁹ Mas como modernos que somos, tomamos a história como um elemento dado, articulado com outros, no complexo agenciamento de base que motiva as nossas simbolizações. Coisas do tipo “A história me absolverá”,⁶⁹⁰ “Saio da vida para entrar na história”,⁶⁹¹ demonstram o quanto nossa sociedade acredita na história e seu poder “revelador” e “salvífico”. A história “honra” a memória dos “homens dignos”, ela é quase um registro de nomes no “Livro da Vida”, enquanto outras pessoas “menos dignas” e insignificantes são relegadas ao “esquecimento” ou coisa pior, a “lata de lixo da História.”⁶⁹²

⁶⁸⁶ “As sociedades ditas sem história colocam-se fora da história, não porque se contentariam em reproduzir modelos imutáveis ou porque seriam regidas por uma estrutura fixa, mas sim porque são sociedades de devir (sociedades de guerra, sociedades secretas, etc.)” (DELEUZE; GUATTARI, 2012b. 94).

⁶⁸⁷ Deleuze, a partir de Nietzsche, faz uma importante distinção entre *devir* e *história* (DELEUZE, 1992. p. 210-211).

⁶⁸⁸ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. 94.

⁶⁸⁹ Deleuze e Guattari comentando Nietzsche: “O elemento não-histórico, diz Nietzsche, “assemelha-se a uma atmosfera ambiente sem a qual a vida não pode engendrar-se, vida que desaparece de novo quando essa atmosfera se aniquila.” É como um momento de graça, e “onde há atos que o homem foi capaz de realizar sem se ter envolvido por esta nuvem não-histórica?” (DELEUZE; GUATTARI, 1992. p. 126). Também em Deleuze e Guattari (2012b. p 100), onde os autores associam o “intempestivo” com a inocência do devir (o esquecimento contra a memória...).

⁶⁹⁰ Título de um discurso feito por Fidel Castro em 16 de outubro de 1953, reunindo seu discurso de defesa por ocasião de seu julgamento referente ao assalto ao quartel Moncada em 26 de julho de 1953.

⁶⁹¹ Trecho da carta-testamento de Getúlio Vargas em 24 de agosto de 1954.

⁶⁹² Em 02 de outubro de 2022 o deputado psolista Ivan Valente postou na sua plataforma pessoal no Twitter: “Lugar de fascista é na lata de lixo da História!”.

Nos parece que a perplexidade e a confusão que o fascismo fomenta em nossa sociedade ressalta ainda mais os limites de nossa epistemologia ocidental, acostumada com a pressuposição da forma, ao invés dos fluxos de transmutação. O fascismo procede por mutação, por rizoma. Sociedades tribais e religiosas, habituadas com o devir e suas metamorfoses, transsubstanciações, transfigurações – alianças entre naturezas distintas, entre deuses e humanos, humanos e animais, humanos e espíritos, e elementos da natureza, e demônios, etc... saberiam talvez identificar com mais destreza os agenciamentos de matéria psíquico-social e espiritual que caracterizam o nosso fascismo moderno. De repente seus membros o identificariam como pecado, como espírito obsessivo, como doença causada por um feitiço, como resultado de uma transgressão diante dos deuses, como mensagem divina, como fúria dos antepassados, etc. De todo modo, eles saberiam que se trata de um poder imanente que afeta as pessoas, potencialmente evocado (mas também passível de ser conjurado), habitando virtualmente as condições existenciais da individualidade e da coletividade no tecido social, de forma insidiosa, esperando por uma atmosfera contingencial de oportunidade para se manifestar (vigiai pois ele anda em derredor!).⁶⁹³ Por que as disciplinas e práticas religiosas e espirituais são tão importantes nessas sociedades, porque tantos ritos? Por que neste caso se crê na imanência dos poderes que mobilizam a vida, e o mito como linguagem é a melhor forma de se referir a estes aspectos que estão sempre acontecendo, ao invés de representações lineares em uma história universal onde passado e futuro transcendem o presente imediato da experiência. (mesmo a história sob ponto de vista de alguma minoria irá perder a imanência em função de algum ajuste representativo coletivista, deixando escapar a virtualidade diferenciadora do devir-minoritário). Para estes povos as potestades não são históricas, mas engendram o que chamamos de história. São realidades virtuais, seu tempo é o do eterno presente *agora já ainda não*. Tudo está sempre prestes a acontecer, é preciso praticar a liberdade e a humanidade com diligência, para não ser possuído por maus espíritos e transformar-se em coisa indesejada. Talvez um nazifascista prestes a eclodir. Vigiar!⁶⁹⁴

⁶⁹³ | Pedro 5. 8.

⁶⁹⁴ Ver por exemplo as exortações de Lutero sobre combater o mal com a busca regular da Palavra e do Sacramento. O mal, sob certo aspecto necessário de condição de liberdade, é visto como graça, como estímulo para exercitar a salvação em Deus (LUTERO, M. Exortação ao sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor. In: **Obras selecionadas. Volume 7. Vida em comunidade:**

Nós perdemos a capacidade de organizar práticas rituais de conjurar o fascismo que cresce no meio de nós. Se engana quem pensa que os ritos democráticos são suficientes para isso. A crise das instituições do Estado de Direito nos últimos anos, juntamente com a iníqua sedução do fascismo, mostrou que este se reterritorializa sobre os estratos sistemáticos das democracias liberais. Nossa tão famigerada “liberdade” moderna, inventada como direito natural, perdeu a capacidade de motivar práticas sociais e discursivas disciplinadas, capazes de realizar as condições efetivas de vivenciá-la. A “liberdade é um direito” nós dizemos, nós o exigimos no nível molar das disputas macropolíticas, mas o praticamos muito pouco como experimentação molecular e, no entanto, são as práticas moleculares que são determinantes (revolução molecular)⁶⁹⁵. É no devir que criamos as condições para a elaboração de um CsO pleno no plano de consistência, ou pelo contrário, para a proliferação cancerosa de um estrato que devém fascista e totalitário. Vigiar. Garantir que uma máquina de guerra instale em nós a virtualidade da linha de fuga para a vida, enquanto conjuramos a linha de fuga de morte. Encarnar as variações do cristo menor e não a replicação do cristo fascista.

Quer dizer com isso que praticar um CsO é algo individual? Apesar de também o ser, as categorias individual e coletivo não cobrem o alcance analítico dos fenômenos molar e molecular que Deleuze e Guattari usam para pensar macropolítica e micropolítica. Molecular corresponde a micropolítica sem remeter diretamente à individual, e molar, por outro lado, aplica-se à processos macropolíticos sem se definir estritamente por coletivo. Fluxos moleculares mobilizam tanto indivíduos como coletividades, assim como formas molares representam tanto grupos coletivos como formas individuais de viver. Indivíduos reproduzem formas molares, possuem aparelhos estatais dentro de si, formações edipianas, sistemas religiosos despóticos, etc... Ao passo que massas coletivas inteiras devém fluxos e movimentos imprevisíveis que vão se auto-organizando em uma nova formação que resiste aos modelos dominantes. Uma teologia menor se pratica coletivamente, de certo, mas não deixa de surgir sempre dos devires, das individuações que prescindem de sujeito e

comunidade, ministério, culto, sacramentos, visitação, catecismos, hinos. São Leopoldo; Porto Alegre: sinodal; Concórdia, 2000. p. 247).

⁶⁹⁵ GUATTARI, 1985. DELEUZE, 1992. p. 211. “Diz-se erroneamente (sobretudo no marxismo) que uma sociedade se define por suas contradições. Mas isso só é verdade em grande escala. Do ponto de vista da micropolítica, uma sociedade se define por suas linhas de fuga, que são moleculares.” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a. 103).

objeto, acontecimentos reveladores de singularidades que atualizam movimentos expressivos, tanto por meio de indivíduos quanto por meio de grupos coletivos. A grande questão é a da *pressuposição recíproca* entre ambos, molar e molecular, constituindo um agenciamento complexo. Nossa sociedade acostumou-se a perceber e privilegiar apenas a macropolítica, o visível. Nós nos esquecemos do invisível, dos desejos, das crenças, das energias psíquicas, dos fluxos energéticos que possuem nossos corpos, das vozes que povoam nossas cabeças. Ela se esqueceu dos devires adjacentes, secretos, esquecidos pela história e, no entanto, constituintes do fundo mobilizador de toda sociedade “histórica”. “As crenças e os desejos são o fundo de toda sociedade.”⁶⁹⁶

Ouvir vozes na cabeça. Devir-louco, todo mundo tem um pouco. Nós somos povoados por intensidades, por forças que nos atravessam, por muitos espíritos e demônios que nos assediam. Toda uma micropolítica, mas também uma microteologia do desejo, demandando a partir disto uma prática, ou conjunto de práticas (CsO), para manter a consistência do desejo e da fé. Lutero também não teve que lutar com Deus e o demônio? E com isso não teve que inventar um Deus que pudesse amar e não apenas temer? Toda uma arte dos agenciamentos para manter a fé em Deus, no mundo, na vida... Toda uma ética da invenção envolvida. Através da invenção tanto navegamos como podemos naufragar na fé.

Parece que nossa sociedade tem perdido o combate, tem perdido a fé na vida, tem perdido o desejo na mão de tantos senhores invisíveis quanto os xingamentos que inventa para nomear as suas sombras (ideologia, fascismo, comunismo, fundamentalismo...), tem cambaleado diante de demônios à luz do meio dia. Não é possível que a teologia se contente com um agonismo social domesticado, construído em conversações públicas que visam um consenso democrático mal e porcamente artificializado, enquanto replica-se sem parar no meio de nós, como um vírus em mutação, as formas de mascarar o mal, “sempre exterior” à sociedade “civilizada” à qual aderimos. Queremos “varrer” o mal, o nazifascista, o obscurantista, o “inominável”,⁶⁹⁷ etc., para a lata de lixo da história, para longe de nossa sociedade

⁶⁹⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 107.

⁶⁹⁷ Estranho modo de se referir a um inimigo político, como se houvesse alguma vantagem em não o nominar. Coloca-se um diabo inominável para mascarar a humanidade de um inimigo e com isso perdemos a capacidade não somente de reconhecer a sua humanidade como a nossa própria. O mal precisa ser nomeado, não só no outro, como em nós mesmos. Do contrário, como haveremos de encontrar a Deus? Impronunciável, inominável há somente Deus.

democrática “imaculada”, sem perceber que somos todos atravessados pela mesma realidade virtual e seus desdobramentos transespecíficos. E tudo isso mediado com as velhas categorias sociológicas e macroestruturais de sempre?

A crise de nossa sociedade não é apenas macropolítica, é uma crise espiritual, e por isso é micropolítica. É o desejo e a fé do povo que estão sendo constantemente esmagados pelos modos de reprodução da vida social. Não adianta ficar gritando “fascistas não passarão”, Guattari já alertava sobre isso nos anos 1970.⁶⁹⁸ O fascismo só já não passou como continuará passando, e o fará toda vez pelas malhas finas que uma macropolítica nunca conseguirá discernir, sendo nutrido no interior dos estratos sociais os mais variados e insuspeitos. “A micropolítica que fabricou Hitler nos concerne aqui e agora”.⁶⁹⁹ Os surtos endêmicos e as ameaças pandêmicas não chegaram ao fim. Não sabemos como o fascismo irá se cristalizar da próxima vez, mas os rumos de nossas sociedades capitalistas não são promissores. As suas dinâmicas de produção, sempre em mutação, mascaram uma micropolítica alienadora não só do trabalho, mas também da fé e do desejo das pessoas. Estamos todos sendo roubados de nossas capacidades de criar, de trabalhar, de desejar e de ter fé plenamente. Estamos separados da integralidade dos processos de produção da vida que nos constituem. Esta máquina desejante capitalista produz em série um indivíduo despreparado para enfrentar a realidade, como diz Guattari sobre ele:

“[...]fragilizado, vulnerabilizado, ele está prontinho para se agarrar a todas as merdas institucionais organizadas para o acolher: a escola, a hierarquia, o exército, o aprendizado da fidelidade, da submissão, da modéstia, o gosto pelo trabalho, pela família, pela pátria, pelo sindicato, sem falar no resto...”⁷⁰⁰

Podemos acrescentar aí as igrejas sobre as quais se tornou tão fácil acusar de cristofascismo. Estados agudos de vulnerabilidade social do desejo fomentam focos microfascistas no interior de instituições que estão ali prontas para oferecer alguma direção para a fé e o desejo. É um conjunto de circunstâncias envolvendo estados de insegurança e frustração social do desejo que fazem com que proliferem os seus CsO cancerosos pelo tecido social. Esse é o grande perigo dos três CsO, pois não é só as “merdas institucionais” estratificadas que estão sempre no cio prontas para capturar o desejo e fazer proliferar corpos sociais fascistas pelo conjunto da sociedade, também todas essas merdas desterritorializadas do capitalismo que estão

⁶⁹⁸ GUATTARI, 1985. p. 188.

⁶⁹⁹ GUATTARI, 1985. p. 183.

⁷⁰⁰ GUATTARI, 1985. p. 13.

sempre roubando nossas energias, todo esse lixo que nos empurram e cujo poder encantador invisibiliza uma verdadeira religião do capital. Somos capturados por blocos de significação onde buscamos segurança, mas também somos capturados por fluxos de subjetivação onde procuramos liberdade. Mas isso tudo porque estamos amedrontados, sufocados e sedentos, como ovelhas sem pastor. Vivemos em uma sociedade adoecida que gera as condições de fragilidade para onde nos resta esses dois caminhos de perdição, que levam a duas formas distintas de escravidão. Além desses, ainda outro caminho se apresenta, o do CsO vazio, o do corpo que precipita em uma linha de fuga absoluta de negação da vida. Por quê o uso de drogas, alcoolismo, a depressão e o suicídio, etc. são fenômenos sociais crescentes em nossas sociedades? O que nos faz pensar que o revolucionário desejo de liberdade e vida está tão longe assim de desejar a repressão e a morte? Não é por desejar tanto viver que uma pessoa às vezes decide tirar a própria vida? Estamos todos sendo esmagados em nossas capacidades de criar, desejar e acreditar na vida.

O capitalismo mudou, ele está sempre mudando. O que temos chamado há umas décadas de neoliberalismo é um sintoma disto. Hoje em dia falamos muito na financeirização do capital. Os regimes de escravidão vão mudando, vão se tornando cada vez mais invisíveis. Não são mais as fábricas que reprimem a vida do trabalhador. Nosso país quase nem mais as tem (nossa política decidiu viver de commodities e exploração dos recursos naturais). Uma geração toda está sendo educada para não produzir, absolutamente nada. Uma geração desterritorializada que não se submete ao despotismo de qualquer significante que seja, porém é uma geração que interiorizou um outro tipo de repressão do desejo. Hoje as pessoas são gerentes de si mesmas, se cobram demais. A empresa está dentro delas, capturando toda energia libidinal em práticas de auto-gestão, empreendedorismo, metas, eficiência, etc. Os fetiches agora são outros. Não é tanto ter coisas, mercadorias, mas produzir experiências disso e daquilo, crescimento profissional, crescimento emocional, crescimento psicológico, crescimento espiritual, etc... o mercado da educação universitária no país produz diplomas em série (as pessoas querem investir em si mesmas). O nível de molecularização chegou no ápice. É cada um por si. O fetiche está nas ações do mercado financeiro, ninguém quer produzir materialidade alguma, o segredo é fazer a vida “render” de alguma maneira. “Investir” é o verbo “crer” nesse tipo de espiritualidade. Crer nas propriedades miraculantes do fluxo do

capital. Perdemos não só os meios de produção da vida como também o registro do sentido da produção. Não criamos mais nada, vida alguma, internalizamos todas as implicações dos mecanismos de reprodução da máquina capitalista. A criatividade se transformou em mídia, propaganda e marketing (a arte morrendo nas mãos de uma comunicação apodrecida pelo capital). Qual a saída disto? Revolução molecular! É a proposta dos nossos autores. É preciso tomar de volta o que nos pertence, tomar da mão dos senhores desse mundo nossas máquinas de produção da vida, do desejo e da fé. Recuperar a força, o desejo e a fé, recuperar nossa capacidade de inventar a vida, tomar o devir em nossas mãos. Criar máquinas de guerra semióticas e sociais. A Cruz é a máquina de guerra dos cristãos em um agenciamento teológico revolucionário, pois ela é nosso maior signo de libertação. Mas ela só será uma prática libertadora se nós a tomarmos da mão do capital e dos fascistas que a descaracterizam de seu poder paradoxal. Só ela nos fará criar um CsO da fé pleno.

As massas, esse conjunto social que acostumamos a definir como o efetivo eleitoral variável que oscila suas preferências políticas em época de eleição, é uma parte da sociedade que adere muito facilmente aos movimentos moleculares do desejo e sobre isto não se pode fazer qualquer juízo de valor, isto concerne a uma micropolítica. As análises macropolíticas de intelectuais castrados por suas representações aderentes a uma “política da consciência” nunca conseguirão compreender estes fenômenos intempestivos da sociedade. É mais fácil para eles julgarem a inconstância e alienação do povo do alto de sua consciência politizada do que “descer” um pouco e perceber que ambos estamos todos sendo esmagados por uma máquina social repressiva do desejo e da liberdade, e que tem matado a nossa capacidade de ter fé e de acreditar na vida. Somente uma macropolítica combinada com uma micropolítica do devir pode nos fazer sair dos cativeiros significantes da consciência e perceber as potências de transformação social que são engendradas pelo desejo do povo. Atentar para os espíritos que sopram – tarefa teológica – perceber quando as massas param de devir consumo e passam a transformar sua economia libidinal em outra coisa, em linha de fuga de libertação e vida. É quando o Espírito de Deus enche os CsO.

“Você tem que definir bem aí o que são estes cristãos de esquerda”. Ouvi isso de alguém numa ocasião em que não tive a oportunidade de explicar que não estava interessado em rotular os meus grupos estudados com categorias de fora, mas sim

no que eles mesmos estavam criando como formas expressivas de vida e linguagem cristã (antes de eu poder dizer que a nomenclatura que estava usando se referia a pseudônimos, e não a categorias analíticas). Mas esse “imperativo” científico, “você tem que definir”, traduz muito bem os limites epistemológicos de nosso modo de fazer ciência. O que são os cristãos de direita, o que são os cristãos de esquerda, os progressistas, os conservadores, os fundamentalistas, os fascistas ou cristofascistas, os protestantes históricos, os pentecostais, etc...? E as subcategorias, subconjuntos, “ondas”, “galhos”, genealogias, história...? Parece insolência não aguentar mais essas coisas. Não estamos negando a importância das categorias e classificações, contudo, elas são limitantes e caracterizam uma prática científica molarizada, digamos, uma ciência maior, calcada nas representações. Enquanto ficarmos rotulando os grupos sociais que estudamos nunca vamos parar para entender no que eles *podem se transformar*, quais são as linhas de devir que eles aderem. Mas entendemos bem isto, às vezes pode ser conveniente para alguém “definir” as coisas, enquadrando segmentos específicos da sociedade em tal categoria. É o poder que as palavras de ordem têm quando elas expressam a estratificação da sociedade, elas se fecham para as palavras de fuga criadora que arrastam e continuarão arrastando nossos “objetos” de pesquisa para longe da nossa visão dimensional.

Partir do molar, da forma dada, ou do molecular, da matéria em movimento? Fizemos uma opção epistemológica e metodológica pela segunda, porque desde o início estávamos interessados em algo não-representável, embora atualizável: a fé, as crenças, os desejos, em suma, o que se move intensivamente por meio de traços expressivos na linguagem teológica produzida e mobilizada pelos grupos. Nossos sujeitos de pesquisa não param de criar, porque os pesquisadores haverão de parar? Mais importante do que isso: se queremos mesmo compreender a fé viva que atravessa a vida das pessoas, isto é, compreender os CsO que resistem a todo momento às aglutinações simbólicas que bloqueiam o desejo, mais ainda teremos que estar dispostos a nos engajarmos com a necessidade da invenção – pesquisa intensiva e molecular.

Resumindo esta seção: Procuramos desenvolver alguns elementos conceituais para defender a proposta de uma linguagem teológica menor, intensiva. Para tanto, expomos isto, muitas vezes, contrapondo ao seu par conceitual molar, isto é, uma teologia maior e extensiva (representativa). Ilustramos com alguns exemplos

quando isso se revela em nossas tendências coletivistas de fazer teologia no ocidente, mas também indicamos algumas linhas de fuga e potenciais aberturas que demonstram uma realidade imanente para o exercício menor da linguagem teológica, como tentativa de expressão dos devires e suas linhas de criação e emergência do novo (a graça intempestiva do Evangelho que simplesmente *acontece*). Deste modo, criamos a partir dos conceitos do *Mil Platôs*, três funções de linguagem para uma teologia menor: 1. Uma função desterritorializante que chamamos de *Máquina Abstrata Cruz*, o fundo virtual motivador da linguagem teológica, operando as condições criativas para os agenciamentos, por um lado, de desterritorialização relativa nos estratos linguísticos, conjugando o ritmo dos devires expressivos das territorialidades (os ritornelos) e, por outro lado, as desterritorializações absolutas na formação de uma base de experimentação para um plano de consistência da fé (um CsO da fé); 2. Uma função territorializante chamada *Ritornelo Corpo*, efetuando as variações expressivas dos agenciamentos territoriais, compondo um *grande tema* para o ritmo da linguagem teológica mobilizada por controles diferenciadores; 3. Uma função de linguagem diagramática que denominamos *Corpo sem Órgãos da Fé* como prática e realização de uma base de experimentação da fé como vetor consistente e absoluto.

Esses três elementos para uma teologia menor distinguem, antes de tudo, uma prática teológica. São funções de linguagem para uma *prática teológica diferenciante*, tensionando os limites da linguagem até a explicitação de vácuos de não-comunicação, zonas de indiscernibilidade por onde a fé devém imperceptível. Isto acontece de maneira especial através de interruptores lógicos na forma de paradoxos; prática discursiva expressiva e não-representativa, pois se propõe a conceber o impensável, aquilo que escapa como movimento gracioso do Espírito nas adjacências de nossos controles, ali onde apenas podemos devir, prescindindo até mesmo de um “Eu”. Uma teologia menor, portanto, não se propõe como forma de conteúdo e expressão, como *locus* doutrinal ou gramática específica, mas como pragmática da linguagem, efetuada sobretudo, pela singularidade da Cruz e sua virtualidade. Ela se propõe a ser uma maneira de *fazer teologia*. Semelhante ao que Westhelle destaca acerca da teologia da cruz de Lutero, ela não invalida qualquer outra teologia, mas

apresenta um gesto dissonante e provocador, “uma disposição de fazer teologia de acordo com a cruz [...]”.⁷⁰¹

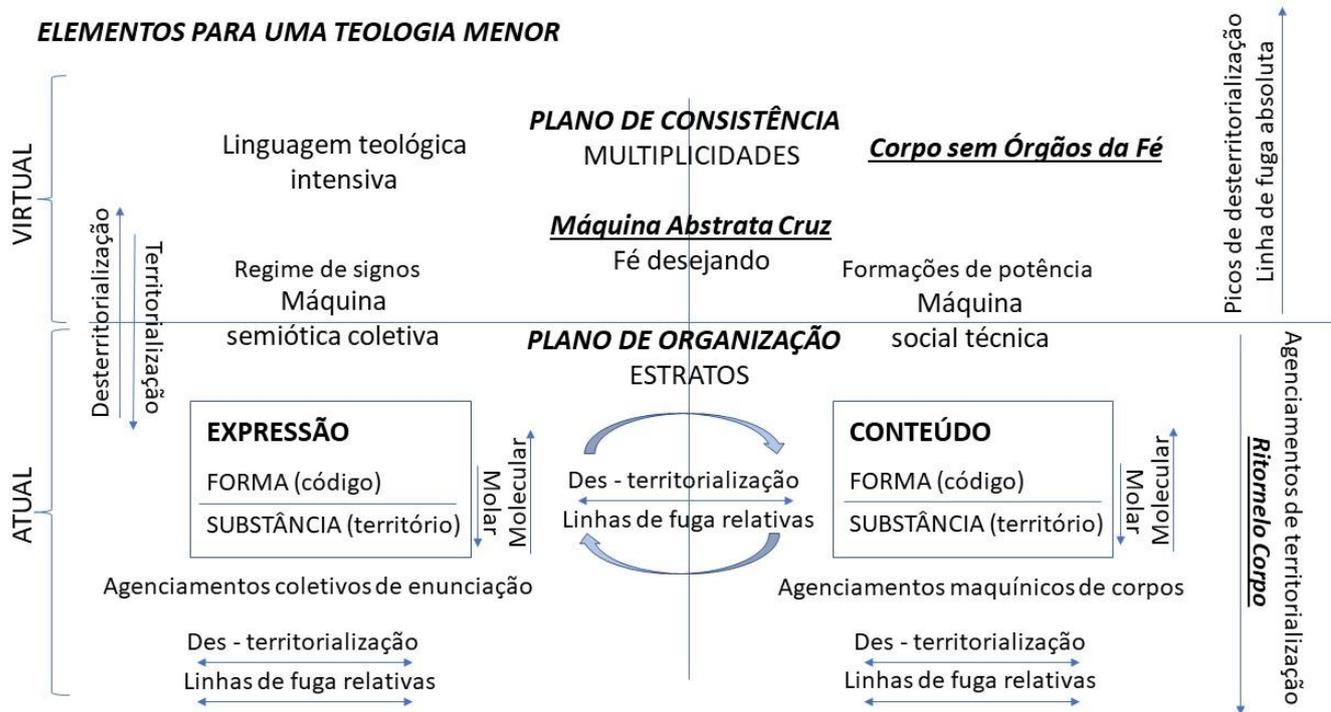
Deste modo, uma prática teológica menor deverá sempre arriscar-se, a despeito dos consensos que somos capazes de elaborar para uma estabilização pacífica da linguagem e suas funções coletivas de organização da vida social. Este risco, no entanto, é o risco eminente de tangenciar, se mesmo for preciso, a própria morte do corpo e da linguagem, sabendo que na morte, e além de tudo, especialmente através dela, a fé se projeta como flecha rasgando o absoluto.

* * *

Abaixo retomamos os conceitos principais do *Mil Platôs* que havíamos começado a expor no início deste estudo. Apresentamos aqui na forma de mapa conceitual ou diagrama, juntamente com outros conceitos que foram sendo acrescentados em nosso texto, bem como as categorias teológicas que deles derivamos (elas estão destacadas e sublinhadas). Na figura podemos ver a tetravalência do agenciamento em um eixo horizontal formado por *expressão* e *conteúdo*, e um eixo vertical formado por *territorialidade* e *desterritorialização*. O eixo horizontal divide o nível *atual* dos *estratos linguísticos* em pressuposição recíproca com o nível *virtual* do *plano de consistência*. O eixo vertical divide as formações expressivas em pressuposição recíproca com as formações de conteúdo, ambas em seus processos de estratificação e desestratificação. As funções de linguagem que criamos povoam o nível virtual das intensidades, agindo sobre os processos de desterritorialização da linguagem teológica. Exceto *Ritornelo Corpo*, que articula uma função de territorialidade expressiva no nível dos estratos. Para uma melhor leitura da figura, retomar o texto sobre as “muletas” conceituais (no item 2.2).

⁷⁰¹ “[...] implica falar uma palavra temerária e dissonante, uma palavra que não pode ser negociada no sistema, que não se encaixa na economia, nas regras dessa casa terrena; em suma, ela não é uma mercadoria.” (WESTHELLE, 2008. p. 66). Ver também a nota 7 da página 119 (WESTHELLE, 2008. p. 119).

Figura 2 – Elementos para uma teologia menor.⁷⁰²



5.5 Apontamentos sobre a invenção da Teologia Latino-americana

sons, palavras, são navalhas
e eu não posso cantar como convém
sem querer ferir ninguém

Belchior

Aos interessados em “ciência de verdade” devo pedir desculpas por tornar todo este estudo um lugar religioso, um grande confessionário. Mas como teólogo não posso (nem quero) separá-lo de mim, do meu corpo e do meu sangue. Não poderíamos pretender falar de outro modo, senão como um latino-americano, vindo do interior e sem parentes importantes, como diz a canção de Belchior, uma canção sob todos os aspectos, ainda suspeita de ser inconveniente. Entramos em tocas de outros bichos, percorremos seus túneis, mas também precisemos cavar buracos com nossas próprias mãos e farejar outras condições a partir de nosso próprio lugar. Há

⁷⁰² Fonte: do autor, 2023.

um devir-cachorro também nisso. Vira-lata de rua. Cavar para deitar, farejar e seguir fluxos moleculares... e latir enquanto outros tentam discutir suas razões para o diálogo e o consenso. Mas meu amigo, não se espante “com os horrores que eu lhe digo...” Fazemos teologia como quem contraria as canções do rádio...

A Teologia Latino-americana de Libertação lançou um olhar conseqüente ao privilegiar a questão empírica do labor teológico. Em dissonância com a teologia tradicional e acadêmica de origem europeia, ela compreendeu a “urgência”⁷⁰³ de abordar a linguagem teológica a partir dos condicionamentos relativos à sua realidade histórica. De acordo com isso a teologia é “ato segundo”⁷⁰⁴, é reflexão crítica sobre a experiência da fé, tem caráter secundário na “qualidade de nota de rodapé” em “[...] referência permanente à práxis”⁷⁰⁵. Além de impor ao método teológico a irrevogável circularidade hermenêutica em relação aos contextos socioculturais específicos de produção teológica, introduz também um importante deslocamento em relação à referencialidade interlocutória das disciplinas acadêmicas, passando a privilegiar um diálogo com as ciências humanas à filosofia⁷⁰⁶. Como experimentalismo linguístico este tipo de teologia tem o mérito de romper (fazer fugir) com a estratificação e segmentação de uma linguagem abstrata, fundada nas especulações metafísicas da filosofia tradicional. Ela rompe com linhas que circulam num espaço abstrato para se encontrar com linhas que se afetam mutuamente nos espaços concretos, constituintes das dinâmicas socioculturais e historicamente demonstráveis, linhas que percorrem os locais teológicos a partir da América Latina.

Como se poderia esperar, o grande esforço de sistematização de uma linguagem teológica de libertação, empregado de início, principalmente por Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann⁷⁰⁷, não estava ligado diretamente a um impulso acadêmico

⁷⁰³ “[...] sob o signo da urgência” (ASSMANN, H. **Opressão – Liberación: Desafio a los cristianos**. Montevideo: Terra Nueva, 1971. p. 34).

⁷⁰⁴ GUTIÉRREZ, G. **Teología de la Liberación: Perspectivas**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972. p. 35.

⁷⁰⁵ ALVES, Rubem. **Por uma teologia da libertação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 307.

⁷⁰⁶ Hugo Assmann entende que, neste sentido, a teologia não é apenas “ato segundo”, mas também “palavra segunda” em relação ao dado concreto da práxis, sobre o qual as ciências humanas tem a “palavra primeira” (ASSMANN, 1971. p. 65).

⁷⁰⁷ GUTIÉRREZ, 1972; ASSMANN, 1971. Se considerarmos como marco fundador da teologia latino-americana de libertação, a obra do protestante Rubem Alves “*Towards a theology of liberation*” de 1969 (ALVES, 2012), veremos que a obra do católico Gustavo Gutiérrez, “Teologia da Libertação” de 1971, amplamente considerada inaugural da TdL, evidencia algum aspecto sobre o “ofuscamento” do protestantismo de libertação. A despeito de seu vitalismo teológico emergente, este tipo de protestantismo não teve o mesmo desenvolvimento que a corrente católica, sendo

de descoberta científica, mas sim à experiência prática da pastoral latino-americana e sua práxis teológica num contexto de subdesenvolvimento socioeconômico⁷⁰⁸. Antes de uma elaboração articulada da linguagem, já havia uma práxis libertadora em movimento desde o início dos anos 1960 que, juntamente com o gradual uso do termo “libertação” em documentos extraoficiais da igreja (e de crescente uso oficial a partir da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano de Medellín, em 1968) foi constituindo o conteúdo, nas palavras de Assmann, de muita coisa “latente, semi-expressada e difusa”⁷⁰⁹. Podemos dizer que esse “estado de coisas” latino-americano – corpos em “efervescência” social – surge de forma molecular como desejo de libertação encarnando-se. Como semi-expressão ele é este desejo sem forma ainda definida, fluxo que atravessa os corpos latino-americanos, indicando também um desejo de se encarnar na linguagem como realização de uma experiência plenamente humana, como forma de territorializar uma vivência concreta da fé. O que os expoentes da libertação fizeram, então, num sentido quase que orgânico⁷¹⁰ de desenvolvimento, em um processo de irrupção de uma consciência histórica⁷¹¹, foi

relativamente dissolvido ainda enquanto vanguarda. As razões para tanto, passam com certeza pela análise de conjuntura política do momento histórico brasileiro que coincide com a implementação do regime militar, mas também aponta para uma visão peculiarmente repressiva da estrutura eclesiástica protestante (p. ex., ver outra obra de Alves que aborda esses aspectos: ALVES, R. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Edições Loyola, 2004). Importantes marcos do movimento protestante de libertação, como a criação da ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina) em 1961, em Lima e a Conferência do Nordeste “Cristo e o processo revolucionário brasileiro” em 1962, em Pernambuco, fizeram parte dos acontecimentos que anteciparam e, em certa medida, contribuíram para produzir o ambiente de tensão em que se desenvolveu a perseguição ideológica que, como comenta Waldo César (CÉSAR, W. **Protestantismo e Imperialismo na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1968), começou no âmbito da instituição eclesiástica antes mesmo do golpe cívico-militar de 1964.

⁷⁰⁸ Para explicar o contexto estrutural de manutenção dos mecanismos geradores de injustiça, alienação e exploração humana, os teólogos da libertação recorrem com frequência à crítica ao “desenvolvimentismo” realizada pelos marxistas latino-americanos da “teoria da dependência” (ASSMANN, 1971. p. 39-44; GUTIÉRREZ, 1972. p. 50-52, 114-125).

⁷⁰⁹ ASSMANN, 1971. p. 34.

⁷¹⁰ Daí a expressão “intelectual orgânico” de Gramsci fazer sentido a esse tipo de elaboração da linguagem (GUTIÉRREZ, 1972. p. 37-38).

⁷¹¹ Richard Shaull, considerado um dos embriões da TdL, já escrevia sobre “cristianismo e revolução social” na América Latina em 1953. Segundo a sua avaliação do processo histórico à época, fatores revolucionários emergentes se apresentavam na forma da tomada de consciência das massas oprimidas e no desenvolvimento da crise capitalista na sociedade moderna. Era preciso compreender essa força social da revolução e dar a ela uma forma cristã como realização histórica de um fato social que se impunha. Shaull entendia, desta forma, o valor do marxismo e do comunismo como controles que operavam a explicitação deste “dado” (a revolução), porém, criticava essa abordagem como insuficiente. Para ele, a teologia contribuiria para uma leitura mais adequada deste “dado”, como melhoramento e realização mais plena da revolução através de elementos da doutrina protestante como operadores (controles) importantes no processo de transformação social (teologia da cruz, Soberania de Deus, depravação humana, Providência, Graça, etc.). Conferir: SHAULL, R. A revolução (1955). In: ALVES, Rubem (Org.). **De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação**. São Paulo: CEDI, 1985a;

procurar dar forma à uma linguagem que correspondesse à uma práxis comprometida com a libertação em um contexto particular de opressão. Sendo assim, engendrada por uma força social emergente, a TdL⁷¹² compôs com um movimento molecular de desestratificação das formas dominantes de representação da realidade, e por se comprometer com este aspecto, pretendeu articular outras formas de compreensão e ação sobre esta realidade.

Identificar a base da articulação da linguagem, bem como o contexto de ação mediado por controles específicos, levanta uma questão decisiva sobre os processos de estratificação da linguagem teológica na América Latina. Por isso a pergunta: Como a TdL é inventada desde o início? Como ela é primeiramente estratificada? Algum esclarecimento sobre estas questões ajudarão a compreender também os caminhos através dos quais a TdL continua se reinventando, dando vazão a linhas de fuga que se reterritorializam em outros segmentos de linha, com outros pontos de subjetivação, retornando ao seu tema maior por outros circuitos de significância. Sendo assim, a configuração de uma forma para a sua linguagem acaba sendo importante ao longo do processo histórico também em função das pontas de decodificação e de desterritorialização que ela permite rizomatizar, e que formarão outros segmentos de linha, outras variações de eixo; nesse caso, criando agenciamentos com outras teologias contextuais⁷¹³, ou mesmo estabelecendo as bases motivadoras a partir das quais estas se diferenciam. Propomos esboçar uma análise sobre isto. Primeiro, observamos a motivação simbólica, o pano de *fundo* sobre o qual se constrói esta linguagem; e em segundo, os controles simbólicos como *figuras* que efetuam os contornos de percepção desta realidade latino-americana. Mais adiante colocaremos o problema da formação desta linguagem em seus bloqueios macroestruturais e suas fugas moleculares.

Os teólogos da TdL são muito claros sobre o ponto de partida da teologia latino-americana. Eles pretendem articular a mensagem cristã a partir de bases

SHAULL, R. Uma perspectiva cristã do desenvolvimento histórico e social. In: ALVES, Rubem (Org.). **De dentro do furacão. Richard Shaul e os primórdios da teologia da libertação**. São Paulo: CEDI, 1985b; e SHAULL, R. **O cristianismo e revolução social**. São Paulo: União cristã de estudantes do Brasil, 1953.

⁷¹² Daqui para frente usaremos "TdL" para nos referirmos à Teologia da Libertação.

⁷¹³ As teologias feministas de libertação, teologias negras, teologias queer, teologias decoloniais, etc... Caberia uma investigação sobre as relações entre cada segmento de teologia, os graus de desterritorialização, os efeitos de variação, formas de reterritorialização, molecularizações e reestratificações das mediações macroestruturais das ciências sociais, etc.

empíricas motivadoras de uma nova compreensão e ação sobre a realidade social, em um agenciamento peculiar com os “fatos” das ciências humanas.

[...] de un lado, la teología pretende hablar a partir del Evangelio, de la Revelación, de la substancia del cristianismo; de otro lado, la teología pretende hablar a partir de las ciencias humanas, privilegiando hoy de manera notoria la importancia de sus datos, al extremo de referirse a ellos como a punto de partida indispensable.⁷¹⁴

El que habla de lucha de clases no la “propugna”, como se oye decir, en el sentido de crearla de inicio por un ato de (mala) voluntad; lo que hace, es comprobar un hecho, y a lo sumo contribuir a que se tome conciencia de él. y no hay nada más macizo que un hecho.⁷¹⁵

Este aspecto do agenciamento define o fundo motivador da linguagem em função de um “realismo crítico”. O eixo principal de articulação da TdL: “Dominação-Libertação”⁷¹⁶, situa o domínio do que é tomado por realidade numa perspectiva de transformação social, apresentando um tipo de ambiguidade sobre o real que conjuga a dimensão dos valores religiosos como dados teológicos da revelação e a dimensão factual dos dados empíricos das ciências humanas que, por sua vez, indicam os aspectos contraditórios desta realidade. A realidade “dada” dos valores não corresponde com a realidade factual dos “dados” empíricos, por isso, ao mesmo tempo em que se fala de uma realidade, se fala também a partir de uma destituição da mesma⁷¹⁷. O tipo de interpretação conflitiva da sociedade situada no marco da luta de classes possibilita elaborar os dois sentidos de realidade com as duas ações que correspondem às suas naturezas, isto é, quanto à sua compreensão e quanto à sua transformação. “[...]el punto de partida contextual de una “Teología de la Liberación es la situación histórica de dependencia y dominación, en que se encuentran los pueblos del “Tercer Mundo”.⁷¹⁸; “[...]el dato de las ciencias humanas se convierte en dato de la reflexión teológica.”⁷¹⁹ A linguagem teológica se converte em linguagem transformadora, mediada pelos dados das ciências humanas, que compõem um fundo motivador de seu compromisso com a libertação dos povos latino-americanos em situação de dominação cultural, política e socioeconômica. O aspecto crítico desta

⁷¹⁴ ASSMANN, 1971, p. 62

⁷¹⁵ GUTIÉRREZ, 1972, p. 355.

⁷¹⁶ DUSSEL, E. D. **Caminhos de libertação latino-americana: Reflexões para uma Teologia da libertação**. Tomo IV. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984. p. 11. Expresso também como “Opressão-Libertação” (GUTIÉRREZ, 1972, p. 78) e “Dependência-Libertação” (ASSMANN, 1971, p. 50).

⁷¹⁷ Enrique Dussel chama estes dois sentidos de realidade de “transmundana” (sentido metafísico) e “intramundana” (sentido físico). DUSSEL, 1984. p. 15-16.

⁷¹⁸ ASSMANN, 1971, p. 50.

⁷¹⁹ ASSMANN, 1971, p. 66.

concepção está no fato de que a situação “dada” pela dominação constitui uma realidade histórica “construída” e, portanto, passível de ser modificada.

Em outras palavras, os teólogos da TdL inventaram a *libertação* como forma de expressão em relação dialética com a *dominação* como forma de conteúdo “dada/construída”; e, ao inventarem a forma de expressão e conteúdo da linguagem como processos sociais macroestruturais (dominação-libertação), inventaram também a *forma-pobre*⁷²⁰ como sujeito de enunciado e de enunciação destes processos históricos. Sendo assim, a *dominação* vai definir o domínio da realidade “dada” como motivo para a articulação da linguagem da *libertação* a partir de “controles” específicos, em “afinidade eletiva”⁷²¹ com as ciências sociais, especialmente a linguagem marxista. Através de um agenciamento coletivo de enunciação entre teologia e ciências sociais, uma nova “mensagem de fuga” criadora começa a passar sob as palavras de ordem do *status quo* – uma mensagem que é um grito de libertação, em resposta às composições estratificadas expressas (e ocultas) na linguagem dominante, mantenedoras das relações de opressão. *Libertação* seria uma dessas palavras a qual Deleuze e Guattari dizem ser como o outro lado das palavras de ordem, um “componente de passagem” criador de vida frente à mortificação dos estratos.⁷²²

Alguns elementos que participam deste agenciamento inicial acabam tomando forma e estabelecendo modelos interpretativos que vão se molarizando em

⁷²⁰ O “pobre” se torna uma categoria central para designar o oprimido associado ao contexto de “dominação-libertação”, tendo lugar destacado nos empreendimentos de sistematização teológica, a exemplo de GUTIÉRREZ, G. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981. Também existem esforços específicos e delimitados de elucidação bíblico-teológica e histórico-teológica da categoria – por exemplo: PIXLEY, J.; BOFF, C. **Opção pelos pobres**. Petrópolis: vozes, 1986.; e SANTA ANA, J. **A igreja e o desafio dos pobres: um estudo sobre o desafio dos pobres e da pobreza à comunidade cristã, desde os primeiros séculos de sua história até o final da idade média**. Petrópolis: Vozes, 1980.

⁷²¹ Essa expressão de Max Weber é usada por Michael Löwi neste mesmo contexto de correlação entre cristianismo e marxismo (LÖWY, M. **Marxismo e cristianismo na América Latina**. **Lua Nova**. N 19. São Paulo. Nov/1989).

⁷²² Duas passagens do *Mil Platôs* sobre o complexo agenciamento entre palavras de ordem e linha de fuga: “Mas a palavra de ordem é também outra coisa, inseparavelmente ligada a essa: é como um grito de alarme ou uma mensagem de fuga. Seria simples demais dizer que a fuga é uma reação à palavra de ordem; encontra-se, antes, compreendida nesta, como sua outra face em um agenciamento complexo, seu outro componente.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 58. Grifos do autor); “Na palavra de ordem, a vida deve responder à resposta da morte, não fugindo, mas fazendo com que a fuga aja e crie. Existem senhas sob as palavras de ordem. Palavras que seriam como que passagens, componentes de passagem, enquanto as palavras de ordem marcam paradas, composições estratificadas, organizadas.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 62).

critérios sócio-analíticos, níveis de criticidade e estratégias tático-políticas, apresentando-se como “o único caminho realista”⁷²³, um “realismo crítico” frente a uma “crítica idealista”⁷²⁴ inócua. A associação formalizadora de conteúdos com o marxismo⁷²⁵, com a luta de classes⁷²⁶, com a forma-revolução⁷²⁷, etc., vai se estratificando em um território codificado, recortado por uma linguagem crítica, uma “racionalidade científica”⁷²⁸ que não admite mais “vagar” fora de um determinado eixo, sob o risco de dissolução da práxis libertadora. Cria-se um modelo de representação da realidade que sugere modos de significação e subjetivação conformados por uma linguagem específica. Assmann reforça este ponto. Uma de suas posições críticas em relação a outras linguagens teológicas é justamente esta: detectar o seu sentido “vago”⁷²⁹. No escopo de sua argumentação, é justo dizer, a crítica é precisa e importantíssima. É o sentido de vagar em regiões abstratas, genéricas e descontextualizadas que determina o seu zelo, quase que pastoral, de alertar sobre os “perigos” (outra palavra de uso recorrente) dos vícios abstratos da linguagem teológica⁷³⁰. No entanto, a sua proposta de “praxeologia” leva a crer que uma resposta apropriada estaria no emprego de mediações adequadas dos conteúdos analíticos e, no que tange a isto, a teologia seria dependente de uma linguagem do concreto (da práxis). Esta, por sua vez, se articula através de um eixo macroestrutural, político e econômico, privilegiando a produção de sujeitos perceptivos (conscientes) das formas de percepção que este plano macroestrutural organiza – os “condensadores subjetivos”⁷³¹ da consciência das contradições sociais. Poderíamos perguntar, com igual zelo conceitual e compromisso praxeológico, se este modelo não admite também os seus vícios abstratos de transcendência e representação, distribuindo suas linhas de diferenciação debaixo de uma “pauta geral”⁷³² duramente estratificada, que localiza

⁷²³ ASSMANN, 1971. p. 67.

⁷²⁴ ASSMANN, 1971. p. 118.

⁷²⁵ Löwi pondera que, apesar de certos teólogos da libertação apresentarem a sua relação com o marxismo em termos de mera utilização instrumental científica, a relação entre marxismo e TdL é muito mais profunda e ampla, correspondendo à convergência de valores, de opções ético-políticas e utopias do futuro. (LÖWY, 1989. p. 16-17). Assmann confirma isto. A opção por um instrumento de análise não é uma ação neutra, ela corrobora uma decisão ética (ASSMANN, 1971. p. 117).

⁷²⁶ GUTIÉRREZ, 1972. p. 352-262.

⁷²⁷ GUTIÉRREZ, 1972. p. 126.

⁷²⁸ “[...] en la que se apoya una real y efectiva acción política transformadora.” (GUTIÉRREZ, 1972. p. 315).

⁷²⁹ Por exemplo, em Teilhard de Chardin, nos teólogos políticos da Europa (Metz e Moltmann), Rubem Alves e a teologia da revolução (ASSMANN, 1971. p. 46, 57, 79, 107-114).

⁷³⁰ ASSMANN, 1971. p. 111.

⁷³¹ ASSMANN, 1971. p. 136.

⁷³² Como admite Assmann (ASSMANN, 1971. p. 82).

suas prioridades no plano econômico⁷³³. Não haveria aqui um risco semelhante de conduzir o processo histórico sob a regência de uma eficácia libertadora de forma alguma isenta de suspeitas?

Todavia, é inegável o passo que os teólogos latino-americanos dão na articulação de uma linguagem mais bem definida e potente de corresponder à uma práxis libertadora. A necessidade de coletivizar uma linguagem frente a situações-limite confere grande valor a este esforço teológico, juntamente com os contornos macropolíticos que ele assume para a subjetivação dos grupos oprimidos. Também não é possível entender a dimensão deste movimento sem levar em conta a conjuntura político-social geradora de uma convergência histórica extremamente original entre teologia e marxismo. Ela confere as condições para o agenciamento entre a tentativa de inventar a sociedade como relação do ser humano com Deus articulando com a tentativa de inventá-la na sua relação com a racionalidade histórico-científica. Nisto ela dá testemunho também do seu modernismo, de sua competência educadora para a maturidade da fé, em um processo histórico de conscientização e humanização do ser humano. Como diferenciação, portanto, ela acaba tornando-se um movimento de recarregamento dos controles convencionais da tradição cristã, incorporando a estes os controles da linguagem histórico-crítica das ciências sociais. Ao mesmo tempo em que cria algo particularmente novo – como uma “cultura teológica” latino-americana – não deixa de reterritorializar sua linguagem na universalidade da linguagem maior do cristianismo, junto à universalidade da razão científica, para a composição de um plano de organização da linguagem em que a invenção da história universal e a construção do novo ser humano⁷³⁴ participam de uma mesma forma de mediar a dialética simbólica por meio do convencional⁷³⁵. Ou seja, uma modalidade peculiarmente ocidental de criar e “compreender um mundo fundamentalmente dialético em termos lineares e racionais”⁷³⁶ através de expressões coletivizantes. Assim ela oferece um modelo de interpretação que englobe uma visão cristã sobre processos históricos macroestruturais que pretendem abranger de forma geral todos os aspectos do fenômeno humano.

⁷³³ “[...] no significa limitar el concepto de “Liberación” al plano económico, aunque en él estén radicadas las prioridades.” (ASSMANN, 1972. p. 52).

⁷³⁴ GUTIÉRREZ, 1972. p. 131-132.

⁷³⁵ WAGNER, 2017. p. 176.

⁷³⁶ WAGNER, 2017. p. 177.

Nesse sentido, a TdL ao estender a sua linguagem sobre o contexto simbólico das ciências humanas (como linha de fuga relativa), faz retornar suas inovações contextuais, seus novos sujeitos históricos, as novas realidades estruturais do pecado, etc., sobre um mesmo centro de significância recarregado – isto a identifica com uma semiótica significativa. Todavia, a tendência à molarização que caminha para a codificação de uma forma e para a substancialização de um território, alcançando a regularidade de agenciamentos de territorialização (e codificação) estáveis, também ganha a forma de segmentos de linha que se desenvolvem a partir de um ponto de subjetivação definido: a consciência da opressão. Isto a qualifica dentro da semiótica pós-significante. As forças do infinito e do histórico tomam uma forma específica na linguagem da TdL, uma forma teológica inventada para o ser humano lidar com elas, uma forma que alterna operações de significância e subjetivação, formando o que, a princípio, chamaremos de *teologia macropolítica da libertação*. Nos perguntamos, porém, como seria perceber, subjacente ao desenvolvimento extensivo desta forma molar de expressão libertadora da linguagem teológica, uma máquina abstrata libertadora ao nível das intensidades? Isto é, no nível virtual, compreender também os aspectos moleculares para uma *teologia micropolítica da libertação*. E superar com isso os paradigmas engessantes das políticas de representação dos sujeitos e objetos da libertação.

Seguindo uma mesma tendência daquilo que melhor qualifica a tradição teológica latino-americana no que se refere à método⁷³⁷, compreendemos uma *teologia menor* como esforço de uma teologia que também tem que se ver sempre de novo às voltas com a sua própria libertação, no sentido de superação constante das ilusões culturais e ideologias por meio das quais produz uma linguagem comprometida com a experiência concreta da fé. Neste sentido, as contribuições de Juan Luis Segundo em sua obra "*Libertação da Teologia*"⁷³⁸ são muito pertinentes. Esta obra de caráter revisionista da TdL, avança sob muitos pontos no que se refere a uma teologia da libertação aberta para os processos de criação da linguagem.

Comentamos de saída dois aspectos de *Libertação da Teologia* que parecem aproximar-se de uma concepção de teologia como invenção e seu desdobramento na

⁷³⁷ “[...] o único que pode manter indefinidamente o caráter libertador de uma teologia, não é seu conteúdo mas seu método.” SEGUNDO, 1978. p.46.

⁷³⁸ SEGUNDO, 1978. p. 107-198.

articulação de uma macropolítica e micropolítica da libertação: 1. a respeito das *ideologias* como um tipo de invenção indissociável da realização concreta da fé, como representação *macropolítica* de eficácia *histórica*; 2. sobre o exemplo de uma certa concepção de molecularidade envolvida na economia energética do *amor* e da *violência* enquanto práticas de libertação em uma *micropolítica* do *devir*. Com isso nos parece que Segundo caminha com arranjos conceituais potentes para uma devida articulação entre o nível virtual da fé (absoluto) e o nível das atualizações históricas (relativo). Todavia, como pretendemos demonstrar mais adiante, estas suspeitas esbarram em limitações muito bem definidas, entre outras, pelas categorias sociológicas usadas pelo autor, junto com associações exegéticas na composição de categorias teológicas que, no final das contas, comporão um quadro molar representando um modelo de reconhecimento de criação teológica restrito a um segmento específico: uma minoria intelectual “amadurecida” na fé, da qual as massas populares dependem como movimento (“fermento”)⁷³⁹ crítico de construção das suas condições libertadoras.

A abordagem de Segundo leva a um entendimento experimental e inventivo da linguagem teológica, onde um aspecto da invenção, que ele chama de “ideologia”, compõe formas de expressão e conteúdo que se distinguem da fé, no entanto, com ela, se tornam indissociáveis e inevitavelmente necessários para uma realização histórica da fé. As ideologias operariam um relativo controle metodológico da eficácia histórica da fé, e seu sentido positivo de legítima construção, de antemão já significaria o desmascaramento da ideologia dominante como falseamento da realidade. Conceber o caráter estrito de relatividade e provisoriedade das ideologias na sua relação com a fé, seria uma forma de desideologizar a fé de suas formas a-históricas de representação. Vejamos como o autor distingue estes dois níveis, fé e ideologia, para depois compreender a complexa relação que se articula entre os dois.

“A fé não é uma ideologia, é certo, mas só tem sentido como fundadora de ideologias.”⁷⁴⁰ É interessante como o teólogo uruguaio associa a fé a um “segundo grau” de conhecimento, em que esta não se define por conteúdos específicos, pois o seu processo é o de *aprender a aprender* outros conteúdos, isto é, sua expressão se refere ao que ele chama de “símbolos metodológicos”. De um modo sucinto, parece

⁷³⁹ SEGUNDO, 1978. p. 15.

⁷⁴⁰ SEGUNDO, 1978. p. 120.

que todas as condições da teologia como invenção estão dadas aí. Metodologias, via de regra, são construções que constituem uma multiplicidade, elas operam potenciais de resolução que se efetuem em variadas possibilidades concretas de atualização. A fé mesma não é um conteúdo, mas pertence a este nível virtual que agencia conteúdos na elaboração histórica de ideologias. Ela prevê a variabilidade de encontros significativos e traça caminhos possíveis por onde eles podem se realizar (ela é criadora, portanto, constrói mapas intensivos como condições de territorialização para a sua manifestação concreta). Se refere, deste modo, a práticas, ou conjunto de práticas e seus aprendizados, expressando as condições por onde as invenções (ideologias) são possíveis e consistentes com o seu devir. A fé é fundadora por isso, por ser uma base de experimentação construída por meio de práticas “ideológicas” que lhe possibilitam assumir uma realidade encarnada nos processos sociais e históricos. A fé sem ideologias, nesse sentido, é morta, como um potencial imanente bloqueado (um CsO não preenchido).⁷⁴¹ Vemos aqui um agenciamento macropolítico característico da invenção das teologias políticas, onde a fé como “*processo libertador*” se converte em liberdade para a história, expressando isso através de sua liberdade para as ideologias.⁷⁴² Este é um aspecto.

De outro lado, parece-nos que Juan Luis Segundo também se abre para a liberdade do devir molecular da fé, a partir de uma economia energética daquilo que compõe o corpo como possibilidade de afetar e ser afetado. Aqui aparece um elemento distinto, que tensiona as representações e abre o agenciamento político para a multiplicidade das linhas de fuga – micropolítica da fé. O autor deixa isto claro: não se pode prescindir das ideologias, porém, a fé transcende, ele diz, o nível daquelas. Ela escapa na imanência do devir (nós dizemos). Contudo, essa tensão paradoxal precisa ser mantida, de acordo com ele.⁷⁴³ Ela é melhor explicitada quando o autor analisa a relação entre “amor” e “violência”, e suas variadas “misturas” (agenciamentos) na produção de indefinidas possibilidades de articulação (de devir) que, por sua vez, tensionam e relativizam as ideologias de violência e não-violência, paradigmaticamente representadas numa visível (e superficial) concepção de descontinuidade da fé entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento (por exemplo).

⁷⁴¹ “Sem ideologias, a fé está tão morta como a fé a que se refere a carta de São Tiago (2,17) e pela mesma razão: sua total impraticidade.” (SEGUNDO, 1978. p. 135).

⁷⁴² SEGUNDO. 1978. p. 122. Grifo nosso.

⁷⁴³ SEGUNDO. 1978. p. 137.

Segundo argumentará pela “unidade dinâmica da fé” frente a descontinuidade relativa das ideologias históricas. Vejamos sua “análise fenomenológica” (assim ele a chama)⁷⁴⁴ da relação entre amor e violência.

O amor concreto é aquele que supõe uma economia reguladora da sua potência de realização em situações que sempre condicionam sua capacidade de efetuação. Um corpo ama não somente aquilo que pode amar, como também necessariamente escolhe as formas de realizar este amor. Há sempre um conjunto de condições para que a liberdade de amar se concretize. Sendo assim, no amor como prática eficaz, tem-se a necessidade compulsória de uma arbitrariedade que, não somente é criativa, como também é, em algum nível, violenta (ou melhor, a violência é também um aspecto da criação das condições sobre as quais o amor se realiza). Não podemos nem conseguimos amar todas as pessoas que se apresentam como oportunidade em situações que envolvem a possibilidade concreta de afetar e sermos afetados em práticas de amor. Não temos energia para isso, precisamos escolher, dosar e reservar para um círculo bem mais restrito esses momentos em que dispomos nossos corpos em relações de afetação amorosa – geralmente isso se realiza em primeiro plano na família e com amigos, para então ir se estendendo para outros contextos, como reverberação deste núcleo, onde, via de regra, é também o lugar em que aprendemos modos particulares de vivenciar e expressar amor. Deste modo, precisamos necessariamente fazer “cortes” em nossas relações. Cortamos fluxos discursivos e não-discursivos em agenciamentos os mais variados. Excluimos pessoas, reduzimo-las a objetos em relações impessoais. Evitamos gastos de energia psíquica e emocional, desviamos a trajetória de nossos corpos... Violentamos com nosso silêncio e negligência muitas pessoas potencialmente próximas do nosso amor (“amarás o teu próximo”)⁷⁴⁵ porque estamos envolvidos em escolhas amorosas limitadas. Por outro lado, também violentamos e ferimos pessoas, com palavras, gestos e confrontos físicos, se for necessário com isso proteger alguém que amamos (matar em casos extremos, às vezes é a única possibilidade de realizar um ato concreto de amor). Muitos níveis diferentes de violência, portanto, condicionam a experimentação prática do amor.

⁷⁴⁴ SEGUNDO. 1978. p. 172.

⁷⁴⁵ Mateus 22.39.

Se quisermos tratar isto como uma questão de ética, o que ela certamente é, veremos que o amor como elemento teológico normativo, na sua realização prática, não pode conformar-se dentro de quadros ideológicos puros de bondade, abnegação e altruísmo. “[...] a violência é uma dimensão interna de todo amor concreto na história”⁷⁴⁶. (Ver as exposições exegéticas do autor sobre Jesus e seu relativo contexto de prática do amor).⁷⁴⁷ Deste modo, a despeito destas conjugações envolvendo variados níveis de combinação entre amor e violência, há razões concretas para entender que algumas vezes, verdadeiras metamorfoses e transmutações acontecem: “há males que vem para o bem”, bençãos que viram maldição, e vice versa.⁷⁴⁸ O amor se converte em “mal”, ele o efetua como condição própria de amar... Toda uma variedade de exemplos práticos pode ilustrar esses aspectos em situações onde ferir o corpo e a alma significam curá-los e fortalecê-los, e onde “fazer o bem”, por outro lado, destrói as condições de desenvolvê-los⁷⁴⁹. Criar o contágio com micro-organismos patogênicos, misturar o coração às frustrações da vida... violentar as células e o espírito. Molecularidade da violência. Condições que precisamos estabelecer para que a vida crie e desenvolva a sua potência de existir. Amar a vida a despeito de bem e mal. Se nós desistirmos de criar essas condições por meio das quais temos algum poder relativo de determinação de nossas vidas, a vida encontrará outro jeito. Uma boa maneira de entender isto teologicamente, diz respeito ao caráter *intempestivo* da graça de Deus, que opera em nós as razões para querer e realizar o amor⁷⁵⁰, a despeito dos métodos históricos e “eficazes” que produzimos (nós humanistas achamos que tudo depende de nós mesmos: o futuro da humanidade, da biodiversidade, da Terra...).⁷⁵¹

⁷⁴⁶ SEGUNDO, 1978. p. 177.

⁷⁴⁷ SEGUNDO, 1978. p. 78.

⁷⁴⁸ Neemias 13.2.

⁷⁴⁹ A exemplo do próprio contexto social que motiva esta reflexão do autor, sobre o uso legítimo ou não da violência como aspecto ideológico nos processos de libertação. O amor e a mansidão cristãs são usadas pela ideologia dominante para a manutenção das estruturas de opressão social. A um ato de libertação, portanto, é quase impossível prescindir de algum nível de violência. (SEGUNDO, 1978. p. 171-177).

⁷⁵⁰ Filipenses 3.13.

⁷⁵¹ Nietzsche fala do *intempestivo* como uma força a-histórica que mobiliza a história. Deleuze interpreta isso como o *devir* (DELEUZE, 1992. p. 210-211; DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 100). “A história, uma vez que se encontra a serviço da vida, se encontra a serviço de um poder a-histórico” (NIETZSCHE, F. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 17). Esse agir intempestivo, portanto, nos parece que qualifica bem o caráter imanente e absoluto da Graça de Deus, como elemento que engendra a história e suas possibilidades criativas de devir, de inventar a vida. Um excesso de história, como diz Nietzsche, degenera a vida. Atrofia as suas possibilidades de criação, de devir. “o histórico e o

Parafraseando novamente Belchior, nós não podemos viver a fé como convém sem querer ferir ninguém. Nossa vida, nossa base de experimentação para o amor, nunca será “uma canção como se deve / correta, branca, suave, muito limpa, muito leve”. A vida é tensa e grave, feita de versos quebrados. Seu devir não se conforma às representações ideológicas que visam produzir “eficácia” (um termo por demais antropocêntrico-socialista-capitalista-moderno). Imanência do CsO do amor: nós conjugamos sobre este plano de intensidade fluxos de violência e não-violência, de bem e mal. É como amamos, é como misturamos tudo em pequenas e grandes vitórias junto com nossas quedas fabulosas. Bem e mal diante do próximo e de Deus: em todo momento a possibilidade de uma consciência, nunca limpa, mas comprometida, julgada, condenada, justificada e redimida pela fé. É a condição do devir de nossos corpos e de nossa linguagem.

Luis Segundo traz ótimas reflexões sobre a relatividade da fé, de sua linguagem e de sua prática, de modo que é difícil discordar de qualquer um dos seus pontos. Existem tensões muito bem colocadas internamente dentro do modelo macropolítico de libertação, especialmente no que se refere a distinção “fé e ideologias”. Por exemplo, em sua crítica à Hugo Assmann, sobre certa unidirecionalidade marxista na condução do processo revolucionário.⁷⁵² De acordo com ele, não são apenas os cristãos que, por um lado, não distinguem entre fé e ideologia, também os marxistas se esquecem de explicitar esta inevitável indissociação, deixando de perceber qual seja a fé que orienta os seus compromissos ideológicos.⁷⁵³ Fé que conjuga praticamente os mesmos valores humanistas de ideologias tão distintas como socialismo e capitalismo, como notado em outro texto.⁷⁵⁴ Levando adiante esse pensamento, diríamos que Segundo indica uma dimensão virtual da fé que excede como “significação” a dimensão da “eficácia” que caracteriza a produção de ideologias. (Pensamos haver aí argumentos para conceber a fé como

a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura.” (NIETZSCHE, 2003. p. 11).

⁷⁵² Para o autor, Assmann coloca a relação entre teologia e política de um modo errado, priorizando uma ideia de “único processo revolucionário” que prescinde de uma “contribuição específica cristã” nos seus estágios iniciais. Segundo Assmann, isso evitaria o risco de “terceirismos” que em última instância levariam a atitudes antirrevolucionárias (SEGUNDO, 1978. p. 100 ss). Segundo volta a isto de forma conclusiva no final da obra, indicando os riscos de suas consequências, se levadas a último termo, para o esvaziamento de qualquer contribuição cristã possível para o processo revolucionário de libertação (SEGUNDO, 1978. p. 256-257).

⁷⁵³ SEGUNDO, 1978. p. 109-118.

⁷⁵⁴ SEGUNDO, Juan Luis. **Fé e ideologia**. Vol. II: As dimensões do homem. São Paulo: Loyola, 1983 (1978). p. 51.

uma multiplicidade que engendra variáveis não somente em relação à produção de ideologias relativas, mas também como *sentido* que excede as determinações históricas que representam um entendimento acerca de sua eficácia).⁷⁵⁵ Submeter a virtualidade da fé à um “único processo revolucionário” como representação de uma práxis eficiente seria, portanto, absolutizar os “meios” ideológicos relativos, confundindo-os com a própria fé que, antes mesmo de ter uma expressão teológica, determina a condição antropológica de existência de toda realidade humana.⁷⁵⁶

Com isso o autor uruguaio consegue dar conta dos agenciamentos territoriais necessários para a fé, bem como do potencial relativo de desterritorialização e sua reterritorialização no interior das representações ideológicas que visam animar a existência histórica da fé. Isto, aliás, é bem articulado na forma como constrói seu círculo hermenêutico como método.⁷⁵⁷ Contudo, ressalvamos uma diferença que para nós parece crucial, referente à sua linguagem quanto à caracterização do nível absoluto da fé. Nos parece que o autor, neste aspecto, para dizer no popular, “não chega onde deveria chegar”. De acordo com ele a fé não é exatamente um conteúdo, mas um *processo*. Ele absolutiza a fé como um processo pedagógico de *subjetivação* da liberdade e como aprendizado *objetivo* da revelação em um processo progressivo de iluminação encarnado na história.⁷⁵⁸ Ou seja, processos ainda restritos a segmentos de linha estratificados. No que se refere às semióticas, fica evidente as condições de invenção da fé dentro de um regime de signos que mistura significância e subjetivação (pós-significante). Por esse entendimento é fácil perceber a fé em

⁷⁵⁵ Mas isto tudo são conjecturas nossas que podem ser melhor avaliadas. Ver nota 5 na p. 116-117 (SEGUNDO, 1978. p. 116-117).

⁷⁵⁶ SEGUNDO, 1978. p. 115.

⁷⁵⁷ Uma linguagem teológica que completa o círculo produziria uma nova forma significativa a partir de desvios que a reconectariam com o mundo da vida através de um experimentalismo teológico, resultando em uma nova hermenêutica. Isso aponta para a vitalidade de tal teologia, mas não para a sua qualidade ética. Ou seja, completar o círculo hermenêutico é tão urgente quanto perigoso, porém, uma tarefa da qual não se pode fugir (SEGUNDO, 1978. p. 32). Experimentalismo teológico e nova hermenêutica da Escritura constituem assim, respectivamente, o terceiro e quarto (último) pontos do círculo hermenêutico (SEGUNDO, 1978. p. 11-12). No nosso entendimento, equivaleriam aos processos de desterritorialização e reterritorialização da linguagem teológica. O círculo permanece aberto no ponto três (3) através de um movimento de experimentação e se completaria no ponto quatro (4) através de um movimento de interpretação, isto é, de reterritorialização da linguagem e suas conseqüentes novas significações, subjetivações, identidades, sociabilidades, etc. Tudo parece estar aí bem arranjado para a compreensão dos processos históricos de formação da linguagem teológica. Porém, nada podemos deduzir daí quanto às linhas de desterritorialização absoluta da fé. Linhas que, de acordo com Deleuze e Guattari, por um lado, são abstratas, mas não *abstraídas* do real. Elas são reais na sua virtualidade e potencial de imanência. Não são representações abstratas, são movimentos imanentes que se realizam, escapando daquelas.

⁷⁵⁸ SEGUNDO, 1978. 196-197.

função de suas desterritorializações relativas, porém, não é possível concebê-la em sua função diagramática de linha de fuga absoluta. A fé aqui ainda permanece no nível dos estratos como invenção controlada por máquinas de expressão identificáveis (ela não chega a compor o nível do virtual enquanto máquina abstrata). O autor, deste modo, tem mesmo razão em dizer que a fé é subjetivada e objetivada historicamente em um processo continuado, porém, este ainda não pode configurar a sua qualidade virtual imanente e absoluta. Sujeito e objeto, mesmo concebidos como processos históricos, ainda assim são invenções relativas a contextos de produção cultural particulares. Absolutizar o processo ainda é absolutizar a história, isto é, um modo narrativo de conceber a vida humana (a história também é uma invenção humana). Especialmente para nós modernos, acostumados com o caráter processual da história, tudo vira uma gradual acumulação de “bens” cognoscitivos, onde a fé, como qualquer outro processo de desenvolvimento progressivo, depende de “maturação” e aprendizado. Nós só conseguimos nos entender envolvidos por esses processos porque nós os tomamos como “dados”, assim como as noções de sujeito e objeto que participam destes processos como figuras que nos ajudam a compreender e controlar a nossa própria compreensão da história. Nós não cremos mais na intuição imediata, na inspiração que a tudo preenche em um instante, no *relâmpago da revelação* que nos surpreende em sua total suficiência. Epifanias não são históricas, elas são rasgos de absoluta imanência que desfazem e refazem a história. Em um certo aspecto nada falta à fé aprender, mas como somos os sujeitos civilizados da história da educação e dos processos de “humanização”, inventamos as condições para experimentar a fé em Deus sob estes termos. No entanto, de forma alguma podemos pensar que isso poderá configurar a natureza absoluta da fé. A história ainda é uma forma de estratificação do devir e, no que tange à linguagem, se expressa a partir de agenciamentos coletivos muito restritos, em semióticas que combinam um regime simbólico coletivizante e um regime de signos pós-significante (pelo menos).⁷⁵⁹

⁷⁵⁹ Sobre a simbolização coletivista e generalizante da história, com seus efeitos de subsunção e enfraquecimento das reais diferenças, ver o que diz Nietzsche sobre o que denominou de aspecto *monumental* da história: “ela sempre aproximará o desigual, generalizando-o e, por fim, equiparando-o; ela sempre enfraquecerá novamente a diversidade dos motivos e ensejos a fim de apresentar o *effectus* monumental como modelo e digno de imitação, à custa das *causae*” (NIETZSCHE, 2003. p. 21-22). Isto é, uma prática simbólica que racionaliza em linhas de causa e efeito que dissimulam as profundas implicações das contradições causais, em favor de um consenso universalizante, uma convenção englobante e “razoável” para a apreensão das diferenças enquanto modelos de efetuação replicantes (Exemplifique-se aqui com o catálogo pluralista de nossas democracias e seus modelos prontos de reprodução da diferença). Em outras palavras, um dos

O nível absoluto da fé só poderá ter alguma expressão como imanência virtual e assignificante do devir, engendrando traços de expressão e conteúdo que atravessam os estratos, entre eles os estratos linguísticos que conformam a história junto com seus sujeitos e objetos identificáveis. Se é possível ter algum controle relativo sobre processos de aprendizagem da fé, é certo que isto não a pode qualificar como característica absoluta. O absoluto transcende todas as possibilidades de controle, ele demanda uma *entrega* absoluta. À fé nada falta, quando se tem uma linha para seguir que seja um traçado constantemente desterritorializante dos estratos de subjetivação e significância (linha, portanto, diagramática, dessubjetivante e desobjetivante). Desse modo, seu caráter absoluto não pode ser o da linearidade em processos de subjetivação e objetivação, pois isto (uma função de estratificação e reestratificação) compõe a sua qualidade relativa. O absoluto da fé, portanto, constitui uma linha imanente em um plano de consistência desestratificado (linha de fuga absoluta). E sobre esta, ela devém imperceptível. O sentido que lhe é característico inclui algo da ordem do *acontecimento*, da *plena diferença* incomunicável. Daquilo que nos assalta como um ladrão nos roubando a historicidade dentro da história, subtraindo-nos de nossos controles significantes e subjetivizantes, fazendo-nos devir em uma individuação plena da experiência de Deus no meio de nós⁷⁶⁰ (heccidade). Pessoas conscientemente religiosas estão acostumadas com esta sensação a-histórica do absoluto, elas sabem que quando a divindade as toca, elas são preenchidas de alegria e salvação,⁷⁶¹ nada lhes falta, estão preenchidas mediante a intensidade da fé (“cheias do Espírito”). Uma realização plena (e absoluta) da fé acompanha os seus processos de atualização histórica (relativos). Quando se testemunha a experiência do absoluto, quando a teologia busca compreender e comunicá-la, já se passou para o lado da subjetivação e significação, isto é, para o plano relativo dos estratos onde a fé se atualiza segundo as suas possibilidades de encarnação histórica – aqui estamos dentro do legítimo processo de aprendizado da fé, contudo, ele é relativo, e é sobre ele que podemos pretender agir com alguma relativa eficácia. Por outro lado, há algo que sempre irá escapar deste “processo” subjetivo e objetivo, algo que a teologia só poderá silenciar diante de um traçado

aspectos do que Roy Wagner discute em sua antropologia simbólica acerca da epistemologia convencional das sociedades modernas e ocidentais. Elas usam o convencional para racionalizar sobre um mundo fundamentalmente paradoxal (WAGNER, 2017. p.177).

⁷⁶⁰ “O Senhor, teu Deus, está no meio de ti [...]” (Sofonias 3.17).

⁷⁶¹ “cheias do Espírito Santo” (Atos dos Apóstolos 2.4).

assignificante que requer o seu seguimento num devir imperceptível, pois o agir da fé inclui uma ação “intempestiva” que “não diz respeito apenas à luz, mas também à obscuridade.”⁷⁶² Se queremos definir isto como um “processo”, já que como sujeitos históricos não conseguimos nos desvencilhar destes efeitos de invenção, teremos que explicitar teologicamente o caráter paradoxal desta linha contínua: ela é um caminho de iluminação certamente, mas é também uma profunda caminhada obscura até o abismo.

A fé como linha absoluta transpassando e engendrando a história – nós permanecemos tensos, atravessados pelo seu fluxo. A vida não aconteceria sem a sua imanência. As representações e subjetivações que construímos configuram nossa necessidade referencial para *sentir* a fé passar, movendo toda partícula e signo existentes no mundo. Por isso podemos dizer “a fé move montanhas”, ou, aquele sujeito agiu por fé. A fé move o corpo e a palavra.⁷⁶³ Podemos escolher parar o olhar sobre as formas e processos relativamente objetivos e subjetivos que a fé adquire em seus agenciamentos de expressão e conteúdo infinitamente variados, ou podemos misturar nossa razão com as condições que nos qualificam a segui-la entre estas estratificações culturais. Todo um campo perceptivo não explorado pela ciência ocidental abre-se aqui, um campo que tem muito a ver, não com aprendizado, mas com esquecimento.⁷⁶⁴ Pouco a ver com maturidade e evolução histórica, e muito a ver com inocência. Se “não vos tornardes como crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus.”⁷⁶⁵ Tem a ver com *involução criadora*, segundo Deleuze e Guattari.⁷⁶⁶ Tem a ver com magia, imaginação e ludicidade, segundo o devir-criança na teologia de Rubem Alves⁷⁶⁷.

A teologia deverá perguntar-se então, não pelos valores absolutos de amor, bondade, paz, etc..., mas pelas invenções relativas que possibilitam conjugar os fluxos dessas intensidades em agenciamentos heterogêneos, agenciamentos que construam um caminho intensivo para a fé. A teologia deverá estar disposta a compor

⁷⁶² NIETZSCHE, 2003. p. 9.

⁷⁶³ “Quão formosos são, sobre os montes, os pés do que anuncia as boas novas [...]” (Isaías 52.7).

⁷⁶⁴ Nietzsche, que tinha uma sensibilidade fina para as transmutações, sabia que uma virtude poderia se converter em vício dependendo do seu modo de ação. Assim, ele percebe claramente o potencial canceroso de um sentido histórico hipertrofiado que degenera a vida. A este excesso de história, de memória, ele contrabalança a virtude do esquecimento que age na inocência do devir, em suas palavras: “a faculdade de sentir a-historicamente durante a sua duração.” (NIETZSCHE, 2003. p. 9).

⁷⁶⁵ Mateus 18.3.

⁷⁶⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2012b. p. 19.

⁷⁶⁷ ALVES, 1987.

misturas contraditórias e explicitar problemáticas paradoxais: amor e violência, bem e mal, paz e guerra, liberdade e sujeição, etc... tensões por meio das quais será possível articular as variáveis que produzem as condições concretas de liberdade para o devir da fé. Pois o caminho da fé não é um processo pedagógico linear e progressivo de entendimento da revelação, isto configura a nossa invenção particularmente moderna de fé – a fé do cidadão universal bem instruído, aquele mesmo que deve ser abstraído do interior das contradições, e ser “salvo” da massa “ignorante” e pouco esclarecida das classes populares (aqueles e aquelas na qual nosso academicismo tem pouco pudor de categorizar de fascista em situações de complexos agenciamentos de força). O caminho da fé é, também, e a despeito disto, uma entrega de si à obscuridade imprevisível que constitui o espaço-tempo virtual onde nada falta, pois Deus ali está presente, especialmente na companhia dos desvalidos, famintos e exilados⁷⁶⁸ da “sociedade do bem comum”, agora-já-ainda-não, e isso pode ser nada, mas é tudo.

Como se vê, Luis Segundo até deixa espaço para algumas linhas de fuga interessantes que poderiam desembocar em uma teologia menor, mas permanece bloqueado por tendências molarizantes típicas de uma simbolização coletivizante. Isto é perceptível, não apenas pelas limitações das categorias sociológicas que utiliza, como ideologia, massas, minorias, classes, etc... mas principalmente em função do que essas categorias visam explicitar, isto é, um controle significativo, mediado pela linguagem teológica, das possibilidades reais de libertação humana. Segundo não atinge a imanência do plano de consistência da fé porque se vê enredado com os compromissos estratégicos de uma pragmática da linguagem da fé que, no final das contas, não consegue apreender os movimentos criativos e legítimos de criação teológica que transcendem as suas próprias estratificações da linguagem, suas invenções (suas “ideologias”, para usar o conceito que ele utiliza). Apesar de tensionar os arranjos de um quadro teórico internamente diversificado (em determinados pontos assumido por outros, como Assmann, como primeira palavra de orientação) a teologia de Luis Segundo permanece refém das arborescências hierarquizantes que classificam os fenômenos humanos de acordo com diferentes processos “verificáveis” dentro de uma linha histórica universal (modernizante). Ela é deste modo, uma teologia “progressista” que se pretende atenta ao “realismo crítico” do qual poderá irromper uma sociedade mais “humanizada”.

⁷⁶⁸ Mateus 25. 35-40.

Podemos ilustrar estes argumentos através da forma como o autor trata da questão da religião e cultura popular em relação com a libertação. Influenciado pelas teorias de assimilação e aculturação dominantes na sociologia e antropologia da época, Segundo vê as culturas populares e tradicionais da América Latina inseridas num processo modernizante de transformação social, no qual resta pouca, ou nenhuma, percepção das ações criativas próprias destas culturas.⁷⁶⁹ A leitura feita a partir do paradigma da revolução socialista direciona a análise para este sentido de passagem “necessária” pela modernização, para então construir novas estruturas de humanização da sociedade. O aspecto molar se torna mais flagrante quando esta relação com os segmentos populares é mediada pelas noções de “massa” e “minoría”, desenvolvidas no interior da tradição marxista. As “minorías” teriam o modelo pedagógico da libertação, elas seriam molares por isso, por terem as formas de expressão e conteúdo da libertação (suas práticas discursivas e não-discursivas) para a educação e formação das massas. Parte deste projeto envolve então a subjetivação de um enunciado como conscientização da opressão, para a formação de um sujeito de enunciação característico. Sendo assim, as massas populares são caracterizadas como pouco qualificadas para a libertação por causa dos seus traços de “simplificação e imediatismo”⁷⁷⁰, em oposição a uma minoria conscientizada e qualificada. A partir daí, é curto o passo para a elaboração de uma teologia baseada em uma minoria de cristãos maduros na fé como vanguarda da libertação⁷⁷¹, agindo de forma pastoral e pedagógica para “qualificar” as massas. O aspecto mais problemático disto, é que esta minoria se vê relativizando os meios ideológicos a partir de estratégias e pragmáticas “conscientes” das economias energéticas empregadas para a libertação, conferindo-lhe a qualificação de lidar com uma complexidade do real, enquanto julgam as massas populares como completamente inaptas para tanto.⁷⁷² Aqui se percebe que aquela abertura para a molecularidade criativa da invenção teológica expressa nas mediações ideológicas, parece ser intuída por Segundo somente para este segmento minoritário de cristãos “maduros” na fé. Aquilo que este seletivo grupo é capaz de elaborar a partir de agenciamentos finos de criação (p. ex. através de uma economia

⁷⁶⁹ SEGUNDO, 1978. p. 218-221.

⁷⁷⁰ SEGUNDO, 1978. p. 238.

⁷⁷¹ Exatamente neste ponto, parece que Segundo indica que a sua relativa distância com Assmann tem a ver também com uma aproximação com a teologia da revolução de Richard Shaull (SEGUNDO, 1978. p. 220-221).

⁷⁷² Com a justificativa de “protegê-las” do “peso de uma opção relativa” (SEGUNDO, 1978. p. 225-226).

energética do amor x violência), vira um modelo para as massas, ou seja, torna-se uma segmentação molar, um bloco, não de devir, mas de representação significativa e subjetiva de uma práxis libertadora elaborada de antemão. Com isso não apenas a crítica sobre o elitismo desta abordagem tem coerência, como a molaridade deste tipo de elitismo parece não estar aberta para a molecularidade dos segmentos populares e sua própria potência criadora e libertadora. Pois a legítima invenção teológica, suas relativizações hermenêuticas e aplicações históricas, ficam à cargo desta “conduta minoritária”, enquanto do outro lado se vê a massificação popular do cristianismo num “nível religioso muito baixo”⁷⁷³ em fenômenos de degradação sincrética e supersticiosa.⁷⁷⁴ Em outras palavras: apenas o “homem”⁷⁷⁵ histórico e moderno sabe como relativizar e iluminar os caminhos de libertação, enquanto os segmentos populares estão “presos” em suas absolutizações cíclicas.⁷⁷⁶ Sintomas de uma época cujo excesso de história adoce a cultura, diria Nietzsche.⁷⁷⁷

⁷⁷³ SEGUNDO, 1978. p. 201.

⁷⁷⁴ Sejamos justos. Segundo, assim como outros teólogos da TdL, vão lidar com as ambiguidades de termos muitas vezes pouco elucidados dentro das reflexões sobre a libertação – os “enganos da linguagem” ele diz (SEGUNDO, 1978. p. 201-210). Toda uma cadeia semântica difícil de se elaborar critérios de análise: “massa”, “povo”, “popular”, etc. A dificuldade se agrava porque os efeitos de invenção próprios em uma sociedade de classes como a nossa, tende a operações simbólicas de coletivização, onde um grupo engloba o outro dentro do seu regime de significação. Ao ter de se dizer algo *sobre* as classes populares, os diferentes contextos simbólicos que atuam sobre a composição das classes no campo social são mobilizados em função de uma ideia pré-elaborada de libertação, que visa englobar as suas diferenças dentro de uma convenção libertadora abrangente. O risco de se levar adiante um projeto universal de libertação que coletiviza sobre grupos sociais populares (onde muitas vezes predomina a simbolização diferenciante), é não perceber as razões próprias que estes grupos têm para se diferenciar, inclusive quando o fazem de maneira a contradizer as expectativas humanistas da “mensagem libertadora”. Mesmo quando o autor destaca abordagens mais atentas aos fenômenos populares (como as de Frei Betto e Leonardo Boff), não escapa disto a ideia de uma iluminação que vem de fora para evidenciar as possibilidades de libertação “ocultas” na cultura e religiosidade popular. É uma posição epistemológica que, embora pleiteie uma “caminhada com o povo”, ainda assim privilegiará pouco os modos criativos do “povo” e das culturas nativas, se não aprender com os paradoxos e contradições que determinam essas realidades, a relativizar as suas próprias sínteses racionais de libertação e os pressupostos morais sobre os quais elas se baseiam. Ver a nota 32 da página 255: SEGUNDO, 1978. p. 255.

⁷⁷⁵ Grafado assim porque é de fato a “forma-homem” o padrão de humanidade predominante nesta concepção moderna de história.

⁷⁷⁶ “Introduzir” nas massas populares elementos críticos de relativização, para libertá-las de sua rotina cíclica de superstições, é pensado como um dos papéis da igreja na transformação cultural do catolicismo popular (SEGUNDO, 1978. p. 221).

⁷⁷⁷ Palavras de Nietzsche: “Estes homens históricos acreditam que o sentido da existência se iluminará no decorrer de um *processo*. Assim, apenas por isto, eles só olham para trás a fim de, em meio à consideração do processo até aqui, compreender o presente e aprender a desejar o futuro impetuosamente; eles não sabem o quão a-historicamente eles pensam e agem apesar de toda a sua história, e como mesmo a sua ocupação com a história não se encontra a serviço do conhecimento puro, mas sim da vida.” (NIETZSCHE, 2003. p. 15).

Os riscos deste tipo de teologia e os modos pastorais e pedagógicos com os quais sua práxis desenvolve as relações com a sociedade e as culturas, subjaz na forma arborescente e dicotômica com que avalia esses processos. Dito de outro modo, ela é pouco paradoxal e pouco afeita à multiplicidade, enquanto racionaliza as contradições em categorias *estanques* de natureza e qualidades distintas. Em algum momento, a velha dicotomia “bem e mal” aparece e se acomoda preenchendo a “natureza” dessas categorias em invenções tomadas como “dadas”. Assim, toda uma linguagem vai sendo construída sobre bases muito pouco questionadas, das quais vai se esquecendo o seu caráter construído, pois elas recarregam na significância coletivista elementos de forte apelo absolutista (como as noções de “bem” e “mal” e suas atualizações sutis em avaliações do tipo “melhor” ou “pior”). O problema das massas e das minorias, deste modo, é mal colocado, pois se pressupõe do início que uma “conduta massiva” se contrapõe *valorativamente* à uma “conduta minoritária” que se lhe opõe como melhor e mais desejável para uma fé libertadora.⁷⁷⁸ Com isto se parte de premissas minoritárias para julgar as massas e não de fato compreendê-las. O problema é mal articulado então por duas razões: não por distinguir qualidades, mas por atribuir a elas valores de antemão, sem analisar devidamente os processos nos quais estão envolvidas; e por não dar condições para perceber as transformações, as metamorfoses e as passagens entre essas qualidades. Como uma conduta massiva se torna minoritária e vice e versa? Prever uma pedagogização das massas por uma minoria só contribui para uma absolutização daquilo que se pretende como qualidade de minoria, isto é, a sua pretensa “capacidade” e “maturidade” para lidar com os processos históricos de aprendizagem da fé. Essa é justamente a consequência lógica na qual Segundo chega, quando se propõe a pensar algum tipo de natureza absoluta para a fé.⁷⁷⁹ As massas, pressupõe-se, não tem essa capacidade e maturidade para a história. Elas precisam ser “educadas” para isso. Isto porém, não resolve o problema, pois um processo educativo onde vigora relações em forma de conscientização se refere apenas a controles de linguagem específicos. As transformações acontecem a despeito disto. Essa demasiada pedagogização até

⁷⁷⁸ As ilustrações físicas por meio de formulações científicas, por exemplo, só ressaltam este aspecto que, em última instância, revelam o antropocentrismo por trás de todo o humanismo moderno. O “homem” é a “síntese minoritária” mais “rica” por excelência (a base molar do padrão “homem” está toda aqui). Por isso as massas precisam ser “humanizadas” por este padrão da qual se encontram “alienadas” (SEGUNDO, 1978. p. 239-248).

⁷⁷⁹ “[...]um concreto processo educador por cima de qualquer outro” (SEGUNDO, 1978. p. 196).

pode abrir linhas de subjetivação diferenciadas, mas por outro lado, apenas pode bloquear potenciais de metamorfose por onde o devir poderia estabelecer outras zonas de passagem para a libertação.

É verdade que o teólogo uruguaio se defende bem das acusações de “elitismo”⁷⁸⁰ e, não fosse os limites paradigmáticos das categorias com as quais lida, bem poderíamos dizer que suas reflexões intuem muita coisa que lhe escapa da sua linguagem. Por isso, suas “melhores” elaborações aparecem quando elementos *tensores* estão envolvidos. Como por exemplo: “Todos os homens somos, por definição, massas e minorias. O “povo” não é *nem* mais massivo *nem* mais minoritário do que as “elites” que os governam, o exploram ou o expressam.”⁷⁸¹ Aqui aparece um aspecto interessante. Existe potencial relativo de atualização tanto no que se refere à conduta de massa quanto ao que se refere a condutas minoritárias, independente do recorte sociológico dos grupos humanos. Isso é um passo decisivo. Assim como quando ele afirma que “não há política sem massas. Mas também não há política sem minorias.”⁷⁸² Não parece aqui a formulação de um jogo complexo entre uma macropolítica e uma micropolítica pressupondo-se reciprocamente? Seria, não houvesse controles coletivistas da linguagem operando a reprodução de uma molaridade macropolítica que julga moralmente de antemão esses dois fenômenos. Vamos às possíveis “correções”, de acordo com a concepção de *micropolítica* em Deleuze e Guattari.

“Toda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra *molecular* [...] tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*.”⁷⁸³ Para os filósofos franceses existem dois tipos diferentes de segmentação política: uma segmentação molar que articula o aspecto macropolítico representado por grupos e classes sociais definidas, e uma segmentação mais fina e flexível de tipo molecular articulando o aspecto micropolítico que escapa à definição das classes. Esta última diz respeito aos fenômenos de massa. São dois modos de funcionamento dos estratos

⁷⁸⁰ Como por exemplo, quando apela para metáforas que justificam a diferença qualitativa minoritária em um “realismo” funcional aplicado à sociedade (médicos são minorias e estão ali para “servir” a maioria). SEGUNDO, 1978. p. 227-228. Poderíamos igualmente questionar aqui, com base nas prerrogativas de sua reflexão, se o “serviço” não qualifica também um potencial ideológico de justificação para a dominação.

⁷⁸¹ SEGUNDO, 1978. p. 245. Grifos nossos.

⁷⁸² SEGUNDO, 1978. p. 254.

⁷⁸³ DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 99. Grifos dos autores.

políticos envolvidos em uma formação necessariamente complementar. A estratificação molar diz respeito a uma formação macropolítica que se cristalizou no campo social reproduzindo a sua forma como organização das forças políticas reconhecíveis, enquanto que as formações moleculares dizem respeito à matéria micropolítica não formada que subjaz entre as definições de classe da macropolítica, se distinguindo assim pelo potencial de desterritorialização em arranjos imprevistos de organização.

Essas duas noções (molar e molecular) visam demonstrar que existe todo um aspecto do agenciamento de forças políticas que se organiza de maneira diferente às segmentações fixas das classes. Agenciamentos menores, deslizos imperceptíveis e outros limiares de desterritorialização preenchem todo um cenário virtual subjacente às organizações molares das classes e dos grupos sociais. Linhas de fuga prestes a tomar o campo social e político articulando relações imprevistas, conjugando desejos políticos, frustrações, aspirações e crenças num mesmo fluxo intensivo na mobilização de diferentes agentes políticos. Um fluxo que não obedece ao recorte de classes. Por isso é tão difícil discernir os movimentos de massa, porque a chave para compreendê-los passa por essa molecularidade que destitui provisoriamente as formas molares de suas qualidades interpretativas. Movimentos populares, movimentos de rua (revolucionários, reacionários, fascistas...?). As massas não são adequadamente moldáveis de fora por categorias sociopolíticas, porque não é um regime representativo, uma consciência de classe, algo resultado de um processo de subjetivação específico que as define. O que está em jogo, as linhas de fuga, é algo que a macropolítica não alcança. São forças secretas, desejos reprimidos, crenças implícitas, isto é, fluxos inconscientes que vêm à tona, respeitando muito pouco os cortes conscientes dos controles significantes e subjetivantes da grande política. Toda uma micropolítica do devir, do desejo e das crenças, atravessa a molaridade das classes, muitas vezes reestruturando e reanimando o arranjo destas, outras vezes escapando em direções aparentemente tão contraditórias quanto o devir-negro do branco ou o devir-mulher do homem, etc... Micropolítica do desejo a partir dos potenciais de desterritorialização do corpo e da linguagem. Quando essas linhas de fuga mobilizam a organização de coletividades, tensionam toda vez as formações sociais cristalizadas e seu campo político de atuação.

A política tradicional ignora completamente a potência criadora do inconsciente e a força política do desejo, concentrando-se num tipo específico de ilusão cultural – a invenção ideológica – como formação de consciência política (conscientização) que pretende produzir os meios de “eficácia” histórica. A ilusão cultural de um tipo de ciência política como essa está na crença de ter algum controle pragmático e estratégico em relação às forças que determinam a história. Ela precisa aprender a seguir as linhas micropolíticas do desejo que criam o verdadeiro fundo social de toda contradição macroestrutural perceptível. A a-historicidade intempestiva do inconsciente desestabiliza toda vez essas pretensões de formação de sujeitos políticos “conscientes” de seu “realismo crítico”. Quantas vezes as “condições” para a revolução pareciam estar dadas? Quantas vezes não vimos as condições de emergência do fascismo entre nós? E quantas vezes essas situações não estiveram misturadas em devires fascista-revolucionários ou devires revolucionário-fascistas? “É fácil reduzir tudo às famosas contradições principais. É demasiadamente abstrato. É até mesmo um meio de defesa, um troço que ajuda a desenvolver phantasias de grupo”.⁷⁸⁴

Fazemos, então, um uso diferente das noções de “massa” e “minoría” como pensadas por Luis Segundo. Através dos conceitos expostos, percebemos que o autor uruguaio as restringe ao campo da macropolítica, como classes definidas a partir de critérios molares. São, desta maneira, segmentos identificáveis a partir de uma estrutura binária de suas formas – popular x especializado, muitos x poucos, não-qualificado x qualificado... até chegar em binaridades que explicitam uma hierarquia de valor expressa em toda a série de oposições significativas: alienadas x conscientes, religião rasa x religião profunda, fé infantil (absolutista) x fé madura e libertadora (relativista), graça ordinária x discipulado extraordinário, amor idealista x amor eficaz, etc... Não é difícil de notar em que polo a linguagem teológica estabiliza um locus primordial de produção e onde ela pretende agir como força transformadora de realidade. Falta a este arranjo, contudo, um alcance das forças sociais que rizomatizam essa estrutura arborescente. Que crie um caminho para perceber onde o popular devém erudição, onde as massas devém minorias, onde a minoria intelectual devém alienada, onde a fé madura devém infantil... enfim, onde essas formações molares se transformam, juntamente com outras, em fluxos de massas que

⁷⁸⁴ GUATTARI, 1985. p. 15.

prescindem de um sujeito teológico-político definido. É fácil a partir de controles macropolíticos julgar o povo de alienado, de fascista, de sincrético... e não perceber os agenciamentos finos de libertação política e religiosa que as massas populares molecularizam e criam a partir de suas crenças e desejos, resistindo à padrões de subjetivação impostos de fora, de uma consciência mais “educada” e “politizada”, de uma fé mais “madura”, etc... Por alguma razão, nós acadêmicos e intelectuais sempre julgamos que as nossas invenções e as ilusões que escolhemos para fundamentar as nossas ações e conhecimento, são melhores do que as do povo que, via de regra, é uma minoria especialista e erudita na arte imanente de criar agenciamentos a partir do que o corpo deseja e *pode* acreditar. Nós esquecemos o desejo e a “razão grande” do corpo para pensar com a “razão pequena”.

Existe, portanto, molaridade e molecularidade política nos grupos sociais e entre eles. Nada define de antemão se uma coisa é melhor do que a outra. Minorias podem adquirir um fluxo molecular fascista, assim como podem assumir importantes formas molares de subjetivação para tensionar o campo político com uma maioria hegemônica. Maiorias podem embarcar em fluxos de massa criativos e libertadores, como também podem molarizar rigidamente em formatos que não deixam espaço para o devir. É preciso estar atento a esta micropolítica, a este movimento criativo do devir, ver como ele se estabiliza e como ele flui. São linhas de fuga mobilizando morte ou libertação, segmentos molares preservando a vida ou escravizando-a?

5.5.1 Rumo a uma teologia micropolítica do devir

O trabalho dos revolucionários não é ser portador de voz, mandar dizer as coisas, transportar, transferir modelos e imagens [...] está havendo verdade revolucionária, quando as coisas não te encham o saco, quando você fica a fim de participar, quando você não tem medo, quando você recupera sua força, quando você se sente disposto a ir fundo, aconteça o que acontecer, correndo até o risco de morte.⁷⁸⁵

Felix Guattari

⁷⁸⁵ GUATTARI, F. Somos todos grupelhos. In: **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985b. p. 16.

A verdadeira realidade agora não é mais que uma possibilidade que pode e deve nascer através de um ato criativo.⁷⁸⁶

Rubem Alves

De início, quem melhor tensionou as pretensões realistas de qualquer linguagem que fosse, dentro de uma proposta de linguagem teológica libertadora para a América Latina foi, sem dúvida alguma, Rubem Alves. Como ninguém em sua época, soube compreender a vocação da teologia, não como descrição de realidades, mas como produtora de realidades – teologia como invenção. A linha teológica que Alves inaugura nos parece especialmente interessante porque, como verdadeira linha de fuga e diferenciação em relação a uma linguagem “maior” da teologia acadêmica feita na América Latina até os anos 1960 (cujo modelo vinha da Europa e dos EUA), ela vai permanecer “menor” (marginal), tanto no âmbito do próprio protestantismo, como na relação com o emergente campo da Teologia da Libertação. Parece-nos adequado dizer que ela continuou de certa forma *molecular* e *intensiva* frente à forma *molar* da tradição protestante, e frente à conseqüente *molarização* da linguagem da Libertação de forma geral (que se verificou majoritariamente católica). Deste modo, vemos surgir em sua teologia uma tendência para a *experimentação*, para os controles diferenciadores e uma molecularidade expressiva, metafórica, lúdica, mágica, com grande apelo à imaginação criativa, forçando constantemente os limites da linguagem para aquilo que lhe escapa como *desejo do corpo* que projeta uma *paixão pelo infinito*.⁷⁸⁷ Enquanto de outro lado, na emergente tradição da TdL, vai predominar as *leituras* contextuais de realidade, mediadas pelos controles hermenêuticos coletivizantes das ciências sociais críticas.⁷⁸⁸

⁷⁸⁶ ALVES, 1987. 138-139.

⁷⁸⁷ Rubem Alves, além de leitor de Nietzsche, é também um exímio leitor de Kierkegaard.

⁷⁸⁸ Citamos o caso da crítica de Hugo Assmann para exemplificar a tensão que o pensamento de Rubem Alves aplica nas expectativas dos teólogos da libertação. Segundo Assmann, a terminologia de Alves é vaga, e de tão pessoal beira a arbitrariedade. “[...] falta uma caracterização concreta da problemática do terceiro mundo”. As alusões aos mecanismos de opressão são genéricas. A dialética se afasta das implicações estratégicas da práxis política e, quando fala da libertação através da corporeidade individual, sua abordagem parece demasiado privatizante. É curioso, mas num mesmo parágrafo, Alves é identificado com uma teologia positiva, crente na ação histórica de Deus, e ao mesmo tempo com um pessimismo radical em relação às possibilidades de superar a dominação. Além disso, as ligeiras observações de Assmann ainda encontram espaço para apontar equívocos no material escolhido para a tematização da libertação (ASSMANN. 1971, p. 79-81).

Em “*Towards a theology of liberation*” de 1969,⁷⁸⁹ Alves começa a elaborar uma proposta de linguagem teológica como expressão da política de libertação de Deus, partindo da realidade histórica da comunidade de fé bíblica. Essa linguagem, como expressão da libertação humana, nasce como crítica aos principais paradigmas teológicos da época, tendo como referência a linguagem do “humanismo político”, com o qual compartilha alguns pressupostos.⁷⁹⁰ Contudo, ficam muito bem pontuadas as distinções entre o humanismo político e seu “messianismo humanista”⁷⁹¹ de um lado, e a política de Deus e seu “humanismo messiânico” de outro.⁷⁹² A principal diferença está na forma como se realiza historicamente os projetos políticos de libertação do ser humano. Enquanto que para o humanismo político as possibilidades de construção de um novo futuro são baseadas em condições historicamente objetivas e subjetivas para a eficácia da libertação, para o “humanismo messiânico”⁷⁹³, segundo Alves, as possibilidades de libertação humana se realizam apesar (“apesar de”), e mesmo contra, essas condições.⁷⁹⁴ Aqui vemos um primeiro indício de crítica ao “realismo crítico” das ciências sociais com suas pretensões de eficácia histórica, vindo de um ponto de vista estritamente teológico. Aos cristãos e sua linguagem é possível conceber “horizontes maiores e mais amplos para a esperança”⁷⁹⁵, pois esta se fundamenta na história efetiva de libertação do povo de Deus, realizada *a despeito de* qualquer critério objetivo e subjetivo que a sustentasse.⁷⁹⁶

⁷⁸⁹ Acessamos a tradução para o português: ALVES, Rubem. **Por uma teologia da libertação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

⁷⁹⁰ Crítica ao paradigma existencialista (Rudolf Bultmann) e aos modelos teológicos de Karl Barth e de Jürgen Moltmann (ALVES, 2012. p. 108-162). As conclusões gerais do autor são que: a linguagem do humanismo político está comprometida com a negação do presente inumano e com a criação de um futuro histórico como “exigência da humanização e expressão da transcendência humana” (ALVES, 2012. p. 141); a linguagem do existencialismo, por sua vez, anula a história ao tornar a esperança um mero aspecto da subjetividade, sem relevância para a transformação do mundo; em Barth e Moltmann a esperança se relaciona com uma realidade meta-histórica onde não há espaço para a história enquanto horizonte da criação humana, o ser humano apenas corresponde a um futuro determinado como objeto da esperança.

⁷⁹¹ Expressão retirada de Paul Lehmann para descrever o humanismo político (ALVES, 2012. p. 80).

⁷⁹² ALVES, 2012. p. 185-208.

⁷⁹³ Expressão criada por Alves para identificar a linguagem da comunidade de fé em seu aspecto político libertador (ALVES, 2012. p. 188).

⁷⁹⁴ ALVES, 2012. p. 191.

⁷⁹⁵ ALVES, 2012. p. 170.

⁷⁹⁶ “[...] o messianismo humanista nasce de uma experiência histórica na qual somente estão disponíveis para a tarefa da libertação os recursos tangíveis e quantitativamente determináveis, enquanto o humanismo messiânico foi criado pela realidade histórica da libertação a despeito do colapso de todos os recursos humanos.” (ALVES, 2012. p. 206).

As razões para uma teologia da Libertação, ou “Da Esperança”, se fundamentam assim, na experiência histórica de libertação do povo de Israel no AT e na encarnação histórica de sua expectativa em Jesus Cristo, junto com sua plena elaboração escatológica pela comunidade do NT. “[...] uma inferência feita a partir da experiência histórica do povo”.⁷⁹⁷ Falar de Deus para a comunidade de fé, deste modo, é falar dos acontecimentos históricos que fazem e fizeram o ser humano livre.⁷⁹⁸ Embora Alves não mencione na sua obra este detalhe, que bem poderia ter sido inspirado nas leituras de Nietzsche, este aspecto imprevisível da libertação humana *apesar* das condições materialmente históricas, que a comunidade de fé julgou ser a ação graciosa de Deus para a sua libertação, caracterizam precisamente um elemento “intempestivo” (segundo Nietzsche), com o qual o ser humano age contra a história e a-historicamente. Um feito que, antes de fazer qualquer justiça às condições objetivas para sua realização, expressa o que também Deleuze e Guattari disseram sobre isto como sendo “um momento de graça” envolvido por uma nuvem não-histórica.⁷⁹⁹ Este estado, diz Nietzsche, é o ventre não apenas de um feito injusto, mas muito mais do que todo e qualquer outro feito digno de ser reto, é algo do qual “nenhum artista alcançará a sua pintura, nenhum general a sua vitória, *nenhum povo a sua liberdade*, sem ter antes desejado e almejado vivenciar cada uma delas em meio a um tal estado”.⁸⁰⁰ Estado de graça, para além da capacidade humana de avaliação objetiva. Desejo que precede e supera os critérios racionais de determinação da história. Este estado, portanto, não diz respeito às avaliações estratégicas na construção de circunstâncias objetivas, significativamente elaboradas e subjetivamente internalizadas como conscientização histórica. Ele indica, para além dos controles políticos da linguagem científica e humanista, um horizonte de possibilidades irreduzível a uma certa racionalidade humana pragmática e calculista, mas que se realiza plenamente a despeito disto, num devir imanente de libertação – a imanência experimental do devir contra a leitura convencionalizante da história. Rubem Alves expressa isso com estas palavras: “É preciso ser-se livre da história para ser livre para ela”.⁸⁰¹ A esperança que orienta a linguagem da comunidade de fé, portanto, é uma esperança *virtualmente realista*, pois “considera seriamente as possibilidades que

⁷⁹⁷ ALVES, 2012. p. 201.

⁷⁹⁸ ALVES, 2012. p. 207.

⁷⁹⁹ DELEUZE; GUATTARI, 1992. p. 126.

⁸⁰⁰ NIETZSCHE, 2003. p. 13. Grifo nosso.

⁸⁰¹ ALVES, 2012. p. 242.

habitam o real.”⁸⁰² (Moltmann). Por isso é significativo o uso da linguagem bíblica, e a ênfase que Alves dá a ela, quando se refere ao presente como “gravidez” do futuro.⁸⁰³ O presente, a despeito de sua adversidade e sofrimento, é um estado de graça. Em meio à dores de parto, a libertação se anuncia. Como Servo Sofredor,⁸⁰⁴ Jesus encarna o anúncio deste estado de graça, realizando-o plenamente na afirmação apaixonada e paradoxal da cruz.

Este é um ponto sensível, porque Alves poderia ter desenvolvido melhor este paradoxo: contra e à favor da história. Mas é porque aqui ele recupera um certo padrão de molaridade ocidental – o do sujeito histórico universal – através de uma mediação da dialética por meio da simbolização convencional.⁸⁰⁵ Apesar de elencar pontos de fuga para o desenvolvimento do que poderia ser uma simbolização diferenciante mais explícita, aqui sua escrita evidencia com clareza o lugar cultural que define o regime de criação simbólica mobilizador de aspectos fundamentais de sua linguagem (a simbolização coletivizante). Por isso, não poderíamos dizer exatamente que ele “escolhe” usar a dialética para racionalizar a liberdade humana na história, pois isto é um aspecto da ilusão cultural concernente à sua situação simbólica, que conforma os agenciamentos de base inconscientes sobre os quais o autor constrói a sua linguagem consciente. Como homem inserido na cultura dominante de sua época, portanto, Alves adere aos pressupostos epistemológicos que coletivizam sobre a percepção das contradições reais da existência humana. Sendo assim, ao invés de “ser” a dialética e o paradoxo *na* simbolização, de encarná-los devidamente *na* linguagem, ele “usa” a dialética para “ser” o que resulta dela num processo de racionalização. Processo dialético que “resolve” o paradoxo na simbolização, isto é, na linguagem da liberdade como processo que cria o *novo*. Por isso ele a chama de “dialética da liberdade”.⁸⁰⁶ A dialética efetua a liberdade por meio de um processo histórico que a engendra no

⁸⁰² Este trecho é retirado de uma citação de Moltmann (“Teologia da Esperança”) feita por Alves (ALVES, 2012. p. 210).

⁸⁰³ Romanos 8. 19-23. (ALVES, 2012. p. 253). Tema que se repete no título em português de outra obra desse período (1972): “*A Geração do Futuro*”. (ALVES, 1987).

⁸⁰⁴ Isaías 53. 1-12. (ALVES, 2012. p. 230-241).

⁸⁰⁵ De acordo com um dos padrões culturais de simbolização descritos por Wagner, relativo às sociedades modernas e ocidentais, em que estas “padronizam seu pensamento e sua ação segundo um modelo de articulação coerente, racional e sistemático, enfatizando a evitação do paradoxo e da contradição.” (WAGNER, 2017. p. 166).

⁸⁰⁶ ALVES, 2012. p. 209-256.

interior das contradições, como síntese das condições sobre as quais ela pode se realizar efetivamente como criação histórica do *novo*.

Essa forma de inventar a liberdade humana como processo histórico, no entanto, não é melhor nem pior do que outras invenções. Apenas diz respeito às formas como ela pode ser entendida em um modo de simbolização característico (o coletivizante), bem como sobre as formas como esse modo de criação pode ser limitante quanto à percepção de outros modos de simbolização (os diferenciantes). Por exemplo: ao se referir a culturas diferenciantes, aparece com isso alguns traços etnocêntricos bem distinguidos na forma como se trata a relação “natureza x cultura” no ocidente (outro paradoxo). O “homem” “domesticado pelos processos naturais”⁸⁰⁷ versus o “homem” constituindo-se livre pelos processos históricos. O paradoxo se dilui em um processo dialético de racionalização, privilegiando o polo da cultura como desenvolvimento histórico, em detrimento das culturas “não-históricas” que “imitam” o “eterno retorno” das condições cíclicas da natureza. Com isso, apenas o sujeito histórico “realiza” plenamente a liberdade como condição criativa de modificar as circunstâncias históricas de sua vida. O ser humano cujo “destino” se pauta pela natureza é menos evoluído por isso, por ser “prisioneiro” dos seus modelos de organização. Ele é menos “humanizado”, seus paradigmas religiosos baseados em mitos naturais não servem para a “humanização” da vida humana. Isso ocorre algumas vezes nos escritos de Alves, demonstrando a sua condição de sujeito moderno que também padece de algum “excesso” de história.⁸⁰⁸ A forma simplificada e superficial de se referir às culturas “não-históricas” mostra o desconhecimento da relação complexa com que a criatividade humana acontece nesses sistemas, e como os controles diferenciantes a realizam como expressão da liberdade humana. Em muitas sociedades com essas características, quando os controles diferenciantes são episodicamente invertidos, isto resulta em verdadeiras revoluções sociais, com renovações culturais significativas através da mediação individual dos xamãs e feiticeiros, que invertem pessoalmente as convenções em processos de “morte” e “renascimento” individual, para posteriormente restaurar a dialética entre indivíduo e

⁸⁰⁷ ALVES, 2012. p. 175.

⁸⁰⁸ ALVES, 2012. p. 173-179, 257, 277. Também em outro texto desta época (de 1973), associando tais religiosidades à consciência fatalista e à modos imediatistas de intervenção pontual e mágica na realidade, sem alcance de mudança significativa ou estrutural da vida: ALVES, Rubem. *Religión: ¿Opio del Pueblo?* In: GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. **Religión, ¿Instrumento de Liberación?** Barcelona: Editorial Fontanella, 1973b. p. 88-96.

sociedade dentro de um conjunto convencional renovado⁸⁰⁹. Alves reduz esses sistemas e suas “religiões da natureza” ao mimetismo, concebendo um pleno exercício da liberdade criativa para o *novo* apenas dentro de um paradigma historicista.

Estes aspectos etnocêntricos inviabilizam uma compreensão antropológica mais aprofundada das culturas diferenciadas, contudo, eles não invalidam os aspectos críticos que mobilizam o pensamento teológico quanto às avaliações internas na cultura convencionalizante do ocidente. Sendo assim, é pertinente questionar uma cultura coletivista como a nossa, como o faz Alves, a respeito dos seus modelos interpretativos que “naturalizam” (tomam como “dados”) aspectos da realidade que julgam capazes de descrever e controlar. É nesta direção que a teologia de Alves assume o caráter de uma linguagem diferenciante, como protesto iconoclasta dirigido internamente às linguagens “maiores” da cultura ocidental. Vemos como isto se dá em suas permanentes tensões com relação à um conjunto de linguagens pertencentes a um modo característico de estratificação da realidade (totalizante), que denominou de forma geral como “ideologia do realismo”, ou o “moderno ópio” de nossa sociedade.⁸¹⁰ Entram neste contexto as linguagens que assumem um alto grau de pretensão objetiva e pragmática no controle da definição da realidade e dos processos humanos, como o realismo progressista da ciência tecnológica (o “tecnologismo”⁸¹¹), o realismo reificante da história no marxismo e o realismo pragmático do “sistema” na sociologia funcionalista⁸¹². Estes sistemas de linguagem são expressões de regimes de signos com um grande poder de sobre-codificação. Seus modelos, por isso, estabelecem limites bem demarcados de produção da vida, estabelecendo contornos que conformam as possibilidades de significação e subjetivação. Em última instância, eles oferecem a replicação de “fórmulas” hermenêuticas reconhecedoras dos modos “realistas” de significação e subjetivação do mundo humano. O que exceder os seus limites é considerado irreal, ilusão, distorção da realidade, desumanizante, etc., ou seja, eles fecham o horizonte histórico em função de seus significantes absolutos. Deste modo, é relevante a colocação que Alves faz sobre estas linguagens tornarem-se aquilo que a consciência moderna via de regra atribuía à religião: elas se tornam

⁸⁰⁹ WAGNER, 2017. p. 173-174.

⁸¹⁰ ALVES, 1987. p. 55, 141.

⁸¹¹ ALVES, 2012. p. 80-96.

⁸¹² ALVES, 1987. p. 63-69.

formas dogmáticas de controlar a vida, abstraindo-se das reais possibilidades imanentes de criação da vida. Elas se tornam ilusões.⁸¹³

O dogmatismo da linguagem “realista”, desta maneira, constitui uma produção molar da vida humana – oferece modelos que conformam conteúdo e expressão dentro dos seus paradigmas de reconhecimento. Ela se encontra presa a estes vícios que a consciência adquire pela linguagem na elaboração de padrões de representação que conformam a realidade. É demais dizer que uma pessoa pode ser viciada em realismo, ou em religião? E concluir que aquilo que chamamos com orgulho de “conscientização” (palavra freireana de grande estima para todos nós), pode ser um aspecto deste vício atuando em representações que bloqueiam a molecularidade do devir e a criação do novo? Algo importante sempre deverá escapar ao juízo da consciência, e se esgueirar secretamente, longe dos seus cálculos e pretensões de controle, algo que uma “mão esquerda” certamente deverá ignorar.⁸¹⁴ Mas é justamente aí que a criação como fuga do devir acontece, entre mão direita e mão esquerda, tensionando entre distintos controles significantes da ação humana. O “realismo”, assim destacado, exige um rígido programa de conscientização e uma sólida estratificação da linguagem. Vale dizer que sua linguagem encontra um paralelo estreito com a lei mosaica em sua gradual mudança de função, como destacado por Rubem Alves, deixando de servir à vida humana e passando a estabilizar de forma a-histórica, padrões canonizados de conformação da mesma.⁸¹⁵ A teologia, no entanto, deverá lembrar da radical imanência implicada na expressão de Jesus ao privilegiar o corpo e suas necessidades, isto é, que qualquer linguagem que seja, não importando suas pretensões de legalidade e organização da vida, sempre terá valor enquanto servir ao ser humano e não o contrário.⁸¹⁶

A característica “menor” da linguagem teológica de Alves pode ser notada no modo como constrói expressivamente a sua forma de conceber a política de libertação de Deus na América Latina. O autor estabelece critérios muito bem explicitados para se distinguir dos principais paradigmas macrossociológicos da época. Os tensores linguísticos estão aí colocados como crítica das visões “realistas” tanto à esquerda

⁸¹³ O realismo se torna neste aspecto, uma “religião” (ALVES, 1987. p. 70).

⁸¹⁴ Mateus 6.3.

⁸¹⁵ ALVES, 2012. p. 179-183.

⁸¹⁶ Marcos 2.27.

quanto à direita do espectro político. *Nem* uma coisa *nem* outra, o caminho de libertação indica um ponto de partida que não se furta inicialmente de qualquer prerrogativa teológica (como queria Assmann)⁸¹⁷, configurando assim um complexo agenciamento teológico desde as bases motivadoras da sua linguagem, e não como método aplicado de forma artificial em um processo que irá considerar a vida da comunidade cristã *a posteriori*.⁸¹⁸ Não estão previstos, deste modo, “enxertos” de linguagem, mas processos integrais de reinvenção da linguagem, ou como ele diz, de “morte e ressurreição da linguagem”, tanto no que se refere à linguagem teológica quanto à própria linguagem do humanismo político.⁸¹⁹ Ambas *têm de devir* outra coisa, por assim dizer. Os controles diferenciadores estão mutuamente implicados por meio do agenciamento recíproco das bases distintas que servem de motivação da linguagem.

Em um ensaio de 1973, intitulado “*El Pueblo de Dios y la búsqueda de una nueva ordenación social*”⁸²⁰ o teólogo brasileiro discute o cenário de crise social em sua época e a busca por alternativas de organizações sociais mais justas e humanas. Essa busca, segundo ele, resulta da vocação humana para criar utopias que correspondam aos valores que não coincidem com a sua realidade social. Quando a sociedade começa a mostrar as suas contradições, o ser humano começa a elaborar novos valores e a sociedade entra em crise. O surgimento das utopias seriam os sintomas da ruptura com o modelo de sociedade instituído. Ao analisar a situação da sociedade latino-americana, ele reconhece que parece haver chegado um momento de ruptura que reunia simultaneamente, a consciência da crise e a ausência de uma orientação clara de como agir diante dela.⁸²¹ Segundo a sua avaliação, as alternativas sociais que se apresentavam – a funcionalista e a revolucionária – levavam a outros problemas. Ambas percorriam caminhos diferentes, procurando articular um tipo de realismo pragmático sobre a crise: a funcionalista apontando para a conservação da ordem social e a revolucionária indicando a sua transformação. Todavia, ambas

⁸¹⁷ Primeiro vem a análise do “concreto” e depois vem a “palavra segunda”, a teológica (ASSMANN, 1971. p. 65).

⁸¹⁸ Isto é um dos elementos críticos que a linguagem do “humanismo messiânico”, de acordo com Alves, deverá acrescentar às implicações da linguagem do humanismo político (ALVES, 2012. p. 170).

⁸¹⁹ ALVES, 2012. p. 297.

⁸²⁰ ALVES, Rubem. *El pueblo de Dios y la búsqueda de una nueva ordenación social*. In: GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. **Religión, ¿Instrumento de Liberación?** Barcelona: Editorial Fontanella, 1973a.

⁸²¹ ALVES, 1973a. p. 117-122.

também apresentavam crenças que não se observavam tão realistas assim na prática, equivocando-se pelo otimismo sobre a preservação da ordem social ou em relação às condições necessárias para transformá-la.

O otimismo da perspectiva funcionalista aponta para as supostas capacidades internas do “organismo” social de se regenerar e reintegrar. Seu “modelo biológico” de solução se comporta como um sistema que absorve as crises num processo contínuo de assimilação e reestruturação do tecido social. Por interpretar a crise como um elemento exterior que invade o seu sistema, esta proposta contribui, observa Alves, para a criação de uma plataforma ideológica de fortalecimento do Estado como agente repressor, fazendo crer que a solução se dará pelos processos institucionais consolidados tal como existem. O modelo revolucionário, por sua vez, não pode ser otimista em relação ao sistema social por concluir que ele não resolve todos os problemas. Por isso, essa perspectiva aponta para a descontinuidade da organização social, interpretando a causa da crise nas contradições internas do sistema, postulando a mudança radical da sua organização. Todavia, este modelo é igualmente demasiado otimista, por prever uma relação necessária e inevitável de transformação social no curso da história, baseando-se na crença de que a consciência da crise surge juntamente com os meios possíveis de resolvê-la. Em outras palavras, ela afirma a coincidência entre a consciência do dever ético com a realidade do poder para executar essa demanda ética. Alves demonstra que a presunção desta coincidência é um erro. Os exemplos históricos de opressão, exílio e libertação da comunidade hebraica mostram que a escolha revolucionária nem sempre é possível ou mesmo viável. Além disso, o modelo revolucionário assim que é implementado tende a reproduzir o mesmo tipo de organização que pretendeu superar.⁸²²

Para Rubem Alves o papel da teologia é o de se situar em relação à vida, estando por isso em condições de se colocar como mediação para lidar com a questão da crise das organizações sociais. Sua hipótese é a de que o conjunto de símbolos bíblicos que estruturam a ideia de “Povo de Deus” pode contribuir para a formação de utopias que sejam decisivas para a articulação de novas possibilidades de organização social. Uma teoria social formulada a partir dos símbolos bíblicos apontaria para uma compreensão do problema, e conseqüente solução, distinta das

⁸²² ALVES, 1973a. p. 122-126.

alternativas anteriores, preservando-se criticamente da dissolução e legitimação com que esses símbolos são capturados ideologicamente de ambos os lados, segundo os seus paradigmas de interpretação.⁸²³ Seguindo os pressupostos hermenêuticos que utiliza para interpretar historicamente a linguagem bíblica do passado em relação à uma imaginação teológica como elaboração teórica e ética para a situação social presente de sua época, Alves vai destacar o caráter funcional da linguagem bíblica em seu contexto prático de organização da vida. Assim, os símbolos bíblicos são considerados em sua situação histórica de produção e apresentam valor imaginativo de correspondência significativa com o presente, na medida que apresenta semelhanças com este em suas condições existenciais de articulação da linguagem.

Sua elaboração teológica do problema pontua metodicamente os seguintes aspectos: a) A situação prática que deu origem ao conjunto de símbolos bíblicos em torno do conceito de “povo de Deus” é a condição existencial de escravidão e opressão do povo, cujo sofrimento leva implicitamente à busca de uma nova ordem social; b) Esta situação não é determinada por uma busca religiosa, estando totalmente enraizada na realidade concreta e remetendo a uma busca humana e secular; c) A solução para o problema da opressão e da escravidão implica num evento não programado pela estrutura social dominante (portanto, distinto do modelo biológico). O evento do êxodo significa deixar uma organização social cujas possibilidades se esgotaram (e que não geram mais qualquer esperança) para buscar novas formas e possibilidades de organização da vida, que se tornam objetos de esperança. O êxodo se realiza como evento inteligível e significativo a partir da intervenção da liberdade de decisão, de desejo, imaginação e progresso, empreendidos em conjunto; d) Dois elementos estruturam a consciência do povo de Israel e definem a sua autocompreensão: a experiência de uma ordem social baseada na repressão e o evento do êxodo como caminho para uma organização social baseada na liberdade. O núcleo estrutural da consciência do povo de Deus é constituído por uma necessidade concreta e secular de uma nova organização social válida e a eficácia de uma solução precisa. O êxodo dá a comunidade a medida de esperança que se pode ter no futuro. Esta esperança encontra significado no conjunto de imagens que configuram a ideia de “Reino de Deus”. O Reino de Deus é uma utopia que se realiza imaginativamente a partir de uma situação de opressão e põe em curso

⁸²³ ALVES, 1973a. p. 126-128.

um processo histórico de libertação, encontrando ressonância em uma memória do passado; e) O povo de Deus se define a partir do objeto de seu amor que é o “Reino de Deus”. Ele estrutura sua consciência em função de sua esperança. Quando a organização social é dinamizada pela relação emocional entre a utopia do Reino e as aspirações concretas do ser humano, começa a existir o povo de Deus caracterizado por sua orientação para o futuro. Na organização social do povo de Deus o amor ao Reino e o amor ao próximo são indissociáveis e estabelecem uma relação dialética entre o futuro e o presente, prevenindo por um lado que o amor tome uma direção pobre de conteúdo e, por outro, tome uma direção meramente formalista e vazia. O símbolo “povo de Deus” indica que a vida e a liberdade são reunidas em uma organização social que é definida pela esperança; f) A origem do povo de Deus como organização social de uma comunidade livre historicamente e orientada para o futuro, não está em alguma forma de determinismo social, nem mesmo é resultado da agência dos messianismos definidos por algum grupo social específico. Não se sabe como passa a existir porque rompe com todos os limites estabelecidos por categorias sociais. Ela é resultado de um milagre; g) A organização social do povo de Deus supõe uma eleição perfeitamente definida em termos de critérios para se criar e preservar a vida humana no mundo. Vida e liberdade são os valores absolutos que constituem os seus princípios, sendo quaisquer outros substitutos, qualificados como idolatria e pecado; h) O povo de Deus não encontra diante de si uma realidade social vazia, mas sim ocupada por um projeto político incompatível consigo. Ele, porém, não aceita o destino de qualquer organização do espaço e do tempo que não sejam estruturados pela liberdade e para a vida; i) A realidade social determinada pela lei e pela morte, portanto, não é o destino do ser humano. Existem outras formas possíveis de vida que apontam um caminho aberto para a expressão da liberdade humana, negando conseqüentemente a legitimidade da ordem social que se opõe a ela; j) O “mal estava presente” (é o nome simbólico dado ao ordenamento social baseado na lei e na morte) reagindo contra o povo de Deus através da repressão; k) O povo de Deus não tem ilusões teocráticas. Sua organização social é baseada numa vida própria e não na submissão às regras do jogo político; l) A criação desta nova organização social se dá através de um ato de afirmação e não de negação, pois o novo modo de vida existente surge antes que o velho deixe de existir. O povo de Deus é uma realidade social positiva e nisso se distingue da ação negativa dos revolucionários que precisam conceber uma sucessão de revoluções para resolver as contradições da história. O

povo de Deus é uma realidade positiva imanente às contradições. Sua ação é sempre criação e não reação, expressando uma forma de vida já existente. Na teoria bíblica sugerida pelos símbolos em torno da ideia de povo de Deus, o nascimento e a estruturação de uma ordem social baseada na liberdade e na vida não dependem de uma revolução. Ela é uma realidade possível para o nosso espaço e nosso tempo, embora sempre exista na tensão entre a esperança e o provisório.⁸²⁴

Escolhemos este texto por ele pontuar de forma sintética muitos aspectos presentes na teologia política de Alves. Sublinhamos algumas expressões que queremos retomar na análise, indicando que elas apontam para uma micropolítica do devir como libertação do corpo que deseja, nas palavras de Deleuze e Guattari, como “máquina desejante” que investe no campo social de uma forma específica.⁸²⁵ Ao prescindir dos modelos sociológicos de explicação da realidade, junto com as formas macropolíticas de representação que eles engendram na práxis militante, Rubem Alves abre uma via para pensar um *não-representável determinante* e incapturável pela história, mas que na linguagem religiosa do povo hebreu assumiu a expressão de “Javé”, o Deus de Israel, em um agenciamento social do desejo e da fé como linha de fuga, como molecularidade traçando seu distinto e adquirindo consistência histórica num plano de liberdade e de paixão pelo Infinito.

Deleuze e Guattari associam o evento do êxodo israelita a um deslocamento semiótico dos regimes de signos e sua consequente ruptura com uma máquina social repressiva, rompendo com a dominância do regime despótico imperial do Egito (Significante), passando à ênfase em um regime subjetivante e passional (Pós-significante), efetuando um agenciamento social desterritorializante:

Com o povo hebreu um grupo de signos se destaca da rede imperial egípcia da qual fazia parte, começa a seguir uma linha de fuga no deserto, opondo a subjetividade mais autoritária à significância despótica, o delírio mais passional e o menos interpretativo ao delírio paranoico interpretante, em suma opondo “o processo ou a reivindicação” lineares à rede circular irradiante.⁸²⁶

No contexto da política de Deus para a libertação humana, presente no humanismo messiânico de Alves, a *graça*⁸²⁷ se torna o signo que articula os discursos

⁸²⁴ ALVES, 1973a. p. 136-143.

⁸²⁵ *As máquinas desejantes* são responsáveis pela produção do desejo, elas efetuam as suas operações reais como produção desejante através de um conjunto elaborado de sínteses (conectiva, disjuntiva e conjuntiva). (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 61).

⁸²⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 78.

⁸²⁷ ALVES, 2012. p. 207.

da comunidade de fé sobre os eventos libertadores, criando as condições pelas quais a ação humana criativa se torna possível e necessária. Este signo engendra na linguagem e ação do povo a abertura para fora do círculo fechado de enunciação despótica do regime social repressivo, “em direção a diferentes possibilidades históricas.”⁸²⁸ Tomando a libertação como algo “dado”, como “dádiva”⁸²⁹, é sobre ela que o povo hebreu vai construindo a sua linguagem e a sua prática social libertadora, empreendendo-a em sucessivos processos de subjetivação histórica, mais ou menos consistentes com os controles que este signo mobilizava. “Mais ou menos” porque não é sem oscilações e titubeios que o povo foi se constituindo em oposição aos impérios circunvizinhos e sua tentação recorrente de sujeitar-se a um modelo molar de organização política e social. Não foi, portanto, de forma orgânica que o povo, passando de sujeito de enunciado para sujeito de enunciação (como Moisés) em relação a um ponto de subjetivação emergente (“Deus”, “povo de Deus”), foi adquirindo um estado de realização efetiva de libertação.⁸³⁰ Distintos *processos*, portanto, marcam a formação social do povo: o nomadismo tribal pelo espaço liso do deserto, convivendo com a “saudade das panelas de carne do Egito”⁸³¹; o estriamento do espaço com a conquista da terra e a gradual estratificação política, rumando de um regime de juízes para a monarquia; as diásporas e exílios como situações que atualizam um passado nomádico sobre outras circunstâncias históricas, etc. A linguagem vai acompanhando esses processos como controle de subjetivação e significância: nos controles políticos da libertação enfatizando determinado uso dos símbolos do “povo de Deus” no êxodo; nos controles pedagógicos da lei mosaica que viriam mais tarde no deserto efetuando aspectos decisivos da organização social e ética do povo, transformando-se mais tarde em um sistema circular despótico-significante na formação monárquica; na linguagem profética aparecendo como linha de fuga e controle diferenciante nos reinados, em sua função de reabertura histórica da ação e da linguagem, etc.

Todos esses processos que vão segmentando uma linha de fuga subjetivante, e dando a ela a regularidade de uma organização coletivista do tempo (a história de um povo), partem de uma situação caracterizada por uma condição existencial de

⁸²⁸ ALVES, 2012. p. 198.

⁸²⁹ ALVES, 2012. p. 188-196.

⁸³⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 86.

⁸³¹ Êxodo 16.3.

escravidão. O êxodo registra uma ruptura com as palavras de ordem estruturantes de um regime social, se realizando numa forma distinta de articulação política das energias libidinais que investem na transformação histórica do campo social. Essa articulação “obedece” ao outro lado das palavras de ordem, à palavra que ordena a fuga criadora do desejo.⁸³² À um investimento social paranoico e repressor do inconsciente, com suas leis de interpretação e regulação da normalidade social, surge entre os hebreus, em um evento não programado, isto é, um evento que não passa pelas possibilidades de articulação estratégica da consciência, um tipo de investimento social do inconsciente, por onde se desprende uma inesperada potência revolucionária.⁸³³ Diríamos com tudo isso, que o êxodo marcou um peculiar movimento de massa, definido por um devir revolucionário, um movimento molecular de transformação político-social. É claro que esse devir vai se estratificando e criando formas de expressão e constituindo outras máquinas sociais e técnicas ao longo da história (inclusive voltando “às painéis do Egito” de certa maneira, quando cria outro agenciamento político imperial). O que é fundamental, contudo, é que o *evento libertador* do êxodo prescindia de qualquer forma pragmática ou modelo ideológico de pedagogização de uma consciência alienada. Prescindia de manuais de guerrilha urbana ou de pedagogias libertadoras. A pedagogização ética e subjetivadora de uma consciência livre para experimentar o alcance libertador de uma aliança com Deus veio depois, e mesmo assim – a narrativa bíblica retrata isso muito bem – a consciência do povo de Israel permaneceu alienada e se alienando, inclusive, por meio dos próprios instrumentos de libertação desenvolvidos por inspiração divina, como a Lei.

Acredito que eu não esteja falando só por mim quando afirmo que, na maioria das vezes, as melhores coisas que me *acontecem*, são resultado de algo que eu não tinha a menor possibilidade de programar, ou de ter qualquer consciência acerca das implicações processuais futuras (aprendizados, amadurecimento, transformações,

⁸³² Essa “outra coisa” que a palavra de ordem também é, a fuga (DELEUZE; GUATTARI, 2011b. p. 58).

⁸³³ Os filósofos franceses afirmam existir dois grandes tipos de investimento social do inconsciente, como polos potenciais opostos na formação de máquinas sociais: um segregativo compondo formas paranoico-fascistizantes e outro nomádico do tipo esquizo-revolucionário, definido pelas linhas de fuga (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 365-368). Para os autores, o inconsciente cria modos de investimento social a partir de uma matriz delirante que conjuga esses dois polos, em um deles correspondendo às máquinas molares (paranoicas) de reprodução social alienada do desejo e, no outro, às máquinas desejantes (esquizofrênicas) que recuperam o desejo de sua matriz alienante e investem no campo social de forma molecular e verdadeiramente criativa (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 376-380).

realizações, etc.), situações sempre potentes de afetação, encontros explosivos, apaixonantes, momentos de criação que surgem “do nada”, e sobre os quais nós decidimos operar de forma espontânea, seguindo apenas um fluxo de realização incontornável, nos conectando e indo além do estado em que nos encontrávamos. Essas “coisas” não são apenas acontecimentos individuais, elas incidem sobre o social. Muitas pessoas irão interpretar tais eventos de acordo com suas invenções religiosas, especialmente estes que excedem a capacidade consciente de uma avaliação adequada das causas e efeitos. Outras menos religiosas e agnósticas vão atribuir à sorte, talvez, com alguma abertura mística para o imponderável. Outras ainda vão tentar calcular as probabilidades e especular sobre a acidentalidade e aleatoriedade de tais transformações, invocar cálculos diferenciais, e princípios de incerteza que vêm desde uma microesquizofrenia das partículas físicas na mecânica quântica... Todavia, gente como eu, irá preferir dizer, como Rubem Alves e a comunidade de fé da qual ele testemunha, que estas situações são resultado de um milagre, são verdadeiros eventos de graça, da graça intempestiva de Deus, criando as condições que nos libertam para o devir imperceptível da fé, que nos fazem registrar, como dizem Deleuze e Guattari, uma transformação energética da libido que não apenas é de consumo (*Voluptas*), mas também é divina e miraculante (*Numen*), ela é uma superfície de inscrição e afirmação absoluta de um seguimento, de um fluxo consistente que assumimos como a verdade de nossa produção desejante (corpo sem órgãos).⁸³⁴ Um fluxo que investe no campo social e político de forma molecular,

⁸³⁴ Deleuze e Guattari concebem a produção desejante como um processo onde o desejo atua como princípio imanente efetuando um ciclo composto por três sínteses: a *síntese conectiva* da libido como produção de produção; a *síntese disjuntiva* na transformação energética da libido em superfície de inscrição (*numen*), como produção de registro; e a *síntese conjuntiva* como transformação da energia em voluptas, como produção de consumo (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 11-37). *Numen*, portanto, equivale à síntese processual do desejo referente à produção do corpo sem órgãos. É o aspecto incriado e consistente sobre o qual toda produção desejante sempre retorna e investe. Superfície fluída, “encantada e miraculante”, que nunca registra um acontecimento da mesma maneira, aparecendo como uma energia pressuposta como natural ou divina, sobre a qual a produção se inscreve em todas as suas disjunções. Somos advertidos pelos autores, mais uma vez aqui, a ignorar a aparência religiosa do CsO – ele “não é Deus”, apesar de sua energia ser divina (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 26). Isto deveria ser o suficiente pelo fato do conceito também derivar da análise que Marx faz do capital em seu aspecto encantado e fetichista, dando ao CsO um sentido negativo e crítico no *Anti-édipo* – o capital como CsO do capitalismo (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 22-24), diferente do seu aspecto criativo e positivo (o seu outro lado) como é trabalhado na construção de uma prática e uma ética no *Mil Platôs*. Para nós, no entanto, isto tudo confere uma graça ainda mais especial em estudar o pensamento dos autores, pois é plenamente possível pensar teologicamente a partir da intenção materialista de sua filosofia, como também é divertidíssimo inventar aspectos religiosos para ela, sem comprometer nenhum pouco a riqueza instrumental dos seus conceitos – eles mesmos indicam a possibilidade de um CsO místico (DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 22), ou de um CsO da fé, como demonstramos (DELEUZE;

fugindo das formas molares de representação, como algo que não “sabemos de onde vem nem para onde vai” (João 3.8).⁸³⁵

Opomos assim, uma perspectiva macropolítica com máquinas molares atuando no campo social de forma preestabelecida e programável, isto é, as representações estratificadas e seu conjunto correspondente de formas de conteúdo agenciadas por máquinas sociais e técnicas específicas (a política dos sujeitos e das condições objetivas da revolução, p. ex.); e uma perspectiva micropolítica do desejo com máquinas desejanter investindo no campo social como fuga (as forças políticas invisíveis, prescindindo das formas subjetivantes e objetivantes das representações sociais). O erro da macropolítica é negligenciar as linhas de fuga e o fluxo desejante que elas efetuam como parte indispensável na composição das condições materiais para a transformação social.⁸³⁶ Essas condições não são produzidas por formas de conscientização histórica, antes disso, a consciência via de regra se apresenta como expressão do recalçamento paranoico que impede a fuga desejante e criadora engendrada no inconsciente. Essas condições não são produzidas voluntariamente, portanto, são verdadeiros eventos de graça, protagonizados pelo devir, pela condição virtual do inconsciente, agindo neste sentido, de forma intempestiva até mesmo contra a “consciência histórica”.

Com a oposição “macropolítica / máquinas molares” x “micropolítica / máquinas desejanter”, chegamos à oposição fundamental entre modos distintos de produção social: um que tem sua base na consciência recalçada como investimento social de uma matriz delirante paranoica, e outro que invoca o que os autores chamam de “inconsciente maquínico” ou “inconsciente molecular”⁸³⁷, onde se efetuam as

GUATTARI, 2012b. p. 79-80). Então? Fazemos uma leitura religiosa ou materialista dos autores? Como nós os temos inventado? Acho que nem uma coisa nem outra, ou as duas ao mesmo tempo, como é do feito sustentar paradoxos na teologia. Gostamos de pensar que de um modo ou de outro, um devir-teológico se inscreve sorratamente “pelas costas” dos autores, fazendo a teoria variar junto com as suas possibilidades de imanência. Deleuze entenderia isto com propriedade e, como ele diz, tudo tem a ver se “isso funciona”, se faz passar algo. Tentei lê-los como uma maquinaria assignificante, funcionou para mim (DELEUZE, 1992. p. 14-17).

⁸³⁵ Citado por Alves (ALVES, 1973a. p. 140-141).

⁸³⁶ Um erro especialmente do marxismo, que se concentra em demasia nas grandes contradições e perde os aspectos determinantes das linhas de fuga do desejo que formam a base da sociedade (DELEUZE; GUATTARI, 2012a. 103).

⁸³⁷ DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 373-390.

liberações criativas do desejo a partir de uma matriz esquizofrênica.⁸³⁸ A noção de “inconsciente maquínico”⁸³⁹ é importante porque sobre ela se estrutura toda a crítica que os autores fazem à “colonização” do inconsciente pelo Édipo freudiano da psicanálise e as suas implicações políticas na economia libidinal no campo social, como crítica do modo capitalista de produção desejante.⁸⁴⁰ Ao pretenderem “liberar” a potência molecular e criativa do inconsciente molarizado pelas representações significantes da estrutura edipiana (isto é, por um modo de representação de “crenças” reproduzido pela consciência recalçada)⁸⁴¹, os autores desenvolvem, especialmente Guattari, a ideia de “revolução molecular”, que consiste na “retomada das máquinas técnicas pelas máquinas desejantes”.⁸⁴² As noções de “molar” e “molecular” que utilizamos para pensar uma teologia micropolítica do desejo estão inseridas neste conjunto conceitual. Elas são importantes para nós, não somente por inserir um elemento geralmente pouco considerado positivo no campo da política e da teologia, como o desejo, mas também porque procuramos derivar daí uma forma de pensar a fé como produção desejante implicada na “invenção” (a palavra que pegamos de Wagner, mas que se liga diretamente às noções de “produção”, “criação”, “experimentação”, “devir”, etc... que Deleuze e Guattari usam para pensar a diferença).

Chegamos aqui a um ponto decisivo para argumentar sobre porque Rubem Alves não considerou um pensamento teológico propriamente revolucionário. Nossa hipótese é a seguinte: entre outros fatores, porque o paradigma revolucionário com o qual lidava era macropolítico, operando no plano estratificado das representações que

⁸³⁸ Os autores distinguem o uso que fazem dos termos “paranoia” e “esquizofrenia” como incidência no campo social, daquilo que chamam de “pseudoetiologia” familiar praticada pela linguagem psiquiátrica e psicanalítica (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 367).

⁸³⁹ Segundo os autores, o inconsciente não é estrutural, nem simbólico, nem imaginário, nem representa coisa alguma. Ele é assignificante e maquínico. Ele maquina, isto é, faz proliferar conjuntos de máquinas desejantes e os devires que elas articulam, comportando-se então, não como algo que se “exprime”, mas como algo que “produz”, como “fábrica”: “[...] ele é o Real em si mesmo, o “real impossível” e sua produção” (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 75-78). O inconsciente, deste modo, é virtualmente absoluto, apesar de variar e evoluir os seus potenciais de atualização, historicamente de acordo com cada cultura.

⁸⁴⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 390-426.

⁸⁴¹ “[...] o que reduziu o inconsciente a este estado de representação não terá sido, primeiramente, um sistema de crenças posto no lugar das produções? Na verdade, é ao mesmo tempo que a produção social encontra-se alienada em crenças supostamente autônomas e que a produção desejante encontra-se desviada para representações supostamente inconscientes.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 390-391).

⁸⁴² GUATTARI, F. O inconsciente maquínico e a revolução molecular. In: **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985c. p. 172.

conformam modelos de práxis redutíveis aos meandros da consciência. E para “manter a vida humana”, se precisa ir além dos controles conscientes da linguagem e ação humanas (para fazer uma alusão à frase de Paul Lehmann, citada tantas vezes pelo teólogo brasileiro). Como ele demonstrou bem, as condições subjetivas e objetivas, atinentes a uma filosofia da práxis enquanto consciência histórica, não são determinantes para uma eficácia histórica da libertação. Existem eventos libertadores na história do povo hebreu inexplicáveis por essa lógica. Esses eventos nomeados de “Deus” pela comunidade de fé, correspondem ao que uma micropolítica do devir chama de “Deus” como energia de registro miraculante (numen), atraindo para si e arrastando no seu fluxo de desterritorialização criadora toda uma massa social que rompe com os códigos significantes de um regime despótico, e que mais adiante vai tomar forma de expressão e conteúdo designada pelos símbolos do “povo de Deus”.

Alves parece ter indicado todos os caminhos necessários para pensar uma teologia micropolítica da libertação. Ele de fato ensaiou uma teologia menor. Armou tensores nos lugares certos quando se recusou a “estacionar” sobre os grandes paradigmas de representação da realidade, quando evitou submeter a teologia à segundas intenções a partir do horizonte “realista” de outras hermenêuticas. Considerou os elementos fundamentais para efetuar uma fuga da “razão pequena”, quando elegeu o corpo, o desejo, o sentido erótico da vida, a brincadeira, a ludicidade, a criação, a poesia, etc. como temas por onde flui o sentido teológico da vida. Contudo, ainda algo lhe faltou, algo que se insinua justamente sobre este signo da “falta”, sobre o qual uma ênfase descuidada pode esvaziar sua linguagem da potência imanente e libertadora que tem. Nos parece que certos caminhos percorridos pelo autor o levam a se reterritorializar novamente sobre as representações transcendentais da consciência, concentrando-se na produção de imagens, na *imaginação* enquanto horizonte inalcançável de realização – O Reino de Deus é uma utopia que se realiza imaginativamente. Isto é devidamente tensionado quando ele afirma a emergência imediata do “novo” antes do “velho” perecer, como uma realidade social positiva que não perde de vista um “sentido trágico da vida”⁸⁴³, e quando o sentido erótico da vida não está no final na práxis, e sim “no meio dela”.⁸⁴⁴ Apesar disso tudo, vemos aqui neste elemento da *imaginação* como expressão da consciência que nega os fatos em

⁸⁴³ ALVES, 2012. p. 276.

⁸⁴⁴ ALVES, 2012. p. 293.

virtude dos valores, como ele diz, que “quebra o feitiço das coisas presentes” ao “nomear as coisas ausentes”, que configura como ele mesmo reconhece uma “transcendência da razão sobre o mundo estabelecido”⁸⁴⁵, etc., vemos nestes aspectos uma fragilidade que cresce em sua linguagem teológica à medida que estes pontos importantes vão deixando de explicitar o paradoxo, quando eles passam a pender para uma teologia da saudade, como expresso naquilo que em textos posteriores irá definir como os símbolos característicos da religião e da teologia, os “símbolos da ausência”.⁸⁴⁶ “[...] Deus é o nome que damos a esta Ausência que habita o Corpo...”⁸⁴⁷ Suspeitamos que aqui nosso teólogo sucumbe ante um último muro de significação, onde a fé e o desejo perdem intensidade, bloqueadas pelo sorrateiro significante da ausência (um modo sutil de manter certa liberdade da linguagem presa à sombra de um modelo de representação). E tudo indica que isto tem a ver em boa medida com os modelos de interpretação da psicanálise que ele utiliza. Vejamos algumas passagens.

Desde sua tese em *Towards a theology of liberation* Rubem Alves articula os temas do corpo e do desejo como algo importante na elaboração da linguagem teológica, relacionando-os diretamente com a dimensão social de libertação das estruturas político-econômicas de repressão.

Apesar da repressão do corpo e do medo do erótico poderem ser expressos como uma dimensão da subjetividade, seria um erro pensar-se que o projeto social da ressurreição do corpo pudesse ser realizado mediante processos terapêuticos ou qualquer técnica de libertação individual. Não devemos nos esquecer que a repressão assume uma forma política e econômica, enquanto estruturas, enquanto poderes de repressão.⁸⁴⁸

O corpo aparece como uma categoria política primordial para a teologia.⁸⁴⁹ Ele é uma “prioridade axiológica”.⁸⁵⁰ Nenhuma entidade abstrata como “classe social”, “história universal”, assim como nenhuma “casta” de intelectuais é central. Mas o *corpo*, este signo filho da terra, ao mesmo tempo altamente desterritorializante por meio da fé e do desejo. É sobre ele que acontece a revolução política como expressão da ressurreição. Alves escolhe bem as categorias, ele parte daquela que abre e

⁸⁴⁵ ALVES, 2012. p. 307.

⁸⁴⁶ ALVES, 2013. p. 15-35.

⁸⁴⁷ ALVES, 2012. p. 15.

⁸⁴⁸ ALVES, 2012. p. 289.

⁸⁴⁹ ALVES, 2012. p. 279ss.

⁸⁵⁰ ALVES, 1987. p. 156.

encerra toda a discussão realmente concreta sobre a libertação humana. O corpo constitui o nó paradoxal que motiva toda linguagem verdadeiramente política – o corpo que goza e sofre (sentido trágico). A forma como aproxima a repressão do corpo de uma luta política vai sendo sugerida como tema da teologia por aí. Em outro lugar ele diz “a terapia deve superar-se a si própria. Deve tornar-se política.”⁸⁵¹ O caminho de libertação micropolítica do desejo parece ser intuído por essa centralidade no corpo. É o corpo que emana linhas de fuga que desterritorializam a linguagem teológica dos seus dogmatismos, de algo que Alves deixou bem claro ser uma forma institucional de repressão religiosa.⁸⁵² No entanto, apesar de partir de uma base virtual fundamental para uma teologia micropolítica da libertação (o corpo como um “dado” que varia suas formas de atualização), temos que questionar os controles conceituais que ele utiliza para pensar essa libertação. Ele também está certo em dizer que o caminho de superação da repressão é a criação, mas de que modo isso se realiza? Como diria Deleuze e Guattari, quais são as “máquinas” que Alves “engancha” neste corpo da libertação? Elas funcionam para criar um corpo livre (um CsO)?

Uma das principais categorias que Alves usa para elaborar uma teologia política do corpo é a “imaginação”. Junto dela vem associado outras que articulam os seus modos de efetuação em relação ao corpo, como “utopia”, “magia”, etc. Podemos dizer que ela é o seu signo da “criação”, mediando uma relação política de afetação do corpo por meio da sua *magia* criadora de *utopias*. A imaginação parte daquilo que o corpo deseja, e o deseja politicamente. Vimos um pouco disto no texto anterior, onde o autor demonstra a imaginação teológica na elaboração da utopia do “Reino de Deus”. A imaginação mobiliza, portanto, as linhas de fuga do desejo, linhas que rompem com o “realismo” repressor das estratificações sociais, que questionam os “fatos” elaborados pelas representações da linguagem, e que buscam criar novos caminhos, novos “fatos” que correspondam aos “valores” humanos. Na obra *A gestação do futuro* o autor explora bastante este conceito. Nela, a imaginação torna-se pivô, como ele diz, “de um novo paradigma para que se entenda a condição da vida humana”. É preciso começar por ela, pois ela é pré-requisito de todo ato criativo, ela

⁸⁵¹ ALVES, 1987. p. 152. Essa frase é curiosa, pois ela pertence a uma publicação de 1972, o mesmo ano em que Deleuze e Guattari publicam sua “*Introdução à esquizoanálise*” no *Anti-Édipo*, seu projeto de revolução política da psicanálise (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 361-506).

⁸⁵² ALVES, 2004.

“é a mãe da criatividade”, ele completa.⁸⁵³ Alves dá a entender então que a imaginação é por onde se constrói uma saída libertadora da repressão social do corpo, como atividade criativa da mente. Ela se opõe à realidade como alternativa de criação do mundo social, para inová-lo segundo o horizonte das utopias, resultantes das aspirações e desejos do humano, seus sonhos sociais. O autor parte, portanto, do pressuposto de que toda a realidade é inventada, e que a linguagem definidora da situação de repressão da vida deve mudar por isso, pois ela não corresponde à toda realidade que o ser humano pode criar, ela está aquém dos seus valores. Alves expressa bem essa dinâmica de criação e recriação da vida social em linguagem teológica: é o corpo social que precisa morrer e ressuscitar, junto com sua linguagem. A palavra teológica que *deseja criar* expressa com isso um desejo em relação à vida, para criá-la, criar um mundo novo. Nisto ela é palavra profética e palavra mágica.

Não comentaremos todos os labirintos conceituais e consequentes entraves em que a reflexão de Alves entra por tentar seguir uma boa intuição teológica por meio de linguagens teóricas, às vezes, muito pouco explicitadas, e que de fato não o ajudam muito a chegar onde poderia. Os paradigmas de sua época (marxismo, funcionalismo, estruturalismo, psicanálise, etc.), no nosso modo de compreender, estão muito aquém de seguir com consistência essa intuição. Abriremos um breve parêntese para resumir alguns destes aspectos, para depois analisarmos mais detidamente um deles, no que se refere a concepção de desejo e sua implicação para um entendimento da fé.

Fica muito pouco distinguido o que o autor chama de “imaginação” e aquilo que tem por “ilusão”, bem como outras categorias, como “magia” e “utopia”, em que também usa para apontar tanto aspectos positivos de criação, quanto seus efeitos alienantes. É, na verdade, um terreno escorregadio, o autor sabe disto,⁸⁵⁴ porém, se vê enredado nele por não conseguir sair do âmbito das representações e sua consequente linguagem controlada pela consciência. Deste modo, ao passo em que reconhece a função criadora da consciência que organiza e transforma o mundo social significativo, como necessidade de sua “dinâmica” em busca de sentido em mundo que lhe resiste ao desejo, ele também tem de acusar a inutilidade de uma política baseada na transformação da consciência.⁸⁵⁵ Parece que a distinção maior que

⁸⁵³ ALVES, 1987. p. 83.

⁸⁵⁴ ALVES, 1987. p. 141.

⁸⁵⁵ ALVES, 1987. p. 91-92, 147-148.

concebe entre ambas é a de que a imaginação assumiria o sentido trágico da vida como elemento indissociável na gestação do futuro, enquanto que as ilusões negariam o sofrimento como recalçamento da realidade, abortando, deste modo, um compromisso de gestar o futuro. O sofrimento motiva, “dispara a imaginação”⁸⁵⁶, ao passo que é subtraído da consciência pelas ilusões.⁸⁵⁷ Mas não se resolve nada com isso, pressupondo-se relações estanques do desejo no que se refere ao sofrimento em cada caso, como se a dor não implicasse a produção desejante em qualquer uma das situações (quantas vezes é justamente a consciência do sofrimento o que nos subtrai da realidade, e não o contrário?). Alves também parece confundir estas dimensões, “inconsciente” e “consciência”, como instâncias que dinamizam as condições por onde a “imaginação” criativa se realiza. Não se sabe ao certo se são “dinâmicas” do inconsciente ou “dinâmicas” da consciência que são determinantes na motivação da criação.⁸⁵⁸ Em certos momentos parece que o que ele quer dizer é que a imaginação, como linguagem, revela certas dinâmicas do inconsciente, onde os desejos humanos se escondem e precisam ser interpretados.⁸⁵⁹ Mas a forma como coloca faz confundir entre sonho, fluxo de imagens desordenadas do inconsciente, com “sonho” do tipo “sonhar acordado”, como imaginação criativa da consciência. Isto fica flagrante quando o autor fala da magia e da utopia como “sonhos sociais”, e sua “necessidade” de interpretação, à exemplo da interpretação psicanalítica dos sonhos como expressão do inconsciente.⁸⁶⁰

Se tivéssemos que fazer uma avaliação conceitual da “imaginação” conforme colocada por Alves, com base nas referências com as quais estamos trabalhando, diríamos que ela é equivalente aos processos conscientes de diferenciação de acordo com a teoria simbólica de Wagner. Um modo, portanto, que revela o mascaramento (dinâmica inconsciente) de uma base tomada como dada, que Alves chama de aspirações e valores humanos (estando aqui a dimensão do desejo e da fé). Esta dimensão teria então o efeito de mobilizar os controles diferenciadores mediados pela imaginação. Deste modo, ela estaria do lado diferenciante da ilusão cultural. Todo o desenvolvimento posterior de sua teologia como prática de imaginação no que tange

⁸⁵⁶ ALVES, 1987. p. 166.

⁸⁵⁷ ALVES, 1987. p. 145.

⁸⁵⁸ ALVES, 1987. p. 91, 113.

⁸⁵⁹ ALVES, 1987. p. 126.

⁸⁶⁰ ALVES, 1987. p. 87, 89, 91, 113.

à ludicidade, metaforização, poesia, etc., apontam para essa abertura consciente dos controles diferenciadores da linguagem teológica. Com base nisso, fica por conta de uma dinâmica inconsciente os processos que motivam essa linguagem, ou seja, nas formas como as máquinas semióticas constroem regimes de signos mistos na composição das condições e funções de linguagem. Isto, no entanto, está longe de ser um ato de “descobrir” ou “interpretar” as “estruturas” do inconsciente (como quer a psicanálise e o estruturalismo), mas de investigar as formas como ele vai sendo atualizado como produção desejante e de sentido, de acordo com as dinâmicas variáveis de abertura e recalçamento que ele adquire culturalmente (o inconsciente varia entre as culturas e evolui historicamente)⁸⁶¹. O que Deleuze e Guattari vão dizer sobre o inconsciente ocidental é que ele é edipianizado, produz a motivação da linguagem segundo a dominância de uma máquina semiótica significativa, altamente privatizante e segundo a lógica subjetivante do capitalismo.

Fica claro com isso que a “imaginação” (como Alves a quer) se torna um paradigma insuficiente para pensar os processos criativos como libertação do desejo, pois ela não se descola da polaridade que a neurose à implica na sua relação com a realidade. Assim, a figura do neurótico, para ele, oscila entre o mago criador de utopias e o alienado que “realmente” foge da realidade.⁸⁶² Alves não sabe definir se a neurose é boa ou ruim para a criação, se a fuga que ela articula é criadora ou negadora da vida, no final das contas. Mas isso acontece porque ela, na verdade, é um modelo ruim para pensar a libertação, pois se baseia nos limites da consciência e suas reificações do desejo.⁸⁶³ A neurose é uma atualização do Édipo⁸⁶⁴, dirão Deleuze e Guattari. Ela atualiza na consciência os processos criativos gestados em um inconsciente molarizado, bloqueado pela representação edipiana. Como eles vão sugerir em outra passagem, o deslocamento criativo que a neurose efetua leva consigo até o limite a colonização de Édipo, ela não tem como verdadeiramente alcançar uma “nova terra”.⁸⁶⁵ Para os franceses, a experimentação do esquizo, ou do esquizofrênico, é a que melhor pode realizar o ato criativo como libertação, pois baseia-se na matriz delirante que moleculariza o inconsciente, que o faz transcender

⁸⁶¹ GUATTARI, 1985. 169.

⁸⁶² ALVES, 1987. p. 86,76.

⁸⁶³ ALVES, 1987. p. 86, 142.

⁸⁶⁴ DELEUZE; GUATTARI, 2010. 174-175.

⁸⁶⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2010. 183.

às representações e estruturas que o “sistema de crenças” da psicanálise lhe inculcou, recalçando sua potência criadora (o inconsciente como produção e experimentação) em favor da representação de um “teatro” de fantasmas (o inconsciente acessado como interpretação).⁸⁶⁶

Ao mesmo tempo que destaca a reificação do desejo nas ilusões – “As ilusões são reificações de nossos impulsos para o prazer. Os desejos se convertem em coisas.”⁸⁶⁷ – Rubem Alves também a assinala como um aspecto da imaginação. Referindo-se à psicanálise e citando Sartre, ele diz:

A interpretação da magia é crucial para os nossos propósitos, assim como a interpretação dos sonhos é crucial para a psicanálise. A magia é a imaginação apoderando-se do corpo, e a imaginação uma forma secreta de magia. Sartre assinala que “o ato da imaginação é um ato mágico. É um encantamento destinado a produzir o objeto do pensamento, a coisa desejada, de maneira a se poder possuí-la.”⁸⁶⁸

Só numa sociedade de produção desejante capitalista como a nossa, pode passar tão despercebido assim a invenção do desejo como *falta* e o impulso de posse que o mobiliza na produção de uma superfície de registro consumista, onde o capital (seu *numen*) desliza todo o seu poder desterritorializante de produção de imagens para a produção do desejo como consumo (sua *volúpia*). Da forma como Alves a coloca, a imaginação, que é precisamente isto, “produção de imagens”, não tem como libertar o desejo e a fé criativa de seu último cativo de significância: a *ausência*. Em outra passagem ele diz: “O neurótico, assim como a criança e o mágico, encontra prazer numa construção da imaginação, e não em algo real.”⁸⁶⁹ Sobre o “jogo” como expressão da imaginação ele comenta: “Feito a magia, encontra satisfação na representação do seu objeto.”⁸⁷⁰ Ao definir o desejo em função de um objeto que lhe falta, ele o esvazia de sua potência imanente de criação. É de fato o que ele (o desejo) e a fé se tornam na imaginação, expressões de impotência diante da representação da falta. Por isso para ele a “fé e a falta de um lar andam juntas. A fé é a falta de um lar”.⁸⁷¹ A “fé é falta”. Isso vem de alguém que quer dar à fé uma casa, uma representação, todavia a fé é paixão pelo infinito, e assim o autor a encerra sob o

⁸⁶⁶ DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 78.

⁸⁶⁷ ALVES, 1987. p. 142.

⁸⁶⁸ ALVES, 1987. p. 86.

⁸⁶⁹ ALVES, 1987. p. 97.

⁸⁷⁰ ALVES, 1987. p. 102.

⁸⁷¹ ALVES, 1987. p. 135.

significante da ausência, interpretando-a como “paixão pelo ausente”. Com isso Alves deixou de explicitar, ou não entendeu, que a *casa da fé é seu caminho desterritorializante*. A fé é uma potência assignificante, ela não busca um lar. É ela que faz funcionar os signos que constroem a relatividade das linhas que habitamos junto com nossa experimentação do infinito. Ela indica a expressão de algo que se *encontra* no traçado que ela percorre. Nada lhe falta por isso, porque ela não torna o infinito em seu objeto inalcançável (representação transcendente). Ela é que é atravessada pelo infinito na imanência de um percurso chamado vida. Não é à fé que falta um objeto. Nós é que pela fé nos tornamos uma linha habitada pelo infinito. Transcendência na imanência. Ajusta-se com isso a tensão do paradoxo. A teologia que interpretar o desejo como falta entenderá também a fé, essa paixão pelo infinito, sob a mesma perspectiva. Ela deixará de perceber sendo atravessada por ele (o infinito) por causa das ilusões que cria em virtude de não poder possuí-lo como objeto. Assim, a imaginação teológica de Alves cria um objeto de desejo, para ao mesmo tempo negar a possibilidade de possuí-lo. Deste modo ela realiza as condições de representação que o alienam e o definem como ausência. Torna a fé, ou uma ilusão, ou uma fraqueza política, que Alves vai transformar depois em uma poética da nostalgia. E a despeito de todo valor que a palavra poética pode ter como força política, ela não conquistará um CsO da fé como prática política, colando o corpo à belas imagens estéticas, sem afirmar a *presença* poderosa de um devir desterritorializante, que tensiona todas as imagens, inclusive a da “ausência”. O teólogo, com isso, realiza a produção da fé como representação que a desintensifica de sua positividade, conforme a significância da falta que determina a concepção psicanalítica do desejo.⁸⁷² Em textos mais tardios ele desenvolve plenamente esta lógica: “Deus é sintoma de privação, de ausência”.⁸⁷³

⁸⁷² Uma passagem de Deleuze e Guattari sobre a significância da falta na psicanálise, como produção arbitrária dos signos assignificantes do desejo e sua conseqüente perda de positividade: “[...] a produção de desejo só pode ser *representada* em função de um signo extrapolado que reúne todos os elementos dessa produção num conjunto do qual ele próprio não faz parte. É aí que a ausência de liame aparece necessariamente como ausência, e não mais como uma força positiva. É aí que o desejo é necessariamente reportado a um termo faltante, cuja própria essência é faltar. Os signos do desejo, não tendo significantes, só devêm significantes na representação em função de um significante da ausência ou da falta. A estrutura só se forma e aparece em função do termo simbólico definido como falta.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 409).

⁸⁷³ ALVES, 2013. p. 21.

Num texto de 1987, prefácio da edição brasileira de sua tese de doutorado, Rubem Alves comenta o seu trabalho dizendo:

Assim, dediquei-me a investigar duas coisas apenas: os *objetos do desejo* (em jargão psicanalítico) ou *objetos de fruição* (na fala de Agostinho). Uma meditação sobre o “obscuro objeto do desejo”. E, com isso, as *vicissitudes do poder*, para chegar ao objeto do amor. Na verdade, parece que este é o resumo de tudo o que existe: o *poder* e o *amor*. A vida nada mais é do que uma tapeçaria que se tece sobre estes dois deuses: Marte e Vênus. No meio deles está a nossa bela Terra, onde a vida acontece...⁸⁷⁴

A teologia de Alves, às vezes, se torna mais interessante quando ele começa a poetizar. É quando ela restitui devidamente a beleza e o poder do paradoxo, adquirindo “velocidade no meio”, como no sentido rizomático de “mover-se entre as coisas”.⁸⁷⁵ Quando volta para os jargões de uma linguagem conceitual e científica, ela perde algo do fluxo contínuo das linhas de sua tapeçaria, perde a sua música, sua intensidade. Não surpreende que tenha querido se demitir do formalismo acadêmico da linguagem teológica.⁸⁷⁶ É pela poesia que sua intuição teológica melhor navega. Mas isto, evidentemente, não atesta nada sobre a linguagem conceitual que ele passou a achar chata e desnecessária⁸⁷⁷. É tudo uma questão de contínuos ajustes, para que a maquinaria conceitual volte a fazer música para dançar e redes para deitar. Mas, Alves está travado em algumas engrenagens. Quando define o desejo em função de objetos de fruição, ele perde a realização plena do desejo como fluxo imanente, para concentrar-se em uma transcendência do desejo que só se realiza quando ele alcança e goza o objeto de sua representação. Em outras palavras: ele perde o verdadeiro registro não-representável do desejo e da fé (seus traços imanentes que *nos possuem*), para conceber o desejo na relação com as representações que podemos consumir (os objetos que *possuímos*). Deste modo ele reproduz a concepção que a psicanálise tem do desejo: o desejo como vazio que se satisfaz apenas na fruição do objeto que lhe falta – o desejo em função do prazer.⁸⁷⁸ É por isso que na sua escrita aparece muitas vezes o tema do gozo como “aperitivo” de uma ausência maior.⁸⁷⁹ A fé e o desejo nunca estão plenos, eles precisam se

⁸⁷⁴ ALVES, 1987. p. 49. Grifos do autor.

⁸⁷⁵ DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 49.

⁸⁷⁶ ALVES, R. Sei que a vida vale a pena... **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 224, out., 1987b. p. 27.

⁸⁷⁷ ALVES, 2012. p. 9, 56.

⁸⁷⁸ Do padre ao psicanalista como agentes do desejo como falta e em função do prazer, ver: DELEUZE; GUATTARI, 2012a. p. 18-19.

⁸⁷⁹ Por exemplo o “jogo”, como prazer “aperitivo” limitado (ALVES, 1987. p. 104).

contentar com objetos parciais de fruição. Lembrando das sínteses produtivas do desejo de Deleuze e Guattari,⁸⁸⁰ significa dizer que a energia libidinal da fé se efetua numa transformação energética de consumo, que torna explícita uma insuficiência sempre significativa, e mascara ou perde de efetuar sua transformação energética em fluxo contínuo de inscrição (sua potência verdadeiramente imanente). Em outras palavras: O paradoxo se dilui na síntese conjuntiva do consumo que enfatiza a falta do objeto, perdendo a síntese disjuntiva que explicita a plenitude do fluxo. Em tal concepção do desejo, o paradoxo “pleno x vazio” se desfaz, pois o desejo é sempre impotente diante do signo da ausência que lhe define em razão de uma função significativa. Assim, a impotência gerada pela significância da ausência percorre a obra de Alves como motivação criativa na elaboração de representações transcendentais, que visam corresponder a este desejo como falta. A paixão pelo ausente “que desejamos criar com as nossas próprias mãos”.⁸⁸¹ O próprio sentido das palavras que utiliza indica a natureza da fé que testemunha, uma fé cujo objeto é criado por “mãos” impotentes, e não um caminho percorrido por pés plenamente capazes de pisar a terra. A ênfase nos signos da ausência acaba esvaziando a imanência da fé. Ele não consegue escapar das representações.

Ao tratar do amor e do poder, novamente o autor tem uma ótima intuição teológica para o paradoxo, assim como teve para perceber e manter a tensão, a *despeito de* qualquer controle lógico, da eficácia dos eventos libertadores se realizando contra toda eficácia. Amar tem a ver com uma certa economia do poder como relativo controle de eficácia, mas também tem a ver com amar para além do poder e da eficácia, como quem se entrega a um fluxo de graça e de devir imperceptível. Assim o amor revela seu poder secreto, o poder que o liberta do controle, o liberta de possuir, para mostrar que ele se realiza plenamente como poder ao se entregar. O salto apaixonado da fé sempre se realiza com amor, com um despossuir-se de si mesmo. Todavia, essa paradoxalidade se desintensifica quando entra a linguagem do “objeto do amor”, pois ela traz de volta as “vicissitudes do poder” e a implicação lógica da impotência para se “chegar no objeto do amor”. O amor perde a potência que lhe é característica quando seleciona objetos para possuir, ele para de devir no fluxo de ação em que se realiza plenamente como entrega. É também por

⁸⁸⁰ DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 95-145.

⁸⁸¹ ALVES, 1987. p. 168.

isso que a fenomenologia do amor de Juan Luis Segundo não diz tudo sobre o amor. Pois ela se estabiliza em uma concepção reificante (“voltar às coisas mesmas”, ao “amor concreto”) que lhe retira a potência de devir plenamente na fé, a despeito de qualquer cálculo, vantagem, estratégia, otimização, economia que lhe garanta um resultado “eficiente”. Por estranho que possa parecer, em toda esta linguagem supostamente materialista – que lembra muito os jargões econômicos que tentam sobrecodificar quase toda linguagem humana em nossa sociedade – o amor, na verdade, perde sua imanência de ação que se realiza gratuitamente como fluxo, como graça, para depender de realizações supostamente práticas que necessitam de representações que lhe transcendem como resultados e objetos de busca. A ideia que Segundo desenvolve sobre uma economia energética do amor também depende desta reificação. Não lhe passou pela cabeça que o amor também é algo que nos atravessa num fluxo abundante, onde nos entregamos a ele e sobre o qual somos sustentados de fora. É o que entendemos por viver *plenamente* na graça, a despeito das circunstâncias. Para o teólogo uruguaio, amar é gastar energia internas e não se fortalecer em uma prática energética. É dispor de um reservatório limitado. Aqui a energia libidinal também fica bloqueada na produção do objeto do desejo, no resultado que um sujeito pode aferir, desfrutar ou compartilhar “concretamente”. É a transformação energética em objeto, conteúdo. Se perde o fluxo energético imperceptível que parece não existir concretamente, mas que atravessa os corpos que por ele são atraídos. Apesar de toda razão que ele possa ter em argumentar que nossas energias para a prática do amor são limitadas, isso não diz tudo, pois amar não é só doar, mas também receber, estar no fluxo, mantê-lo aberto, deixar fluir, ser dinamizado por ele, transpassado, e com isso se fortalecer (“de graça recebestes, de graça dai”)⁸⁸². O problema é que também nossa economia do amor se resumiu ao modelo capitalista de poder e eficácia. Ou será que quem mais ama é quem mais tem, ao invés de quem mais deve?⁸⁸³

Não é por acaso que nossa sociedade produz “caçadores” de Deus, de felicidade, consumidores de bençãos, de doutrinas, de espiritualidades da moda, etc. num mercado religioso que ela mesma inventou para assimilar e tolerar a explicitação da fé como consumo de objetos. Uma forma de domesticar a religião, de torná-la

⁸⁸² Mateus 10.8.

⁸⁸³ Lucas 7.47.

civilizada nos meios de conversação pública que admitem modalidades restritas de pluralismo e diferenciação. O que compõe a mesa de discussão nesse jogo de comunicação idealizada, via de regra, é sempre o que passa pelo crivo desejante de um padrão molarizado de sujeito: aquele civilizado, educado, conscientizado, cidadão de direito constituído, livre consumidor, que sabe otimizar a economia da vida em virtude de melhor desempenho, etc. A teologia que continuar se enveredando por esse caminho continuará a construir sua fé sobre o CsO do capitalismo – um corpo social em hipótese alguma verdadeiramente livre para construir um futuro novo. Uma teologia menor deverá questionar, desde as bases da produção desejante, essas condições de linguagem que a máquina capitalista faz proliferar em atualizações cada vez mais “diferentes” e plurais para o consumo “livre”.

A forma como nós modernos fomos aprendendo a controlar o mundo como um “objeto” que possuímos com o conhecimento, evoluiu junto com a crença nas possibilidades de possuir os “objetos” do desejo. Esta razão de posse, contudo, reflete as pretensões da “razão pequena” da consciência. É onde toda a invenção do progresso e da “felicidade” moderna, junto com suas ilusões e desilusões residem: na visada da consciência, na razão extrativista e de consumo, razão colonialista e burguesa. A “razão grande” do corpo que quer devir no fluxo energético constante da vida, se vê bloqueada, castrada e frustrada nas transformações de energia em objetos de mera volúpia (incluindo o gozo da mente por meio da abstração). Com essa mesma lógica mascaramos a realidade da fé que tem a ver com *se entregar* (ou *estar entregue*) a um fluxo imanente que nos transcende enquanto sujeitos de fruição. Nós bloqueamos o seu devir e passamos a acreditar nos objetos que criamos e que nos iludem e desiludem, e assim perdemos o registro da fé. Esquecemos que “ter” fé, por assim dizer, é escolher “ser possuído” por um fluxo desejante, e não “possuir” um objeto de desejo. E se “esquecemos” isto como um bom motivo para não nomear mais os deuses, nem por isso deixamos de ser possuídos por movimentos que nos transcendem. Com isso nós apenas “escolhemos” acreditar que somos sujeitos livres, com direito à propriedade em um mundo feito de objetos, inventado pelos nossos controles coletivistas, enquanto de fato somos montados por outros espíritos.

A modernidade achou que poderia se livrar do espírito da fé religiosa inventando rígidos controles na produção de objetos de todo tipo, e com isso mascarou os fluxos sobre os quais não percebeu estar construindo a vida humana.

Nossa economia do desejo e do conhecimento é basicamente isto: um sujeito que possui ou persegue objetos com sua ação. Perdemos com isso o movimento da vida, suas linhas que nos atravessam e que relativizam nossas subjetividades e pretensões de objetividade. Se começamos a acreditar demais em nossa realidade de sujeitos possuidores de objetos, esquecemos dos movimentos que nos possuem e aos quais estamos inevitavelmente entregues. Algo que nos transcende realiza a vida em nós. Acreditando nisto ou não, isto te possui, te atravessa: são partículas físicas, signos de expressão, matéria fluída, energias psíquicas, espíritos... Nós e as teólogas chamamos também de deuses e deusas. (Sabemos que em uma atmosfera carregada de espinosismo como essa poderá florescer algum tipo de teologia materialista. Não vemos problema nisso, mas não é nem um pouco nossa intenção limitar a teologia a tal concepção. Apenas observamos aspectos de uma perspectiva que nos parece importante para os processos de reinvenção da teologia nos dias atuais).

Mas nosso mundo nunca ficou totalmente desamparado. Volta e meia alguém inspirado, e com alguma intuição teológica se levanta e diz: isso aqui é sombra dos velhos deuses e de seu despotismo escravizante de outrora. É por isso que Marx poderá sempre ser lembrado como um profeta anônimo do Evangelho. Aquele que desmascarou o deus capital e seu fluxo desejante que possui a vida social moderna, nos arrastando com algemas invisíveis até hoje. Uma besta universal de muitas cabeças, que fala todas as línguas e que resiste ao espírito da Graça.

A teologia sempre lidou com forças que transcendem o controle humano. Se queremos dar algum *status* de ciência para ela, antes de ciência hermenêutica que se debruça sobre “textos” (mais uma vez “objetos” de análise, como as Escrituras ou o texto da história), deveria ser a *ciência da experimentação*, teologia como alquimia. Aquela que experimenta os fluxos e seus potenciais de transformação, experimenta os espíritos, os discerne, verifica o que eles fazem com a vida humana, o que eles produzem. Nisto ela permanecerá sempre marginal e menor no contexto dos saberes, sob certo aspecto, imperceptível, “inútil”, louca e escandalosa, ou aquilo que a Escritura também diz sobre a pessoa possuída pela fé: ela continuará *indiscernível*.⁸⁸⁴ Enquanto isso não vemos razões para o mundo moderno inverter seus controles de linguagem. E nem mesmo é necessário, ainda que isso signifique permanecer

⁸⁸⁴ | Coríntios 2.15.

mascarando a sua própria fé e desejo como produção que se inscreve num tipo determinado de fluxo. E assim os deuses continuarão sendo contra-inventados e mascarados como fundos obscuros de nossas ilusões modernas de controle.

Caminhando para um fechamento daquilo que deveria ser apenas algumas indicações sobre a invenção do contexto motivador de nossa teologia e seu compromisso de pensá-la e praticá-la a partir da América Latina, queremos pontuar, talvez, aquilo que resume toda a reflexão. Este tópico deixará muitas coisas abertas sobre uma perspectiva de investigação da produção e mobilização das teologias latino-americanas de modo geral, bem como outras linhas possíveis de se perseguir ao considerar a teologia de Rubem Alves. Porém, acreditamos que o aspecto da *invenção desejante* (poderíamos dizer assim), como devir criativo, tenha sido bem articulada, deslocando nossa atenção das representações e seus modos interpretativos de controle, para aquilo que lhes escapa como desejo e fé experimental na libertação do corpo, como potência de transformação social. Uma teologia libertadora não pode se isentar de seguir as linhas de libertação que circulam às margens, nas adjacências, nas zonas de indiscernibilidade e criação do devir. Onde ela, a Libertação, às vezes nos atinge como um relâmpago inesperado, ou como uma coluna de fogo abrindo caminho à nossa frente. A *revolução molecular* como micropolítica de libertação do desejo foi o componente que acrescentamos para o tradicional pensamento libertador da teologia latino-americana, bem experimentado nas ferramentas de uma macropolítica, como vimos. Seguimos os seus traços potenciais até Rubem Alves, onde ela se insinua como virtualidade bloqueada por algumas estratificações da linguagem.

Posto isto, nos ocorre agora que seguimos certa linha intensiva de latidos e devires caninos em nossas leituras, entre cães luteranos⁸⁸⁵ e cães ateístas (Nietzsche, Deleuze e Guattari, principalmente) territorializando e diferenciando contra regimes representativos de totalidades, contra catolicidades bem comportadas, mobilizadas por visões interpretativas, em suma, contra os controles universais da

⁸⁸⁵ O próprio Lutero era chamado de cão raivoso pelo papismo. Luis Segundo vê problema na derivação luterana da teologia de Rubem Alves (SEGUNDO, 1978, p. 162). Assmann se refere a Alves como arbitrariamente pessoal e privatizante (ASSMANN, 1971, p. 79), nós poderíamos sugerir no máximo um cachorrinho latindo do seu pátio, como nós mesmos também pretendemos ser. Por um mundo em que todos e todas possam criar seus próprios agenciamentos territoriais, onde todas possam devir-cachorro!

razão (esta prostituta, diria Lutero, contra toda a polícia fascistizante da linguagem operando os seus usos “civilizados” das expressões). O território do devir, do ritornelo, contra a Terra estratificada, reproduzida por molarização. O dialeto, a língua bárbara, a tradução, contra o imperialismo do Latim. A gagueira contra o púlpito. O sacerdócio geral contra o Clero. Contra as castas de intelectuais e especialistas, com suas representações da realidade e suas interpretações eficientes da ação e do pensamento, e suas manias em querer ser porta-voz do povo, educar as massas. Contra as “minorias” não minoritárias que representam padrões dominadores de significação. A favor da libertação do inconsciente da mão dos psicanalistas para ser fábrica de experimentação pública, como queria Guattari⁸⁸⁶. A favor da tomada das máquinas técnicas teológicas (como a Bíblia) das mãos dos especialistas em favor das massas, como ensinou Lutero. Contra os estados alienantes de produção do desejo, do trabalho e da fé. Recuperar o CsO – corpo desejante, social, político e religioso – da mão do capital e seus tentáculos sobrecodificantes de toda ordem. A favor da criação, da produção desejante livre, do trabalho livre, da invenção dos próprios deuses (CsO da fé). Contra as mesas redondas de importantes discussões, contra as convenções, os escritórios, os consultórios, o templo e o sindicato. A favor do ar livre, da invenção de rua, da teologia em latidos de cachorro, com crianças brincando, mulheres cantando e gente simples falando “errado” contra o politiquês elitista e domesticado pelo capital. Linhas de fuga por todos os lados. Protesto. Teologia menor.

* * *

Encerramos aqui, por enquanto, toda essa conversa sobre máquinas, na qual a leitura de Deleuze e Guattari nos embrenhou. Deixamos uma nova imagem para pensar o fazer teológico, talvez não tão bela como as imagens de Rubem Alves, mas acreditamos que igualmente espirituosa. Pegamo-la emprestada dos pensadores franceses⁸⁸⁷: O teólogo(a) é um *mecânico* da fé. Trabalha com a linguagem teológica, essa máquina pretensiosa, que quer fazer funcionar um sentido absoluto para a vida através da fé imanente. Trabalha com a criação, a manutenção e a transformação das

⁸⁸⁶ GUATTARI, 1985. p. 166-167.

⁸⁸⁷ Deleuze e Guattari a usam para definir o ofício do esquizoanalista (DELEUZE; GUATTARI, 2010. p. 448-449).

máquinas desejanter da fé, em ajustes finos e complexos. Ele é um *micromecânico*. Trabalha contra a produção em série das grandes fábricas.

Às vezes parece injusto julgar um autor por meio de um conjunto de ferramentas que ele mesmo não possuía para realizar a sua tarefa com a linguagem. Estamos certos de que os mecânicos da teologia que consultamos fizeram o melhor com o que tinham nas mãos em sua época, mantendo a máquina funcionando para a vida e a fé. Nós mesmos não estamos totalmente certos das ferramentas que utilizamos para apertar e soltar as engrenagens da maquinaria teológica latino-americana, se assim podemos nos referir a ela. Caberá à comunidade de mecânicos avaliar sobre isto. De qualquer forma, não pretendemos esgotar nenhum assunto. Fizemos apontamentos que consideramos importantes a partir da perspectiva da *invenção da teologia*, priorizando algumas obras principais do início da teologia latino-americana (entre 1969-1975) e o início das produções teológicas de Rubem Alves nesse mesmo contexto e período. A pesquisa deverá crescer por todos os lados.

6 CONCLUSÃO:

Sobre a produção e mobilização da linguagem teológica, de acordo com este trabalho, concluímos parcialmente pontuando as seguintes teses:

1. A tese principal deste estudo é a de que a linguagem teológica pode (e deve) ser estudada e entendida como uma invenção humana, historicamente inserida em diferentes dinâmicas culturais e em seus variados modos de criação.
2. Disto decorre que o estudo da invenção teológica precisa remeter invariavelmente aos contextos criativos de produção cultural, tendo a partir destes, as condições de tematizar aquilo que lhe é “objeto” específico de investigação: a fé. A teologia deverá, portanto, fazer *pesquisa empírica*.
3. A fé é a realidade que a teologia deve seguir nos seus processos de produção e mobilização, tanto no que se refere à uma linguagem investigativa sobre a produção desejante da fé, quanto em relação à produção mesma de uma teoria sistemática com implicações éticas e normativas para a experimentação da fé.
4. Embora tenhamos nos concentrado especificamente no tema da linguagem, a invenção da teologia não concerne somente às práticas discursivas e formas de expressão, articulando um agenciamento complexo com práticas não discursivas e formas de conteúdo.
5. As principais características dos controles de linguagem podem ser resumidas em dois modos de simbolização que, por sua vez, definem formas distintas de motivar a linguagem: um modo coletivista construtor de convenções linguísticas que controlam significativamente um contexto paradoxal e diferenciante tomado como realidade; e um modo diferenciante motivado por uma realidade tomada como consistente e regular sobre a qual elabora seus significados de forma paradoxal e problematizadora. Os efeitos simbólicos de ambos os modos são realizados em todo tipo de invenção da linguagem. O que varia em cada caso são os níveis de consciência deliberada no que tange a construção convencional que mascara a realidade diferenciante como dada de um lado, e a construção diferenciante que mascara a realidade convencional como dada, de outro. Essas teses não são nossas (são de Roy Wagner). A partir delas, afirmamos que a invenção da linguagem teológica oscila, historicamente e culturalmente, enfatizando um destes

modos de criação sobre o outro. Este aspecto poderá ser verificado e testado, tanto em investigações históricas, como empíricas.

6. Na análise dos grupos protestantes que investigamos verifica-se uma variação dos controles de linguagem enquanto diferenciação, no que se refere aos diferentes elementos incorporados na elaboração da linguagem (política, ciência, tradição religiosa), com um predomínio da simbolização convencional, uma vez que estes controles enfatizados assumem a qualidade de, não apenas constituir um público específico da linguagem, como também pretendem coletivizar de forma mais ampliada sobre a realidade. Os controles diferenciadores, deste modo, tornam-se novas formas de convencionalizar sobre a realidade diferenciante. Isto é, a linguagem teológica não deixa de reterritorializar os elementos diferenciadores sobre um modo de representação coletivista que se pretende totalizante, experienciado em formas que variam entre regimes “econômicos” e “políticos” de representação: um modo político-ideológico, um modo científico-religioso e um modo tradicional-conservador. Acerca disto, são linguagens que testemunham da tendência coletivista da epistemologia ocidental.
7. Deste modo, toda e qualquer linguagem humana é *produzida* tendo uma base motivadora tomada como “dada”, sobre as quais *mobiliza* controles de linguagem construídos conscientemente. Postulamos com isso, que a especificidade da linguagem teológica é a de que o seu “dado”, a fé, como signo assignificante e desterritorializante, não pode ser devidamente controlado pela linguagem, embora precise desta para se efetuar como fluxo imanente e mobilizador da vida. A elaboração deste paradoxo, que define uma prática intensiva da linguagem (contra e à favor), demos o nome de *teologia menor*, tendo como sua plena realização o que chamamos de *corpo sem órgãos da fé*.
8. A teologia, portanto, não pode se furtar de pensar e vivenciar o absoluto, o impensável, pois esta é a sua paixão, e por onde ela pode ser efetivamente expressão de salvação e libertação. Por não se eximir desta pretensão última, não pode se concentrar demasiadamente sobre os relativos controles de linguagem que utiliza, sem perceber aquilo que lhe escapa e que, no entanto, lhe é fundamental. Sendo assim, concluímos que seu modo de criação característico é aquele que enfatiza o paradoxo, pois este é a função de linguagem que melhor expressa e realiza o devir absoluto e imperceptível da fé.

9. Assumimos com isso uma posição propositiva em relação a invenção da teologia, privilegiando um modo de criação paradoxal e a variação contínua dos controles diferenciadores.
10. Algumas imagens que sugerimos em nosso texto, como uma teologia selvagem, indômita, que não se deixa domesticar, que ataca e fere nosso hábito “civilizatório”, por não admitir os cativeiros de sua linguagem, etc... assim como outras imagens que gostamos de usar para expressar o modo teológico de criar a vida humana, não significam, no entanto, confundir teologia com poesia, a não ser para dizer que uma “teopoética” seria possível como um modo particular de diferenciar a linguagem teológica. Apesar de ambas proporcionarem algum tipo de *salvação da linguagem* por meio da *linguagem*, podemos distinguir a teologia, não somente como estudo, mas como elaboração conceitual e sistemática, com critérios específicos de verificação e validação que privilegiam igualmente a invenção como seu modo de produção, ao invés da convenção. Uma teologia diferenciante não precisa necessariamente deixar de ser fundamental e sistemática e se reterritorializar definitivamente sobre a poesia. Ela só precisa de conceitos melhores, ou continuar a inventá-los.
11. As funções de linguagem como elementos teóricos a respeito de uma teologia menor que procuramos criar sob a perspectiva de um sistema a-centrado (rizomático), foram nessa direção. O rizoma deleuze-guattariano nos aparece como uma possibilidade sistemática de pensar a teologia, não apenas como produtora de imagens, mas como “corruptora” das condições semióticas que as produzem, rompendo os cortes demasiado significantes de suas estruturas em favor de uma realidade absoluta que lhe escapa às representações: a realidade do desejo e da fé.
12. Por essa razão não há porque se “demitir” formalmente da teologia como estudo criterioso e sistemático. Principalmente porque o modo sistemático de inventar uma teoria teológica da linguagem, como colocamos, não busca um fechamento totalizante em uma forma convencional de produção de consenso (como na elaboração sistemática de convenções ecumênicas ou convenções doutrinárias e confessionais), mas sim, o reconhecimento amplo e radical da *diferença teológica* em suas variações. Segundo nossa avaliação, essa é a principal razão para se continuar inventando uma forma de teologia acadêmica que seja independente do

tradicional confessionalismo: privilegiar o estudo e a investigação da linguagem teológica em seus diferentes contextos culturais de produção, segundo as variações com que ela é mobilizada.

13. O estudo que empreendemos elabora dois aspectos de uma mesma linha teológica intensiva: o primeiro no que tange a elementos para a elaboração metodológica de uma *teologia empírica como pesquisa intensiva*, junto com a sua experimentação prática em uma pesquisa empírica de viés etnográfico – pesquisa sobre a produção e mobilização da linguagem teológica no protestantismo em contextos específicos para elucidar as suas variações; e segundo, em relação a produção de elementos teóricos para uma *teologia sistemática como teologia menor* – criação de funções de linguagem para uma prática teológica diferenciante.
14. Assumimos o contexto histórico de invenção da teologia latino-americana, uma linha teológica de diferenciação a partir dos lugares teologais mestiços e de resistência aos purismos despóticos e fascistizantes de todos os matizes, como um dos nossos agenciamentos territoriais, um dos ritornelos onde nos situamos melodicamente. América latina é uma canção dissonante onde nos reterritorializamos continuamente para fazer teologia. “*E nós estamos dentro, subtis, e tensos na música*” (Herberto Helder).
15. Mobilizamos um conjunto de autores onde procuramos produzir um agenciamento entre três principais áreas de saber: antropologia, filosofia e teologia. Assim, abordamos o tema da linguagem da fé numa abordagem criativa entre a antropologia sociocultural, filosofia da linguagem e ontologia da diferença, e teologia da cruz e protestantismo. Poderá ser tentador fazer alguma leitura de sobreposição onde uma abordagem sobrecodifica a outra, como ao interpretar o realismo virtual do devir enquanto forma particular de ilusão cultural, relativa a uma simbolização diferenciante. Ou, por outro lado, entender a invenção e a convenção como modos distintos de estratificação e articulação do devir, uma sendo mais molecular e a outra mais molar. Essas opções não são intencionais, mas podem servir para alguma coisa, podendo suas implicações serem estendidas para os dois lados. Confessamos que misturamos tudo desde o início pensando na teologia que poderia circular por aí, seguindo uma tensão criadora que se insurgia no limite de uma relatividade cultural radical de um lado, e de um

realismo absoluto na forma de metafísica do devir, do outro. A teologia passou aí pelo meio carregando seu signo de liberdade. Tudo isso pareceu interessante para pensar uma teologia como invenção cultural que não perdesse a sua consistência, sua “ultimidade”: a palavra e o silenciar da fé.

16. As funções de linguagem que criamos podem ser resumidas do seguinte modo: A *Cruz é a Máquina Abstrata* para uma teologia menor. Ela efetua as suas palavras de ordem criadoras como linhas de fugas. É sua máquina de guerra em uma semiótica contra-significante e o signo teológico por excelência para a efetuação de uma máquina social revolucionária e libertadora; uma teologia menor se ocupa com o registro dos movimentos da fé em sua superfície de inscrição livre, o *Corpo sem Órgãos da Fé* e com o registro territorializante dos devires expressivos ritmados pelo *Ritornelo Corpo*.
17. Se alguma perspectiva pós-estrutural da linguagem teológica pode sair daqui, ela é melhor resumida na frase do poeta: “Nossas palavras se ajuntavam uma na outra por amor / e não por sintaxe” (Manoel de Barros). Se tivéssemos que oferecer uma definição de “linguagem teológica” acrescentaríamos que ela é aquela em que as palavras se juntam e se separam por meio da fé.
18. Talvez ainda reste uma última atitude radicalmente teológica a se destacar no final desta escrita, que seria pegar tudo isto e lançar ao fogo. E depois ir viver a vida com fé e amor. Pois “A vida é de queimar as questões” (Artaud).

MANIFESTO DO PARADOXO⁸⁸⁸

*Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos de todo o mundo, uni-vos!*⁸⁸⁹

TEOLOGIA + DESEJO + CORPO + CRUZ + INVENÇÃO + MAGIA + POESIA + MÁQUINA DE GUERRA + DEVIR-ÍNDIO + PROTESTO DA TERRA + SAGRADO SELVAGEM + DEVIR-CACHORRO + TEOGONIA TRÁGICA + SUBTERRÂNEO RELIGIOSO + LÍNGUAS ESTRANHAS + SEM-FUNDO + CORAÇÃO-MANANCIAL + CLARINS DE SANGUE + BRANCAS FLAUTAS DE TERNURA + DEVIR-MULHER + QUERER VIOLENTO + RITMO + GLOSSOLALIA + DEVIR-TOUPEIRA + DEVIR-RATO + CASAMENTO DO CÉU COM O INFERNO + DEVIR-CRIANÇA + ANTROPOFAGIA + MECÂNICA DA FÉ + DEVIR-LOUCO + ESCÂNDALO + SALTO NO ABSOLUTO + MÁQUINA ABSTRATA CRUZ + LUTERO + TEOLOGIA MENOR + ALIANÇAS GROTESCAS + RITORNELO CORPO + MÁSCARA DO DIABO + LÁBIOS GAGUEJANTES + JACOB BOEHME + EVANGELHO DE ARTISTAS + SANTIFICAÇÃO DA MENTIRA + TEOLOGIA FLORIANA + LUTAR CONTRA DEUS + CORPO SEM ÓRGÃOS DA FÉ + SER EXPULSO DA REPÚBLICA DE PLATÃO + METAFÍSICAS CANIBAIS + AMÉRICA LATINA + MYSTERIUM TREMENDUM + GRAVIDEZ DA PALAVRA + MORTO ALEGRE + COCHO LUTERANO + ANTIFASCISMO + FÉ E CIÊNCIA + THEORIA DA CRUZ + QUEIMAR AS QUESTÕES + ANDAR SOBRE AS ÁGUAS + ABSCONDIDADE-REVELAÇÃO + PARRÉSIA + ARTAUD + PENSAR EM LINHAS + MUNDO SEM OBJETOS + CARTOGRAFIA + CADÁVERES SANGRANDO + MULETAS + MAPAS INTENSIVOS + LÍNGUAS DE FOGO + ICONOCLASH + SENTIMENTO DE CRIATURA + ADJACÊNCIA + BENZEDURAS DA MINHA AVÓ + PERCEPÇÃO HÁPTICA + XAMANISMO + DEVIR IMPERCEPTÍVEL + AFOGAR O VELHO HOMEM + MANCAR PALAVRAS + LINHAS DE FUGA + AGORA JÁ + AGORA JAZ + AGORA JAZZ + AINDA NÃO +

⁸⁸⁸ Poema inspirado nos manifestos do poeta paulista Roberto Piva, especialmente “Manifesto do partido surrealista-natural”. (PIVA, R. Sindicato da natureza. In: Estranhos Sinais de Saturno. Volume 3. São Paulo: Globo, 2008. p. 184-186).

⁸⁸⁹ Grifo retirado do “Manifesto da poesia pau-brasil” de Oswald Andrade.

REFERÊNCIAS

- ABDRUSCHIN, S. R. Religião e linguagem: reverberações da tradição pós-metafísica nos estudos da religião. **Reflexus**. Ano XV, n. 26, 2021.
- ALVES, Rubem. **A gestão do futuro**. Campinas: Papirus, 1987a.
- ALVES, R. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- ALVES, Rubem. El pueblo de Dios y la búsqueda de una nueva ordenación social. In: GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. **Religión, ¿Instrumento de Liberación?** Barcelona: Editorial Fontanella, 1973a.
- ALVES, R. **O enigma da religião**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- ALVES, R. **O que é religião?** São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- ALVES, Rubem. Religión: ¿Opio del Pueblo? In: GUTIÉRREZ, Gustavo; ALVES, Rubem; ASSMANN, Hugo. **Religión, ¿Instrumento de Liberación?** Barcelona: Editorial Fontanella, 1973b.
- ALVES, Rubem. **Por uma teologia da libertação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- ALVES, R. Sei que a vida vale a pena... **Tempo e Presença**. Rio de Janeiro, n. 224, out., 1987b.
- ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte. A teologia e a sua fala**. São Paulo: edições Loyola, 2005.
- ANDRADE, O. Manifesto antropófago. **Revista de Antropofagia**, Ano 1, n. 1. Maio de 1928.
- AQUINO, M. P.; TÁMEZ, E. **Teología Feminista Latinoamericana**. Quito: Pluriminor, 1998.
- ARTAUD, A. Artaud o Momo. In: **Escritos de Antonin Artaud**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1983a.
- ARTAUD, A. **Eu, Antonin Artaud**. Lisboa: Hiena Editora, 1988.
- ARTAUD, A. **Linguagem e vida**. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- ARTAUD, A. Para acabar com o julgamento de Deus. In: **Escritos de Antonin Artaud**. Porto Alegre: L&PM Editores, 1983b.
- ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de campo**. São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.
- ASSMANN, H. **Opressão – Liberación: Desafio a los cristianos**. Montevideo: Terra Nueva, 1971.

BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

BARROS, M. Menino do mato. In: **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2010a.

BARROS, M. O livro das ignoranças. In: **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2010b.

BARTH, K. **Carta aos romanos**. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

BARTH, K. **Church Dogmatics**. V. 1. The doctrine of the word of God § 16-18. New York: T & T Clark, 2009.

BARTHES, R. **O Rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BASTIDE, R. O sagrado selvagem. In: **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BATESON, G. **Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas**. São Paulo: EDUSP, 2008.

BAUDELAIRE, C. **As flores do mal**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo: fatos e mitos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BERDYAEV, N. **Unground and freedom**. CrossCurrents, vol. 7, n. 3, 1957.

BERGER, P. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 2011.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

BLAKE, W. **O casamento do céu e do inferno & outros escritos**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007.

BOAS, A. V.; MANZATTO, A. Teologia e literatura: Metodologias possíveis. **Teoliterária**. São Paulo. V. 5. N. 10. 2015.

BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial. **Estudos Teológicos**, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997.

BOBSIN, O. Sagrado e cotidiano entre luteranos brasileiros: sincretismos. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo. V. 56. N. 2. p. 376-392. Jul/Dez 2016.

BOBSIN, O. The Holy and everyday life among Brazilian Lutherans: Syncretisms. **Reflexus**. Ano XVII, n. 1, 2023.

BOEHME, J. **Mysterium Magnum**. Part one. An Exposition of the First Book of Moses called Genesis written Anno 1623. Free eletronic text edition, 2009.

BOEHME, J. **Mysterium Pansophicum**. Sobre os mistérios celeste e terrestre: como um está presente no outro e como celeste é manifesto no terrestre (escrito em maio de 1620). In: A Revelação do grande Mistério Divino. São Paulo: Ed. Polar, 2007.

BONHOEFFER, D. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007a.

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: Miceli, S. (org.) **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007b.

BOURDIEU, P. O campo científico. In: ORTIZ, P. B. (org.). **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2008.

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira. **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Antropologia e a crise dos modelos explicativos. **Estudos Avançados** 9, 1995.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CASTRO, C. **Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CERTEAU, M. de. **A fábula mística: séculos XVI e XVII**. Volume 1. Rio de Janeiro: Forense, 2015a.

CERTEAU, M. **A fábula mística: séculos XVI e XVII – volume II**. Rio de Janeiro: Forense, 2015b.

CERTEAU, M. **La debilidad de creer**. Buenos Aires: Katz, 2006.

CÉSAR, W. **Protestantismo e Imperialismo na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1968.

CHAMORRO, G. **Teología Guaraní**. Quito: Abya-Yala, 2004.

COELHO. **Capitalismo como religião: uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos**. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo, 2014.

- COSTA, Claudia de Lima. O Tráfico do Gênero. **Cadernos Pagu** (11) 1998.
- CRESWELL, John W. **Investigação Qualitativa e Projeto de Pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens**. – 3 ed. Porto Alegre: Penso, 2014.
- DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (org.). **Gênero e teologia**. São Paulo/Belo Horizonte: Paulinas/Loyola/SOTER, 2003.
- DELEUZE, G. **Conversações, 1972-1990**. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. V. 1. São Paulo: Editora 34, 2011a.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. V. 2. São Paulo: Editora 34, 2011b.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. V. 3. São Paulo: Editora 34, 2012a.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. V. 4. São Paulo: Editora 34, 2012b.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**. V. 5. São Paulo: Editora 34, 2012c.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1**. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Kafka: Para uma literatura menor**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- D'EPINAY, C. L. **O refúgio das massas**, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- DROOGERS, A., “Visões paradoxais de uma religião paradoxal: modelos explicativos do crescimento do pentecostalismo no Brasil e no Chile”, São Bernardo do Campo: IMS-Edims, **Estudos de Religião** 8 (1992).
- DUARTE, L. F. D. Religião e conflitos de valor na sociedade brasileira contemporânea. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 15, nº 26, pp. 69-84, julho/Dezembro de 2014.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DUSSEL, E. D. **Caminhos de libertação latino-americana: Reflexões para uma Teologia da libertação**. Tomo IV. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

- EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.
- FAUSTO, C. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX). **MANA** 11(2):385-418, 2005.
- FERNANDES, F. A função social da guerra na sociedade Tupinambá. **Revista do Museu Paulista**, N. S., Vol VI. São Paulo, 1952.
- FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet**. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- FRAZER, J. G. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.
- FREIRE, P. **A pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. **Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GANZEVOORT, R. R. Moldura para os Deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural. **Estudos Teológicos** São Leopoldo v. 56 n. 2 p. 358-375 jul./dez. 2016.
- GUATTARI, F. **A revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985a.
- GUATTARI, F. Somos todos grupelhos. In: **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985b
- GUATTARI, F. O inconsciente maquínico e a revolução molecular. In: **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985c.
- GEBARA, Ivone. **O que é teologia feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- GEBARA, Ivone. **Teologia Ecofeminista: Ensaio para repensar o Conhecimento e a Religião**. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- GIUMBELLI, E. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 327-356, jan./jun. 2011.
- GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008.
- GOLDMAN, M. O fim da antropologia. Crítica. **Novos estud. CEBRAP** (89). Mar / 2011.

GUTIÉRREZ, G. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981.

GUTIÉRREZ, G. **Teología de la Liberación: Perspectivas**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.

GUTIÉRREZ, J. L. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. **Revista USP** • São Paulo • n. 101 • p. 223-235 • março/abril/maio 2014.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 35.

HESSE, H. **O jogo das contas de vidro**. Rio de Janeiro: Record, 2020.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta a vida: emaranhados criativos em um mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

JUSTAERT, K. Immanent life. In: **Theology after Deleuze**. New York: 2012.

KIERKEGAARD, S. **Temor e Tremor**. In: Os pensadores. XXXI. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LATOUR, B. “Não congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. **MANA** 10(2):349-376, 2004.

LATOUR, B. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 111-150, jan./jun. 2008.

LATOUR, Bruno. Os anjos não produzem bons instrumentos científicos. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 17, n. 30, p. 13-42, Jul/Dez. 2016.

LEFEBVRE, H. **A Revolução urbana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LEMINSKI, P. **Ensaio e anseios crípticos**. Curitiba: Polo editorial do Paraná: 1997.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Editora Anhembi, 1957.

LÖWY, M. Marxismo e cristianismo na América Latina. **Lua Nova**. N 19. São Paulo. Nov/1989.

LUTERO, M. A respeito do Papado em Roma contra o Celeberrimo Romanista de Leipzig. In: **Obras selecionadas. Volume 2. O programa da Reforma: Escritos de 1520**. São Leopoldo; Porto Alegre: Sinodal; Concórdia, 1987d.

LUTERO, M. Catecismo Menor. In: **Obras selecionadas. Volume 7. Vida em comunidade: comunidade, ministério, culto, sacramentos, visitação, catecismos, hinos**. São Leopoldo; Porto Alegre: sinodal; Concórdia, 2000a.

LUTERO, M. Da liberdade cristã. In: **Obras selecionadas. V. 2. O programa da Reforma. Escritos de 1520**. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987c.

LUTERO, M. Da vontade cativa. In: **Obras selecionadas. V. 4. Debates e controvérsias, II**. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1993.

LUTERO, M. Das boas obras. In: **Obras selecionadas. V. 2. O programa da Reforma: Escritos de 1520**. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987b.

LUTERO, M. Debate sobre a divindade e a humanidade de Cristo. In: **Obras selecionadas V. 3. Debates e controvérsias, I**. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1992.

LUTERO, M. Exortação ao sacramento do Corpo e Sangue de Nosso Senhor. In: **Obras selecionadas. Volume 7. Vida em comunidade: comunidade, ministério, culto, sacramentos, visitação, catecismos, hinos**. São Leopoldo; Porto Alegre: sinodal; Concórdia, 2000b.

LUTERO, M. O debate de Heidelberg. In: **Obras selecionadas. V. 1. Os primórdios. Escritos de 1517 a 1519**. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1987a.

LUTERO, M. Refutação do parecer de Látomo. In: **Obras selecionadas. V. 3. Debates e controvérsias I**. São Leopoldo/Porto Alegre: Sinodal/Concórdia, 1992b.

MALINOWSKI, B. Introdução: o assunto, o método e o objetivo desta investigação. In: DURHAM, E. **Malinowski: antropologia**. São Paulo: Ática, 1986.

MARIANO, R. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo do Brasil**. São Paulo: Loyola, 1999.

MARION, J.L. **Dieu sans l'être**, Paris: PUF, 1982.

MATTOS, T. S de. **Pentecostalismo e periferia**. Campinas: Saber Criativo, 2019.

MAYORGA, Claudia; COURA, Alba; MIRALLES, Nerea; CUNHA, Viviane Martins. As críticas ao gênero e a pluralização do feminismo: colonialismo, racismo e política heterossexual. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, vol. 21, n. 2, p. 463-484, maio/ago. 2013.

MENDES, M. Poesia Liberdade (1943-1945). In: **Poesia Completa e prosa**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1995.

MITCHEL, C. "A dança Kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte" In: Feldman-Bianco, Bela (org). **A antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Unesp, 2010.

MORAES, G. L. Neopentecostalismo - um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. **Revista de estudos da religião – REVER**. São Paulo, pp. 1-19, 2010.

NIETZSCHE, F. W. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Porto Alegre: L&PM, 2012.

NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra; livro para toda a gente e para ninguém**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. W. **Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas. Os pensadores XXXII**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NIETZSCHE, F. W. **O nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, F. W. "Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral." In: *Obras incompletas. Os pensadores XXXII*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NIETZSCHE, F. W. **Sobre verdade e mentira no sentido extra moral**. São Paulo: Hedra, 2007.

NOGUEIRA, P. A. S. **Linguagens da religião: Desafios, métodos e conceitos**. São Paulo: Paulinas, 2016a.

NOGUEIRA, Paulo A. S. **Religião e linguagem: Abordagens teóricas interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, 2015.

NOGUEIRA, P. A. S. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, abr./jun. 2016b.

OTTO, R. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PARK, R.E. "A cidade: sugestões para investigação do comportamento humano no meio urbano" (1916) in: Velho, O (org) **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

PAZ, O. **Signos em rotação**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, história e poder. **Rev. Sociol. Polit.** [online]. 2010, vol. 18, n. 36, p. 15-23.

PIVA, R. Sindicato da natureza. In: **Estranhos Sinais de Saturno**. Volume 3. São Paulo: Globo, 2008.

PIXLEY, J.; BOFF, C. **Opção pelos pobres**. Petrópolis: vozes, 1986.

PLATÃO. **A República**. 9ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens de nossa época**. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

REBLIN, I. A. Método cartográfico-crítico para análise de artefatos da cultura pop a partir da área de ciências da religião e teologia. **Rever**. São Paulo. v. 20. n. 3. set/dez 2020.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Tomo 1. Campinas: Papyrus, 1994.

ROLIM, F.C., Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa, Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

SANTA ANA, J. **A igreja e o desafio dos pobres: um estudo sobre o desafio dos pobres e da pobreza à comunidade cristã, desde os primeiros séculos de sua história até o final da idade média**. Petrópolis: Vozes, 1980.

SANTOS, Boaventura de Souza. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2018.

SARLET, I. W.; SIQUEIRA, A. de B. (2020). Liberdade de expressão e seus limites numa democracia: o caso das assim chamadas “fake news” nas redes sociais em período eleitoral no Brasil. **REI - Revista Estudos Institucionais**, 6(2), 534–578.

SCHAPER, V. G. Direitos humanos na era do cinismo: a contribuição da teologia cristã. **Estudos Teológicos**, 60(1), 206–227. 2021.

SCHELLING, F. W. J. von. **A essência da Liberdade humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas**. Petrópolis: Vozes, 1991.

SEGUNDO, J. L. **Libertação da Teologia**. São Paulo: Loyola, 1978.

SHAULL, R. A revolução (1955). In: ALVES, Rubem (Org.). **De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação**. São Paulo: CEDI, 1985a.

SHAULL, R. O cristianismo e revolução social. São Paulo: União cristã de estudantes do Brasil, 1953.

SHAULL, R. Uma perspectiva cristã do desenvolvimento histórico e social. In: ALVES, Rubem (Org.). **De dentro do furacão. Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação**. São Paulo: CEDI, 1985b.

SINNER, R. V. Rumo a uma teologia pública com enfoque na cidadania. In: MARIN, J. (org.). **Religiões e identidades**. Dourados: Ed. UFGD, 2012b.

SINNER, R. V. Teologia pública no Brasil: um primeiro balanço. **Perspectiva teológica**. Belo Horizonte. Ano 44. N. 122. p. 11-28. Jan/Abr 2012a.

SMITH, W. C. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

STRATHERN, M. Entre uma melanesianista e uma feminista. **Cadernos Pagu** (8/9). 1997.

STRATHERN, Marilyn. **Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

TILLICH, P. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TRACY, D. **A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo**. São Leopoldo: Editora Unissinos, 2004.

TRACY, D. A teologia na esfera pública: Três tipos de discurso público. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, Ano 44, Número 122, p. 29-51, Jan/Abr 2012.

TYLOR. E. B. **Primitive Culture**. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. London: John Murray, 1920.

VELHO, O. Comentários sobre um texto de Bruno Latour. **Mana**, v. 11, n. 1, p. 297-310, 2005.

VELHO, O. Posfácio. In: STEIL, C. A. e CARVALHO, I. C. M. **Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: UBU Editora, 2017.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

WESTHELLE, V. **O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

WESTHELLE, V. **O evento igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2017.

WESTHELLE, Vítor. “Não há pecado ao sul do Equador”: Das origens subterrâneas da ideologia e da subversão. *In*: TEIXEIRA, H. A.; REBLIN, I. A.; PAZ, N. I. N. de la 2016. **Subterrâneo religioso: reflexões a partir do pensamento de Oneide Bobsin**. São Leopoldo: Karywa, 2016.

WESTHELLE, Vítor. Outros saberes, Teologia e Ciência na Modernidade. **Estudos teológicos**, 35 (3), p. 258-278, 1995.

WILLEMS, E. **Followers of the new faith: culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

ZABATIERO, J. P. T. A religião e a esfera pública. **Cadernos de ética e filosofia política** 12, 1/2008.

ZEFERINO, J. A teologia pública no Brasil: análise de um mapeamento. **Interações**. Belo Horizonte. V. 15. N. 1. p. 90-107. Jan/Jun 2020.

ZOURABICHVILI, F. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Digitalizado por Centro Interdisciplinar de Estudo em Novas Tecnologias e Informação, 2004.