

SÉRIE LITERATURA & INTERCULTURALIDADE

ANTONIO CARLOS DE MELO MAGALHÃES

DEUS NO ESPELHO DAS PALAVRAS

TEOLOGIA E LITERATURA EM DIÁLOGO

3ª Edição Revista





Universidade Estadual da Paraíba

Prof^ª. Célia Regina Diniz | *Reitora*

Prof^ª. Ivonildes da Silva Fonseca | *Vice-Reitora*



Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Cidoval Morais de Sousa (UEPB)

Diretor

Conselho Editorial

Alessandra Ximenes da Silva (UEPB)

Alberto Soares de Melo (UEPB)

Antonio Roberto Faustino da Costa (UEPB)

José Etham de Lucena Barbosa (UEPB)

José Luciano Albino Barbosa (UEPB)

José Tavares de Sousa (UEPB)

Melânia Nóbrega Pereira de Farias (UEPB)

Patrícia Cristina de Aragão (UEPB)

Conselho Científico

Afrânio Silva Jardim (UERJ) Jonas Eduardo Gonzalez Lemos (IFRN)

Anne Augusta Alencar Leite (UFPB) Jorge Eduardo Douglas Price (UNCOMAHUE/ARG)

Carlos Henrique Salvino Gadêlha Meneses (UEPB) Flávio Romero Guimarães (UEPB)

Carlos Wagner Dias Ferreira (UFRN) Juliana Magalhães Neuwander (UFRJ)

Celso Fernandes Campilongo (USP/ PUC-SP) Maria Creusa de Araújo Borges (UFPB)

Diego Duquelsky (UBA) Pierre Souto Maior Coutinho Amorim (ASCES)

Dimitre Braga Soares de Carvalho (UFRN) Raffaele de Giorgi (UNISALENTO/IT)

Eduardo Ramalho Rabenhorst (UFPB) Rodrigo Costa Ferreira (UEPB)

Germano Ramalho (UEPB) Rosmar Antonni Rodrigues Cavalcanti de Alencar (UFAL)

Glauber Salomão Leite (UEPB) Vincenzo Carbone (UNINT/IT)

Gonçalo Nicolau Cerqueira Sopas de Mello Bandeira (IPCA/PT) Vincenzo Militello (UNIPA/IT)

Gustavo Barbosa Mesquita Batista (UFPB)



Editora indexada no SciELO desde 2012



Editora filiada a ABEU

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA

Rua Baraúnas, 351 - Bairro Universitário - Campina Grande-PB - CEP 58429-500

Fone/Fax: (83) 3315-3381 - <http://eduepb.uepb.edu.br> - email: eduepb@uepb.edu.br

Antonio Carlos de Melo Magalhães

DEUS NO ESPELHO DAS PALAVRAS
Teologia e Literatura em Diálogo

3ª Edição Revista



Campina Grande-PB
2022



Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Cidoval Morais de Sousa | *Diretor*

Expediente EDUEPB

Erick Ferreira Cabral | *Design Gráfico e Editoração*

Jefferson Ricardo Lima Araujo Nunes | *Design Gráfico e Editoração*

Leonardo Ramos Araujo | *Design Gráfico e Editoração*

Elizete Amaral de Medeiros | *Revisão Linguística*

Antonio de Brito Freire | *Revisão Linguística*

Danielle Correia Gomes | *Divulgação*

Gilberto S. Gomes | *Divulgação*

Efigênio Moura | *Comunicação*

Walter Vasconcelos | *Assessoria Técnica*

Depósito legal na Câmara Brasileira do Livro - CDL

M189d Magalhães, Antonio Carlos de Melo.

Deus no espelho das palavras : teologia e literatura /
Antonio Carlos de Melo Magalhães. – 3. ed. rev. – Campina
Grande : EDUEPB, 2022.

234 p. ; 15 x 21 cm ; 969 KB.

ISBN: 978-85-7879-781-2 (Impresso)

ISBN: 978-85-7879-785-0 (E-book)

1. Teologia. 2. Literatura. 3. cristianismo. I. Título.

21. ed. CDD 230.071

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Mirelle de Almeida Silva – CRB-15/483

Copyright © EDUEPB

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

Para o Txapuã, o primeiro a chegar.

AGRADECIMENTOS

Aos alunos e às alunas dos cursos de mestrado e doutorado do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, a UMESP, que compartilharam comigo, entre 1994 e 2007, seminários e projetos de pesquisa sobre a relação entre literatura e religião. Mui especialmente, a partir de 2008, aos alunos e às alunas da Pós-graduação em Literatura e Interculturalidade (PPGLI), atualmente com os cursos de mestrado e doutorado, da Universidade Estadual da Paraíba, a UEPB, novo contexto acadêmico de minha atuação, onde tenho encontrado pesquisadores dedicados a estudos sobre religião e literatura. Algo que sempre me impressionou foi a forma como rapidamente este tema tomou-se especial para novas pesquisas.

Em especial, agradeço ao professor Eli Brandão da Silva, docente da Universidade Estadual da Paraíba, do Departamento de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade, que fez preciosas revisões e sugestões ao corpo do texto na primeira edição, publicada em 2000. Antes de tudo, à amizade que nos une, um tributo.

SUMÁRIO

I	TEORIAS LITERÁRIAS E SUA CRÍTICA À RELIGIÃO	19
	Aspectos do debate no contexto europeu.....	21
	<i>O problema da transcendência</i>	26
	Deus como personagem literário – a discussão nos	
	Estados Unidos nos escritos de Harold Bloom e Jack Miles	27
	<i>O cânone ocidental segundo Bloom</i>	28
	<i>A biografia de Deus segundo Jack Miles</i>	34
II	LITERATURA E O CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES	41
	Filosofia e poesia	43
	Teologia e poesia	50
	Sociologia e literatura.....	54
	Considerações sobre os conflitos das interpretações.....	62
III	LITERATURA EM DIÁLOGO COM A TEOLOGIA NO	
	CONTEXTO LATINO-AMERICANO	67
	Estudos de Pedro Trigo sobre o papel da literatura na	
	reflexão teológica.....	69
	Apontamentos de Gustavo Gutiérrez sobre a obra de	
	José María Arguedas.....	73
	Considerações sobre os trabalhos pioneiros	77
	Teologia e literatura segundo Antonio Manzatto	78
	Literatura e teologia segundo Luis N. Rivera Pagán.....	85
	Considerações sobre os trabalhos sistemáticos recentes.....	88

IV	BÍBLIA E LITERATURA	91
	Bíblia na literatura	91
	Interpretação figural - reflexões em torno de Auerbach ...	104
V	A BÍBLIA COMO OBRA LITERÁRIA.	111
	Introdução	111
	Obstáculos à compreensão da Bíblia como Literatura.....	114
	Algumas características da Bíblia como literatura.....	116
	Religião do livro e literatura.....	117
	Conclusão.....	122
VI	TEOLOGIA E LITERATURA – NOTAS SOBRE QUESTÕES DO MÉTODO TEOLÓGICO	125
	Teologia da Libertação e outras teologias do sujeito	125
	Teologia da Libertação: do limite do seu método ao diálogo com a literatura.....	132
	Duas formas antigas e reemergentes do fazer teológico ...	139
	Teologia entre a reflexão e o imaginário	143
	Teologia e literatura – dois modelos de aproximação	146
	<i>O modelo da realização</i>	149
	<i>O modelo da teopoética</i>	154
	<i>A teopoética em Rubem Alves</i>	159
	<i>Considerações críticas sobre os modelos</i>	163
VII	LINGUAGEM E LITERATURA	167
	Recontar histórias com palavras que recriem o mundo – a questão da linguagem.....	167
	A Terceira margem do Rio.....	184
	A força das narrativas.....	192

VIII DEUS NO ESPENHO DAS PALAVRAS.....	201
Leitura teológica de uma obra literária.....	202
Leitura teológica na obra literária.....	210
A catecúmena.....	211
Cânone eclesiástico, cristão e humano.....	213
O método da correspondência.....	219
 BIBLIOGRAFIA.....	 225

DEUS NO ESPELHO DAS PALAVRAS – MAIS QUE UMA INTRODUÇÃO

Uma indicação do zelo da verdade é o fato de que ela não traçou para ninguém uma trilha até ela, e não privou ninguém da esperança de alcançá-la, deixando as pessoas correndo nos desertos da perplexidade e se afogando nos mares da dúvida; e aquele que pensa que a atingiu dela se afasta, e aquele que pensa que se afastou dela perdeu seu caminho. Portanto, não há como alcançá-la e não há como evitá-la: ela é inescapável.

Texto final do romance árabe

Noites das mil e uma noites, de Naguib Mahfouz

Um tema antes de tudo instigante e apaixonante.

Foi assim que contemplei a tarefa de escrever sobre o diálogo entre teologia e literatura, um trabalho que chega a 22 anos de sua primeira publicação, com uma revisão ampliada e corrigida em 2009. Alguns motivos tornaram a tarefa, que considero feita de forma introdutória, porque o contexto à época assim o exigia, especialmente desafiadora.

Em primeiro lugar, destaco a relação, que qualifico de intrínseca, entre teologia e literatura. O Cristianismo é uma religião do livro, antes disso, boa parte de tradições judaicas e cristãs vive de memórias narradas. Essa declaração não pontifica uma ingenuidade, que desconheceria o longo, complexo e criativo processo, e a dinâmica interpretativa da tradição oral existente em toda a história de Cristianismos e Judaísmos até os nossos dias, especialmente pela relação que se apresenta entre a tradição oral e o

poder que a imagem tem de não somente representar iconograficamente relações e vivência, mas também de definir valores e propagar ideologias.

Dizer que Judaísmos e Cristianismos são religiões do livro significa, antes de tudo, constatar que boa parte de sua força e poder de sobrevivência, bem como sua contribuição a processos civilizatórios complexos, e ainda seu alcance de mudar trajetórias de vida de muitas pessoas em diferentes culturas e períodos da história deveu-se ao fato de que os pilares de seu anúncio, os fundamentos de seu conteúdo, foram traduzidos rapidamente em forma de livros, cartas, contos, alegorias, poesias etc.

Alguns desses livros alcançaram, inclusive, o *status* de canônicos. O termo canônico, polêmico, com certeza, aponta para a importância que tradições narrativas passaram a ter para definir códigos, postulados, arcabouços culturais.

Sabe-se muito bem que o livro Bíblia, tal como o temos hoje nas celebrações dos cultos, nas leituras em família, nas casas de comércio, nem sempre foi de fácil acesso ao povo. Durante séculos, ele permaneceu cativo de leituras selecionadas pelos líderes e teólogos das igrejas. Por longos períodos, a Bíblia não foi um livro do povo e da cultura na forma como ela é hoje.

Se no passado a Bíblia não era livro de fácil acesso a leitores diversificados, hoje sabemos que a experiência e a intuição, por um lado, e a imagem, por outro, plasmam cada vez mais a cosmovisão religiosa das pessoas.

O fato de, por um lado, a Bíblia não ter sido um livro do povo e da cultura em períodos do passado e, por outro, de concorrer cada vez mais no plano religioso com a imagem e a intuição das pessoas no presente, leva alguns a crerem ter subsídios para relativizar a existência de religiões do livro. Mas, sabemos, isso não é tão simples. Mesmo que o livro tenha sido lido durante longos períodos somente por pessoas com certa liderança religiosa e hoje nossa sociedade se mova muito mais dentro do poder da imagem,

o impacto que a Bíblia teve e tem sempre transpôs o da leitura massificada. Referir-se a religiões do livro não significa que sua leitura foi e é amplamente disseminada. E, mesmo em tempos de leitura mais intensa da Bíblia, sempre houve simultaneamente uma indiferença em relação a partes de seus textos, verdadeiras zonas desérticas das leituras. Mais importante que vincular religiões do livro como literatura à possível leitura febril e ampla dos seus textos fundantes, quando a vemos como livro da cultura, não somente da religião, é constatar que muitas das imagens e expressões que deram e dão corpo às diversas tradições, bem como grande parte de sua criatividade, baseiam-se naquilo que está escrito na Bíblia, em seus relatos e personagens viciantes, suas intensidades. Tudo isso extrapola os limites de uma instituição religiosa, sedimenta processos culturais amalgamados e longos, subjaz a entrecruzamentos civilizatórios que escapam a qualquer controle institucional. A Bíblia é um livro de experimento da liberdade dos povos e sua circularidade transpõe a relação leitor-livro, porque suas imagens e narrativas plasmaram memórias dos povos e das culturas.

Os esforços em torno da compreensão de uma palavra, as discussões infundáveis sobre os melhores métodos de interpretação, as tentativas contínuas de sistematização dos elementos considerados centrais para o estabelecimento da fé, o surgimento e a condenação de movimentos considerados heréticos, sempre tiveram nos livros que formam a Bíblia de hoje uma de suas bases de argumentação normativa. Dizer isso não implica desconhecer as diferentes articulações políticas, os jogos de interesse, as contingências sociais, as fusões religiosas que aconteceram dentro do Cristianismo e do Judaísmo. Implica, sim, em afirmar a importância que as palavras tiveram, sendo convergidas, para uma teologia mais tradicional, em uma grande e definitiva Palavra de Deus. Além desta apropriação feita pela teologia oficial, a Bíblia

também sobreviveu, de forma criativa, nos dizeres e nas escritas populares e nas expressões da arte.

Reconhecer Judaísmo e Cristianismo como religião do livro é falar de suas origens, dos conflitos das interpretações em meio às religiões; é reconhecer certa apropriação da Bíblia hebraica como parte de uma Bíblia cristã, sabendo que tal apropriação foi, muitas vezes, problemática relativização de valores e afetos passados.

Falar de religião do livro é afirmar que boa parte de seu poder reside no fato de ser *literatura*. Foi esse o aspecto que sempre esteve presente não só entre teólogos defensores da Igreja, mas também entre ateus. Mesmo que cada um desses grupos tivesse visão própria da Bíblia, em ambos o aspecto literário está presente. Essa característica de ser religião do livro e, por isso, ser literatura, e com certeza uma das mais importantes do Ocidente, coloca questão hermenêutica central para a teologia e para os estudos literários, advinda da própria relação intrínseca entre religião e literatura. Se, por um lado, a escolha de uma seleção de livros com o status de canônicos foi responsável por uma teologia que tentou se guiar pelos seus escritos, por outro, a questão da canonicidade jamais será entendida, nem pela teologia nem pelos estudos literários, como limite das interpretações. Sabemos que uma teologia de cunho mais conservador, durante muito tempo, limitou-se a pressupor que a canonicidade dos livros seria sinônima de canonicidade de uma única interpretação sobre eles. Com essa atitude, a teologia contribuiu para que parte do Cristianismo – como religião do livro – se tornasse cada vez mais a religião da interpretação inflexível, dos dogmas sem sentido e do autoritarismo de alguns sobre forças criativas de outros, que foram também criadas pela religião.

Justamente por ser literatura é que o Cristianismo deverá, ao lado do livro em seu formato tradicional, sempre incluir a questão da memória e da narrativa. Isso implica reconhecer e incluir a tradição oral, sua capacidade de contar histórias, de reconstruir saberes e redefinir práticas. Sendo literatura, a religião não escapa

a uma leitura que tenha em mente não somente os ditames dos interesses confessionais, mesmo reconhecendo sua importância, mas que se reconheça sua circularidade cultural. A Bíblia foi ocupada pelas culturas, reside nelas, sem deixar de pertencer à igreja e às tradições religiosas.

O Cristianismo, por exemplo, como literatura, está inscrito, dentro de enorme produtividade de interpretações e traduções, tem papel contundente na história das religiões e ocupa lugar especial na vida sociocultural das sociedades latino-americanas. Parte do imaginário de nossa literatura tem origens bíblicas, e isso não é pouco, quando pensamos na profusa produção literária latino-americana.

Do ponto de vista literário, há outro motivo para que o Cristianismo ocupe lugar especial como literatura na história das religiões. O Cristianismo produziu ou se apropriou de personagens, narrativas, histórias, mitos e símbolos do Judaísmo, e isso mostra certo afã por reescrituras. Basta constatar o tipo de apropriação que o Cristianismo fez do chamado do Tanach (chamado de Bíblia Hebraica e Antigo Testamento), dispondo seus textos numa nova ordem e, por isso, sob nova perspectiva teológica e literária. Se, na Bíblia hebraica, Deus termina cada vez mais calado, na Bíblia cristã, o Antigo Testamento termina com um Deus falando. Na Bíblia hebraica, as narrativas são tomadas cada vez mais por personagens humanos, respeitando inclusive a história do povo. Na Bíblia cristã, o Antigo Testamento termina com uma perspectiva de um Deus que precisa continuar a falar para ser visto e reconhecido no início do Novo Testamento. Esse arranjo literário e teológico aponta para o fato de que o Cristianismo entrou num impressionante processo cumulativo e interpretativo das histórias herdadas, mas isso, claro, sempre de forma plural, daí ser correto falar sempre de Cristianismos. Se o Antigo Testamento, como organizado na Bíblia cristã, é uma herança judaica transformada pelos interesses literários e teológicos do Cristianismo

nascente, o chamado Novo Testamento aprofundará ainda mais esse processo de produção particular da nova religião, como novos personagens, narrativas, mitos e símbolos, incluindo parábolas, novas alegorias, novas tramas dentro de uma construção literária de grande alcance. Pensando estritamente na questão canônica, o Cristianismo é uma riqueza literária de grande projeção, uma religião de muitos devires textuais.

Sendo assim, pode-se afirmar que é justamente esse processo literário cumulativo que vai tornar a abrir caminho para a sobrevivência e avanço de Cristianismos no imaginário das pessoas de diferentes culturas. São suas histórias, personagens, narrativas que conseguem se sedimentar nas culturas, constantemente integrados aos arquétipos e cosmovisões que essas culturas têm. Mas não somente essa relação está em destaque. Um dos aspectos mais importantes é a ideia de que o texto é para ser expandido, reescrito. A Bíblia é, nesse sentido, um livro de passagens, tanto das culturas de seu contexto de origem para a produção textual quanto para os muitos textos que ela desencadeou ou parcialmente passou a constituir.

O presente livro é uma edição revista duas edições anteriores, publicadas pelas Edições Paulinas, em 2000 e 2009. Para a presente publicação, houve alteração na composição dos capítulos, adição de textos, revisão e corte. Trata-se realmente de uma nova edição.

Uma nota adicional muito importante: a nova edição procura manter as questões centrais da primeira edição, sendo a relação entre Judaísmo/Cristianismo e literatura uma das bases mais importantes. Mas isso não deve ser entendido como exclusividade permanente da interface entre religião e literatura. Nos últimos tempos, minhas leituras têm construído abordagens sobre a presença de religiões afroindígenas na literatura brasileira contemporânea. Uma publicação, fruto dessas leituras, acontecerá até 2023.

I

TEORIAS LITERÁRIAS E SUA CRÍTICA À RELIGIÃO

“(...) a história da religião é o processo de escolha de formas de adoração a partir de fábulas poéticas (...)”

Harold Bloom

“Para os gregos a natureza era o paradigma e a arte, sua cópia; para nós, o mundo natural já não é sagrado e nossas ciências e técnicas, ao dominá-lo, o transformaram num complexo de forças e reações. A natureza nem é sábia nem inteligente – é um cego processo. A mesma coisa aconteceu com todas as outras ideias e mitologias: o céu ficou despovoado de conceitos e divindades, a teologia é um casarão desabitado.”

Octavio Paz

A relação entre religião cristã e arte, entre teologia e literatura foi motivo de expressivos debates e de significativas interpretações por parte de autores da literatura no contexto europeu e norte-americano. Entendê-los dentro do seu contexto e no espírito que reinava em sua época nos ajuda a perceber melhor seus limites e alcances. Tanto a crítica contundente que autores europeus fizeram às tradições da Igreja quanto a leitura estética da Bíblia que encontramos em autores norte-americanos nos conduzem a aspectos centrais da relação entre literatura e religião cristã. Dizer isso é constatar que há na literatura do século XX uma grande autonomia diante dos ditames da Igreja, assim como constatamos

autonomia semelhante em outras áreas do saber. Deve-se evitar, porém, a ideia de que essa autonomia na literatura é algo que resulta somente do espírito crítico da modernidade. A arte sempre viu a religião sob certa suspeita. Os estudos recentes sobre as chamadas artes plásticas e literárias de séculos passados mostram que muitas produções consideradas meras veiculações de mensagens religiosas das instituições estabelecidas eram, na verdade, críticas refinadas ao mundo religioso da época. A ironia do artista foi confundida com a servidão do ideólogo. É certo que a literatura do século XX não desconhece a suspeita fundamental que ideias iluministas cultivaram da religião e, muitas vezes, sua visão de emancipação do ser humano. Isso não nos deve levar a acreditar que essa distância e crítica seja um fenômeno puro e exclusivo do século XX. A tradição da produção artística e, especificamente, da literatura pode ser compreendida como um dos elementos formadores da crítica ao conhecimento instituído, colocando o mundo sob constante suspeita e investigação. Expressões da arte são elementos constitutivos da crítica subjacente à modernidade.

Tendo em vista essa ressalva, não se pode deixar de reconhecer que, justamente século XX, a literatura procurou um distanciamento mais aberto e radical em relação à religião cristã. Tentativas de criar textos sem alusão a temas teológicos na forma como a igreja os tratou, ironizar tais temas ou se apropriar das narrativas bíblicas por meio de uma preocupação centralizada na estética são os maiores exemplos.

Independente do tipo de crítica que foi elaborada e que encontramos nos textos literários, algo que é comum e se torna evidente na leitura, é uma livre apropriação das narrativas bíblicas na construção de muitas literaturas.

Talvez um resumo possível: no século XX, a literatura expandiu os textos bíblicos, releu de forma crítica e estética as tradições religiosas cristãs, ampliou o uso da ironia em relação às heranças religiosas. Por um lado, sobrevida e continuação da religião, por outro lado, crítica, denúncia, distanciamento de qualquer tutela.

ASPECTOS DO DEBATE NO CONTEXTO EUROPEU

É preciso entender esse debate dentro do processo de emancipação da cultura burguesa dos resquícios do autoritarismo eclesiástico e levar em conta uma longa tradição crítica presente na arte europeia antecedente ao Iluminismo propriamente dito. Essa crítica tem um perfil todo especial nessa conflitante relação entre Cristianismo e arte. Durante séculos, a arte foi, em grande parte, determinada no estilo e no conteúdo pela Igreja, conseguindo sobreviver de forma autônoma graças à inventividade artística de escritores e artistas que forjavam muitas de suas mensagens de forma irônica, não compreendida assim pelos representantes do poder.

Com a Renascença, há uma gradual emancipação das diversas expressões artísticas, emancipação que deve ser entendida como maior liberdade de falar, escrever e expressar abertamente os reais temas tratados pela arte. De certa forma, à arte na Renascença foi dada uma maior liberdade de expressão. Se um dos fundamentos da arte é justamente o da liberdade, temos então verdadeira reconciliação do artista com um dos mais importantes pilares da produção artística. Com esse processo de emancipação gradual, nos diversos campos da arte dos ditames eclesiásticos, cresce também a suspeita de que o Cristianismo poderia ser aquilo mesmo que ele condenava na arte: engano e idolatria.

Francis Bacon, ao falar da tradição como impedimento à verdadeira libertação do ser humano, destacou de modo especial a tradição cristã como principal obstáculo. Mesmo que Bacon pensasse primeiramente nas ciências como principais vítimas da religião, ele não deixou de ser porta-voz, entre outros, de processo emancipador mais abrangente que incluía as diversas dimensões da vida na sociedade. Artistas também se viram como vítimas de uma igreja que determinou seus temas, selecionou as formas de desenvolvê-los e as mensagens a serem veiculadas.

A literatura vai, em grande parte, assumir essa visão crítica que desconfia da capacidade estética e ética da Igreja em definir os critérios a partir dos quais as narrativas poderão ser construídas e contadas.

Seguindo esse espírito, Feuerbach abordou o tema da projeção permanente que o ser humano faz de seu princípio transcendente. Ao olhar-se no espelho da transcendência, o ser humano estaria olhando a si mesmo, somente redimensionado pelos desejos mais profundos de realização. Quanto mais Deus, menos humanidade como consciência de si, mas ainda assim seria a projeção de um humano que se volta ao infinito, apesar de sua inegável finitude. Se Deus é uma projeção, não há motivo para se trabalhar com uma transcendência fora do ser humano. É preciso, portanto, que a literatura conduza o ser humano ao seu próprio caminho de transcendência. Essa crítica formulada por Feuerbach expressará, em alguns casos, e motivará em outros, uma proposta de transcendência estética que se apresenta como superação da transcendência proposta pela religião. Isso não deve ser confundido, porém, com um antropocentrismo moderno nas artes e nas ciências, colocando o ser humano sem dimensões transcendentais como centro e aferição de todas as coisas. A consequência dessa crítica incide, com certeza, na liberdade do artista, mas não se restringe a isso. No caso específico da transcendência, é a estética que entra em cena, e não o ser humano. De alguma forma, permanece um espaço no qual um “outro” se manifesta como fonte de certa inspiração e intuição da produção artística.

A essa crítica, juntar-se-á outro matiz da crítica à religião e ao seu papel nos diversos domínios da cultura. Freud, ao falar da vinculação entre neurose e religião, entre retração da libido e doutrinação cristã, coloca uma questão central para a relação entre arte e religião, entre literatura e teologia, isso porque, para a criatividade artística, a liberdade, a fantasia opera de forma a concretizar a obra de arte e a produção literária. Se o ensinamento

religioso é visto como retração da libido, ele é, então, ameaça ao próprio desenvolvimento da criatividade artística. É certo que o artista também conhece a disciplina, o planejamento e a rotina. Essas coisas são, porém, meios para viabilizar a criatividade e a fantasia. Se a religião coloca a doutrina como a finalidade última, como o alvo maior, então ela castra o processo criativo ao coibir o sentimento de liberdade que habita no coração do artista. É verdade que Freud via no caráter doutrinário do Cristianismo um elemento importante para o desenvolvimento da civilização ocidental. Sua crítica, porém, teve conseqüências para a suspeita que a produção artística e literária teria do papel da religião na construção das identidades e, em especial, na repressão à inventividade literária. Para Freud a relação equilibrada entre austeridade disciplinar e liberdade sem retração da libido pelos aspectos inibidores da religião tornar-se-ia fator fundamental para uma consistente produção científica e artística. Ao artista caberia, portanto, centralizar seu aspecto disciplinar para que a libido se expresse de forma cada vez mais plena. Arte seria resultado, nessa perspectiva, de disciplina e criatividade sem amarras doutrinárias.

A terceira crítica apresenta um elemento a mais de fundamental importância para a rejeição que literatos vão nutrir pela religião cristã. Marx defende, partindo do conceito de ideologia, a urgência em desmascarar a religião cristã como ópio do povo. Religião é presença e sinal da putrescência nas relações e, para a emancipação social, faz-se mister que a superemos em favor de relações justas na sociedade. Sabemos que, para Marx, a religião era uma expressão de algo que ocorria nas tramas dos interesses dos grupos sociais hegemônicos e das formas de produção criadas socialmente e elevadas a destino trágico e vontade divina. Religião não é origem desse tipo de processo, mas conseqüência de forças produtivas que se foram implantando na vida social dos grupos. Ela é determinada, fazendo parte de uma gama de características que tornavam aquela forma de produção um empecilho para o

pleno desenvolvimento do ser humano. A incidência dessa crítica de Marx à forma de produção econômica capitalista na produção artística torna-se de enorme alcance. Para alguns escritores europeus, é preciso libertar a literatura das amarras religiosas para que ela desempenhe também sua função social e política, além de resguardar sua dignidade estética. Para os artistas, não importa somente o aspecto social dessa crítica à ideologização da fé cristã por meio de grupos do poder, mas também uma compreensão de estética que cada vez mais vai firmando-se dentro de círculos literários: estética não pode estar dissociada de crítica social, pois ela pode tornar-se, assim como a religião, porta-voz e sinal de formas de produção que desumanizam o ser humano e aviltam sua dignidade. Isso significa que a estética pode ser vítima dos mesmos mecanismos da produção econômica que levaram a religião a se tornar ópio do povo.

Nesta época de críticas profundas, todas com a sua devida pertinência, o Cristianismo tende a ser visto mais como um obstáculo do que como parceiro de diálogo, a fé torna-se mais empecilho do que interlocutora e Deus, por conseguinte, passa a ser visto, nesse contexto, como péssimo princípio literário. É importante que reconheçamos que as críticas acima referidas não teriam sentido se os motivos não fossem reais. O Cristianismo que muitos pregavam era carente de misericórdia, a fé criticada era, de fato, necessitada de liberdade, e o Deus anunciado era, para muitas pessoas da Igreja e de fora dela, um vilão da história. Impossível seria conciliar essas deturpações da fé cristã com o pensamento humano voltado para as lutas libertárias.

Certo é que houve uma tentativa expressiva de superação desse antagonismo por meio do romantismo do século XIX, cuja intenção, dentro dos grupos cristãos, foi colocar a religião cristã como o elo e fundamento da cultura ocidental, e não mais como imposição institucional ou obrigação. Essa tentativa distanciava-se do autoritarismo eclesiástico e dos interesses do reduto

acadêmico, dando destaque à estética e ao sentimento religioso. Para o romantismo, que exerceu forte influência em diversos domínios a cultura e da religião, o importante era o envolvimento do ser humano com a beleza da verdade e não tanto o respeito aos dogmas eclesiásticos estabelecidos. O romantismo europeu, em especial no contexto alemão, tem alguns significativos pontos em comum com o pietismo, e vários pensadores cristãos, como é o caso de Schleiermacher, são exemplos dessa relação. Em certo sentido, o romantismo nas artes e na literatura tinha um projeto ousado para as sociedades européias por se distanciar do tipo de conhecimento cartesiano que se impunha cada vez mais como normativo, mas também por se afastar da forma de legitimação do saber que se instaurou dentro do reduto da Igreja. A forma de legitimação atacada pelo romantismo era baseada na ortodoxia, que prezava mais a repetição ritual do que as experiências que renovam. Nesse sentido, o romantismo, como proposta alternativa ao impasse existente entre religião e arte, não deixou de ser uma instância isolada. Ele procurou ser algo que se distinguiu tanto da arte que nega a religião e da religião que nega a estética quanto da ciência que se impunha como aquela que sobrepujava ambas.

Se por um lado o romantismo conquistou importantes representantes entre pessoas ligadas à literatura e à teologia, por outro sua presença tornou ainda mais aguda a separação entre conhecimento considerado científico e intuição estética, tornando marginais as vozes que tentavam convergir as diferentes formas de saber.

Acentuar o aspecto conflitivo da relação entre teologia e literatura no contexto europeu tem não só a função de retrospectiva histórica, mas também a de perspectiva do conhecimento, porque a distância que se estabeleceu entre as duas vai acompanhar a reflexão teológica em muitos dos tratados de teologia no século XX e determinar boa parte da atitude cultivada pelos artistas e autores da literatura ante os diversos aspectos da religião. Se

destacar o conflito nos ajuda a compreender melhor a atitude de suspeita e rejeição na literatura em relação à religião, tal pressuposto também é útil para perceber o tipo de distância criada por parte da teologia em relação à arte, visto que aquela evidenciava uma forma específica do método teológico, baseada em categorias que rejeitavam a proposta do romantismo e apostavam cada vez mais no tipo de pensamento cartesiano. Quer dizer, em vez da teologia se aproximar mais à arte, ela foi levada pelo poder do conhecimento científico, pautado também por um conceito de verdade e factibilidade.

O PROBLEMA DA TRANSCENDÊNCIA

A crítica da literatura à religião cristã baseia-se, primeiramente, no princípio de que a literatura não somente tem de se desvencilhar do domínio da Igreja, mas tem ela mesma de ser a expressão mais profunda da transcendência, para alguns, inclusive a única possível.

Partindo dessa visão de ser humano confrontado com dimensões profundas da sua existência é que os autores reconhecem na literatura esta possibilidade profundamente estética, e por isto fundamental, de criar sentido novo de transcendência.

Salman Rushdie, ao se perguntar pelo significado da literatura para a experiência com a superação dos limites da vida, chega a uma compreensão estética, literária, da transcendência:

“Por ‘transcendência’ eu entendo a elevação do espírito humano sobre as fronteiras da existência física, material, que todos nós, com orientação religiosa ou secular, experimentamos de vez em quando. O nascimento é um momento da transcendência, a bênção do amor, o sentimento da alegria e, também, a experiência da morte pertencem de forma semelhante a essa dimensão. Essa elevação sobre os limites da vida é, por natureza, de curta duração. Nem mesmo o visionário,

o místico dura por muito tempo. É tarefa da arte, preservar essa experiência e, no caso da literatura, transmiti-la aos seus leitores. Numa cultura secular, materialista, ela tem a tarefa de corresponder àquilo que o crente encontra na adoração de seu Deus.”¹

Um dos pressupostos dessa leitura literária da transcendência é o de que esta é uma experiência de todos os seres humanos. Ela não é destinada somente a gênios religiosos e místicos espirituais. É uma experiência do cotidiano, mesmo na sociedade secular.

O início da citação aponta para algo que se reflete neste aspecto da crítica literária à religião: aquilo que é considerado pela instituição religiosa uma experiência privada do mundo considerado espiritual é, na verdade, uma experiência do cotidiano e, por isso, de grandeza estética a ser interpretada e transmitida pela literatura.

DEUS COMO PERSONAGEM LITERÁRIO – A DISCUSSÃO NOS ESTADOS UNIDOS NOS ESCRITOS DE HAROLD BLOOM E JACK MILES

Harold Bloom e Jack Miles têm lugar importante na discussão do tema “teologia e literatura” por apresentarem a Bíblia como produção literária a ser considerada livre dos dogmas que impuseram normas teológicas e eclesiásticas aos textos. Há que se pontuar o caráter intertextual do personagem Deus, a sensibilidade estética e a criatividade de autores e autoras bíblicos na criação deste ser. A preocupação não deve se concentrar somente nos estilos literários, como até mesmo os teólogos exegetas fazem, mas perceber que Deus como personagem não é determinado somente pelo contexto sociorreligioso, mas, em grande parte, pela

1 Rushdie, Salman. Ist denn nichis heilig? Über die notwendige Konkurrenz zwischen Literatur und Dogma In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10.2.1990.

fantasia e perspicácia estética dos autores. Assim, Deus não é somente criador, mas criatura; não somente origem, mas também produto final; não somente autor, mas personagem.

Se, por um lado, a crítica da escola europeia se concentra mais no uso que as Igrejas fizeram e fazem do material narrativo bíblico e no tipo de religião construído nas bases da ortodoxia, por outro, os dois autores norte-americanos se preocupam muito mais em constatar nas origens das narrativas bíblicas uma herança literária ímpar na história do Ocidente, ao lê-las como construções literárias de grandeza estética. Não residiria em Bloom e em Miles uma ideia seminal de que a religião é obra ficcional, não somente base de ficções posteriores?

A Bíblia é uma das bases do pensamento ocidental, mas também ela própria obra ficcional. Essa é a constatação que Bloom e Miles fazem em coro com a teologia. Não, porém, por ser um livro de crentes obcecados por conceitos de verdades teológicas, mas porque em diferentes contextos e épocas tece um dos maiores personagens da história ocidental: Deus.

O CÂNONE OCIDENTAL SEGUNDO BLOOM

No seu grandioso ensaio de crítica literária, Harold Bloom faz um estudo de 26 escritores, visando apresentar as qualidades que os tornaram canônicos, referenciais da cultura ocidental. Sua crítica é basicamente estética, devolvendo a autonomia da literatura de imaginação em relação a sistemas dogmáticos e vendo o leitor especialmente como interioridade última, como eu profundo. Ainda que os autores escolhidos não sejam os únicos canônicos, eles são representativos de muitos outros e o que os caracteriza de forma especial é certa estranheza, sinônima de um tipo de originalidade que não pode ser facilmente assimilada, mas nos assimila como leitores e, por isso, deixa de ser estranha para nós. O que essas obras têm em comum é o mistério capaz de fazer-nos sentir

estranhos em nossos lugares comuns. O maior dentre os autores canônicos é, segundo Bloom, Shakespeare, por dar certa impressão até mesmo oposta dos demais canônicos; de nos fazer sentir à vontade no exterior, estrangeiros tanto na casa quanto em outros lugares e, mesmo assim, nos apresentar um lugar no mundo. Há poderes especiais em Shakespeare, naquilo que Bloom chama de contaminação e assimilação, sendo que, para ele, nem a crítica cultural materialista da escola neomarxista, nem a neo-historicista, seguindo a linha de Foucault, nem ainda a feminista enfrentam esse desafio, estabelecendo escapismo ideológico para criticar a obra tanto de Shakespeare quanto de outros autores canônicos. Isso não significa para Bloom uma visão conservadora do cânone.

“Eu não me preocupo, como este livro deixa claro repetidas vezes, com o atual debate entre os defensores direitistas do Cânone, que desejam preservá-lo por seus supostos (e inexistentes) valores morais, e a rede acadêmico-jornalística que apelidei de Escola do Ressentimento, que deseja derrubar o Cânone para promover seus supostos (e inexistentes) programas de transformação social.”²

Para entender o Ocidente, segundo Bloom, é mais importante pesquisar os autores da literatura do que filósofos e teólogos, visto que os primeiros evidenciam um conhecimento mais profundo do humano, trabalham sua complexidade e ambigüidade, superando dessa forma tanto os sistemas filosóficos quanto os dogmas teológicos.

“Não há em toda a história da filosofia originalidade cognitiva comparável à de Shakespeare, e é ao mesmo

2 Bloom, Harold. *O cânone ocidental*; os livros e as escolas do tempo. Rio de Janeiro, Editora Objetiva, 1995. p. 13.

tempo fascinante e irônico escutar Wittgenstein quebrando a cabeça para saber se há uma verdadeira diferença entre a representação do pensamento de Shakespeare e o próprio pensamento.”³

É nesse contexto que Bloom vai acentuar a autonomia e a liberdade da estética diante de outras possibilidades do conhecimento humano. A boa literatura deve, seguindo seus motivos estéticos, libertar-se da influência da filosofia e da teologia, a fim de, reassumindo o seu papel, poder de fato concorrer com estas duas.

Algo que desperta o interesse especial no ensaio de crítica literária de Bloom é o lugar que ele concede à literatura javista (J) no desenvolvimento do cânone ocidental. Para Bloom, a literatura javista é resultado de uma autora que expressava muito bem a cultura da nobreza salomônica, marcada pelo ecletismo e sincretismo.⁴ A imaginação de J, seguindo a crítica literária de Bloom, é marcadamente urbana e especulativa, e não conhece as restrições impostas aos responsáveis pelo culto. Sua criatividade e irreverência tem tanto o poder de marcar as três tradições religiosas ditas monoteístas (Judaísmo, islamismo e Cristianismo) quanto de influenciar vários autores do cânone ocidental.

“Os autores universais, não importa se criativa ou fracamente deslidos, são aqueles poucos que possuem um poder de impregnar – o poder do Yáhweh de J: dinâmico, que desliga mesmo quando liga, que une mesmo quando rompe os elos, que liberta mesmo quando estabelece limites, redimindo o tempo em vez

3 *Idem*, *ibidem*, p. 19.

4 Obviamente não concordo com os detalhes da interpretação que Bloom desenvolve sobre a autoria dos textos considerados javistas, interpretação esta que deverá sofrer fortes críticas de exegetas. O mais importante para mim não é uma longa discussão sobre a autoria, mas a ideia de Javé como personagem literário.

do espaço, e inspirando no leitor mais a sua liberdade auditiva que visual.”⁵

Seu Deus é tão marcante como personagem, que se destaca entre outros que fazem parte do imaginário ocidental como força simbólica que se transforma em força social e política, tendo como uma de suas características centrais um sentido de plena humanidade, com todas as idiosincrasias que pertencem a esta. Seu personagem corre o perigo de ser destruído pelas suas incongruências. Mas é nisso que reside exatamente uma de suas forças de influência e alcance.

“O Javé de J é humano – humano demais: come e bebe, muitas vezes perde a paciência, delicia-se com suas travessuras, é ciumento e vingativo, proclama sua imparcialidade enquanto joga constantemente com favoritos, e desenvolve um considerável caso de ansiedade neurótica quando se permite transferir sua bênção de uma elite para toda a hoste israelita. Quando conduz essa malta enlouquecida e sofredora pelo deserto do Sinai, já se tornou tão insano e perigoso, para si mesmo e para os outros, que a escritora J merece ser chamada de a mais blasfema de todos os autores que já existiram.”⁶

O que os autores fazem normalmente com personagens humanos, a autora javista faz com o personagem divino. Essa ironia que a acompanha foi mal interpretada, segundo Bloom, pela ideia de antropomorfismo que acompanhou explicações teológicas. Para Bloom, a distinção entre textos sagrados e seculares, oriunda na verdade de decisões políticas e sociais e que não constitui uma fundamentação literária, acaba ocasionando mais prejuízos

5 Idem. *O livro de J*. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1992. p. 339. O livro conta com uma tradução preciosa de David Rosenberg de textos considerados javistas e, também, com a excelente tradução para o português de Monique Balbuena.

6 Idem, *O cânone...*, cit., p. 15.

do que conquistas para a compreensão dos textos. A javista não apresenta somente um Deus com caracterizações antropomórficas, mas também humanos com caracterizações teomórficas. Para entender o Deus da javista, deve-se ter essa sensibilidade literária, pois todos, crentes das religiões islâmicas, cristãs e judaicas ou não, somos formados pelas leituras e desleituras da javista, tal a sua presença e a de seu personagem no imaginário ocidental.

“Yahweh, em todas as suas transfiguradas formas, permanece sendo o Deus dos Filhos de Abraão, dos crentes judeus, cristãos e muçulmanos. Mas, no *Livro de J*, ele é um personagem literário, assim como Hamlet. Se a história da religião é o processo de escolha de formas de adoração a partir de fábulas poéticas, no Ocidente essa história é ainda mais extravagante: ela é a adoração, em formas amplamente modificadas e revistas, de um personagem literário extraordinariamente inconstante e estranho, o Yahweh de J.”⁷

Mesmo que essa religião arcaica tenha em grande parte se perdido, sua herança é incontestável nas diversas tradições que são influenciadas por esse escrito.

Uma das marcas da originalidade de J é a forma como ela estabelece o elo entre mito e história. Nessa fusão, a possessividade é um dos elementos identificadores mais importantes do personagem central.

Comentando sobre o estranho enterro de Moisés, Bloom pontua:

“Uma espécie de intimidade dolorosa e que causa dor parece ser a resposta. O Yahweh de J tem uma relação atormentada com o seu próprio profeta eleito, Moisés, a quem tenta matar, sem qualquer razão, e a quem expulsa de Canaã, sem qualquer razão válida.

7 Idem, *ibidem*, p. 24.

Possessividade, muito mais do que a afeição ou até mesmo a consideração, parece ser a postura do Yahweh de J diante de Moisés. ‘É uma coisa malfeita, mas é minha’, Yahweh parece pensar, e somos levados, mais uma vez, a refletir sobre a estranheza extravagante do Yahweh de J.”⁸

É esse estilo da justaposição de incomensuráveis, de estranheza extravagante, que vai permitindo à javista construir um Deus ao mesmo tempo demasiadamente humano e radicalmente transcendente entre os seres teomórficos preferidos por Yahweh e ainda os protagonistas de menor papel no seu texto literário.

No final do seu trabalho sobre a javista, Bloom faz duas provocações, sendo uma de caráter notadamente teológico (todo o seu livro é uma provocação à teologia): a versão de Jesus no Evangelho segundo Marcos é apontada como a única que segue o espírito literário da javista. A outra provocação é notadamente literária e diz respeito àquele que é colocado pelo próprio Bloom como o maior dos autores canônicos: Shakespeare. Por um lado,

“J e Shakespeare, sendo poetas que chegam às alturas do Sublime, não desperdiçam suas energias escolhendo formas de adoração a partir de fábulas poéticas. Procuram, em vez disso, representar a realidade, mas da maneira insistente que impele uma realidade perpetuamente nova a aparecer.”⁹

Por outro lado, a grande e única vantagem de J sobre Shakespeare é o próprio Yahweh e a ideia de que os outros personagens de J participam de uma Bênção, apesar de nenhum dos dois estar enebriado de Deus. Eles não são tomados por uma consciência religiosa que defenda os mandamentos cegamente

8 Idem, *O livro...*, cit., p. 39.

9 Idem, *ibidem*, p. 39.

ou se submeta totalmente às visões de mundo sustentadas pelo discurso religioso. J e Shakespeare rejeitam o mundo estabelecido por um Deus que a tudo controla e determina, sendo que o personagem de J consegue amalgamar os anseios mais profundos de vida plena cativada pela ideia de bênção sempre à frente como algo a ser conquistado.

“Trágicos ou cômicos, vemos os personagens mais privilegiados de Shakespeare em seu apogeu, mas não os vemos seguindo em direção a mais vida em um tempo sem limites. J e Shakespeare têm em comum um vitalismo, salomônico e elizabetano, decorrente do preamar de duas nações, uma antiga e a outra renascentista, mas somente a poeta da e na origem – ela, e ninguém mais – tem uma noção clara da Bênção”¹⁰

A autora tem estilo próprio e, seguindo o pensamento de Eliot sobre a obra literária, possui as três qualidades que distinguem os grandes poetas da humanidade: excelência, abundância e diversidade em torno dos personagens escolhidos. Excelência por criar em imagens aparentemente antagônicas de Yahweh um fio condutor de trama literária; abundância porque seus escritos não são poucos, considerando sua época, e diversidade porque seus personagens oscilam entre os diferentes humores, sendo verdadeiramente polifônicos, sem perder sua integridade estética.

A BIOGRAFIA DE DEUS SEGUNDO JACK MILES

O projeto que Bloom apresenta sobre a autora javista em sua relação com aquilo que ele considera o cânone ocidental, Miles desenvolve, de forma mais ousada, com toda a Bíblia hebraica, o Tanach. A escolha pelo Tanach já tem pressuposição literária,

10 Idem, *ibidem*, p. 342.

visto que, para Miles, o Antigo Testamento, como os cristãos o concebem, resulta de outra abordagem literária e, conseqüentemente, também teológica. Até falar de Bíblia Hebraica seria um equívoco, seguindo a linha argumentativa de Miles. Ele investiga literariamente este personagem de personalidade marcadamente metamórfica e com um intrigante caráter moral. A discussão, portanto, não tem o interesse filosófico de negar a existência de Deus ou teológico de afirmá-la e apresentar suas principais características. É a existência literária que preocupa Miles e o leva a empreender a busca estética por esta obra-prima da literatura mundial que é o Tanach.

Seu estudo desse personagem, que não teve concorrente nem no palco, nem na página, nem na tela, parte do pressuposto que não somente os seres humanos projetam em Deus suas ambições, como asseguram filósofos da religião, mas são introjetados por imagens de Deus, que são criadas e desenvolvidas com grandeza e sensibilidade estética. Por isso, para ele, não importa muito se os antigos autores da Bíblia registraram manifestações divinas ou criaram um Deus. Há uma grandeza de sua existência literária que ocupa o imaginário ocidental, impele escritores modernos a constantemente revisarem-no e tradições religiosas a celebrarem-no. Esse envolvimento com o protagonista Deus como produção literária deve-se não ao fato de que Deus seja imutável, mas justamente pelo fato de ele transformar-se por meio das diversas experiências que as suas relações com outros protagonistas sugerem. Para a percepção da profundidade dessa perspectiva, é importante olhar criticamente tanto o trabalho dos teólogos, marcado pelo dogma da Igreja, como o dos historiadores, determinado pela busca incansável de separação entre mito, lendas, fábulas e o verdadeiro fato histórico. Uma das grandes belezas da Bíblia e de suas “verdades” é que os estilos de narrativa estão entrelaçados, não existindo a preocupação de diferenciar níveis do conhecimento elaborado em torno do personagem central.

Jack Miles cita o exemplo da narrativa no livro de Gênesis sobre a transformação da mulher de Ló em estátua de sal. Com certeza, os historiadores negariam a veracidade do fato e os teólogos repetiriam sobre o ser de Deus a partir, especialmente, de Jesus Cristo e sobre a (im)possibilidade de ele ter cometido algo dessa natureza.

Para uma leitura literária da Bíblia, porém, basta a existência dessa cena na narrativa para constatar um aspecto no caráter de Deus em relação às outras cenas que indicam o seu desenvolvimento e as ambigüidades de sua personalidade. Mas esse personagem é marcadamente divino, e um dos intentos de Jack Miles em todo o livro é responder à pergunta pela razão de ele ser reconhecido como tal. Faz parte dessa dinâmica o próprio arranjo literário elaborado para respeitar os diversos aspectos entrelaçados do personagem. Tanto no Antigo Testamento dos cristãos quanto no Tanach do Judaísmo, o personagem é conhecido pela sua capacidade de intromissão no cotidiano das pessoas e pela sua constante intervenção por meio da fala. Essa é uma marca dos primeiros onze livros da Bíblia. Se isso é comum às duas tradições literárias, Antigo Testamento e Tanach, no arranjo do personagem, o que temos a partir daí é um destino próprio para cada uma das obras literárias. No Antigo Testamento, o protagonista Deus encerra o livro falando, anunciando novos tempos que condizem com a compreensão messiânica em torno de Jesus Cristo no Novo Testamento e posteriormente para toda a igreja, enquanto, no Tanach, ele fala menos, é marcado muitas vezes pelo silêncio e a estupefação. Essa diferença de arranjo literário Miles pontua da seguinte forma:

“A ordem nos livros dos dois cânones importa, mas o simples fato de a ordem ser idêntica nos primeiros onze livros formativos indica que desde a juventude até o começo da idade adulta, por assim dizer, o Senhor Deus é compreendido de maneira idêntica no

Tanach e no Antigo Testamento. Só em sua meia-idade e velhice é que ele é compreendido de maneira diversa.”¹¹

Deus é apresentado no Tanach desde a sua origem até confrontos e momentos de ocultação e, finalmente, de quase absoluto silêncio. Na sua origem, ele já mostra sua ambigüidade, marcada tanto pela força quanto pela fraqueza, tanto pela determinação de criar o ser humano como conseqüência de sua criação do mundo e por desejar uma imagem quanto pelo arrependimento de ter desejado o mundo e uma imagem sua nele. Aliás, é também o arrependimento desse protagonista que vai mostrar a singularidade como produção literária, pois se difere de uma mera força mítica e de uma voz alegórica ou de um confronto entre deuses. Se não o único, pelo menos ele é o Deus superior e, por isso, solitário, enebriado e confuso com suas próprias criações e decisões. Ele se arrepende sem perder a majestade e o domínio das coisas. É nessa luta interior constante entre coerência e decisões, que revela ambigüidades profundas entre um mundo desejado e relações que ele radicalmente rejeita, entre a segurança do domínio de todas as coisas e a afronta que as suas criaturas fazem por meio de ações que sugerem grande autonomia, que esse personagem peregrina nas páginas do Tanach. Um longo trecho apresenta muito bem esta visão inquietante e provocadora de Jack Miles sobre Deus como personagem literário e suas conseqüências para a vida de seus leitores:

“A apreciação religiosa da Bíblia coloca como foco central e explícito a bondade de Deus. Judeus e cristãos adoram Deus como origem de toda virtude, fonte de justiça, sabedoria, misericórdia, paciência, força e amor. Mas implícita e perifericamente foram se acostumando – e depois, ao longo dos séculos, também se

11 Miles, Jack. *Deus*; uma biografia. São Paulo, Companhia das Letras, 1997. p.33.

apegando – a algo que podemos chamar de ansiedade de Deus. Deus é, como procurarei demonstrar neste livro, um amálgama de diversas personalidades num único personagem. A tensão entre essas personalidades faz com que Deus seja difícil, mas faz também que seja atraente, e até mesmo viciante. Ao emular conscientemente suas virtudes, o Ocidente assimilou de modo inconsciente essa tensão entre unidade e multiplicidade. No fim das contas, apesar do desejo que os ocidentais às vezes manifestam de um ideal humano mais simples, menos ansioso, mais ‘centrado’, as únicas pessoas que achamos satisfatoriamente reais são aquelas cujas identidades contêm diversas subidentidades aglomeradas num todo. Quando nós, ocidentais, procuramos nos conhecer pessoalmente, é isso que procuramos descobrir uns sobre os outros. Na cultura ocidental, a incongruência e o conflito interno não são apenas permitidos, chegam quase a ser exigidos. Pessoas meramente capazes de desempenhar vários papéis não correspondem a esse ideal. Elas têm personalidade – ou um repertório de personalidades –, mas não têm caráter. Pessoas simples sem complicações, que sabem claramente quem são e assumem um papel determinado sem refutar, também não correspondem a esse ideal. Podemos admirar sua paz interior, mas no Ocidente jamais as imitaremos. Centradas ou centradas demais, elas têm caráter, mas pouca personalidade. Entediam-se como nós mesmos nos entediáramos se fôssemos elas.

Tomamos as coisas assim tão difíceis para nós mesmos porque nossos antepassados viam a si próprios como imagem de um Deus que, na verdade, havia complicado as coisas para si mesmo de maneira semelhante. O monoteísmo reconhece um único Deus. ‘Ouvi, ó Israel, o Senhor é o nosso Deus, o Senhor é um’. A Bíblia insiste na unidade de Deus mais do que em qualquer outra coisa. Deus é a Rocha das Idades, a integridade em pessoa. E, no entanto, esse mesmo ser combina diversas personalidades. Mera unidade

(caráter apenas) ou mera multiplicidade (personalidade apenas) seriam bem mais fáceis. Mas ele é ambas as coisas e assim a imagem do humano que dele deriva exige ambas as coisas.

É estranho dizer isso, mas Deus não é nenhum santo. Muitas objeções podem ser feitas a seu respeito e já houve várias tentativas de melhorá-lo. Muitas coisas que a Bíblia diz a seu respeito raramente são pregadas no púlpito porque, se examinadas mais de perto, seriam um escândalo. Mas, mesmo que só parte da Bíblia seja ativamente pregada, nenhuma de suas partes é contestada. Em qualquer página da Bíblia, Deus continua sendo o que sempre foi: o original da Fé de nossos Pais, cuja imagem ainda vive dentro de nós como um ideal secular difícil, mas dinâmico.¹²

A ideia de um Deus dividido e único, contraditório, mas soberano, é a marca desse tipo de produção literária. Esse tipo de monoteísmo que não é somente conceitual, mas principalmente imaginativo, catalisa muitas imagens de deuses para uma única e torna o ser humano que o segue um ser marcado pela diversidade. Por isso é tão importante discutir e se queixar a este Deus na Bíblia. A ele estão destinados todos os créditos tanto pela vitória quanto pela derrota, por ter como o único oponente cósmico ele mesmo. “Se ele fosse, por exemplo, ou o onipotente Senhor do Céu ou o solícito Amigo dos Pobres, mas não ambos, poderia escapar da armadilha. Mas ele é ambos, e não pode escapar.”¹³

Essa constatação simples do ponto de vista literário nunca foi levada às últimas conseqüências pela teologia e pela exegese. Os trabalhos exegéticos foram impulsionados durante muitos anos pela motivação hermenêutica das confissões e as teologias sistemáticas tentaram reproduzir sempre a ideia de um eixo

12 Idem, *ibidem*, pp. 16-17.

13 Idem, *ibidem*, p. 455.

hermenêutico que tenta harmonizar as contradições. A literatura não somente convive com as contradições e ambiguidades, mas delas se serve para construir personagens, tramas e enredos.

II

LITERATURA E O CONFLITO DAS INTERPRETAÇÕES

“O ‘cante a palo seco’ / é o ‘cante’ mais só:
É cantar num deserto / devassado de sol;
é o mesmo que cantar / num deserto sem sombra
em que a voz só dispõe / do que ela mesma ponha

‘A palo seco’ existem / situações e objetos:
Graciliano Ramos, / desenho de arquiteto,
as paredes caiadas, / a elegância dos pregos,
a cidade de Córdoba, / o arame dos insetos

Eis uns poucos exemplos / de ser ‘a palo seco’,
dos quais retirar / higiene ou conselho:
não o de aceitar o seco / por resignadamente,
mas de empregar o seco / porque é mais contundente.”

Trechos do poema “A Palo Seco”, de João Cabral de Melo Neto

Com este título, quero colocar leitores e leitoras diante de um fator importante para a compreensão do tipo de conhecimento que se estabeleceu como normativo na história do Ocidente.

O trabalho dos poetas e autores, dentro do que passou a ser considerado como literatura, foi, em parte do discurso crítico na modernidade, colocado na esfera da fruição pessoal e não da intervenção no mundo, servindo, portanto, mais para os momentos

de devaneio e ócio do que para os de análise e reflexão. No diálogo que estabeleço entre filosofia e poesia, teologia e literatura, sociologia e literatura, pretendo exemplificar e problematizar essa questão central para uma análise crítica do tipo de conhecimento apresentado como parâmetro em parte do contexto do debate acadêmico. Sigo, aqui, um roteiro “cronológico” dos conflitos e distanciamentos que a filosofia, a teologia e a sociologia desencadearam com o saber da literatura. É importante ressaltar que os pensamentos apresentados têm um caráter exemplar, sem que haja preocupação de aprofundar todos os aspectos dos problemas apresentados. De forma nenhuma é sugerido que todas as filosofias, teologias e sociologias tiveram e têm, no mesmo nível, conflito de interpretações com a literatura. Destaco aquelas que parecem ser as mais recomendadas para a exemplificação que pretendo dar. Apresentar algumas que expressaram essa dificuldade ajuda a ilustrar o papel muitas vezes marginal que a literatura teve na história do Ocidente quando o tema foi a interpretação e a análise de temas considerados fundamentais. Com isso, fica pontuado que a acolhida da literatura por outros saberes nem sempre foi marcada pela unanimidade, e essa página da hermenêutica no Ocidente representa um de seus dramas que até hoje deixa herança na ciência a ser revisada.

Ao acentuar as diferenças e defender uma compreensão de literatura dentro do campo da hermenêutica e como interlocutora da teologia, procuro, mais do que ressaltar uma discussão entre as diferenças na forma de construir o conhecimento, colocando cada um na sua categorização própria, apresentar um questionamento da compreensão de ciência que foi acolhida também pela teologia. O mais importante não é simplesmente substituir uma linguagem analítica por uma de tipo mais poética, mas compreender esta como forma de análise para, em seguida, desenvolver pressupostos de uma teologia que mantenha essa tensão, em vez de optar por esta ou aquela categoria como superior. Na atualidade, levando

em conta as últimas discussões, valeria uma revisão do próprio conceito de hermenêutica, mas seria algo que extrapolaria a primeira edição do livro, seria talvez outra obra, mas mantenho o escrito para preservar os conteúdos desenvolvidos, sem as últimas pesquisas que desenvolvi. Tal intervenção significaria uma alteração tão profunda no texto que o leitor perderia o acesso à presente obra como livro que tem um contexto específico do debate sobre o tema, feita no contexto do final década de 1990 do século passado.

Enquanto o conhecimento caminhar entre o isto ou aquilo, entre análise e poesia, ciência e hermenêutica, literatura e pesquisa, narrativa e história, mito e existência, obstaculizará suas potencialidades e refrerá as múltiplas possibilidades que se lhe abrem.

FILOSOFIA E POESIA

Em Platão¹⁴, temos de entender sua concepção básica da existência de dois mundos: um perfeito, o mundo das ideias, e outro imperfeito, o mundo sensível, no qual habitamos; as ideias são entidades perfeitas, idênticas a si mesmas, universais, não

14 Valho-me aqui de alguns autores que contribuíram para essas reflexões introdutórias sobre o papel da poesia em Platão: Jörg Zimmermann (Das Shöne. In: Schnädelbach, Herbet & Martens, Herbert (ed.). *Philosophie. Ein Gmundkurs*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1986. pp. 348-394); H. Thesleff (*Studies in the Styles of Plato*. Helsinki, 1967). Jeanne Marie Gagnebin, escrevendo sobre a escrita poética, formula o pensamento de Platão desta forma: “A escrita não é, portanto, somente uma droga que promete a cura e traz a morte; ela completa, por assim dizer, sua natureza de artifício pela sua pertença ao domínio da *mimesis* artística (e não filosófica) que, sob a aparência de vida, só engendra a morte” (*Sete aulas sobre linguagem memória e história*. Rio de Janeiro, Imago, 1997. pp. 55-56). Importante destacar que minha abordagem está circunscrita à relação entre poesia e conhecimento. Há uma questão que Gadamer acertadamente destacou em seus escritos: o problema em Platão é em torno de uma decisão sobre quem deve assumir o papel de educação da juventude na polis grega, se a poesia ou a filosofia.

cambiantes e perfeitamente definidas; essas entidades existem fora do espaço e do tempo; logo, devem ser captadas, apreendidas por uma entidade pura, fora do espaço e do tempo: a alma. Isso implica que esta é imortal, preexistindo à existência do corpo e à inserção no corpo; no reino anterior à encarnação no corpo, a alma conhecia com precisão as ideias puras, perfeitas; quando a alma se encarna, sucede que o mundo sensorial, as coisas materiais, recordam à alma a perfeição das ideias, isto é, o conhecimento é lembrança. Dessa forma, estabelece-se a tensão entre o mundo da perfeição e a realidade imperfeita. Esse mundo é imperfeito na moral, na política e na estética; as ideias morais, políticas e estéticas são perfeitas, funcionando como ideais regulativos aos quais se devem ajustar ou tentar se ajustar as ações desse mundo. É importante lembrar que essa duplicação de mundos tem uma origem religiosa, que Platão aprendeu dos pitagóricos e de Sócrates, que dizia que, em todos os seres humanos e em todas as culturas, há ideias universais, inatas e não cambiantes.

Em torno dessa época na qual Platão projeta seu pensamento e cultiva sua academia, outro movimento, o dos sofistas, sustenta exatamente o contrário, defendendo a relatividade do conhecimento, colocando-o dependente do significado concreto que as comunidades humanas atribuem aos valores. A isso se juntam duas outras interpretações das quais Platão se distanciava: da teoria do conhecimento de Heráclito, que reduzia a interpretação somente ao conhecimento empírico do material, e da teoria do conhecimento de Parmênides, que afirmava que só existe o ser, imóvel e soberano, e, por conseguinte, não existe o movimento, significando, para ele, que, pelo fato deste mundo exterior, no qual estamos instalados, ser móvel, não existe, na realidade, tomando-se como um sonho. Platão permanece como filósofo da fronteira e não quer abraçar nenhum dos conhecimentos que ele considerava extremos. Ele afirmou que o conhecimento humano é variado, acentuando, porém, que há conhecimentos superiores. Assim,

por exemplo, o conhecimento matemático-geométrico é melhor que o conhecimento material-empírico, e o conhecimento mais excelso é o das ideias abrangentes, abarcadoras, ou seja, aquelas sem as quais nada existe, nem podemos pensar ou falar, ou seja, o ser, como existência, como essência ou identidade, e o não-ser como diferença ou alteridade. É dentro dessa hierarquização do conhecimento em superiores e inferiores que Platão vai julgar o valor do estético e do poético dentro de sua filosofia. Toda obra de Platão deve ser entendida, em parte, dentro desse conflito de interpretações de seu tempo. Sua preocupação com a hierarquização do conhecimento tem uma conseqüência enorme para a compreensão que o filósofo vai desenvolver sobre a arte e a obra poética. Tomo como exemplo, para ilustrar a obra de Platão, *Fedro*. Considerada por muitos estudiosos a maior de todas as suas obras, é também a mais poética, e o leitor tem dificuldades de estabelecer uma diferença clara entre aspectos literários e argumentos filosóficos.

Fedro é uma obra em prosa, rica e complexa, e, com certeza, uma das jóias raras da literatura universal. A forma narrativa, dialógica e expositiva nos faz recordar, em nossos dias, muito mais um romance ou uma obra em forma de prosa do que um tratado filosófico. Por isso mesmo, serve-nos como um excelente exemplo para a problematização da relação entre filosofia e literatura. Um diálogo que tem como um de seus temas centrais o pálido reflexo que é a literatura quando pretende acordar a verdadeira memória do mundo das ideias, mas que logrou, por meio da escrita, resistir ao tempo e ao esquecimento. De qualquer forma, em toda a obra se estabelece uma tensão entre a vida e a palavra, entre a voz e a letra, atestando a impossibilidade de que as letras possam recolher a memória e refletir a vida. Por um lado, as letras podem alimentar a memória dos seres humanos e, por conseguinte, fazê-los crescer em sabedoria, constatando que a memória não está presa à própria experiência pessoal, à própria anamnese. Por estar repousada

na letra, ela tem a capacidade de recobrar-se no tempo da vida de cada leitor. Por outro lado, porém, há um perigo permanente, em especial nos poetas, de se atribuírem poderes que não têm. Isso porque o tempo da anamnesis, da reminiscência, desperta-se a partir da reflexão, da leitura de si mesmo. O perigo da poesia repousaria, portanto, no fato de ela, sendo uma lembrança distanciada do mundo das ideias, fazer confundir este com a aproximação de um número variado de significantes, de superfícies que somente se autorrefletem, sem tornar-nos transparentes ao universo do ser e do verdadeiro conhecimento. Se a retórica pode ser o erro de se deixar levar pelo argumento que aparentemente é o mais convincente, desviando o interlocutor da verdade essencial, a poesia pode tornar-se o engano pela forma, pela construção bela das palavras, desviando o pensamento da verdade que vale a pena, de fato, ser imitada. É por isso que Platão em *Fedro* e em *O banquete* desenvolve concepções essencialistas do belo, como sinônimo do verdadeiro do mundo das ideias, que abrangem uma série de níveis de conhecimento, dos quais a recepção e contemplação sensitivas (*aísthesis*) são, por um lado, os mais baixos e, por outro, o mais alto conhecimento é a própria ideia do belo que somente pode ser representada de forma plena por e em si mesmo. À ideia contemplada pela alma primeiramente dentro do cativo do corpo se encontra mais proximamente o conhecimento intelectual, do espírito (*nóesis*); entre as duas (*aísthesis* e *nóesis*) estão as dimensões da prática moral e ética. Vemos, portanto, que, dentro da hierarquia do conhecimento em Platão, passamos do nível estético, como o mais baixo, ao ético, mediano na sua aproximação da ideia, e chegamos ao noético como o mais desenvolvido do conhecimento humano possível. É nesse movimento que entendemos uma teoria do conhecimento que se move do relativo ao absoluto, do específico ao geral, do exterior ao interior, do múltiplo ao uno, do complexo ao simples, do real ao ideal, do sensitivo ao espiritual. Essa tensão, que também tem na relação

corpo que pesa e alma que aspira uma expressão significativa na filosofia platônica, corre paralelamente a uma visão que segue viva por meio da lembrança (*anámnese*) daquilo que foi visto. E esse outro mundo que a linguagem foi construindo, no qual também aparece o eco da realidade que encontra a sua plenitude no mundo ideal, como apresentado por Platão.

A linguagem que se articula, porém, por meio da opinião que visa a convencer daquilo que pode ser e a linguagem que se articula pela beleza da forma para distrair precisam de uma decidida terapia para alcançar as luzes que levam claridade de uma comunicação sem falsidade, sem manipulação dos profissionais da linguagem, cujo objetivo principal parece residir no ofuscamento.

Vale a nota, que é justamente em torno dessa discussão, que Platão, no escrito *República*, vai usar, pela primeira vez na literatura conhecida, o termo teologia. Nesse escrito, ele denuncia justamente os poetas (Homero e Hesíodo), que tentavam recuperar os mitos sobre os deuses estabelecidos. Platão resolveu chamá-los então de teólogos, por contarem histórias, brincarem com imagens, em vez de se concentrarem na fala conceitual sobre os deuses e o conhecimento. A filosofia estava, portanto, destinada a melhor desempenhar o papel de criar conceitos e estabelecer diálogos sobre eles, distanciando-se de uma linguagem ainda inferior, que era a teológica, ou melhor, a poética.

Hegel¹⁵ segue, em parte, as diferenças em termos de superioridade e inferioridade propostas na filosofia de Platão, ao admitir dignidade de pensamentos universais à religião e à poesia e até mesmo profundas verdades universais com possíveis representações figurativas para, em seguida, relativizá-las em comparação com a linguagem da filosofia.

15 Hegel, F. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo, Hemus-Livraria Editora, 1976.

Na literatura há, para Hegel, um caráter incidental quando trata de questões universais. O tratamento que temas universais recebem na literatura é mais eventual ou episódico que programático e conceitual. O tipo de conhecimento mais capaz de discutir os grandes temas da vida, de reunir religião e razão, intuição e racionalidade, contemplação e interpretação, o eterno e o terrestre é somente o da filosofia.

“Poder-se-ia falar de uma filosofia de Ésquilo, Eurípedes, de Schiller, de Goethe etc. Porém tais pensamentos são, em parte, só incidentais, e por isso não se devem admitir em nossa exposição. São formas universais de representação do verdadeiro, a determinação do homem, a moral etc. Em parte, tampouco aqueles pensamentos alcançaram sua forma verdadeira; e a forma que se requer é a forma do pensamento; e o que é expresso neles tem que ser o último, tem que constituir o fundamento absoluto. Não acontece isto naqueles pensamentos. Não existem ali a diferença e a relação de um com outro.”¹⁶

Há na filosofia, entretanto, exemplos de contraste à interpretação da arte como inferior. Friedrich Schiller¹⁷ vai refletir sobre o sentido da arte em geral num diálogo crítico com a filosofia platônica e distinguindo os dois lados da natureza humana, um marcado pela emoção, sensibilidade e espontaneidade e o outro chamado de o estado da razão, que trabalha pela ordenação lógica como forma de compreensão do mundo. Defendendo esse pressuposto, Schiller constata que os seus contemporâneos são fragmentados, incapazes de criar uma convivência harmoniosa entre esses dois

16 Idem, *ibidem*, p. 156.

17 Sobre Schiller e Nietzsche, faço uso, como ponto de partida, do pequeno e valioso artigo de Alain de Botton: “Para que serve a arte?”, no caderno *Mais!* da *Folha de São Paulo*, de 23 de agosto de 1998.

lados. Justamente aí a arte pode ser a ponte para que o lado sensível do ser humano possa unir-se ao lado racional, servindo dessa forma a uma visão mais integradora da vida humana. O verdadeiro caminho para a racionalidade sadia passaria, então, pela formação estética, pois a arte trabalha tanto com o deslumbramento e a contemplação, simbolizados pela intuição artística, quanto com a sistematização e organização, representadas pelas métricas, as linhas e as diversas associações arquitetônicas. A forma é um meio de conceber o ser humano e suas relações sociais, de expressar suas ideologias e de anunciar suas utopias.

Nietzsche vai, por sua vez, radicalizar o papel da arte ao dizer que é justamente na ilusão que ela tem a sua verdade e sua grandeza, contrariando, assim, o pensamento de Platão. Um mundo sem essa ilusão sucumbiria ao desespero humano, visto que o artista, ao transfigurar o mundo, dota-o de sentido e beleza, tomando-o suportável para viver.

“A arte aparece como uma fada encantadora que redime e cura. Ela transforma reflexões horríveis sobre o terror e o absurdo da existência em representações com as quais os homens podem viver (...) A arte é essencialmente a afirmação, a bênção e a deificação da existência.”¹⁸

A poesia serve como revolta simbólica diante da crueza da vida, tomando esta possível de ser suportada a despeito de sua dureza. Por isso, a arte é afirmação daquilo que de mais profundo pode ser experimentado na existência humana. Sua bênção porque se revolta contra as atrocidades que se desenvolvem contra a vida; e sua deificação porque eleva esse sentido mais profundo ao sentido último, a um *telos* da existência.

18 Botton, op. cit., p. 3.

TEOLOGIA E POESIA

A crítica que a teologia fez à arte, de forma mais abrangente, e à poesia, de forma mais específica, remonta aos Pais da Igreja, mais concretamente, Tertuliano, Agostinho e Jerônimo. Isso em grande parte porque esses Pais da Igreja e outros teólogos que os seguiram viam na filosofia a interlocutora ideal para o desenvolvimento da reflexão teológica, objetivando uma resposta cristã aos desafios da cultura da época, descartando tanto a religiosidade popular quanto a arte da época como interlocutoras possíveis para o fazer teológico. Essa é uma das páginas mais polêmicas da história da teologia e deixou uma herança considerável para gerações futuras: na prática religiosa, aquilo que era considerado heresia começava a ser perseguido, enquanto na instância conceitual se procurava corresponder filosofia e teologia, chegando a reconhecer sementes do verbo divino nos sistemas dos filósofos. Na religião e na arte, a presença do demônio; no conceito filosófico, a presença de Deus, eis um resumo possível para o espírito de uma época. Na arte e na religião pagã, a marca do engano; na filosofia pagã, sinal da sabedoria universal. Os textos poéticos, ao contrário da revelação, nada mais são do que invenção humana ambígua; os poetas trabalham com a mentira como pressuposto fundamental, por lançarem mão da aparência para dizer as coisas relacionadas às verdades da vida. Esse recurso foi considerado uma forma de se distanciar daquilo que a palavra de Deus defendia como regra e princípio. A verdade não precisaria, para a teologia, de máscaras. A apresentação de Deus e do ser humano na poesia é, do ponto de vista ético, censurável, visto que ela é orientada para o aspecto erótico e para a fruição do sentimento, corrompendo, dessa forma, a juventude, despertando-lhe desejos inferiores. Essa postura acompanha a atitude de círculos teológicos e eclesiais até o século XX, deixando ainda hoje suas marcas no pensamento das instituições voltadas para o ensino da teologia, considerando a literatura como intromissão estética na esfera religiosa, algumas

vezes até mesmo como blasfêmia, contra a qual tanto a religião institucionalizada quanto a teologia comprometida com a revelação deveriam opor-se.

Barth, nessa linha, vai dizer contra Rilke, que a literatura é desgraça, sem-vergonhice religiosa¹⁹, partindo da contraposição que se tornou clássica entre fé e religião. Toda literatura que se referisse a Deus, a temas relacionados à revelação, estaria no âmbito da busca humana, religiosa e, por isso, não autorizada pelos parâmetros da revelação.

Para alguns teólogos europeus, a literatura é um panorama do mal.²⁰ Um ponto culminante dessa crítica será alcançado na influência que Sören Kierkegaard teve no desenvolvimento da Teologia Dialética de Karl Barth e de seus seguidores. Para ele, a arte é um jogo sem compromissos, sem seriedade existencial. Estética se opõe, portanto, ao ético, e a poesia não tem interesse pela verdade. Ao cristão comprometido com a crucificação, tudo isso é profundamente estranho. Estética aqui é entendida como fruição do indivíduo sem atingir a profundidade crítica da ética, preocupada em formar princípios de ação a partir de uma atitude de aceitação da crise provocada pela diferenciação/ distância entre o ser humano e o ser divino. Além disso, a ética e não a estética, segundo Kierkegaard, levaria o ser humano à identificação do si-mesmo, provocando a autêntica abertura ao ser divino. Somente a decisão ética radical possibilitaria tal processo, sendo que a estética é fuga dessa seriedade existencial, da profundidade daquilo que a fé exige como compromisso. Vale ressaltar que Kierkegaard

19 O contexto da crítica é uma crítica também a Angelus Silesius: “O ‘errante que-rubínico’, no qual estas piedosas sem-vergonhices se encontram para a leitura (de forma semelhante pensa também Rainer Maria Rilke!), foi publicado com o *imprimatur* de um bispo católico romano...” (Barth, Karl. *Kirchliche Dogmatik*. Zürich, 1949. v. II/I. p. 316).

20 Grennzmann, W. *Dichtung und Glaube, Probleme und Gestalten der deutschen Gegenwartsliteratur Bonn*, 1950. pp. 14ss.

pensa aqui não em termos de moralismo religioso como sinônimo de decisão radical da fé, mas de envolvimento existencial, que não pode ser desenvolvido pela sensibilidade estética, mas pela decisão ética.²¹ Essa desconfiança que Kierkegaard levantou e que nutriu a reflexão teológica de muitos pensadores cristãos passou a fazer parte até mesmo de círculos literários afeitos à teologia da Igreja. Reihold Schneider, ao assumir sua fé como professada pela igreja, colocará essa questão como central.

“Qual é, afinal, o jogo do valor último da vida? Onde encontramos no Evangelho, em qualquer parte das Sagradas Escrituras, uma frase em que nós podemos legitimar a arte? Nós sabemos dos dons do Espírito, que nós devemos praticar, cada qual segundo a sua possibilidade. Mas e a arte? A transformação em pintura? Em aparência? O engano? E a exigência de aplausos que está por detrás de tudo isso e que sempre tem algo de demoníaco e demonizador em si (...)? Cada um se permita respostas a estas perguntas (...) Nós, porém, temos de ter clareza que cultura não é preocupação do Cristianismo. Este se preocupa com a vida eterna, que começa aqui, neste momento; vida eterna que é ameaçada, mas não destruída pela morte.”²²

A tese fundamental que segue esta linha teológica da crítica à literatura é uma antítese à tese de Brecht e Benn no primeiro capítulo. Se para eles o artista que se torna religioso trai a arte, para a crítica de grupos de teólogos e de artistas influenciados pela tese

21 Kierkegaard, Sören. *Die Tagebücher 1834-1855. Auswahl und Übersetzung von Th. Haecker. München*, Verlag C. H. Beck, 1953. Um estudo sobre a questão da estética em Kierkegaard encontramos em *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, de Theodor W. Adorno (Frankfurt, 1962).

22 Schneider, Reihold. *Der Bildungsauftrag des christlichen Dichters*. In: Landau, E. M. Von. (ed.). *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main Suhrkamp Verlag, 1978. v. IX, pp. 436-37.

de Kierkegaard, o ser humano que se torna artista vive no perigo de trair Deus e de colocar a própria arte em seu lugar. Se para a primeira tese Deus é um péssimo princípio literário, para a antítese, a arte é um péssimo princípio de fé. Creio que o princípio básico dessa crítica por parte da teologia pode ser visto da seguinte forma:

1. Existe um espaço para os filhos de Deus, peregrinos neste mundo e em nada afeitos a ele, e um espaço para os outros. Entre os dois espaços não há continuidade, pontes de relacionamento e complementação. O importante aqui é oposição. Um é a deformação do outro. Literatura é deformação da revelação. A primeira retrata a realidade marcada pelo pecado; a segunda mostra a realidade de Deus militando constantemente contra as imperfeições e as expressões superficiais da busca do ser humano por Deus.
2. Transcendência aqui nesta crítica é entendida como algo que está de forma autoritária fora deste mundo. Mesmo que seja apreendida subjetivamente, ela está num outro plano da história. A verdadeira vida, o genuíno sentimento, a atitude correta vêm de fora para dentro do mundo. A arte, nesse caso, só teria a função de fortalecer, ilustrar e destacar a verdadeira transcendência. O resultado, é claro: para o verdadeiro cristão, a arte é algo estranho, a não ser a arte religiosa como testemunho da transcendência.
3. Uma variação dessa crítica é colocada em forma de pergunta: a arte tem condições de assumir um papel destinado somente à religião e a Deus? Ou seja, para expressar a busca do ser humano pelo seu rumo na vida a fé é instância decisiva?

Parte-se, no fundo, de um conceito definido e unívoco da fé cristã, rejeitando possibilidades de novas articulações da nossa experiência com Deus. Tal experiência já está, em princípio, demarcada.

SOCIOLOGIA E LITERATURA

Na história mais recente do conflito das interpretações temos aquele que se deu entre a sociologia e a literatura, como bem mostra um estudo primoroso sobre o tema.

“Nessa competição de interpretações, revela-se um dilema da sociologia, que determina não somente a história de seu surgimento, mas também seu desenvolvimento ulterior: a hesitação entre uma orientação cientificista, pronta a imitar as ciências naturais, e uma atitude hermenêutica, que aproxima a disciplina da literatura. O debate entre uma intelectualidade literária e uma intelectualidade das ciências sociais constitui dessa forma parte de um processo complexo, em cujo decorrer foi-se distinguindo o modo de produção científico do modo de produção literário; essa separação é acentuada ideologicamente pela contraposição entre a fria razão e a cultura dos sentimentos – uma dessas oposições que marcam o conflito entre a Ilustração e a Contra-ilustração.”²³

Com a emergência da sociologia como saber instituído, o papel da literatura se torna cada vez mais relativizado e marginalizado nas instâncias reconhecidas como mediações de análise da sociedade. Esse processo de purificação no interior das ciências sociais as levou a um distanciamento cada vez mais decisivo de formas literárias das quais elas, em parte, se originaram e foram gradativamente consideradas concorrentes e inferiores, como é o caso dos romances.

Esse processo tinha na competição de interpretações entre intelectuais da literatura e aqueles ligados às ciências sociais um marco definitivo. Tal competição torna-se corriqueiro nos

23 Lepenies, Wolf. *As três culturas*. São Paulo, Edusp, 1996. p. 11.

diferentes níveis do conhecimento e da projeção social e política, incluindo discussão sobre a liberdade e objetividade da análise, recompensa financeira do esforço empreendido, reconhecimento acadêmico por pesquisas consideradas brilhantes e credenciais considerados especiais nas sociedades da Europa, como foi o caso da Academia Francesa de Letras.

Se, de um lado, a sociologia enfrentou o dilema de poder imitar as ciências naturais usando os critérios de verificabilidade e ordenação, mas de não poder tornar-se uma ciência natural da sociedade e de se estabelecer quase como uma “terceira cultura” dentro de uma interpretação analítico-sistematizadora, por outro a literatura foi sendo delegada ao plano da Contra-ilustração, como expressão do sentimento classificatório-narrativo. A sociologia foi se impondo cada vez mais como alternativa científica por usar de forma crescente a metodologia de trabalho das ciências chamadas naturais ou –surpreendentemente – exatas, expressão que, como nenhuma outra, expressa o espírito positivista que invade os meios científicos. Para isso, o distanciamento da literatura emerge como um sinal claro de sua seriedade e compromisso científico.

Se a crítica à valorização exacerbada da razão foi etiquetada como função da literatura, à sociologia foi dado o papel de estabelecer um saber cada vez mais “racional” da sociedade, de seus verdadeiros mecanismos de funcionamento. Nessa luta pelo saber normativo, ambos os saberes são ultrapassados em chances e em reconhecimento pelas chamadas ciências exatas. A literatura lutando para se especializar na linguagem da emoção; a sociologia nos mecanismos de controle e reprodução sociais.

Pelo fato de as ciências sociais estarem vinculadas às concepções de verdade e eficácia, exatidão e fundamentação da sociedade moderna e de que, desse modo, a sociologia procurou de forma cada vez mais instrumental provar sua cientificidade, a literatura foi vista cada vez mais como objeto de festas da corte, devaneios do espírito e escapismo do sentimento.

Num comentário a Hegel, Lepenies acentua bem os eixos centrais que estão subjacentes à raiz do conflito entre sociologia e literatura como interpretações da sociedade, deixando claro que uma das origens do conflito residia nas semelhanças que existiam entre os procedimentos e nas diferenças que concorriam dentro de uma sociedade que cada vez mais perguntava pela utilidade dos saberes construídos:

“Em suas *Vorlesungen über die Ästhetik*, Hegel descreve o romance como a forma de arte na qual ‘ordem e prosa da realidade’ se reencontram. O romance, a moderna epopéia burguesa, ‘pressupõe uma realidade já organizada em *prosa* (...) Um dos conflitos mais constantes e mais convenientes ao romance é por isso o conflito entre a poesia do coração e seu contraponto, a prosa das relações e o acaso de circunstâncias externas (...)’. A caracterização de Hegel torna claro porque, desde o momento de seu surgimento, a sociologia se tomou tanto concorrente quanto contrapartida da literatura. De um lado, quando pretendeu ser sociografia, disputou sobretudo com o romance realista a primazia de retratar de modo adequado a ‘prosa das relações’; de outro, quando pretendeu ser teoria social, ficou sob a suspeita de degenerar numa ‘ciência de gabinete’, isto é, de fazer parte daquele grupo de disciplinas que, na definição maldosa de Nietzsche, não podiam provar ‘que houvesse em seu horizonte qualquer grande finalidade cultural’. A essa estéril ciência de gabinete, opunha-se então a literatura, com sua capacidade de dar expressão à ‘poesia do coração’”²⁴

Dentro do projeto positivista, a distância entre sociologia e literatura se acirrou ainda mais, sendo que, para Comte, a música, a pintura e a literatura eram meios de atingir seu objetivo como

24 Idem, *ibidem*, p. 22.

analista da sociedade. As três criavam as condições mentais para uma produção intelectual, sem que esta, contudo, se deixasse influenciar no conteúdo e na elaboração do método. Se a literatura era até indispensável para certa intensificação da capacidade cognitiva, era incapaz de produzir conhecimento e analisar fatores sociais. Sua legitimidade se dava, portanto, no campo da motivação, do estímulo emocional para a seriedade da pesquisa, nunca, entretanto, influenciando no próprio tipo de conteúdo alcançado. A razão carecia de fomento emocional e de certa preparação espiritual. Esse era o único papel destinado à arte.

Por parte da literatura sempre houve, porém, a tentativa de não abrir mão de certa hegemonia de melhor interpretação da sociedade, provocando reações de repúdio a esse projeto sociológico.

“Deixaremos que as ciências sociais reduzam a experiência literária, a mais alta que o homem possa fazer, com a do amor, a pesquisas de opinião sobre nossos lazes, quando se trata de sentido de nossa vida?”²⁵

Essa busca de legitimação do inefável como a principal base de ser da literatura não deixou de confirmar a própria suspeita levantada pelos sociólogos de que a literatura carecia de enfrentamento das condições reais da vida. A crítica era que a busca do inefável, essa aparente linguagem das coisas indizíveis não deixou ser mascaramento da dependência que autores e artistas tinham e têm dos mecanismos sociais. Nisso a obra de arte em nada se diferenciaria de outras áreas do conhecimento, devendo ser considerados todos os aspectos que compõem a produção do conhecimento dentro do jogo social de interesses. A literatura não deveria, portanto, seguindo a crítica de sociólogos, lançar mão de suposta relação privilegiada com o inefável, com o estético, para

25 Sallenave, D. *Le don des morts*. Paris, Gallimard, 1991, passim.

se colocar numa situação que não pudesse ser atingida por uma crítica que questiona os pressupostos com os quais trabalha.

“Perguntarei apenas por que tantos críticos, tantos escritores, tantos filósofos põem tanto empenho em professar que a experiência da obra de arte é inefável, que escapa por definição ao conhecimento racional; porque se apressam assim em afirmar sem luta a derrota do saber; de onde lhes vem essa necessidade tão poderosa de rebaixar o conhecimento racional, esse furor de afirmar a irredutibilidade da obra de arte ou, numa palavra mais apropriada, *sua transcendência*.”

Por que se faz tanta questão de conferir à obra de arte – e ao conhecimento que ela reclama – essa *condição de exceção*, senão para atingir por um descrédito prévio as tentativas (necessariamente laboriosas e imperfeitas) daqueles que pretendem submeter esses produtos da ação humana ao tratamento ordinário da ciência ordinária, e para afirmar a transcendência (espiritual) daqueles que sabem *reconhecer-lhe* a transcendência?”²⁶

O conflito das interpretações estabelecido no contexto europeu entre a sociologia e a literatura parte de papéis rígidos para o sociólogo e o autor de romances, cada um buscando ratificar a legitimidade de sua produção de conhecimento como aquela que melhor estabelece os critérios para a interpretação crítica da sociedade.

“Mas, como tentarei mostrar ao longo de todo este livro, o sociólogo, próximo nisso do filósofo segundo Platão, opõe-se ao ‘amigo dos belos espetáculos e das belas vozes’ que é também o escritor: a ‘realidade’ que ele busca não se deixa reduzir aos dados imediatos

26 Bourdieu, Pierre. *As regras da arte*. Gênese e estrutura do campo literário. São Paulo, Companhia das Letras, 1996. p. 12.

da experiência sensível nos quais ela se entrega; ele não visa dar a ver, ou a sentir, mas construir sistemas de relações inteligíveis capazes de explicar os dados sensíveis.²⁷

Levando isso em consideração, a literatura precisaria da sociologia para melhor compreender seu papel dentro da interpretação mais profunda do seu próprio espaço social. Se Comte via a arte como motivação para um melhor trabalho intelectual sem intromissão no conteúdo desse trabalho, Bourdieu tem a tendência de colocar a sociologia a serviço de melhor localização ideológica da literatura dentro da trama social.

É entendendo de que forma a pretensa singularidade artística se constrói, quais são os pressupostos que a formam e os aparatos ideológicos que a sedimentam que a obra de arte alcançará uma compreensão mais profunda de sua própria necessidade. A literatura, ao falar de relações familiares, sociais, políticas, religiosas e culturais, assume um papel dentro do campo de interpretações que trata com interesses, reproduz visões de mundo, legitima práticas e oculta mecanismos geradores de necrofilia social, isso porque, ainda na visão de Bourdieu, ela possui um discurso que fala do mundo como se dele não falasse, numa forma de análise denegativa, ou seja, que, ao analisar, esconde, mascara, correndo o risco de reconhecer uma coisa por outra.

Isso representa o real perigo na forma de produção literária, ao tentar colocar sua construção como algo à parte da estrutura social que a determina. Esse alto grau de independência proposto pela literatura para si mesma ocultaria justamente a forma como ela se encontra presa à rede social da qual ela se diz manter independente. Ao não assumir mais explicitamente o fato de que a construção social de campos de produção autônomos anda junto com a construção de princípios determinados de percepção e de

27 Idem, *ibidem*, p. 14.

juízo do mundo natural e social, como as representações literárias e artísticas desse mesmo mundo o são, a literatura não consegue ver nitidamente que ela reproduz mecanismos ideológicos que subjazem à construção social e, por se especializar numa percepção propriamente estética que situa o princípio da criação na representação e não na coisa representada, ela muitas vezes confunde a própria realidade com as máscaras que campos mais determinantes da construção social operam.

A instauração do campo artístico, de forma mais geral, e do campo literário, de forma mais específica, como um mundo, se não à parte, pelo menos relativamente autônomo, dá lugar a uma economia própria, praticamente às avessas do outro tipo de economia. Se esta é fundada abertamente no valor mercantil, aquela postula o valor dos bens simbólicos, tornando ambos os valores, o mercantil e o simbólico, realidades relativamente independentes. Esse tipo de economia própria tem na constante leitura da obra de arte uma mediação de reprodução permanente do valor econômico da obra.

“A ideologia da obra de arte inesgotável, ou da ‘leitura’ como recriação, mascara, pelo quase desvendamento que se observa com frequência nas coisas da fé, que a obra é feita não duas vezes, mas cem vezes, mil vezes, por todos aqueles que se interessam por ela, que têm um interesse material ou simbólico em a ler, classificar, decifrar, comentar, reproduzir, criticar, combater, conhecer, possuir”.²⁸

Com isso, a obra de arte, assim como os bens religiosos, recebe um valor a partir de uma crença coletiva, que revela, ao mesmo tempo, um desconhecimento coletivo dos mecanismos

28 Idem, *ibidem*, p. 198.

produtores do saber, que, por sua vez, é coletivamente produzido e reproduzido.

Mesmo no caso do contexto alemão, no qual havia a tendência a diferenciar a literatura da poesia, dando à primeira um caráter inferior, o debate foi em grande parte cultivado por intelectuais ligados às ciências sociais, em especial à sociologia. Max Weber, por exemplo, falava de literatos como criadores de pensamentos apressados, descomprometidos, degenerando em nacionalismo emotivo e utopias socioeconômicas sem discussão aprofundada da realidade. Ao poeta era dada a dignidade de artista, como intérprete da experiência interior e dos estados de espírito que o intelectual da sociologia ou da economia política não tinha condições de exprimir. Mas mesmo ao poeta era recusada a possibilidade e o direito de, como tal, ser ao mesmo tempo profeta e visionário. Isso não significava que o poeta não deveria ter envolvimento político ou nutrir utopias sociais, mas tais atitudes não deveriam servir de meios para legitimar sua arte. Essa aversão de Weber ao tipo de profetismo moderno, alimentado pelos poetas, mostra bem a visão que se foi estabelecendo na sociologia, visto que tal presença obliterava a compreensão mais analítica da sociedade, exatamente numa época em que se precisava de argúcia científica nos argumentos e de uma visão correta do politicamente factível. Nesse ponto, tanto o poeta quanto o literato são incapazes de uma análise imparcial do mundo. Poeta e literato poderiam, no caso de tentarem apresentar análises complexas da sociedade, no máximo se tornar “seitas sustentadas por sentimentos cósmico-artísticos”²⁹. Em outro de seus escritos, Weber vai levantar a suspeita sobre o

29 Weber, Max. Rede auf dem Ersten Deutschen Soziologentage in Frankfurt 1910. In: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen, Mohr/Siebeck, 1924. p. 446.

espírito profundamente antifraterno, aristocrático e mesmo diabólico da estética.³⁰

Não podemos esquecer que este é um exemplo típico do contexto europeu sobre a relação entre literatura/arte e sociologia. É importante lembrar que nem toda arte/literatura abre mão da dimensão crítica e social de seu fazer e labor. Há vários exemplos de autores que, ao escreverem seus textos, estão com a consciência aguçada, sobre os mecanismos ideológicos presentes no fazer artístico. João Cabral de Melo Neto, citado na abertura deste capítulo, é um dos grandes exemplos deste grupo significativo de autores e artistas.

CONSIDERAÇÕES SOBRE OS CONFLITOS DAS INTERPRETAÇÕES

A forma como a literatura foi colocada sob suspeita como fonte de saber sobre as dimensões mais profundas do ser, no caso da filosofia; como interpretação coerente sobre aspectos da manifestação do sagrado na história, no caso da teologia; e como análise dos mecanismos sociais e de seus grupos, no caso da sociologia, aponta para questões de fundo sobre o tipo de conhecimento erigido como normativo dentro de uma determinada compreensão de ciência na história do Ocidente.

Em grande parte das observações críticas elaboradas por filósofos, teólogos e sociólogos, surgem dois problemas comuns, que se interpenetram na atitude, se, não de rejeição, pelo menos de reserva hermenêutica, para se estabelecer um diálogo com a literatura: de um lado temos a questão da ameaça à *profundidade do conhecimento*, seja sobre o ser e a identidade dos seres, a revelação

30 Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 3ª ed. ampl. Reelaborada por Johannes Winckelmann, com introdução de Theodor Heuss. Tübingen, Mohr/Siebeck, 1922. pp. 600ss.

de Deus na história e sua percepção por parte dos seres humanos, ou ainda sobre a análise dos mecanismos sociais. Com isso, o tipo de conhecimento propiciado pela literatura ficaria circunscrito a um grupo que detivesse outro tipo de conhecimento complementar e mais crítico, ou se tomaria ela mesma objeto de pesquisa para que, tomada como exemplo, pudesse servir como referencial na construção do campo de pesquisa. Nesse caso, a literatura seria usada como meio para se alcançar uma finalidade hermenêutica sem influir nos pressupostos do conhecimento construído e nos resultados que ele conquista. Pensando na filosofia, a literatura serviria, no pior dos casos, como ocultamento do ser; no melhor, como linguagem que, de forma bastante limitada, iria aproximar-se da essência do ser, sendo que ela permanece, em ambos os casos, como objeto de intencionalidades filosóficas, que seguem outros critérios.

Problematizando a relação com a teologia, temos o caso da literatura diante de duas possibilidades: ou se tornando em literatura religiosa, servindo de narrativa humana das narrativas divinas da revelação, ou se acomodando ao papel de engano ou de narrativa concorrente ao projeto da tradição como proposta de revelação estabelecida e fechada. No caso específico da sociologia, temos a crítica, no fundo, a um determinado tipo de literatura entendida como linguagem do subterfúgio, da análise submersa, escondida pelo estilo literário. Reconhece-se até o fato da literatura como interpretação da sociedade, mas marcada pelas imperfeições da falta de critérios que não reconhece de forma objetiva e clara as teias dos aparelhos ideológicos e dos interesses dos grupos sociais. Por outro lado, temos a questão da *seriedade ética* colocada pela maioria dos autores estudados. A literatura, ao ser colocada como nível inferior do conhecimento do mundo, das coisas e das relações, foi entendida em caráter associativo, consciente ou inconscientemente, de forma semelhante como a natureza foi entendida em relação à razão, o corpo em relação

ao espírito, a seita em comparação com a Igreja e o sentimento em comparação com a análise. Nas questões éticas, ela significaria permanentemente o perigo de fruição estética, de escapismo lúdico, de devaneio artístico, sem se ocupar com as dimensões mais profundas das relações envolvidas no objeto analisado e na forma como ele poderia ser, da melhor maneira, desvelado.

É importante neste momento salientar que algumas críticas de filósofos, teólogos e sociólogos à literatura têm sua pertinência se pensamos num determinado estilo de literatura que se baseia num “fundamentalismo estético”, ou seja, que a arte da escrita não precisa conhecer a rede simbólica e ideológica na qual ela também está envolvida, que tem um fim em si mesma, que não precisa dar razões de suas posturas. Dizer que a arte se explica somente pela arte é tão ingênuo quanto dizer que a teologia se explica somente pela teologia. O mesmo vale para a filosofia e a sociologia. Obviamente, não é esse tipo de literatura que quero colocar em diálogo com a teologia no projeto deste livro. Longe estão, porém, do fundamentalismo estético os grandes clássicos da literatura e, muito especialmente, as grandes obras da literatura latino-americana. Esta é, na nossa atualidade, sem o menor sinal de servidão ideológica, a que, na verdade, avilta qualquer campo do saber, a narrativa que de forma mais profunda e criativa retrata as ambigüidades e as riquezas de nossas sociedades.

Temos de cuidar, portanto, para não transferir problemas de interpretação existentes entre literatura e filosofia, teologia e sociologia, do contexto europeu para a nossa realidade. É importante procurarmos estabelecer outros critérios para a elaboração do método teológico, para ficar, agora, no campo restrito da teologia.

Outra observação importante, ainda que mais como o início de uma discussão a ser desenvolvida nos próximos capítulos, é o fato de que em muitos momentos da crítica não se percebe de que forma a literatura é parte integrante do saber ocidental, tanto pela

forma, como no caso de Platão e Kierkegaard, que desenvolvem suas reflexões filosóficas num estilo narrativo, coloquial, figurativo, quanto pela obrigação que teologias baseadas em sistemas fechados têm de voltar sempre às narrativas bíblicas.

No caso da sociologia, isso não é muito diferente, visto que, durante bom tempo na história do pensamento ocidental, não houve distinção clara entre ciências sociais e literatura. No caso específico da sociologia do Brasil, temos casos exemplares como o de Gilberto Freyre, especialmente o seu magnífico *Casa grande e senzala*, que, além de já ser em parte uma sociologia da religião, lança mão de vários recursos da literatura para fundamentar suas teses e estabelecer os parâmetros de seu conhecimento. No caso da poesia, temos o exemplo, entre muitos outros, de João Cabral de Melo Neto, que constrói na própria forma poética um conteúdo no qual se discutem questões fundamentais da vida humana e da produção poética. Para ele, o trabalho poético deve distanciar-se da ideia de inspiração genial ou transcendental e aproximar-se de uma poética baseada no entendimento do mundo, uma leitura das condições materiais da vida com os próprios recursos que elas apresentam. Como sugere parte do poema colocado no início deste capítulo, o seco da vida, o seco da paisagem, o seco da arquitetura triunfa sobre a falsidade da umidade poética do romantismo. O seco do chão nordestino castigado pelos longos períodos de falta de chuva deve não ser somente tema da poesia, mas determinar seu próprio estilo. Assim como o seco é tão óbvio na sociedade e na paisagem, assim ele deve materialmente incidir sobre a alma e a métrica do poeta. Assim assumido, o seco da vida não faz parte da resignação dos espíritos, mas da teimosia das resistências.

Muitos outros exemplos do Brasil e de outros países da América Latina poderiam ser incluídos nesta lista que se distancia de quaisquer sinais de fundamentalismo estético.

III

LITERATURA EM DIÁLOGO COM A TEOLOGIA NO CONTEXTO LATINO-AMERICANO

“Que Deus existe, sim, devagarinho, depressa. Ele existe – mas quase só por intermédio da ação das pessoas: de bons e maus. Coisas imensas no mundo. O grande-sertão é a forte arma. Deus é um gatilho?”

Aquilo pedia que Deus mesmo viesse, carnal, em seus avessos, os olhos formados. Nós rogávamos as pragas. Ah, mas a fé nem vê a desordem ao redor. Acho que Deus não quer consertar nada a não ser pelo completo contrato: Deus é uma plantação. A gente – e as areias.

Às vezes eu penso: seria o caso de pessoas de fé e posição se reunirem, em algum apropriado lugar, no meio dos gerais, para se viver só em altas rezas, fortíssimas, louvando a Deus e pedindo glória do perdão do mundo. Todos vinham comparecendo, lá se levantava enorme Igreja, não havia mais crimes, nem ambição, e todo sofrimento se espraiava em Deus, dado logo, até à hora de cada uma morte cantar. Raciocinei isto com compadre meu Quelelém, e ele duvidou com a cabeça: ‘Riobaldo, a colheita é comum, mas o capinar é sozinho...’ – ciente me respondeu”.

Trechos de Grande sertão: veredas, de João Guimarães Rosa

Há trabalhos que evidenciam a importância do tema para o debate atual na América Latina, ainda que o interesse seja

tímido comparado ao seu alcance e sua relevância e, em especial, quando consideramos tanto a enorme produção teológica nos últimos 30 anos quanto o lugar que o nosso continente ocupa como um dos mais importantes espaços geográficos na produção literária mundial. Seguirei aqui um roteiro cronológico, destacando, num primeiro momento, os trabalhos pioneiros no interesse pelo diálogo com a literatura ainda na primeira fase da Teologia da Libertação. Em destaque, temos os nomes de Gustavo Gutiérrez e Pedro Trigo. Num segundo momento, cumpre refletir sobre os dois trabalhos mais sistemáticos que temos sobre o tema em questão, com enfoques diferenciados, é certo, que carecem de uma análise mais alongada para posteriores trabalhos. Essas formas de diálogo sempre são acompanhadas de comentários críticos no final.

Esta parte do presente livro cumpre um propósito de mostrar, quando da publicação de sua primeira edição, que ainda não criáramos um verdadeiro diálogo entre teologia e literatura no nosso continente. As aproximações à época eram mais episódicas, tornando-se verdadeiras exceções nas linhas mestras do pensamento teológico latino-americano. Isso pode ser constatado na questão do método teológico da Teologia da Libertação, visto que, para sua construção, diversos aspectos são incorporados, sem entrar na pauta um possível diálogo com a produção literária na América Latina. Os temas escolhidos pela teologia não lançavam mão de suas associações e interpretações na literatura, apesar de com certeza não haver nenhum tema relevante para a teologia que não tenha sido objeto de interpretação explícita na literatura do nosso contexto. Se a teologia, que se disse tão voltada para a nossa realidade e comprometida com o nosso povo e sua história, não percebeu os caminhos percorridos pela literatura no nosso continente, não foi porque seus temas tenham sido ignorados e seus símbolos esquecidos. Em cada escola e em todos os grandes autores latino-americanos, encontramos os temas considerados mais

relevantes para o labor teológico, incluindo aqueles que poderiam ser inseridos mais facilmente dentro de uma teologia dogmática.

ESTUDOS DE PEDRO TRIGO SOBRE O PAPEL DA LITERATURA NA REFLEXÃO TEOLÓGICA

O autor em questão segue um modelo de análise que aponta basicamente para a forma como os conceitos cristãos tradicionais são trabalhados por diferentes autores e períodos na literatura latino-americana. Como introdução, ele coloca primeiramente a questão da ausência de temas considerados cristãos nos primeiros romances latino-americanos. Quanto à ausência específica da Igreja nos romances, há duas hipóteses explicativas: a primeira consiste no fato de a Igreja estar realmente ausente dos processos de transformação social e a segunda deve-se ao caráter liberal e positivista dos autores. É justamente no chamado ciclo indigenista do romance que o clérigo vai assumir um papel importante. Segundo Trigo, o exemplo mais contundente disso é o romance *Huasi pungo* (1934), do equatoriano Jorge Icaza. A religião é vista como ideologia, assim como o conceito de pátria, sendo fundamental para a compreensão do funcionamento da ideologia das instituições da época. A religião foi interpretada especialmente na sua função alienante e de compensação simbólica das carências materiais.

“Qual é o papel da religião no romance? A religião estaria ligada à outra vida, à esperança do céu e, sobretudo ao temor do inferno.”³¹

A imagem de Deus estaria intimamente associada ao patrão branco, e o vigário teria a função de veicular essa imagem de

31 Trigo, Pedro Teologia narra no romance latino-americano. In: Richard, Pablo (org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo, Paulus, 1987. p. 225.

diversas formas para uma assimilação por parte do índio. O vigário é o mediador simbólico entre o patrão, ao protegê-lo, e os índios, ao aliená-los. O resumo que Trigo apresenta mostra a atitude do ciclo indigenista de romance diante da religião:

“(...) o romance contém uma crítica frontal ao papel da religião na cordilheira equatoriana e uma precatória raivosamente anticlerical”³²

Trigo segue seu intento ao colocar outros escritos, estabelecendo como período e passos seguintes a herança que uma história contraditória, sedimentada em parte pelo Cristianismo, deixou nas sociedades latino-americanas. Começa essa parte de seu ensaio fazendo uma leitura de *El luto humano*, de José Revueltas, que, segundo Trigo, coloca o aspecto radical da expropriação do ser humano, do empobrecimento antropológico produzido pela rapinagem social, política, econômica e simbólica da invasão. A visão de religião é aqui mais diferenciada, conhece nuances e constata especificidades. Ela mesma se torna vítima de um longo processo de exploração do ser humano, tirando-lhe até mesmo a capacidade de projetar-se a partir de alguma experiência com o sentido de transcendência. Nesse aspecto, a religião faz parte desse panorama de desolação apresentado pelo autor.

“Que papel teria a religião nessa história? Para o autor, muito importante. A conquista foi uma expropriação da terra, da fonte de produção da vida. Foi mais, foi uma expropriação do próprio sentido da vida. E, como consequência, a vida não só ficou em poder de outros, mas já nem se sabia mais o que era a vida. A desapropriação teria sido tão absoluta, que até teria esgotado a

32 Idem, *ibidem*, p. 227.

capacidade de religar-se com alguma coisa, teria, pois, castrado a capacidade da religião.”³³

Mesmo em meio à aparente desolação e desilusão, emerge, entretanto, a “voz do pó” para apontar em direção à possibilidade de formar-se algo novo, talvez não para aqueles vencidos, mas para outros, pois o buscar dos derrotados perdura com o vento. Religião mesmo negada, instrumentalizada ou sufocada, persiste em dar sentido, em apontar para horizontes de vida digna e amanhã justo.

“Mas aqueles passos, aqueles buscar, perdurariam pelos séculos como o vento, quando alguém se detém para escutar a voz do pó (...) caminhar, buscar, porque ainda quando eram derrotados, algo lhes falava, bem dentro, sem que ouvissem nada, que a salvação existia, se não para eles, para esse surdo, triste e cheio de esperança que representavam.”³⁴

Trigo apresenta outros autores e períodos da literatura latino-americana de língua espanhola, enfocando especialmente o aspecto da religião. Esses dois exemplos servem para indicar a preocupação norteadora da leitura que Trigo faz, procurando identificar e avaliar o papel da religião nos romances latino-americanos. Entre os muitos exemplos que ele menciona no seu artigo, destaco, por último, a abordagem que faz de escritos de José Maria Arguedas, visto que esse autor também é apresentado no trabalho pioneiro de Gustavo Gutiérrez, que estudaremos em

33 Idem, *ibidem*, p. 231. José Revueltas comenta no seu romance: “Os espanhóis fizeram mal quando destruíram os templos indígenas para construir outros, católicos. Aquilo não era realmente o acabar com uma religião para implantar outra, mas acabar com toda religião, com todo sentido de religião.” (*El luto humano*, México, Ed Novaro, 1969, p. 272).

34 Revueltas, *op. cit.*, p. 88.

seguida. Detenho-me em Arguedas também para propiciar ao leitor a possibilidade de conhecer melhor esse grande autor peruano.

Segundo Trigo, para Arguedas, o mito é a questão vital, passando pelos diversos aspectos das relações e encontrando na religião uma de suas maiores expressões.

“O conteúdo do mito é a transcendência humana, a comunhão, a constituição de um reino da liberdade na luta contra o mal que não nos dá trégua, íntima e ambientalmente. A relação entre a purificação interior e a revolução social em Arguedas é profunda, uma vez que, para ele, o mundo tem ressonâncias pessoais e a pessoa dimensões cósmicas. É a superação da dicotomia materialismo-idealismo, indivíduo-massa, homem-mundo. Mito é, pois, com outra palavra, religião. E o oposto seria pragmatismo que conduz a gigantismo sem valores, que diminui o homem e o esvazia.”³⁵

A revolução estaria vinculada, portanto, não somente a um avanço social, mas também a uma vida reintegrada, em harmonia com as origens, reconciliada com suas fontes. Para isso, era importante sair da leitura positivista dos aspectos religiosos na vida do povo e descobrir o papel de resistência e sublevação que os mitos guardam. A religião está, portanto, no centro da reflexão de Arguedas. Trigo aborda essa centralidade inicialmente no desenvolvimento de personagens no romance de Arguedas *Los ríos profundos*, apresentando seus conflitos e a riqueza das figuras. Há uma constante luta ideológica entre as imagens de Deus dos personagens. A figura do rapazinho que se liberta é a imagem do ser humano que sacode o jugo, libertando a religião dos esquemas opressores e reconduzindo-a aos seus sonhos primevos. No final, é o padre diretor que, depois de tantas exigências e domínio, tem a

35 Trigo, op. cit., p. 292.

voz trêmula, pois sobre ele pesavam séculos de suspeita. A própria religião precisa ser libertada dos ditames que a opressão lhe impingiu. Em seguida, Trigo analisa *Todos los sangres* como um romance em que se destaca a historicidade, um romance épico, no qual as diversas formas de religião, institucionalizada ou não, são apresentadas, partindo da religião dos “encomenderos” e dos frades, passando pela nova cristandade, apresentando os primeiros conflitos internos enfrentados pelo aparato religioso e chegando até a uma doutrina socialista da Igreja. Conhecer o Deus libertador, para Arguedas, é negar o produto apresentado pelas instituições, é devolver-lhe a força e a beleza do mito, é assumir seus sonhos de fraternidade e justiça. Em *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Arguedas apresenta um aspecto específico de sua narrativa sobre o mito cristão e seu papel histórico, fazendo a vinculação entre as utopias sociais e as esperanças religiosas, entre Cristianismo e socialismo, entre Jesus Cristo e Che Guevara. Mesmo que essa relação ainda esteja em processo de amadurecimento, é preciso constatar-la já na história, identificar sua importância e apresentar suas chances. Libertação da Igreja e libertação da sociedade andam de mãos dadas.

“A primazia da salvação pertence a Deus, mas Deus salva na história, enviando seu Espírito, o Espírito de Jesus a todos os homens. O que possui o Espírito de libertação nasceu de Deus. E isso se diz de Ché, símbolo do marxismo humanista. Mas por sua vez, como Jesus, este libertador deve libertar também sua Igreja.”³⁶

APONTAMENTOS DE GUSTAVO GUTIÉRREZ SOBRE A OBRA DE JOSÉ MARIA ARGUEDAS

36 Idem, *ibidem*, p. 310.

Se o interesse de Trigo era identificar o papel da religião na obra de Arguedas e apresentar possíveis conseqüências para o trabalho teológico, a intenção de Gustavo Gutiérrez é aprofundar, do ponto de vista teológico, alguns aspectos do pensamento de Arguedas e prosseguir este caminho pioneiro aberto por Trigo. O comentário de Gutiérrez faz parte de uma página importante da história da teologia na América Latina que, dentro de um curto espaço de tempo, foi fechada para somente ser reaberta na década de noventa.

“Esta abordagem tem muito de novo, apesar de não faltarem noutras latitudes antecedentes conhecidos e apreciados. A própria maturidade da romântica latino-americana, assim como a freqüência e a profundidade com que o tema religioso é tratado, exige estudos deste tipo. Contudo, diferente dos precedentes mencionados, mais do que análise de autores, de suas ideias e vivências, trata-se aqui de penetrar na vida do *ator* que, no romance latino-americano, melhor tenta descrever o povo deste subcontinente. De uma ou de outra maneira, a esta vida está ligada a experiência religiosa e sobre ela Arguedas oferece material de primeira mão e também uma reflexão profunda. O projeto de Trigo leva a marca da originalidade e abre ao mesmo tempo com todas as promessas. A leitura deste ensaio nos estimulou a retomar a produção arguedeana e a refletir sobre ela.”³⁷

De forma inusitada, segundo Gutiérrez, os personagens de Arguedas nos interpelam, falam de nossa realidade marcada pela dor e pela esperança, representam a utopia da fraternidade dos miseráveis, pois escrever só acontece por amor, por prazer e por necessidade da vida, não por obrigação ideológica. Uma das

37 Gutiérrez, Gustavo. Entre as calandras: algumas reflexões sobre a obra de J.M. Arguedas In: Richard, Pablo (org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo, Paulus, 1987. p. 327.

maiores riquezas de seus romances é a relação entre o itinerário pessoal da vida e a situação da sociedade peruana, é o romancista entre os ciclos históricos de uma nação³⁸. No romance, está narrada a fusão entre destino individual e realidade social. Para compreender essa tensão entre os ciclos, é importante constatar a tenacidade do mito e sua relação com a morte social e simbólica. O poder do mito de se renovar e inserir nas relações é semelhante ao poder do ser humano de não se conformar com o Deus do primeiro ciclo e de seus fabricantes. Há um poder, portanto, irresistível no ideário cristão apesar de toda manipulação imposta, de toda instrumentalização desenvolvida, de toda injustiça praticada. Alguns de seus personagens apontam para essa limpidez da vida, para a beleza do mito por meio da dignidade, da solidariedade e da afetividade, como marcas da grandeza humana que não se contenta com a realização individual, mas se expressa “na construção da fraternidade no seio de um povo e a partir de suas possibilidades próprias”.³⁹ Não há aspiração de vida melhor que seja somente individual; ela sempre representa uma coletividade que lhe serve como fonte de rejuvenescimento.

Um dos marcos referenciais para a compreensão das reflexões desenvolvidas por Arguedas é justamente a redescoberta do tema da idolatria que, em dimensão social e simbólica, produz a morte dos pobres do Peru. Esse ídolo não é o Deus antigo dos índios, mas o Deus das instituições cristãs que promovem e legitimam o sofrimento do povo. O Deus antigo dos índios até se

38 José Maria Arguedas coloca isso de forma veemente: “Comigo, talvez, comece a encenar-se um ciclo e a abrir-se outro no Peru e no que ele representa: encerra-se o da calandra consoladora, de açoite, da amaria, do ódio impotente, das fúnebres revoltas do temor a Deus e do predomínio deste Deus e de seus protegidos, seus fabricantes: abre-se o ciclo da luz e da força libertadora invencível do homem do Vietnã, o da calandra de fogo, o do Deus libertador. Aquele que reintegra” (El zorro de arriba y el zorro de abajo, p. 269).

39 Gutiérrez, op. cit., p. 340.

identifica com aspectos do Deus de Jesus de Nazaré, pois o rosto deste como crucificado é “quase negro e desfigurado como índio pobre”. Estes desfigurados sentem Deus de outra forma, pois “o Deus dos senhores não é igual”. Este machuca e não consola. E em meio a esse povo desfigurado que vemos emergir o Deus que se contrapõe aos ídolos. Um povo sofredor caminha com um Deus diferente ou como o próprio Arguedas fala do povo do Peru:

“(…) chegou amarelo, esfarrapado, sem um pedaço de carne sequer. Regressou com a mesma roupa, mas em seu olhar havia Deus (...) Deus que é esperança, alegria, ânimo. Chegou *unpu* (encolhido), enfermo, encurvadinho. Saiu forte, firme, águia. Era moço e é tudo.”⁴⁰

Não há como deixar de identificar no tema da idolatria uma das preocupações mais relevantes do fazer teológico no horizonte da Teologia da Libertação na América Latina. Chama ainda mais atenção o fato de que, numa fase na qual essa teologia ainda se encontrava em suas primeiras articulações sistemáticas, Gutiérrez descobre na obra de um autor de seu país uma interpretação que era convergente com a nova teologia de então.

O mais interessante na obra de Arguedas é que ele identifica o problema da idolatria não como ameaça vinda de fora, como seria o caso da religião indígena, mas, ao descobrir que, na forma como a tradição cristã se instaura no contexto latino-americano por meio de seus pactos com os poderes econômicos e políticos, a idolatria se apresentava de forma contundente. O Deus que emerge dessa experiência é algo novo, recupera coisas boas tanto da tradição indígena quanto da imagem de Deus em Jesus de Nazaré.

40 Arguedas, José. *Todas las sangres*. Buenos Aires. Ed. Losada, 1968. p. 405.

CONSIDERAÇÕES SOBRE OS TRABALHOS PIONEIROS

Esse trabalho pioneiro dentro do horizonte da Teologia da Libertação feito por Trigo e Gutiérrez sofre uma ruptura. Não há continuidade desse tipo de abordagem, mesmo que ambos reconheçam a maturidade da literatura latino-americana. Há elementos que merecem destaque nestas primeiras observações sobre o papel da literatura na Teologia da Libertação:

- a) O primeiro fato marcante é que a leitura é definida por um interesse que se preocupa com as imagens de Deus oriundas tanto da colonização quanto da reação a ela. Como falar de um Deus negando-o na forma como ele se torna protagonista de uma história vitimadora, que conhece e produz relações pútridas? Como reação, o próprio povo cria uma nova imagem de Deus que resgata o passado libertador da fé, e isso acontece de forma surpreendente. Essa imagem emerge das sombras da existência e reedita a profundidade do mito. Não é mais, porém, nenhum Deus dos antigos. Destes só há vestígios e, por isso, fusões são possíveis e necessárias entre o Deus antigo dos índios e o Deus de Jesus de Nazaré. Ao mesmo tempo em que um Deus machucou sem consolar, o outro é o que cultiva a esperança.
- b) Em virtude disso é dada uma enorme importância aos conflitos sociais que são, por um lado, ocultados pela religião caracterizada pela mera reprodução e, por outro, agudizados e desmascarados por experiências religiosas alternativas e libertadoras.

Como se percebe, o romance é lido para confirmar a crítica social dentro do horizonte da análise social defendida pela Teologia da Libertação, sem maiores conseqüências, porém, para o próprio método dessa teologia. A literatura é usada como denúncia que corrobora todo um projeto já definido, um sistema

demarcado e uma utopia delineada. Nela se confirmam as suspeitas que encontramos em outros campos do saber e da análise. Não se pensa que na literatura latino-americana há, por exemplo, interpretações riquíssimas sobre temas diretamente ligados à tradição teológica, sobre formas de conhecimento, memória histórica, concepções de mito e possibilidades de outra compreensão do próprio fazer teológico.

Se considerarmos a interpretação que Arguedas apresenta de idolatria, constatamos que ela é bem mais contundente que outras desenvolvidas na Teologia da Libertação, que concentrou seu debate sobre esse tema nos aspectos externos, deixando de lado a elaboração idolátrica ocorrida dentro do próprio Cristianismo. Em grande parte, essa concentração do tema da idolatria na Teologia da Libertação nas relações econômicas tornou-se um obstáculo para que elementos de resistência fundamentais da cultura permanecessem ignorados pelos teólogos durante décadas.

TEOLOGIA E LITERATURA SEGUNDO ANTONIO MANZATTO

Em seu estudo sistemático sobre a antropologia na obra de Jorge Amado, a partir de enfoque teológico, Antonio Manzatto desenvolve uma primeira discussão de cunho teológico de maior alcance no contexto brasileiro sobre a relação entre teologia e literatura. No trabalho, ele se ocupa em problematizar a questão do método teológico a partir desse diálogo.

Manzatto conhece bem os preconceitos existentes em relação à arte e, mais especificamente, à literatura, entendida como mera diversão, passatempo para os momentos de ócio. Critica tal visão que tem ocupado um lugar importante nos círculos científicos e deixado marcas na pesquisa teológica. Para ele, a literatura, longe de ser alienante, é entendida como leitura da sociedade por revelar nuances desta, seus conflitos, grupos, forma de vida, sonhos

e valores. Por ser radicalmente antropocêntrica, a literatura abre um caminho importante de diálogo com a teologia. Seguindo M. Zéffara, o romance é, para Manzatto, o ponto de partida do diálogo, visto que ele corresponde a uma maior gama de comportamentos sociais e psíquicos do ser humano. O romance é, portanto, mais abrangente que o conto e a poesia, por abordar relações complexas e dinâmicas. Nessa abordagem de relações complexas, o romance apresenta-se também como a criação de um mundo irreal, ficcionalizado, como negação ou crítica do mundo real. Isso se dá especialmente por meio de uma linguagem própria, marcada pelo símbolo, entendido aqui não somente como metáfora, mas como avanço sobre o mundo real. A ficção é uma forma de transgressão da realidade e não existe ação no mundo sem imaginação de um mundo diferente. Citando Van den Besselar, Manzatto coloca a importância desse tipo de linguagem e abordagem para a compreensão da realidade brasileira.

“A literatura brasileira contribui para enriquecer os conhecimentos do homem brasileiro sobre sua problemática, suas aspirações, sua mentalidade, suas virtudes e seus defeitos, sem falar da satisfação estética que ela proporciona. Pois a literatura brasileira de hoje é humanamente verdadeira. Se a sociologia pode dar uma ideia de certas estruturas, é a literatura quem nos põe em contato com uma face da realidade humana vivida e sentida.”⁴¹

Mesmo que a literatura não tenha um primeiro comprometimento de ser trabalho historiográfico no sentido que se dá nos círculos científicos, ela não renuncia à verdade na história. Partindo de narrativas que assumem formas de recursos de

41 Manzatto, Antonio. *Teologia e literatura*; reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo, Loyola, 1995. p. 37.

linguagem (metáfora, fábula, lendas etc.), a literatura apresenta uma interpretação própria de história e do ser-no-mundo da existência humana. A obra literária tem o poder de descobrir os pensamentos mais profundos e abrir-nos para uma consciência destes no diálogo com o autor e sua obra; conhecendo-nos melhor, chegamos à ação histórica ou a um processo de mudança. Isso porque a literatura, assim como a arte em si, não conhece a dicotomia entre verdade e beleza, mas é justamente na afinidade entre ambas que a literatura traça seu caminho de compreensão do mundo. A verdade é bela, e a beleza exige um conhecimento verdadeiro das coisas. A contraposição verdade-beleza não está dentro dos parâmetros da literatura.

Sendo o caráter antropocêntrico o centro da literatura, é justamente esse enfoque que vai determinar a leitura que Manzatto fará da obra de Jorge Amado, destacando o fato de que o importante para o teólogo não é se palavras ditas cristãs estão aí escritas, pois, para ele,

“a ficção, pela sua própria natureza e de uma maneira que lhe é específica, coloca uma distância hermenêutica com relação à realidade, e permite, então, que essa realidade seja compreendida, criticada e, se preciso, transformada. Assim sendo, o critério que determina a pertinência ou importância teológica de uma obra não é a presença de palavras como Deus ou igreja em sua narração, nem a presença do papa ou de padres como personagens, mas sim a amplitude e a profundidade com a qual a problemática humana é abordada nessa obra, mesmo se o religioso aí não está presente explicitamente.”⁴²

42 Idem, *ibidem*, p. 69.

Nessa obra de Jorge Amado, Manzatto vai encontrar o brasileiro subdesenvolvido em sua formação social em busca de libertação. E é nesse tipo de antropologia, encarada não como mero apêndice da teologia, que está o poder da literatura de ser uma interlocutora criativa para a reflexão teológica. Isso porque a antropologia é o próprio centro da teologia, dentro da perspectiva da encarnação e da soteriologia, visto que ambas, encarnação e soteriologia, encontram no ser humano a sua realização. Referindo-se especificamente à obra de Jorge Amado, Manzatto pontua:

“A antropologia amadiana mostra-nos uma certa compreensão, sobretudo do homem brasileiro, simples e pobre, com características que o fazem pôr-se em busca de libertação e de felicidade. A teologia, que fala que é Deus para o homem, deve ser capaz, segundo sua missão, de anunciar a boa nova do Evangelho de salvação e de libertação para esse homem sem, com isso, descaracterizá-lo. Em outras palavras, trata-se de levar a sério o homem apresentado por Amado e de ver, então, como a teologia pode responder às questões sobre Deus que são mencionadas por esse homem.”⁴³

Sem entrar em detalhes na visão antropológica de Jorge Amado, segundo a interpretação teológica de Manzatto, é mais importante, no presente trabalho, mostrar a relação entre teologia e literatura como programa de reflexão teológica. Manzatto segue um tipo de método que já está estabelecido dentro do horizonte da teologia católica e, também, em muitos círculos protestantes: a relação entre natureza e graça, entre ser humano e Deus e, neste caso específico, entre antropologia (na literatura) e teologia (na tradição cristã). Teologia, segundo Manzatto, é uma reflexão rigorosa, científica, inteligível, racional sobre as experiências humanas

43 Idem, *ibidem*, p. 9.

a partir da tradição aceita como normativa pela igreja, possuindo métodos específicos que são fornecidos tanto pelo depósito comum da fé quanto pelas mediações desenvolvidas pelo ser humano para a compreensão de sua realidade.

“A teologia enquanto ciência tem também suas fontes: a Revelação, a Tradição eclesial e o Magistério eclesiástico. De lá vêm os conteúdos da fé, as definições do que o cristão crê e que supõem o humilde ‘*auditus fidei*’. Pelos meios científicos disponíveis, pela razão, o cristão reflete sobre essa fé, sobre essa experiência de fé, a fim de melhor compreender e, assim, melhor crer; trata-se do exercício do ‘*intellectos fidei*’.”⁴⁴

A teologia caminha, segundo Manzatto, entre a racionalidade e a experiência de fé das comunidades cristãs, desenvolvendo-se conforme as inquietações sociais e as mediações interpretativas fomentadas como explicação de seu mundo. Essa relação com a história de seu tempo intima a teologia a constantemente reatualizar a tradição cristã para as novas experiências e as novas racionalidades de mediação. Uma prova disso é o reconhecimento das tendências teológicas existentes nos nossos dias, cada uma delas invocando uma forma própria de mediação da realidade. Seguindo primeiramente Nicolas Lash, Manzatto apresenta uma tipologização do desenvolvimento do pensamento teológico, dividindo-o, primeiramente, em uma busca fiel das verdades absolutas, isso até o século XVII, passando, em um segundo momento, para defesa, demonstração, prova da veracidade cristã e, finalmente, a tarefa da teologia é de intermediação entre a prática da fé e as diversas linguagens e práticas sociais.

44 Idem, *ibidem*, p. 39.

Um outro modelo norteador de tipologização do desenvolvimento do pensamento teológico é aquele que Boff apresenta, partindo da teologia como compreensão da fé sinônima de adesão às verdades estabelecidas, tendo como método teológico, em primeiro lugar, a exposição da doutrina; em segundo lugar, a ilustração dessa doutrina; e, em terceiro lugar, como desenvolvimento lógico por intermédio de uma adequação dessa explicação à dimensão profunda do ser humano e de sua racionalidade.

Um segundo modelo apresentado por Boff e reintroduzido por Manzatto é a teologia como reflexão sobre a experiência pessoal, existencial, com o Deus vivo. O diálogo com o conteúdo da fé definido no passado é um aspecto fundamental, assumindo, porém, de forma mais contundente a experiência humana como ponto de partida da teologia. Finalmente, há o modelo da Teologia da Libertação, que parte de categorias analíticas próprias para a compreensão da realidade e da experiência de fé como ação transformadora no mundo.

Tendo como pressuposto a pluralidade teológica existente hoje e a necessidade de superar uma visão reducionista da fé, a teologia caminha para uma compreensão de verdade que seja entendida na sua dinâmica, a ser feita constantemente, mesmo que para sua elaboração e identificação sempre haja coisas e princípios que a precedam. Os modelos que ressaltam as experiências de fé, seja como encontro com Deus seja como ação transformadora no mundo devem não somente se adequar ao modelo que pontua o passado como normativo, mas trabalhar para a junção desses dois aspectos.

Tal compreensão de verdade, não somente como adequação, mas como experiência vital, determina em grande parte a visão de Manzatto sobre a relação entre teologia e literatura, que, esquematicamente, pode ser apresentada da seguinte forma:

1. É importante identificar de que forma a teologia tem algo a oferecer à literatura. Nota-se de início que

conceitos próprios do Cristianismo estão presentes e refletidos em muitos romances latino-americanos, e essa é a maior contribuição que a teologia dá ao desenvolvimento literário: seus temas, suas conceituações, suas visões que refletem sobre as experiências cristãs diversas. São os temas teológicos, como Deus, fé, Igreja, a relação entre o ser humano e Deus, que foram objeto de interpretação e trabalho em toda a história da teologia.

2. Por outro lado, a literatura pode oferecer, em outras coisas, um tipo de abordagem do imaginário a partir do real vivido, possibilitando uma forma de diálogo da teologia com os seres humanos e suas culturas. É nesse âmbito que a literatura pode oferecer à teologia uma reflexão sobre a Palavra de Deus fora do espaço eclesial e, dessa forma, oferecer-lhe material para a encarnação da fé, na medida em que trata do ser humano, da sociedade e da cultura.

Por isso, é esse tipo de abordagem que é o fator mais importante para o diálogo da teologia com a literatura. Não é o fato de elementos cristãos constarem nos escritos, mas o fato de a literatura fornecer uma compreensão rica do ser humano que precisa ser confrontado com a Palavra de Deus, isso porque a linguagem literária alarga a perspectiva de interpretação das zonas mais profundas da existência humana.

Essa linguagem nos coloca diante da vida não por intermédio de números e quantidades, mas da diversificação das relações e suas intrigas, seus resultados e suas barreiras. Os múltiplos olhares que o romance coloca na narrativa são um avanço em relação ao olhar estreito que quer determinar o comportamento humano a partir de um único enfoque.

Algumas conseqüências são apontadas por Manzatto para o pensamento teológico: a) a forma como as referências são feitas à cultura de onde este texto emerge, apontando diversos estratos e

aspectos na formação do povo, convidam a teologia a uma reflexão que não se direcione somente a um aspecto; b) seguindo Schökel, Manzatto também parte do princípio de que é possível que o diálogo com a literatura leve a pesquisa a encarar o texto bíblico como peça literária para perceber melhor e exemplificar o tipo de linguagem que a Bíblia possui para, desta forma, mediar as relações das comunidades com Deus; c) finalmente, a literatura também tem uma conseqüência para a própria linguagem teológica atual na sua tarefa de transmissão do Evangelho.⁴⁵

LITERATURA E TEOLOGIA SEGUNDO LUIS N. RIVERA PAGÁN⁴⁶

O estudo de Luis Pagán é uma tentativa preciosa de estabelecer vínculos entre literatura e teologia, que vai além de uma visão que coloca a literatura diante da teologia, antes as torna interrelacionadas, não somente pelas suas mediações, mas também pelos seus conteúdos e pela possibilidade que ambas têm de percepção e interpretação da realidade.

Para Pagán, a ausência de diálogo mais profundo entre teologia e literatura na América Latina e Caribe é inexplicável, visto que as mais importantes cosmovisões latino-americanas não são desenvolvidas e interpretadas pelos livros de filosofia ou de sociologia, mas na literatura, com uma visão pluriforme do sagrado e das experiências humanas das sociedades do nosso continente.

45 “(...) Entretanto a literatura pode ajudar a teologia também como meio de expressão. Em verdade, a literatura é um veículo privilegiado para atingir o homem não-crente. (Manzatto, op cit., p. 81).

46 Por não ser conhecido do público brasileiro, vale aqui uma apresentação de Luis Pagán. Era à época professor da Universidade de Porto Rico e tem-se destacado como autor de vários livros de teologia, sempre preocupado em repensar os caminhos da teologia na América Latina. Concluiu seu doutorado na Universidade de Yale.

Ele acentua esse ponto de partida ao colocar três questões centrais para o papel que a literatura oferece no diálogo com a teologia:

- 1) A literatura latino-americana assume um papel importante hoje no próprio cenário mundial. A visão que ela apresenta da América Latina é cada vez mais conhecida. Falar do nosso continente, abrindo mão das interpretações desenvolvidas pela literatura, é dispensar um de nossos meios de maior projeção no diálogo que empreendemos com e sobre a nossa realidade cultural.
- 2) as preocupações que a literatura latino-americana apresenta com as questões religiosas, eclesiais revelam que nisso reside uma aproximação de temas afins que precisam ser melhor compreendidos e inter-relacionados. Isso significa muito mais do que constatar os nomes conhecidos pela teologia. Reconhece-se na literatura um campo interpretativo dos axiomas da fé.
- 3) A literatura latino-americana é audaz e capaz de “(...) fazer afirmações desafiadoramente heterodoxas e teologicamente transgressoras”⁴⁷. Essa audácia nem sempre encontramos na teologia, mas é uma de suas fontes. Como pensar as teologias libertárias sem que estas considerem os aspectos audaciosos e não-heterodoxos de diversos personagens bíblicos e de variadas experiências na história das igrejas?
- 4) Um dado a mais nessa interrelação entre teologia e literatura é o interesse comum que ambas têm pela memória mítica e as esperanças utópicas. Esse interesse comum coloca de forma criativa o nosso lugar no mundo marcado pela insegurança e pela liberdade. Insegurança por termos sido formados de vários mitos, alguns, inclusive,

47 Pagán, Luis N.R. *Mito, exílio y demonios*; literatura y teología en América Latina. Puerto Rico, Publicaciones Puertorriqueñas, 1996. p. 9.

contrapostos, e liberdade pela forma como reinventamo-los continuamente a partir de nossas experiências históricas. projetando-nos para além de nossas contingências sociais e das ideologias que construímos como cativeiro de nosso espírito. Não somos determinados somente por um único eixo mítico. Se nossas origens são diversas, nossas esperanças não estão à mercê de uma única ótica, podem dirigir-se na polissemia do amanhã, desdobrando-se em novas energias.

Tal realidade convida a teologia a questionar uma visão tomada de empréstimo das filosofias ocidentais, marcadas, em grande parte, pela contraposição fé-ateísmo, e a de outras ciências que possuem uma linguagem dissecadora da realidade, e partir para o diálogo com as trilhas colocadas pela literatura latino-americana marcada pela sua ironia histórica, seu humor, sua audácia heterodoxa, sua constante reinvenção da realidade por intermédio da linguagem da magia.

Pagán oferece leituras das obras de Alejo Carpentier, León Felipe e Gabriel García Márquez. Algo que permanece como preocupação central, sem, contudo, ter uma discussão hermenêutica mais profunda, é a pergunta pela forma como a literatura pode ser usada pela teologia não somente como mediação da revelação, mas como reelaboração de seus próprios conteúdos. Um exemplo disso é a visão que Pagán tem dos cinco temas em torno da população afro-caribenha na obra de Alejo Carpentier, que desafiam a teologia à reflexão dinâmica e diferenciada: a) a imigração forçada, o desterro, a recordação do êxodo e do cativeiro, o abandono forçado da terra de seus antepassados reais e míticos; b) a escravidão, a imposição de um sistema que oprimia o corpo e violentava os símbolos; c) a música como veículo da memória sagrada e das reminiscências míticas por evocar os deuses e abrir perspectivas de confronto e revolta; d) o sincretismo religioso como momento

importante de constituição da formação da realidade latino-americana; e) a questão da diferença racial imposta pela cor da pele. Os temas são abordados, segundo Pagán, com tanta riqueza pela literatura de Carpentier, que a teologia precisa repensar aquilo que tem dito sobre o povo caribenho, incluindo não somente a sua forma de desenvolver seus temas, mas também seus conteúdos básicos para poder inserir-se de forma mais comprometida com a realidade latino-americana e caribenha.

CONSIDERAÇÕES SOBRE OS TRABALHOS SISTEMÁTICOS RECENTES

É importante considerar neste momento o alcance e alguns limites das obras anteriormente mencionadas. Em primeiro lugar, é preciso registrar como uma conquista para a teologia latino-americana esses dois trabalhos sistemáticos. Por serem pioneiros, um em língua portuguesa e outro em língua espanhola, abrem perspectivas para todo trabalho teológico que virá e manterá o diálogo com a literatura. Há, porém, algumas questões que precisam ser melhor trabalhadas e observadas criticamente nos dois trabalhos.

O trabalho de Manzatto parte de princípio teológico que pressupõe uma revelação de Deus já definida e delimitada, acessível por meio da tradição da Igreja. A questão do divino já tem sua resposta, enquanto o problema humano pode ter na literatura uma mediação importante. A relação que se estabelece a partir desses pressupostos é que a tarefa teológica não precisa criar meios de diálogo que possibilitem uma reavaliação dos chamados temas centrais do Cristianismo, tais como revelação, encarnação, crucificação etc. Dá a nítida impressão, que a teologia em si já tem suas respostas tão estabelecidas, que precisaria somente mediar melhor suas verdades, podendo ter, nesse caso, a literatura como interlocutora. Outra função que serviria ao processo de catequização da

igreja é o uso da linguagem literária para atingir o “não-crente”, visto que ela serviria mais a esse propósito do que a linguagem para iniciados da Igreja.

A literatura não é, porém, somente mediação antropológica, ou melhor, uma pergunta antropológica que careceria de uma resposta da revelação. Ela pode exercer influência na construção do próprio método teológico. O que significaria, por exemplo, para a teologia dogmática, a opção por uma teologia narrativa? Quais seriam as mudanças significativas na reelaboração de nossas visões de Deus? Seria somente uma adequação do Deus do dogma às narrativas ou uma possível mudança na própria imagem de Deus? E, por fim, um problema central na obra de Manzatto é sua fixação quanto às formas do conhecimento. A literatura seria algo fixo, e a teologia também. Por isso, aquilo que Manzatto vê como contribuição da teologia à literatura torna-se algo bastante limitado. Da mesma forma, o papel da literatura no diálogo com a teologia vai para além de uma visão rica do ser humano, mas inclui também uma visão rica de nossas memórias religiosas, de nossa visão de Deus.

Creio que, nesse sentido, a abordagem de Pagán representa um avanço significativo em relação ao trabalho de Manzatto, por estabelecer um tipo de relação que vai além do esquema baseado na pergunta (literatura) e na resposta (teologia), bem como supera a relação baseada na mediação do conteúdo (revelação) por meio de uma forma mais criativa (literatura). Mesmo não menosprezando esses aspectos, é importante colocar o diálogo entre teologia e literatura como uma questão de conteúdo central e linguagem, possibilitando assim uma alternativa ao fazer teológico normativo.

O grande limite do trabalho de Pagán é que ele não diz como isso pode acontecer, não desenvolve uma reflexão que problematize a sua constatação e não aponta orientações hermenêuticas para a construção de um novo método teológico. Ele aponta para

os objetivos centrais sem indicar os caminhos para a sua conquista. Suas interpretações dos três autores selecionados em seu livro são, porém, fascinantes e de grande riqueza teológica.

IV

BÍBLIA E LITERATURA

BÍBLIA NA LITERATURA

“A grande reverência de muitos povos e gêneros da terra outorgada à Bíblia se deve ao seu valor interno. Ela não é somente, por assim dizer, um livro do povo, mas o livro dos povos, porque ela coloca o destino de um único povo como símbolo dos demais, liga a história deste povo ao início do mundo e a conduz através de uma série de níveis de progressos mundanos e espirituais, acontecimentos necessários e ocasionais até as longínquas regiões das mais profundas eternidades.”⁴⁸

“Que livro! (...), todo o drama da humanidade, tudo está neste livro (...) É o livro dos livros, Bíblia.”⁴⁹

Pelo testemunho desses dois renomados autores alemães, vê-se que, se houve uma dificuldade significativa por parte de autores com as estruturas, a história e a teologia das Igrejas cristãs, este

48 Von Goethe, Johann Wolfgang Geschichte der Farbenlehre. Dritte Abteilung. Zwischenzeit. Oberlieferungen. In: Trunz, Erich (ed.). *Goethes Werke*. Hamburg, Bd. 14, 1965. p 52.

49 Heine, Heinrich. Numa carta escrita em Helgoland de 8.7.1830 In: Briegleb, Klaus (ed.). *Heinrich Heine. Ludwig Börne. Eine Denkschrift. Sämtliche Schriften*. München, Verlag C. H. Beck, 1968-76, v. 7, p 39.

parece não ser o caso de sua relação com a Bíblia. No contexto europeu e norte-americano houve uso significativo da Bíblia como fonte material e motivacional para o desenvolvimento da literatura.⁵⁰ Nesse contexto, o bispo norte-americano Robert Lowth é quem primeiro avalia a Bíblia como obra literária, em seu livro *de sacra poesia Hebrorum* de 1753. Seguindo esse caminho, Johann Gottfried Herder apresenta semelhante apreciação literária em seu livro *Die jüdische Dichtungen und Fabeln* (As poesias judaicas e fábulas), de 1781. Fora isso, Herder ainda deixou um manuscrito incompleto: *Vom Geist der hebräischen Poesie* (Do espírito da poesia hebraica). É nesse contexto que a Bíblia passa a ser vista de forma cada vez mais expressiva como literatura mundial, de cuja riqueza autores de todos os matizes poderiam usufruir. Constata-se uma recepção tanto quantitativa, pelo número de escritos literários que a Bíblia provocou, quanto qualitativa, pela sua força estética em se adaptar a tantos contextos e gerações distintas. Na opinião de alguns, o processo de secularização no contexto europeu e o seu resultante distanciamento da Bíblia como livro fundamental da cultura arrefeceu também a criatividade literária⁵¹, sendo esse arrefecimento superado no momento, em que a Bíblia volta a despertar interesse na leitura de escritores e ensaístas. A pergunta que se coloca é aquela acerca da origem, do motivo dessa força

50 A constatação é de Magda Motté, no seu livro *Auf der Suche nach dem verlorenem Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart* (Mainz, Matthias - Grünwald - Verlag, 1996, pp. 47-72) As páginas aqui mencionadas serviram de base para o início deste capítulo.

51 “O desejo de lê-la (a Bíblia) bem tem amplas justificações culturais que permanecem completamente à margem das considerações religiosas. Com isso não queremos dizer simplesmente que a Bíblia seja, talvez, a mais importante fonte isolada de toda a nossa literatura. É certamente o que sucede e um crescente descaso pela Bíblia em nossa época secularizada abriu um hiato entre ela e nossa literatura em geral, uma lacuna de ignorância que deve, em certa medida, adulterar esta última.” (Alter, Robert & Kermode, Frank (org.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo, Editora Unesp, 1997. p 13).

que a Bíblia exerceu sobre a literatura mundial. Um dos aspectos mais destacados é sobre a forma de narrar que se apresenta como verdadeiro método a ser considerado.

“A isso se acrescente ainda o método de autores bíblicos de vestir experiências, atitudes e doutrinas em histórias e figuras de linguagem e, com isso, criar impressionante riqueza em mitos, mostrando caráter exemplar a muitos autores regionais e ao mesmo tempo incentivando à demitologização. Por isso este livro se tornou – como nenhum outro – um fator determinante da cultura por meio de sua herança em figuras e histórias, em profundas declarações sobre o ser humano e o mundo, em formas e metáforas e na força de sua autoridade.”⁵²

É importante considerar que essa admiração não se restringe à polissemia estética da Bíblia, mas reconhece sua força, por meio da linguagem própria e riqueza literária, de ser um fator determinante para a construção, reprodução e transformação das culturas. Suas narrativas se tornaram paradigmas tanto da invasão dos opressores quanto da rebeldia de movimentos emancipadores. Seus códigos de ética se tornaram base do rigor de conservadores e de suporte da moral dos liberais. Suas normas de comportamento influenciam decisivamente relações familiares, sociais e políticas. Podemos dizer, sem nenhuma dúvida, que a Bíblia é o livro por excelência da civilização ocidental, como nenhum outro conseguiu se tornar, mesmo levando em conta a criatividade e a vastidão literária dos países ocidentais. Um livro assim não pode ser encarado como algo ingênuo, no sentido pejorativo, visto que nele reside a seriedade de toda uma civilização, os fundamentos éticos e religiosos de diferentes culturas e a reserva de temas que

52 Motté, op. cit., p. 48.

passaram a determinar a maior parte dos grandes debates que ainda hoje continuamos a discutir.

“A aliança firmada na Bíblia entre o ser humano religioso com Deus mostrou-se um fundamento da cultura, e, junto com as tradições do Mundo Antigo, as atualizações dos textos bíblicos influenciaram a face ética e cultural do nosso mundo. Ao poeta entre os leitores essa atualização oferecia, porém, inesgotável inspiração, e sua realização reproduz imediatamente a mudança das orientações humanas.”⁵³

Isso se deve em grande parte ao fato de que as narrativas bíblicas não foram encapsuladas por uma visão autoritária de interpretação. Mesmo conhecendo a rica tradição dogmática da Igreja, sabe-se que esta não é ponto de chegada do processo desencadeado pelos textos míticos da Bíblia, mas uma de suas variadas formulações e interpretações. O mito antecede ao dogma e sobrevive a ele tornando-o servo, e uma nova construção mítica é desencadeada, com conceitos diferenciados, estimulando novas interpretações e aproximações, criando tradição própria, da qual a literatura é uma significativa expressão. Mesmo sabendo que os mitos não têm autores registrados historicamente, têm sim intérpretes, deixando claro que o mito já chega envolvido numa trama literária, impossibilitando, portanto, uma leitura que não

53 Konstantinovic, Zoran. *Nachwirkungen der Bibel als Problem der Vergleichenden Literaturwissenschaft* In: Holzner, Johann & Zeilinger, Udo (ed.). *Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur*. St. Pölten/Wien, Ferdinand Schöniuyh Verlag, 1988, pp. 17-24, p. 23. Konstantinovic remonta aqui a Northrop Frye (*The great Code. The Bible and Literature*, London, 1982), para o qual a Bíblia é na totalidade “o universo mitológico”; assim, toda literatura somente dá continuação a estes mitos. Isto faz lembrar Harold Bloom, quando diz que para entendermos o Ocidente é mais importante ler os autores de literatura do que os filósofos e sociólogos.

passe pela interpretação literária. Essa relação entre mito e dogma tem sido descuidada na teologia, e chama a atenção o fato de que a tentativa de fixar a narrativa mítica, como, por exemplo, a da encarnação, só é possível em termos novamente míticos. O dogma é, portanto, um mito diferenciado, contendo novos conceitos. Mas, se ele não carregasse a força mítica na sua construção, não passaria de formulações frias que ninguém mais levaria a sério. Ele ainda é uma questão de relevância para a vida da Igreja, porque traz consigo os diferentes anseios de totalidade que as narrativas míticas carregam consigo. O dogma sobre a plena humanidade e a plena divindade de Jesus é, talvez, o maior exemplo dessa relação essencial entre mito e dogma.

Em “Ulisses”, Fernando Pessoa pontua numa linguagem própria e bela a força que o mito tem de repousar na vida e nela encontrar sua realização:

O mito é o nada que é tudo.
O mesmo sol que abre os céus
É um mito brilhante e mudo –
O corpo morto de Deus,
Vivo e desnudo.

Este que aqui aportou,
Foi por não ser existindo.
Sem existir nos bastou.
Por não ter vindo foi vindo
E nos creou.

Assim a lenda se escorre
A entrar na realidade,
E a fecundá-la decorre.
Em baixo, a vida, metade
De nada, morre.

A Bíblia como literatura é, aparentemente, uma questão unânime entre exegetas. O trabalho de pesquisa em torno de livros da Bíblia pressupõe sempre um conhecimento da qualidade literária dos textos pesquisados, incluindo uma separação entre textos ficcionais e textos expositivos, a constatação de estruturas poéticas da narrativa etc. Esse é um trabalho que com certeza ainda precisa ser melhor sistematizado na sua contribuição não somente para a pesquisa estritamente teológica, mas do seu valor como conquista na pesquisa literária. O problema central é que os exegetas estão presos a uma teia de interesse teológico e, com esse objetivo, limitam bastante o próprio alcance do texto como polissemia religiosa e criatividade estética, colocando a qualidade literária do texto sempre como meio para se chegar ao conteúdo teológico. Nesse contexto, Luis Alonso Schökel desenvolve algumas ideias que podem ajudar na superação dessa limitação no campo teológico, ainda que ele não consiga sair totalmente do enlace teológico que determina o resultado da exegese. Ele reflete sobre possíveis conseqüências hermenêuticas de uma leitura da Bíblia considerando seu caráter literário. Começando com uma análise geral da questão da linguagem e da hermenêutica, Schökel reflete sobre a linguagem literária especificamente, destacando o fato de ela ter duas características especiais: a) uso deliberado das formas objetivando alcançar diferentes meios de comunicação; e b) uma riqueza e concentração de conteúdos diversos em torno de temas que assumem uma unidade no texto. A diferença entre forma e conteúdo na literatura é, portanto, mais metodológica e didática do que hermenêutica e essencial. Se toda linguagem é uma interpretação da realidade, uma ação hermenêutica, a linguagem literária se destaca, então, nessa tarefa. Com isso, Schökel vai somente constatar e corroborar um princípio bastante conhecido dentro da pesquisa bíblica: é fundamental conhecer os estilos literários que constituem a Bíblia para que o mundo do autor seja entendido bem como sua mensagem. Nessa busca, o leitor

perceberá que a linguagem literária se distancia radicalmente de uma linguagem técnica, unívoca e assume a pluralidade de acontecimentos e enfoques, a complexidade das conotações e a inventividade para estabelecer seu discurso. Referindo-se à linguagem técnica, Schökel comenta:

“A linguagem literária se encontra no outro extremo: ama a pluralidade e complexidade, inclui o fator pessoal do autor e leitor, atualiza conotações, desperta alusões, não retrai ambigüidades sugestivas, prefere a novidade inesperada e a surpresa, transpõe a expressão ao plano metafórico ou simbólico”.⁵⁴

Essa é, talvez, a maior dificuldade que a teologia dogmática e a sistemática, bem como a exegese, encontraram na interpretação de elementos da tradição cristã, distanciando-se da complexidade e pluralidade das narrativas bíblicas para fundamentar suas elaborações numa linguagem conceitual, sendo também, pontua Schökel, esta uma das maiores dificuldades para a elaboração e aceitação de teologias verdadeiramente inculturadas, visto que determinadas correntes da teologia ocidental crêem ainda ser necessária uma passagem pelo seu universo conceitual para que as teologias emergentes possam ser reconhecidas, quando seria muito mais criativo e instigante estabelecer diretamente as relações entre os símbolos e imaginários das culturas com a linguagem literária da Bíblia. Com a crítica ao mundo conceitual como barricada da linguagem literária da Bíblia, Schökel quer rejeitar a ideologia da objetividade científico-dogmática que permeia a leitura que se faz ainda hoje de textos bíblicos.

Outro uso é o que os autores da literatura fazem da Bíblia, e isso deve, a meu ver, ocupar mais a atenção dos teólogos do que

54 Schökel, Luis Alonso. *Hermeneutica da la Palabra*. Madrid, Cristianidad, 1986. p. 92.

a percepção dos exegetas sobre a Bíblia como produção literária. Não faltam exemplos de como parábolas, imagens, motivos da Bíblia são usados nos grandes e pequenos escritos da literatura ocidental. Em todos eles, há uma tentativa de recontar a história a partir de novas vivências ou questioná-las a partir de novos valores. De qualquer forma, porém, a Bíblia fornece instrumentos e base para muitas criações literárias. É significativo o fato de que um bom número de autores usa, por exemplo, citações e narrativas bíblicas para ilustrar acontecimentos do cotidiano hodierno. Dois exemplos servem como ilustração: a narrativa do sacrifício de Isaque em Gênesis 22,1-19 e a narrativa sobre Adão e Eva em Gênesis capítulos 2 e 3.

Concentremo-nos primeiramente no sacrifício de Isaque. Nenhuma outra narrativa sobre a figura de Abraão teve um alcance literário como esta⁵⁵, marcada pela aparente estranheza de um imperativo divino para que Abraão prove a sua obediência absoluta e sacrifique seu filho Isaque, que tinha sido bênção do mesmo Deus que agora exigia a sua morte. A narrativa se transforma em mito literário não simplesmente pelo tema, com certeza empolgante por si só, mas pela forma como ele é desenvolvido, os detalhes que se apresentam e os silêncios que são guardados. O dilema é enorme:

55 Couffignal, Robert. Abraão. In: Brunel, Pierre (ed.). *Dicionário de mitos literários*. Brasília, Ed. José Olympio/Editora UnB, 1997. pp. 3-8. O resumo que apresento aqui é baseado neste pequeno e rico texto deste dicionário. Ver também, de Robert Alter e Frank Kermode, *Guia literário da Bíblia* (op. cit.) O breve comentário de Moacyr Scliar sobre a edição em português do *Guia literário da Bíblia* “A retórica das Escrituras”, no jornal de resenhas da *Folha de São Paulo* de 9 de maio de 1998, termina com a seguinte declaração: “Neste momento em que cresce no mundo a maré fundamentalista e em que textos religiosos são usados como norma de conduta política e forma de opressão contra outros é consolador saber que existem pessoas dedicadas a examinar um livro tão importante como a Bíblia sob o aspecto de mensagem literária. Que é talvez o aspecto mais transcendente de uma obra que há milênios condiciona os destinos de nosso mundo e mobiliza de maneira irresistível corações e mentes.”

“ou ele (Abraão) cumpre a ordem de Eloim e é um pai renegado, ou salva seu filho e é um servidor renegado por seu deus – ilustração perfeita da definição do mito proposta por Greimas: ‘confronto de contradições, escolhas igualmente impossíveis e insatisfatórias.’”⁵⁶

É dessa forma que a narrativa se torna modelar para outras que sempre perguntarão pelas relações entre Deus e os seres humanos, conhecendo as representações teatrais da Idade Média, apresentando quase sempre o antes e o depois do texto primitivo; o antes caracterizado pelas figuras de felicidade e paz reinantes na família de Abraão antes que esta estranha ordem divina chegasse, e o depois pela alusão ao sacrifício de Jesus Cristo na cruz do calvário. Autores protestantes e católicos também vão recontá-lo na Renascença. O filósofo Kierkegaard faz uso dessa narrativa para falar, de forma meditativa, sobre a fé radical. Para Wilfrid Owen, Abraão deixa de ser o pai da fé para se tornar o adulto criminoso de 1914, que sacrifica seus filhos sobre o altar do nacionalismo. Na canção “História de Isaque”, de Leonard Cohen, há a mesma intenção de crítica, esta feita à guerra dos Estados Unidos da América do Norte contra o Vietnã. A mesma narrativa conhece uma tentativa de demitologização em Thomas Mann, que vê no livramento de Isaque uma vitória da própria humanidade. Hegel é um dos fortes críticos das conseqüências desse texto para a história do Ocidente, falando da projeção que as pessoas fazem numa figura divina que se acomoda ao seu egoísmo, mesmo antes de Freud, que também tratou do tema desenvolvido na narrativa de Gênesis 22. A lista de autores é bem maior e, por meio deles, vemos as diferentes formas que os textos vão assumindo na tarefa que a literatura se colocou de interpretar e narrar, em linguagem própria, narrativas bíblicas que povoam os ideais ocidentais.

56 Couffignal, op. cit, p. 4.

Outro caso bastante conhecido é o dos capítulos 2 e 3 de Gênesis, que tiveram os temas ali tratados discutidos em comentários bíblicos e filosóficos, peças teatrais e poemas. É no primeiro livro da Torá, em Gênesis, que Milton vai encontrar sua inspiração para problematizar para o seu tempo e a história da sua sociedade a questão dos limites do conhecimento humano, que sempre são vividos de forma conflitante, visto que eles giram em torno de perguntas fundamentais da vida humana. É pela simplicidade e profundidade que o livro de Gênesis e o *Paraíso perdido*, de Milton⁵⁷, permanecem atuais e se tornam base para a compreensão do tipo de mundo que nós no Ocidente criamos. Parafraçando Harold Bloom, são os textos da literatura e da religião os que mais nos ajudam a compreender o Ocidente, mais até do que os filósofos e os historiadores.

De forma ousada, Milton coloca o tema de Adão e Eva no centro das atenções ao desenvolver o enredo de sua obra no plano épico de narrativa, tomando o texto bíblico novamente uma chave de interpretação do tema do conhecimento permitido e da proibição à curiosidade intelectual e existencial das pessoas. O tema de Gênesis era, portanto, o tema da sociedade de Milton. Durante dez anos, cego e atribulado, ele se dedicou a interpretar o texto bíblico e a sociedade de seu tempo. Essa narrativa épica conhece partes dramáticas impressionantes, marcadas por uma teologia protestante maniqueísta, numa luta constante entre o bem e o mal, por vezes beirando uma visão herética do ponto de vista da teologia ortodoxa, construída sobre uma psicologia bastante complexa, que oscila entre o profundamente humano nas

57 Os comentários aqui apresentados baseiam-se fundamentalmente em três obras, além, claro, dos textos de Gênesis e do próprio Milton: *Conhecimento proibido*, de Roger Shattuk (São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 59-83); *Milton's God*, de William Empson (London, Chatto & Windus, 1961); e *Paradise Lost and the genesis of tradition*, de J. M. Evans (Oxford, Clarendon Press, 1968).

contingências da vida e o surpreendentemente hilário das nossas escolhas e dos dilemas que as acompanham, sem esquecer a força poética, brincando com a história a partir de espaços cosmológicos e fantasia mitológica. Essa força poética é trabalhada, porém, de forma tão simples e clara, que seu linguajar de forma nenhuma se encontra aberto somente a uma elite.

Todos os símbolos e personagens bíblicos estão presentes na obra de Milton, mostrando que o autor teve no texto bíblico a base textual de seu épico. Os temas são também os mesmos, como a questão da liberdade para resistir ou ceder em face da tentação. A condição de seres livres nos coloca diante da obediência e da desobediência, do fracasso ou da vitória, do conhecimento sem limites e aquele cerceado por regras e normas. Em tudo o conflito tem uma conseqüência. Nem mesmo o amor escapa pois se vê diante do dilema de ser vivido com ou sem sentimento de culpa, com ou sem os pudores estabelecidos pela sociedade. Como no texto bíblico, tudo está incluído na luta pelo conhecimento: pessoas, natureza, cosmos:

Estende a mão, o fruto colhe e come
A terra sente o golpe, e a Natureza,
Suspirando, deu sinais de lamentar
Que tudo se perdera [IX, 781-3]

As entranhas da terra tremeram
Novamente, em espasmos, e a Natureza
Deu um segundo gemido [IX, 1000-1]

Tudo estará confinado a sofrer as conseqüências da decisão de Adão, inclusive o mundo de Milton, seus conflitos religiosos e suas disputas políticas.

Aspirar mais conhecimento não seria justamente a raiz de muitos males na história humana, ao mesmo tempo em que isto é o seu destino? Isso parece ser a questão sugestiva do poeta ao

contemplar a plena alegria da relação sexual do casal ainda não marcada pelo sentimento de culpa.

Continua a dormir
Casal bendito, e mais feliz serás
Se não buscares mais felicidade
E souberes querer não saber mais [IV, 774-6]

Conhecer mais era, porém, o seu alvo, isso com mais convincentes argumentos, o direito da liberdade, o argumento de conhecer Deus ainda melhor para com mais perfeição engrandecê-lo. A busca de histórias ainda mais reveladoras por parte do personagem Adão no poema épico de Milton retrata muito bem uma sociedade que, nos seus desafios intelectuais e filosóficos, vê na liberdade da pesquisa e no desenvolvimento individual uma chave de sucesso e de emancipação na vida. O aprendizado é fundamental para o progresso humano e para o desenvolvimento dos povos. No século XVII, isso é um ideal de diferentes segmentos da sociedade assim como desperta medo e desconfiança no meio de outros. É em meio a essa intriga entre a sobriedade do passado e a nova ciência, entre grupos puritanos pregando sobre a “doença de Adão” e o discurso dos pesquisadores, voltados para o cultivo radical da liberdade do conhecimento para o progresso humano, que Milton desenvolverá toda a sua narrativa. Em plena época na qual as teses de Copérnico são discutidas, as questões que a partir daí são levantadas também não são ignoradas pelo poeta, sendo exemplo da forma como ele pode dialogar com o seu tempo por diferentes meios:

O Céu é demasiado alto
Para que saibais o que lá se passa; sê humildemente sábio
Pensa somente no que importa a ti e a tua descendência
Não sonhes com outros mundos, nas criaturas que viverão ali,
Em que estado, condição ou grau

E contenta-te pelo que até agora te foi revelado
Não apenas pela Terra, mas pelo mais alto Céu
[VIII, 172-8]

Se lermos atenciosamente todas as partes do poema de Milton, veremos que de forma alguma o autor se dá por satisfeito em defender de maneira categórica uma posição em detrimento da outra. Ele procura manter a tensão e a ambigüidade das escolhas, configurá-las de forma poética, enriquecê-las com novos argumentos e ampliá-las na existência dos descendentes de Adão da época na qual o autor escreve e contextualiza a sua trama. Isso porque Milton sabe que duas características do ser humano em busca de conhecimento são marcantes: a curiosidade e o desejo da experiência. Sem negar essa dimensão profundamente humana e, por isso, natural da vida, ele deixa uma advertência por intermédio do personagem do anjo Rafael: “Sê humildemente sábio”. É com essa atitude de sabedoria e humildade, conhecimento e obediência, busca do novo e acolhimento do antigo que Milton parece sugerir um caminho de sabedoria aos seus leitores e contemporâneos. Refletindo sobre a forma como Milton trabalha o banimento de Adão e Eva na Bíblia, procurando dar aos dois personagens uma nova chance, assim como aos seus leitores, constata-se que tanto Deus, ao ameaçar de morte o casal se comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, quanto a serpente, ao prometer vida para tal ato, estão corretos dentro de uma visão própria de Milton do Cristianismo e da sabedoria. É justamente saber lidar com a oscilação entre essas duas forças que reside o conflito da caminhada humana, da qual ninguém pode livrar-se totalmente. Óbvio é que Milton não renuncia a uma tentativa ousada de soerguer os ideais da visão cristã protestante do mundo sem com isso comprometer o paradoxo central da vida, do caminhar constante em direção a uma experiência proibida entre o conhecimento e a ignorância, a dúvida e a fé.

INTERPRETAÇÃO FIGURAL - REFLEXÕES EM TORNO DE AUERBACH

A forma como Auerbach interpreta o texto bíblico parte do pressuposto que a Bíblia não somente desencadeia leituras posteriores na literatura ocidental, mas apresenta “métodos” específicos que tomam possíveis outros métodos e estilos literários. O fato de a Bíblia conhecer uma grande riqueza na sua recepção, e isso demonstramos acima, é tão importante para Auerbach quanto a constatação de que ela apresenta métodos interpretativos que serão fundamentais para o surgimento de outros na história do Ocidente. É o caso daquilo que o próprio Auerbach chamou de interpretação figural, como algo que tem matizes *sui generis* a serem constatados. Reunindo elementos de diferentes estilos, o apóstolo Paulo consegue ampliar e influenciar a compreensão dos textos considerados sagrados. Como bem interpreta Modesto Carone no prefácio da edição em português do livro de Auerbach:

“... a *interpretação figural*, que desde o apóstolo Paulo amplia por analogia o âmbito do texto bíblico ‘até o fim do mundo e a vida eterna’, está fundada numa alegoria, mas difere da maioria das formas conhecidas de alegorização em virtude do *caráter histórico* dos seus termos. Ou seja: na ‘figura’ um acontecimento terreno é elucidado pelo outro; o primeiro significa o segundo, o segundo ‘realiza’ o primeiro.”⁵⁸

58 Auerbach, Erich. *Figura*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997. p. 9. O próprio Auerbach apresenta sua tese central da seguinte forma: “A interpretação figural estabelece uma conexão entre dois acontecimentos ou duas pessoas, em que o primeiro significa não apenas a si mesmo mas também ao segundo, enquanto o segundo abrange ou preenche o primeiro. Os dois pólos da figura estão separados no tempo, mas ambos, sendo acontecimentos ou figuras reais, estão dentro do tempo, dentro da corrente da vida histórica” (p. 46).

Esse tipo de interpretação não somente se distingue da alegoria como também de outras interpretações que têm pontos de semelhança. O central para Auerbach é reconhecer que não se trata somente de uma expressão a mais na variedade das formas simbólicas dentro da religião em geral e da tradição judaico-cristã específica, mas de algo que consegue superar limites da arte de interpretar textos religiosos conhecida na época de Paulo. O autor chama a atenção para o fato de que:

“Ao lado da forma alegórica que discutimos, há ainda outras maneiras de representar uma coisa por outra que podem ser comparadas com a profecia figural; é o caso das chamadas formas simbólicas ou míticas que são freqüentemente vistas como características de culturas primitivas e que, seja como for, são encontradas constantemente nestas. (...) Essas formas simbólicas ou míticas têm certos pontos de contato com a interpretação figural: as duas aspiram interpretar e organizar a vida como um todo ambas são concebíveis apenas em esferas religiosas ou afins. Mas as diferenças são evidentes. O símbolo deve possuir poder mágico, a *figura* não; a *figura*, por outro lado, deve ser histórica, mas o símbolo não. É claro que a cristandade não deixa de possuir símbolos mágicos; mas a *figura* não é um deles. O que torna de fato as duas formas completamente diferentes é que a profecia figural relaciona-se com uma interpretação da história – na verdade é, por sua natureza, uma interpretação textual. Enquanto o símbolo é uma interpretação direta da vida e originalmente, na maior parte das vezes, também da natureza. Assim, a interpretação figural é o produto de culturas posteriores, bem mais indiretas, mais complexas e mais carregadas de história do que o símbolo ou o mito.”⁵⁹

59 Auerbach, op. cit., pp. 48-9.

Por ser “carregada de história” e se concentrar numa tradição textual, a interpretação figural que o apóstolo Paulo apresenta, acaba por criar uma relação específica com os textos considerados normativos pela religião judaica da época, dando aos novos leitores uma chave hermenêutica que redefine o valor do texto e questiona contraposições estabelecidas em outras leituras, colocando, dessa forma, a diferença não somente das formas simbólicas mas também de interpretações das narrativas históricas, sem abrir mão da importância que essas narrativas têm para a história do povo de Deus. Aí talvez resida aquilo que Mircea Eliade⁶⁰ considerou uma especificidade do Cristianismo, ao manter a tensão entre o mito e a história nos escritos bíblicos. A fé como categoria axiológica na tradição cristã coloca a questão de que o ser humano não está preso ao seu passado, podendo incorporá-lo a novas experiências dentro da história. Se é assim com as experiências humanas, será assim também com os textos religiosos que sedimentam e interpretam essas experiências.

“Ao lado da contraposição entre *figura* e preenchimento ou verdade, aparece uma outra, entre *figura* e *historia*; *historia* ou *littera* é o sentido literal ou o acontecimento relatado; *figura* é o próprio significado literal ou acontecimento referido ao preenchimento nele oculto, e este preenchimento é *veritas*, de modo que *figura* torna-se o termo do meio entre *littera-historia* e *veritas*.”⁶¹

Por significar uma riqueza estética e uma força na interpretação dos textos no processo de expansão de uma comunidade (cristã) que cada vez mais se entende como uma alternativa e cumprimento de promessas feitas no passado, esse método tem

60 Eliade, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa, Edições 70, s/d. pp. 160ss.

61 Auerbach, op. cit., p. 41.

conseqüências que não podem ser entendidas somente no campo intra-religioso, mas apresenta a possibilidade de alargar a presença dos antigos textos em outras culturas, ao lado de outros personagens e textos. Sabemos que essa mudança de perspectiva implantada pela tradição cristã, especialmente nos escritos de Paulo, teve conseqüências políticas, religiosas e sociais imensas para o povo judeu em diferentes contextos. Mesmo a ideia de Velho ou Antigo Testamento sempre sugere que o Novo Testamento superou e tornou o primeiro somente um meio de compreender melhor a nova mensagem. Não vejo de forma explícita se esta era a real vontade de Paulo ao apresentar esse tipo de interpretação e, também, não é isso que Auerbach defende na sua visão de interpretação figural. Vale a pena recordar que, por um lado, se a interpretação figural nos escritos de Paulo pode representar o perigo de colocar a Bíblia hebraica (o chamado Antigo Testamento pelos cristãos) como algo quase descartável, relativizando seu papel na história da tradição cristã, por outro, não podemos esquecer que o uso do chamado Antigo Testamento delimita e determina as figuras a serem usadas pelos cristãos. Ou seja, o primeiro elucida o segundo de tal forma, que este não deixará de ser uma extensão do primeiro, assim como o Cristianismo, apesar de todas as suas mudanças, tem no Judaísmo uma grande parte das fontes de suas narrativas e de suas visões de mundo, tomando-se, portanto, uma extensão da fé judaica.

“O Velho Testamento, em seu todo, deixou de ser para ele (Paulo) um livro da lei e da história de Israel para tornar-se, de modo integral, uma promessa e uma prefiguração de Cristo, um livro em que não há nenhum significado definitivo, mas tão-somente profético, e que só fora preenchido agora, no qual tudo está escrito ‘para nossa salvação’ (1Cor 9,10; cf. Rm 15,4) e onde justamente os acontecimentos mais importantes e sagrados, as leis e os sacrifícios são formas provisórias e prefigurações de Cristo e do Evangelho (...)

Seu pensamento, que combinava de modo notável a prática política com uma fé poética criativa, transformou a concepção judaica da ressurreição de Moisés em um novo sistema de profecia figural, no qual o novo Moisés preenche e anula ao mesmo tempo a obra realizada pelo seu precursor. Desta maneira, o que o Velho Testamento perdia como livro de uma história nacional, ganhava em atualidade dramática concreta.”⁶²

É nessa conexão entre duas ou mais culturas, entre uma religião que serve como transfundo paradigmático ao propor as fontes e determinar as narrativas a serem relidas e outras visões religiosas, até mesmo estranhas àquela que serve como primeira fonte, que a interpretação figural contribui para que novas fusões aconteçam no campo religioso, na reelaboração da teologia e no rejuvenescimento da criatividade estética. Sua força reside, primeiramente, justamente no fato de ela ter-se circunscrito ao seu contexto imediato, às demandas pastorais de uma comunidade religiosa que precisa afirmar-se na sua nova identidade e, também, pelo fato de a interpretação figural ter-se expandido, atravessado culturas e contribuído para a criação de todo um imaginário religioso e o surgimento de estilos literários. Mesmo incrustada numa contingência histórica, a interpretação figural influenciou diversos autores, tanto no campo da teologia quanto no campo da literatura.

“A situação histórica que levou São Paulo a pregar entre os gentios desenvolveu a interpretação figural e preparou-a para a influência que iria exercer na antiguidade tardia e na idade Média”.⁶³

62 Idem, *ibidem*, p. 44.

63 Idem, *ibidem*, p. 64.

A visão que Auerbach apresenta do texto bíblico e desse método interpretativo usado por Paulo reconhece uma mescla possível entre religião e arte de forma dinâmica, cada uma mantendo sua respectiva autonomia. Por um lado, a experiência religiosa de Paulo é central para que o novo método seja desenvolvido; por outro, ele cria uma tradição que vai influenciar a história do pensamento ocidental e deixar uma herança expressiva para a produção literária até em nossos dias.

Não podemos, ao concluir esse capítulo, levando em conta últimas leituras, deixar de fazer uma crítica a um excesso de hegelianismo presente nos escritos de Auerbach, inclusive com essas linhas de continuidade que ele estabelece como determinantes na feitura dos textos. Apesar de reconhecer a importância de sua contribuição, não vejo como reduzir ou mesmo concentrar a produção de textos somente a essas linhas de continuidade teológica. Textos são produzidos por muitos outros elementos, pouco contemplados na leitura que Auerbach propõe.

V

A BÍBLIA COMO OBRA LITERÁRIA.

INTRODUÇÃO

As presentes reflexões originam-se de leituras sobre textos publicados/traduzidos nos últimos anos acerca da relação entre religião monoteísta e literatura e da Bíblia como obra literária. Dentre as publicações destaco a *Schicksal-Gott-Fiktion. Die Bibel als literarisches Meisterwerk* (2005), de Hans-Peter Schmidt, *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation* (2004), de Jan Assmann/Aleida Assmann e Christian Hardmeier e *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus* (2003), de Jan Assmann, além dos textos de Harold Bloom, *O livro de J* (1992), *Jesus e Javé. Os nomes divinos* (2006), de Jack Miles, *Deus. Uma biografia* (1997) e *Cristo. Uma crise na existência de Deus* (2002), de Robert Alter, *A arte da narrativa bíblica* (2007), de Northrop Frye, *Código dos Códigos. A Bíblia e a Literatura* (2004). Apesar da grande diversidade existente entre estes autores sobre os textos escolhidos para a aplicação de suas teorias, cuja diversidade de pressupostos hermenêuticos também é algo a ser notado, todos têm em comum algumas teses: 1) A Bíblia é interpretada como obra literária, o que implica em lê-la a partir das teorias literárias apropriadas, levando em conta tramas, personagens, estética, densidade narrativa etc. Obviamente esta abordagem se distancia de pressupostos teológicos confessionais, cuja característica central é o uso do texto bíblico para a confirmação de determinadas crenças da religião, ou dialoga com a

tradição teológica enquanto tradição hermenêutica, responsável por parte da história da hermenêutica no ocidente. A rejeição ao trabalho teológico ou a inclusão da hermenêutica teológica se dá sempre a partir de teorias literárias específicas, tendo como base a Bíblia como obra literária; 2) A Bíblia é lida em sua pluralidade de narrativas, mas a partir de certa continuidade que existe nas “biografias” de seus personagens, algo importante para boa parte da literatura. Um dos pressupostos é que a Bíblia é rica e plural. Nela não encontramos personagens repetitivos, todos são marcados pela intensidade e pela diversidade de ações. Mas isto não tira certa continuidade, o que faz parte das técnicas narrativas sobre personagens: eles podem oscilar em sua trajetória, mas sempre haverá continuidades; 3) A Bíblia é considerada obra basilar da literatura ocidental, emprestando-lhe temas, técnicas, personagens fortes, tramas cheias de suspense e criatividade, ao contrário de outra obra basilar da literatura ocidental, os textos de Homero, pelo fato deste ser detalhista na descrição das personagens e das ações. Aqui vale a comparação feita por Auerbach ao comentar um texto bíblico sobre Davi e Absalão:

Em Homero seria inimaginável uma multiplicidade de planos nas situações psicológicas como a que é mais sugerida do que expressa na história da morte de Absalão e no seu epílogo. (...) O mais importante, contudo, é a multiplicidade de camadas dentro de cada homem; isto é dificilmente encontrável em Homero, quando muito na forma da dúvida consciente entre dois possíveis modos de agir; em tudo o mais, a multiplicidade da vida psíquica mostra-se nele só na sucessão, no revezamento das paixões; enquanto que os autores judeus conseguem exprimir as camadas simultaneamente sobrepostas da consciência e o conflito entre as mesmas. (AUERBACH, 2004, p. 10)

Vale uma observação crítica à tese de Auerbach: a contraposição entre Homero e a Bíblia, na forma como ele a estabelece,

se justifica em alguns textos, mas não em todos. Temos narrativas mais longas na Bíblia, como é o caso de José e Seus Irmãos.

Alter destaca não somente a diferença entre heranças narrativas, antes destaca a sutileza que é possível encontrar no texto bíblico: “Habitados que somos à leitura de narrativas em que se faz uma especialização muito mais densa dos dados ficcionais, temos de aprender, como demonstraram Perry e Sternberg, a reparar com mais sutileza na complexidade e na economia de detalhes expressivos do texto bíblico.” (ALTER, 2007, p. 40). 4) Deus é personagem literário, e como qualquer outro personagem, cresce ou diminui à medida que dialoga com outros personagens. O importante aqui é explorar a densidade deste personagem em diálogo com outros. Ele pode crescer ou diminuir conforme as falas e as interlocuções, podendo até mesmo significar que a emancipação das personagens humanas esteja intimamente atrelada ao desaparecimento de Deus em algumas das narrativas bíblicas. Uma das técnicas de composição deste personagem foi a inclusão de identidades de outros personagens divinos em um único: o Deus de Israel.

Um crítico literário que conhece a obra deles pode projetar essa multiplicidade objetiva no caráter do Senhor Deus enquanto protagonista literário, transformando imaginativamente as inconsistências observadas no conflito interno experimentado por Deus. Dessa forma, a emergência do monoteísmo a partir do politeísmo pode ser recuperada para a literatura como a história de um Deus único em luta consigo mesmo. (...) Se a Bíblia é, ao fim das contas, uma obra de literatura, essas personalidades históricas distintas devem ser projetadas no – e depois novamente separadas do – Deus único, o *monos theos*, que ganhou existência quando se fundiram. Depois que Deus tiver sido compreendido em sua multiplicidade, terá de ser, em resumo, novamente imaginado em sua unidade esgarçada e difícil. (MILES, 1997, p. 34)

De opinião semelhante é Bloom: “Se a história da religião é o processo de escolha de formas de adoração a partir de fábulas poéticas, no Ocidente essa história é ainda mais extravagante: ela é a adoração, em formas amplamente modificadas e revistas, de um personagem literário extraordinariamente inconstante e estranho, o Yalweh de J.”⁶⁴ (BLOOM, 1992, p. 24).

Um aspecto ainda pouco explorado, é a constatação, ao ler os autores mencionados, que a discussão central não seria voltar a uma teologia mais clássica para discutir monoteísmo *versus* politeísmo, como possibilidade de caracterização da religião judaica e cristã. Talvez o aspecto mais instigante esteja no fato que o monoteísmo emergente é o literário, desenvolvido em formas literárias. Essa aspecto, não simplesmente uma concepção rígida de monoteísmo, deveria atrair mais a atenção de estudiosos da teologia, das ciências da religião e da teoria literária.

OBSTÁCULOS À COMPREENSÃO DA BÍBLIA COMO LITERATURA

Os obstáculos não existem nos autores de literatura, mas em muitos lugares da crítica literária e da teoria literária assim como no campo da teologia. A história da literatura tem páginas significativas do diálogo entre texto literário e textos bíblicos e parte da literatura é reescritura dos textos da Bíblia. Há, porém, alguns obstáculos no campo do estudo do texto literário e na teologia e os motivos não podem ser ignorados. O primeiro motivo é que

64 Naturalmente devemos lembrar a discussão sobre a plausibilidade de se trabalhar com as chamadas escolas teológicas, muito usadas no passado para interpretar os textos da Bíblia Hebraica. Mas não é este o ponto central aqui. O mais importante é pressupor a Bíblia como literatura e alguns dos seus trechos como grande literatura ocidental e universal. Se existiu ou não a javista da forma como Bloom defende é algo secundário.

a Bíblia foi vista, por alguns, como livro da instituição religiosa e não como livro da cultura e de processos civilizatórios complexos. Nesta pré-compreensão teológica ou confessional dos textos, como se ali fosse seu único reduto hermenêutico permitido, encontramos um dos principais fatores que obstaculizam o grande trabalho de crítica e teoria literária sobre o papel da Bíblia no desenvolvimento da literatura ocidental. Esta dificuldade existe de ambos os lados, seja pelos que se consideram guardiães da Bíblia como livro sagrado e inspirado, seja pelos que se consideram defensores de uma crítica literária que não reconhece o tema da religião como constitutivo e estruturante de parte da literatura ocidental. Normalmente pessoas que lêem a Bíblia somente com a visão teológica ou de suas confissões não se permitem reconhecer a variedade existente no texto bíblico. Priorizam o olhar doutrinário e unívoco, não a polissemia e oscilação das personagens e das tramas. Assim como há críticos literários que preferem evitar o tema da religião como se isto significasse a perda ou o comprometimento da obra literária.

Do lado teológico, percebemos a ideologia da confessionalidade em ação na tradução de textos bíblicos, muitas vezes gerando ocultamento da polissemia e intensidade dos textos, dando a impressão de univocidade e monotonia das personagens bíblicas.

Do lado da crítica literária e da teoria literária, não podemos deixar de constatar que cursos de letras normalmente não incluem a Bíblia entre os clássicos, desconhecem e formam desconhecimento da Bíblia como fonte da literatura mundial. O contexto brasileiro é uma prova deste distanciamento da Bíblia como literatura. Ainda há poucos estudos sobre a relação entre Bíblia e Literatura no Brasil quando comparamos a outros clássicos da literatura antiga, como é o caso de Homero.

Os obstáculos não residem nas interdiscursividades e intertextualidades entre o texto bíblico e muitos textos da literatura ocidental, mas residem nos domínios ideológicos sobre o saber,

em hermenêuticas teológicas restritivas e em crítica e teoria literária carente de maior diálogo com o texto bíblico.

ALGUMAS CARACTERÍSTICAS DA BÍBLIA COMO LITERATURA

De forma bastante resumida, destaco algumas características da Bíblia como literatura. Em primeiro lugar, é importante identificar a relação entre narrativa literária e modos teológicos, quer dizer, o literário da Bíblia não pode ser compreendido em profundidade sem que se leve em consideração que a narrativa é constituída por concepções religiosas e teológicas. Neste caso, é mais importante o campo de relações entre religião/teologia e literatura que a visão de causa e efeito, segundo a qual ou a genialidade estética criaria a religião ou a religião, quase que por acaso, criaria a literatura. Não é possível nem desejável estabelecer uma diferença abissal entre o que é teológico e o que é literário na Bíblia, pois os âmbitos se confundem, interagem de forma densa e complexa. Seria a mesma coisa se quiséssemos estabelecer a diferença nítida entre mito religioso e mito literário em Homero.

Em segundo lugar, é importante considerar o texto dentro de uma complexa totalidade artística permeada de sutilezas e economia de detalhes. Os textos bíblicos são sucintos, quando comparados a outros considerados fundamentos da literatura ocidental, como é o caso dos textos de Homero. A riqueza da Bíblia como obra literária reside, portanto, mais na complexidade e intensidade de tramas e personagens que na narração prolixa e detalhista. Grandes histórias bíblicas como Esaú e Jacó, José e seus Irmãos, Caim e Abel, são narradas de forma curta, ao mesmo tempo primam pela complexidade e intensidade. A divisão estabelecida por Frye, teórico literário, sobre os usos da linguagem, o uso poético, o uso alegórico e o descritivo, defende que na Bíblia temos um novo uso: o proclamativo, o que caracterizaria a intensidade das tramas e personagens, tendo como objetivo incluir o

leitor nos temas, nas opções das personagens, em seus dilemas éticos. O texto seria, portanto, sucinto porque caracterizado por um grande apelo a que o leitor crie a sua própria história a partir da história contada.

Em terceiro lugar, ao contrário da leitura estritamente teológica, que é retrospectiva e que busca a reconstrução dos dados a partir de um sistema de ideias normativas, a linguagem bíblica é também literária no sentido de ser marcada pela tensão e oscilação de personagens, o que sugere que estas podem crescer, serem alteradas no decorrer das narrativas. Em vez da imutabilidade de um Deus, o que temos é um personagem constante, mas mutável. O Deus único, por exemplo, é de certa forma, a convergência de várias divindades, estas personagens ocultas muitas vezes na superfície dos textos, mas constitutivas das identidades do personagem Deus.

Em quarto lugar, na Bíblia hebraica temos uma progressão de dependência, interdependência e independência das personagens humanas em relação ao divino. É possível identificar estes conflitos entre personagens humanas e o Divino, em alguns casos até mesmo o desaparecimento de Deus para a emergência de personagens humanas.

RELIGIÃO DO LIVRO E LITERATURA

É preciso lembrar que o Tanach – o chamado Antigo Testamento –, a Bíblia Cristã, assim como o Alcorão não nascem em qualquer religião. Nascem em religiões monoteístas, grandes artífices da herança literária que o ocidente e o oriente possuem. Daí que a pergunta sobre o papel da escrita e da literatura no monoteísmo é de relevância maior no estudo da relação entre Bíblia e literatura.

A Escrita foi descoberta para que? Para guardar dados que não podem simplesmente ser guardados pela memória humana, tais como rituais, obrigações, cronologias, origens; ela propicia

o cultivo de certa prosa da vida, sem a qual nenhuma economia seria construída, nenhuma massa humana poderia ser organizada e nenhum Estado seria erigido. A poesia tinha, ao contrário, um lugar seguro na memória e não precisava da escrita. Demorou séculos, talvez milênios, até que a poesia descobriu o meio da escrita para si. Isto foi a hora do nascimento da literatura. Claro que estamos acostumados a ver a poesia como parte ou base da literatura, mas não podemos esquecer que a poesia existiu bem antes do conjunto de textos que formam hoje o que chamamos de literatura. A poesia foi uma das primeiras grandes articulações da linguagem humana. A escrita é, portanto, um desenvolvimento do poder narrativo do ser humano, acompanhado da necessidade de preservar memórias, de estar no mundo e olhar sobre ele.

Na mídia da transmissão oral repousa a memória cultural da sociedade e da forma segura da repetição, nos ritos e festas da atualização coletiva do extra-cotidiano; na mídia da escrita a memória cultural se emancipa das obrigações da repetição e da expectativa coletiva e abre-se ao novo e ao indivíduo. O específico da literatura não repousa nas formas da língua, no formal, na beleza da linguagem e da fundamentação lingüística formal: tudo isto é meio do qual se serve a memória para estabilização e transmissão. O específico da literatura repousa antes de tudo na inovação, no individual, na emancipação. Para isto ela precisa da escritura: para fazer ir além do que é dado e fazer valer o individual, o não-coletivo amorfo, o não-ouvido.

Isto não é conquistado somente com a memória e com as formas seguras da repetição ritual. Somente com a mídia da escrita, que ao ficcional empresta um caráter de objetividade, uma sistematização ficcionalizada do mundo, é que se origina o específico literário da ficção. A literatura herda todas as características da memória cultural organizada oralmente, o estético, o ficcional, o extra-cotidiano, e avança de forma violenta num passo decisivo da história humana. Na literatura a vida humana se torna a aventura

aberta do pensamento e da narrativa. De certa forma, talvez dito de forma exagerada, a literatura é ruptura da tradição. A literatura nasceu do espírito da escritura. O espírito da escritura, para se clarear isto novamente, é o espírito da inovação, da ruptura, da emancipação do rito e das formas seguras da repetição.

A tese fulminante de Hans-Peter Schmidt diz que a religião bíblica, o monoteísmo, nasceu do espírito da literatura. Isto é muito mais do que a Escritura. De certa forma podemos advogar a ideia de que há uma relação intrínseca entre monoteísmo e a escrita/escritura de um lado e paganismo e oralidade do outro (SCHMIDT, 2005, 13). Todas as religiões monoteístas são religiões do livro e se baseiam num cânon das sagradas escrituras. Nas religiões pagãs existem ao contrário disto ritos e festas como ponto central. Esta diferença já foi assinalada até mesmo por Flávio Josefo, historiador judeu, no século I d. C.

A literatura significa bem mais que uma libertação do ciclo da repetição. Ela liberta da imediatez da compreensão, possibilita releituras infindas, cria uma rede de relação variada por meio de subtextos e tradições, destaca o significado das palavras por meio de ironia e ambivalência, cria orientação e instabilidade por meio dos conselhos e interpretação variada e faz emergir mundos do texto, que, segundo Hans P. Schimdt, correspondem à fala da complexidade do ser humano.

A literatura é a mídia de conquista da distância e da libertação pessoal dos cerceamentos da realidade dada. É na literatura que encontramos a transformação de uma mídia do armazenamento de dados e informações em mídia da emancipação. O texto abre o processo hermenêutico, não o fecha. Não é a escrita em si, mas a escrita literária. Segundo esta tese,

A literatura é a única possibilidade que o mundo tem de olhar para si. Na forma da literatura o ser humano e a sociedade humana se colocaram um olhar com o qual eles mesmos se observam e respondem à

pergunta pela razão da existência da vida humana no mundo, e isto de forma monumental, repleto de sentido e de atribuição de significados. Enquanto o mito apresenta uma forma de modelação do mundo, é a literatura uma forma de mudança do mundo, de aquisição de mundos alternativos em mídia da ficção. É exatamente esta realidade alternativa que é o específico do monoteísmo bíblico. (ASSMANN, 2005, 12).

Nesta sistematização ficcionalizada da vida, o próprio personagem central, Deus, assume a intensidade da narrativa e a variedade dos humores e das condições das relações

Assim como a literatura, o monoteísmo significa ruptura, não continuidade, significa deixar vir à escritura aquilo que não é ouvido, o novo radical e o Outro. A grandiosa história, à qual os livros bíblicos dão forma sobre a presença do ser humano no mundo, é indubitavelmente uma das artes narrativas mais impressionantes, produzida pelo ser humano: a história do acordo divino com um povo escolhido, ao mesmo tempo em que isto é construído na forma de um acordo matrimonial, recortado com compromissos para ambos os lados. Aí se instauram as grandes tramas dos personagens.

O monoteísmo narrativo, uma história de Deus e de um povo, é uma forma de poesia do mundo refinada que vai desde a criação até o fim do mundo. A verdade desta história reside exatamente em sua ficcionalidade. O Deus da Bíblia não é o Deus verdadeiro, que permanece de forma transcendental para além das histórias e dos anúncios, mas um quadro, uma referência, uma ação que alterna entre a intensidade do fazer e a intensidade do silêncio. O quadro é verdadeiro, pois ele é a representação da relação que o ser humano estabelece com ele, uma relação que destaca a extensão que o próprio ser humano é do quadro que ele tem como verdadeiro. A fala de Deus fala não de Deus, mas do ser humano e da relação que este ser humano estabelece com

este Deus, o seu Outro e seu quadro e o si-mesmo. Hans-Peter Schmidt vê o sentido de proibição de imagem não na frase: “Não debes fazer imagem para ti”, porque nos é impossível uma verdade sem imagens, mas no sentido, “tu não debes ver o quadro como a coisa em si”. Em sua literatura o povo judeu libertou-se de seus opressores e possuidores, se escreveu para sair da casa do Egito e se inscreveu na lei, na Torá, que liberta todos os seres humanos da opressão, pois possibilita sua inscrição em formas alternativas de ligação e relação.

Literatura é neste sentido a ficção que cria espaços da convivência e da realização pessoal. A ficção não tem a ver, porém, com o que é chamado desde o século XVIII como as Belas Letras no sentido do estético como uma esfera de valor à parte de todas as relações pragmáticas da vida, como se fosse uma realidade autônoma. Como um instrumento da conquista do distanciamento e da emancipação, a literatura é um empreendimento extremamente vinculador e normativo, não primeiramente em Israel, antes na Mesopotâmia, no Egito e na Grécia. Neste contexto são colocados os fundamentos do ser humano e da convivência humana. Estes textos foram aprendidos de forma dedicada e transformados em forma de condução da vida. O que aconteceu no campo da religião com a escritura é algo, porém, novo no contexto de Israel. Esta transformação aponta para uma nova concepção do que é escritura e literatura, visto que a escritura é acompanhada de certo tabu, o que proíbe a adição ou exclusão de elementos. Até mesmo os detalhes da escritura são vistos como palavra de deus, como sagrada escritura, como verdade revelada. Da literatura surgiu a religião, uma nova forma de religião, da imagem surgiu a coisa em si, da ficção emergiu o definitivo, a escritura se tornou prescrição que aponta para a plenitude tanto na vida individual quanto na vida de sociedade.

É indubitável encontrar nestas reflexões uma rica fenomenologia do literário, visto que os livros bíblicos a isto estimulam,

mesmo que isto fique restrito a Torah. Existe uma arte da significação nos textos bíblicos, de forma tal que a história pode ser ouvida e lida diversas vezes, suas falas rememoram e incomodam, seus silêncios e suas frases evocam a reescritura e o recontar. A arte da significação e a arte da abstração estão juntas e tornam o leitor/ouvinte alguém em profundo processo de reescrever, recontar e rememorar, ao mesmo tempo que o projetam para novas leituras. A arte da significação evoca a interpretação ininterrupta.

À medida que a religião absoluta ganhou em forma e valor, o aspecto literário dos livros, que se tornaram a Bíblia, perdeu em vigor e importância. À medida, porém, que a reivindicação ao absolutismo mais e mais perdeu seu poder de convencimento, seja pela pluralidade da religião, seja pela desconfiança e crítica iluminista, de forma crescente o aspecto literário ganhou em importância. Já Johann David Michaelis na Inglaterra e Gottfried Herder na Alemanha no século XVIII descobriram a Bíblia como literatura e trabalharam antes de tudo pela qualidade estética do texto e por sua capacidade de ser referência para o processo de reescritura ocidental, ao mesmo tempo em que viam nisto uma das características fundamentais das religiões monoteístas. Com a superação da visão exegética do texto, novas possibilidades de interpretação foram sendo articuladas, inclusive a relação do texto bíblico com a literatura e o texto bíblico como literatura.

CONCLUSÃO

Indubitavelmente os autores apresentam divergências importantes em sua interpretação da Bíblia como literatura. Se Harold Bloom louva a javista como gênio literário, algo que do ponto de vista da exegese é absolutamente questionável, outros, como Hans-Peter Schmidt e Jack Miles, não estão preocupados com uma visão parcial do texto, antes vêm na polissemia do texto um

aspecto fundamental de sua dimensão literária, ainda que tenha uma continuidade inquestionável na força das personagens.

É uma rica tradição literária em que alguém escreve o que diz o que alguém disse e aconteceu depois que alguém escreveu o que foi dito. Tudo isto dentro de um forte espírito religioso, em estilos literários próprios, longe da ideia de que a ficção é mentira, antes a única forma em imagem e narrativa possível para lidar com a verdade do divino e do humano, algo que sempre resultará no fracasso dogmático em absolutizar as interpretações.

VI

TEOLOGIA E LITERATURA – NOTAS SOBRE QUESTÕES DO MÉTODO TEOLÓGICO

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E OUTRAS TEOLOGIAS DO SUJEITO

No campo da teologia, há um grande questionamento das grandes sistemáticas, das teologias fundamentais, caminha-se para uma teologia de cunho narrativo, que inclui história e análise da história, interpretação do mundo e sentimento religioso, dogma e mito. A teologia narrativa que se insinua não é a preconizada por aqueles interessados no mero desvelamento do sentimento, no que se diferencia de uma proposta que já encontramos dentro do romantismo, mas ela realça a experiência do sujeito religioso, sua linguagem, sua história de vida, sua ação ética e sua operosidade transformadora, sem procurar fixá-la em esquemas sistêmicos reconhecidos como verdades determinantes, partindo-se, pelo contrário, da visão concreta do sujeito para uma melhor compreensão do sistema teológico e da tradição religiosa que lhe é subjacente.

A questão do sujeito ocupou lugar significativo na Teologia da Libertação especialmente nas décadas de 70, 80 e 90 do século passado, e não podemos desconhecer, ao falarmos do método interpretativo, esse debate teológico na América Latina, que teve a tendência de tentar resolver o dilema teológico com a elaboração de uma teologia dos sujeitos. Isso não é somente algo que

pertence ao passado desse tipo de teologia no nosso contexto. O presente debate em torno do pensamento teológico atual na América Latina conhece vários matizes que refletem um momento de grande criatividade na abertura de novas possibilidades para a herança teológica no nosso contexto. Boa parte dessas expressões teológicas existentes esteve e ainda está voltada para os chamados novos sujeitos (Teologia Negra, Teologia Indígena, Teologia Feminista etc.). Há dentre essas teologias de novos sujeitos interseções e transversalidades que contribuem para uma reelaboração e um aprofundamento das teses defendidas pela Teologia da Libertação. Esse é um procedimento quase que mecânico e obrigatório em todas as teologias do sujeito, por entenderem-se, como herdeiras, conseqüências, compromissadas com a Teologia da Libertação. Entre todas, com certeza é a Teologia Feminista a que mais tem produzido e apresentado pressupostos para uma revisão radical do método teológico e da reinvenção das estruturas eclesiais.

Sem entrar num debate direto com essas teologias dos novos sujeitos, é propósito desta parte do livro recolocar o debate em torno do método teológico a partir dos possíveis diálogos entre teologia e literatura. É importante apontar alguns motivos nesta introdução: como primeiro, é pertinente considerar que os sujeitos não são realidades brutas, absolutas, puras. Estão em permanente relação com o seu transfundo cultural-simbólico e político-econômico e, por isso, mesmo sabendo que não seria possível nem desejável uma reflexão teológica que pudesse dispensá-los, não se pode situar a reflexão teológica determinada a partir dessa ótica específica, por colocar a ideia de sujeito amarrada a um projeto ideológico mais englobante que, no fundo torna o sujeito um detalhe na legitimação. Isso levanta todo um problema em torno da tradição teológica. Como exemplo, vale a pena lembrar dos casos que temos na história do Cristianismo. Para uma determinada compreensão de teologia, a Igreja seria o sujeito da mediação

da revelação de Deus na história. O resultado dessa visão foi taxativo tanto na tradição católica (fora da Igreja não há salvação) quanto na protestante (fora da Igreja não há práxis salvífica; é preciso, portanto, evangelizar para que as pessoas assumam um compromisso com a compreensão específica daquela denominação sobre o conteúdo da revelação). Para outra corrente, é um grupo dentro da Igreja que detém, senão o monopólio, a melhor visão da vida cristã, como no caso de grupos que se confessam pietistas, mesmo que isso signifique, na prática, um desconhecimento dos fundamentos do pietismo. Este também é o caso de grupos fundamentalistas, mas também daqueles que, em nome de uma vanguarda da práxis transformadora, reivindicam para si a consciência messiânica. Para teologias dentro do chamado terceiro mundo, são os empobrecidos e marginalizados os sujeitos por excelência.

Com essas concentrações da reflexão teológica em torno dos sujeitos, nota-se uma tendência de redução na visão teológica. Determinar um sujeito é, em grande parte, definir as respostas para os demais sujeitos. Não precisamos entrar aqui em detalhes sobre o potencial excludor dessa perspectiva teológica. Um segundo motivo tem a ver com o enquadramento ideológico que a teologia de sujeitos significa para a criatividade teológica. O teólogo ou a teóloga deveria então procurar seu grupo específico para se sentir em casa, ser aceito, ter um *status* definido. Teologia seria uma boa questão de identidade grupal, substituir-se-ia o denominacionalismo ou o confessionalismo pelos sujeitos que operam como fatores de vigilância ideológica. Transcender seus limites sempre significaria um risco para quem reflete teologicamente. Esse enquadramento ideológico pode tornar-se uma expressão a mais de mecanismos cerceadores do pensamento teológico. Sabe-se que a teologia sempre trabalha com limites na criação de seu círculo hermenêutico, não significando, porém, que ela é serva da imposição ideológica. Como terceiro motivo, pertencer

a um grupo histórico, tarefa fundamental para quem faz teologia, não significa reverberar ideologias ou reduplicar pensamentos, e isso em grande parte estava subjacente ao problema da teologia defensora de um grupo. O teólogo ou a teóloga participa de um grupo também para criticá-lo. A confissão, por exemplo, que é um dos marcos referenciais do trabalho do teólogo, tornou-se uma verdadeira tirania em alguns casos. De ponto de partida ela passou a objetivo último, a um final no qual toda reflexão teológica deveria desembocar. Muitas vezes, em nome da confissão, significativas expressões de sua vitalidade foram anuladas, exaurindo, dessa forma, uma fonte de criatividade e rejuvenescimento da Igreja. E uma das características principais do Cristianismo na virada do milênio é que, de forma crescente, a especificidade denominacional vai sendo questionada e, na prática, substituída por práticas muitas vezes estranhas a tudo aquilo que a doutrina confessional ensinou.

É importante trabalhar com expressões da realidade que, ao mesmo tempo que representem sujeitos dentro de um pensamento ou processo histórico, os perceba sempre dentro de um transfundo maior de relações. Os sujeitos não deveriam desaparecer, mas seriam relativizados pela complexidade das relações nas quais eles estariam inseridos. Isso é possível por meio de pelo menos duas formas básicas de representação da vida e de construção do método interpretativo: o fenômeno religioso e a experiência religiosa, visto lidarmos aí com expressões primeiras da vida, com a matéria-prima da fé, com aquilo que as pessoas têm de mais sincero e transparente. Nesse contexto, a América Latina é um celeiro de novas experiências religiosas que indicam surpreendentes visões de Deus, nesta história marcada pelos seus antagonismos, peculiaridades e força.

A união de diversas expressões religiosas, apesar dos conflitos ideológicos de seus sistemas sustentadores, a fusão de religiões consideradas antagônicas no plano político-econômico, a mistura

de práticas místicas na vida de diversas pessoas e dos grupos mais variados é algo que desafia uma nova compreensão do sujeito na sua experiência concreta. Pensando no nosso contexto, não podemos mais deixar de reconhecer que expressões religiosas como o pentecostalismo, a religião afro-brasileira, as práticas espíritas etc. levantam uma série de questões para o exercício do saber teológico, incluindo um novo olhar sobre a história do Cristianismo, o eixo central (cristológico-eclesiástico) de seus dogmas, bem como a estrutura das Igrejas. O eixo interpretativo deslocou-se gradualmente do cristológico-eclesiológico e caminhou com passos decisivos para o pneumatológico-comunitário, talvez possamos inaugurar um novo momento da reflexão teológica, de não somente perceber os deslocamentos mais internos das religiões, mas dialogar com os muitos acolhimentos de símbolos, imagens, personagens, tramas e narrativas oriundos e presentes na religião pela arte, especialmente aqui pela literatura. Não somente olhar a literatura como expressão da cultura que interpela a fé e a teologia, mas como desdobramento de processos complexos que têm na religião o seu nascedouro, mas nunca deveriam vistos como circunscritos aos domínios da religião institucional. Se, para o eixo interpretativo, que está em franco processo de superação, a doutrina, a moral e o sistema eram centrais, para o novo eixo de interpretação, a experiência, a harmonia e sedução religiosa se tornam de forma crescente os referenciais, as continuidades das narrativas, as muitas formas não controladas e ajuizadas que a cultura inventou de fazer circular a religião. O fato dessas expressões religiosas até hoje não terem uma história reconhecida dentro da tradição cristã é um fato que leva a pensar em novas formas de apropriação da própria história e de métodos historiográficos, bem como nos confronta com a necessidade de repensarmos postulados e diretrizes para o fazer teológico no nosso continente. De qualquer forma, porém, são essas expressões, ainda consideradas marginais, apesar de fazerem parte de uma parcela expressiva da

população e dos membros de nossas Igrejas, que de forma mais contundente colocam a discussão do sentido da experiência para o pensamento teológico, e a experiência é entendida aqui também como relativizadora do sujeito, porque engloba aspectos que ultrapassam a visão ideológica deste, entendido como bloco hegemônico, portador de salvação para os diferentes setores da sociedade. É importante frisar, mais uma vez, que a questão não é renunciar a um grupo histórico a partir do qual a teologia é feita, mas relativizar a ideia de sujeito como epifania do divino, no campo teológico, ou como ser pensante/conhecedor do mundo dissociado de um poder de influência que o mundo observado exerce sobre ele, dentro da visão moderna de ser humano.

A primeira forma de repensar o papel do sujeito na teologia é colocá-lo dentro de sua experiência religiosa, perceber sua riqueza e descobrir o poder que essa experiência tem para construir uma visão norteadora de sua vida e de seu mundo.

Outra forma básica de recolocar a questão do sujeito é o diálogo com a literatura como aproximação da existência dos grupos e dos sujeitos que melhor captam, apreendem, reelaboram e interpretam a complexidade das relações, ao se tornar uma aprofundada discussão acerca das relações possíveis entre a representação da realidade pela linguagem narrativa e as inserções operadas pela imaginação ficcional nessa mesma realidade representada. Ou seja, a literatura se torna interlocutora desejável por manter um compromisso com a realidade, suas contradições e aspirações, ao mesmo tempo em que, ao estabelecer com ela uma leitura ficcional mediante vozes ficcionais, como no caso de Fernando Pessoa, ou mediante a realidade que a ficção opera, como no caso de Jorge Luis Borges, ou também por meio da precisão meticulosa do sonho e do imaginário de Kafka, para citar somente alguns exemplos, distancia-se, mantém sua alteridade ao mesmo tempo em que reconstrói e aviva os símbolos e mitos da realidade representada. Para isso, é fundamental manter a

alteridade e a autonomia da atividade literária, sem transformá-la em “serva” da teologia, reconhecendo nela, porém, uma porta de entrada tanto para uma compreensão do humano quanto para uma aproximação do sagrado. O sujeito é visto dentro daquilo que ele oferece como produção cultural, como criação de mundos e fabricação de estruturas que se tornam normativas da vida. Ele também é visto, porém, dentro de um universo ficcional, naquilo que ele deixou de ser, configurando suas ausências mais profundas, ao mesmo tempo em que aponta para os seus desejos de realização. A literatura não está centralmente interessada em explicar o lugar do sujeito no mundo, o papel que ele deve ou não assumir, mas em compreendê-lo dentro da amálgama de relações, nas suas potencialidades.

Ambas as possibilidades acima descritas colocam a questão do sujeito como algo a ser revisitado pela teologia. Por um lado, a questão da experiência religiosa relativiza o sujeito histórico por não o situar mais unicamente dentro de grupos sociais e confessionais, mas de reinterpretá-lo a partir de uma experiência fundante como a religião, que sempre é polissêmica. Isso, por certo, não descarta a participação do indivíduo neste ou naquele grupo social e eclesial. Ele o faz, entretanto, a partir de uma representação que fabrica sua experiência com Deus, porque o imaginário tem o poder de se fazer anteceder na compreensão do mundo ao biológico, ao racial e ao social, entendidos aqui como dimensões ideológicas fechadas, mesmo que, obviamente, cronologicamente não seja assim. Aquilo que antecede na constituição do sujeito nem sempre é o fator que determinará toda a sua vida. As experiências religiosas ainda podem alterar percursos e modificar caminhos. Forças simbólicas tornam-se, portanto, forças sociais e sistemas religiosos. Por outro lado, a possibilidade colocada pela literatura apresenta toda uma série de relações reconstruídas pela imaginação, colocando a teologia não somente diante de um eixo de interpretação, que seria, no

exemplo do primeiro caso, a experiência religiosa, mas em diálogo com diversidade de temas e de suas abordagens. Se no primeiro caso a experiência religiosa é a grande preocupação, no segundo, com a literatura, é a interpretação dos diversos aspectos da totalidade da vida humana que cativam o interesse do pesquisados. No primeiro caso, Deus estaria no espelho de uma experiência que rapidamente pode ser transformada em processo legitimador de um determinado movimento de cunho, especialmente, mas não exclusivamente, eclesial. No segundo caso, Deus seria visto no espelho das palavras, com seus imaginários e suas representações, mesmo sabendo do perigo de não ser visto em relação com posturas éticas que venham contribuir para a construção de vida mais digna para as pessoas, de se tornar, portanto, descrição engenhosa. Optando pela primeira possibilidade, a teologia corre o risco de permanecer cativa de um grupo, defendendo sua identidade como ciência doméstica da Igreja, de elevar a experiência concreta desse grupo a um nível paradigmático tal, que outras experiências seriam descartadas. Optando pela segunda alternativa, a teologia dá um vôo para ser teologia da cultura sem renunciar ao diálogo com a teologia da Igreja. Mesmo sabendo que esse tipo de teologia corre o risco de se diluir em áreas do conhecimento que ela não domina, não renuncia à liberdade de dialogar com a rica tradição da Igreja, sem lhe estar sujeita e ainda estabelecer pontes de relação e convergência com outros saberes, sem se tornar cativa de suas racionalidades.

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: DO LIMITE DO SEU MÉTODO AO DIÁLOGO COM A LITERATURA

O problema básico no método da Teologia da Libertação encontra-se na articulação entre a realidade a ser analisada e o âmbito da fé; na relação entre situação e mensagem, que, por sua vez, são divididas em dois passes metodológicos distintos: a

mediação sócio-analítica e a mediação hermenêutica, sendo esta, complemento, leitura posterior da primeira.

A análise da fé na sua especificidade é dispensada no primeiro momento; nega-se sua textura social, sua capacidade hermenêutica fundamental e a análise da realidade é reduzida a fatores sociais, econômicos e políticos, que, por sua vez, são objeto de leitura aparentemente mais densa e crítica da mediação sócio-analítica. Toda a compreensão de fé e religião dentro da função hermenêutica tem sua base e suas respostas codificadas nas perguntas e na análise anterior, do primeiro passo, configurando, portanto, uma predeterminação daquilo que sucederá no sistema teológico. De certa forma, é a inversão de todo e qualquer método teológico da correlação, visto que, se para este a resposta já está contida na pergunta, para o método da Teologia da Libertação, a pergunta da teologia está sujeita às respostas da mediação sócio-analítica. Só é possível pensar sobre aquilo que já está estruturado e definido. Essa separação leva a um tipo de idiosincrasia teológica: nega o valor analítico da teologia para elevar sua função a um tipo de incentivo na luta pela mudança da realidade já interpretada. A práxis cristã se encaixa como transformação da realidade, é uma conseqüência da resposta oferecida e da pergunta que a teologia ainda se permite formular. O problema para muitos não é a questão da pretensa mistura entre fé e política, mas de verem nas respostas religiosas para problemas sociais e políticos que não formularam, sequer problematizaram, utopias que suas esperanças não engendraram e, por isso, não reconhecem. A práxis cristã não é aviltada por se constituir como práxis política, mas por se tornar um assentimento mais do que uma verdadeira transformação. O problema não é, portanto, político, mas precisamente a forma como é visto o papel da religião, não como fator determinante na construção social da realidade servindo como estímulo emotivo-ético para a transformação das relações sociais sem, contudo, postular um lugar de elemento que faça parte integral da

mediação analítica da realidade. Ao colocar a fé no âmbito da opção bíblico-pastoral, uma tônica permanente dos diversos escritos da e sobre a Teologia da Libertação, os intérpretes dessa escola do pensamento teológico no nosso continente tiram ou reduzem seu caráter socioantropológico, partindo do princípio de que a linguagem religiosa é somente significativa e não-performativa, ou seja, serve como objeto de análise, não analisa, esquecendo-se que a linguagem religiosa realiza o que expressa.

“Segundo este método, a fé foi hospedada no lavabo da consciência privada. Eis a vitória do pietismo, o triunfo de uma fé sem conteúdo objetivo em si mesma, ancorada, apenas, na motivação pessoal.”⁶⁵

A questão que Vítor Westhelle levanta é de caráter fundamental para o papel da teologia, olhando retrospectivamente para o tipo de herança ocidental da qual fazemos parte e prospectivamente para os desafios atuais do saber teológico no nosso continente. Aqui vale uma longa citação de Westhelle para a discussão:

“Uma maneira de proceder na reflexão teológica seria compreender a teologia como a construção de um discurso crível sobre a relação entre Deus e o mundo no contexto da fé. Isto implicaria uma aproximação da teologia à literatura e à arte e um conseqüente relativo afastamento de sua associação com a ciência, impondo praticamente uma moratória à crítica. A teologia historicamente sempre esteve entre a narrativa e a lógica, entre Pedro e Paulo. Por narrativa entende-se aquela teologia que rompe com a geralmente aceita separação iluminista entre método e verdade na teologia. Isto acontece assim: para dizer algo sobre Deus

65 Westhelle, Vítor. Notas sobre a situação atual da educação teológica na América Latina. Texto recebido por fax em 1994. Desconheço se ele foi publicado.

como a realidade que condiciona em última análise o cotidiano, trilhar-se os caminhos determinados pela racionalidade. Quer dizer, é diferente o que se diz da maneira como se chegou a dizer. No conteúdo, a teonomia; na forma, autonomia (o ateísmo metodológico no dizer de Bonhoeffer). Na narrativa, o jeito de dizer corresponde ao que é dito. Isto implica uma leitura religiosa da realidade (o que não é o mesmo que uma leitura da realidade religiosa, como faz uma outra tendência), pela qual se considera que as forças do sagrado estão fantasticamente imiscuídas no cotidiano sem que haja a clássica separação entre sagrado e profano. A isto chamei de construção de um discurso crível, ou seja, um discurso sustentado pela fé e que, simultaneamente, também a sustenta.

Os exemplos mais eloqüentes encontraremos no realismo fantástico de grande parte da literatura latino-americana dos últimos 30 anos com sua restauração de mitos, crenças e ritos. Nessa literatura, encontra-se o maior acervo bruto de teologia autenticamente latino-americana”.⁶⁶

Creio que esse pensamento é de grande percepção para a reflexão no trabalho teológico. O problema é encarar a narrativa como linguagem que se afasta do crítico, como Westhelle ainda o faz. Estabelecer uma moratória à crítica, segundo o pensamento de Westhelle, representa um problema básico, pois significa sugerir que a narrativa literária não possui seriedade crítica. Essa última parte do pensamento de Westhelle mostra um conceito de crítica bastante limitado que se estabeleceu na nossa tradição teológica, mesmo na nossa Teologia da Libertação, partindo do pressuposto que estética e crítica se contrapõem.

Uma razão que se destaca para a escolha da arte e, em especial, da literatura como interlocutora é o fato desta ser também

66 Idem, *ibidem*.

um discurso sobre o mundo e o sentido da existência humana em meio à complexidade de suas relações e motivações inconscientes. Destaco na literatura como discurso aquilo que Todorov, na sua discussão sobre os gêneros do discurso, e Welles e Warren, na sua teoria da literatura, já acentuaram na pesquisa literária. Para eles, há três usos correntes da linguagem: o literário, o corrente e o científico. Em oposição ao científico, o uso literário da linguagem é conotativo, isto é, repleto de associações e ambigüidades. O uso científico da linguagem é direto, disseca o fato, torna unívoca a interpretação, ao ligar o fato ou fenômeno a uma determinada forma de vê-lo e interpretá-lo. Em relação ao uso do cotidiano, o uso da linguagem pela literatura tem um caráter mais sistemático, e esta normalmente organiza e concentra os recursos da linguagem corrente. Em relação a ambas, a literatura é caracterizada por uma “ficcionalidade sistematizada” (Todorov) no uso da linguagem e na interpretação do mundo. A literatura caminha, portanto, entre a linguagem científica, sem querer ser dissecadora e unívoca, e a linguagem cotidiana, sem dispensar uma sistematização do mundo, uma organização do caos social e religioso. A literatura se encontra nas fronteiras dos saberes, incorporando crítica e estética, juízo e simbolismo, história e mito, ciência e poesia. Isso porque a narrativa apresenta características importantes para a compreensão da própria ação no mundo, no seu tríplice aspecto:

“retorno à pré-compreensão familiar que temos da ordem da ação, entrada no reino da ficção, finalmente configuração nova por meio da ficção da ordem pré-compreendida da ação”.⁶⁷

Essa tensão criativa entre pré-compreensão de uma ação e configuração de uma nova ordem exatamente para a construção de um novo campo de ação via reino da ficção é que torna

67 Ricoeur, Paul. *Tempo e narrativa* Campinas, Ed. Papyrus, 1994. tomo I, p. 11.

a literatura uma leitura da realidade extremamente instigante e desafiadora para o trabalho teológico. Nessa concepção, acentua-se o aspecto performativo da linguagem religiosa e o alcance que ela tem de sustentar a própria fé ao mesmo tempo em que esta a sustenta e lhe dá sentido. A literatura é o lugar por excelência onde essa dimensão está preservada ao mesmo tempo em que interpreta a realidade.

Como já acentuava Juan Carlos Scannone, a chamada sabedoria popular tem na poesia popular um de seus mais importantes lugares de expressão, que serve aqui como exemplo. Sua tese é que:

“Quando um povo canta poeticamente coisas que dizem respeito às raízes do seu ser: sua luta pelo bem e contra mal, a sabedoria da vida que vai conquistando pelo sofrimento e mediante a luta, sua intuição sapiencial do caminho para libertar-se e assim realizar o seu destino, pode a teologia assumir a racionalidade dessa linguagem. Mais ainda se no ethos cultural do povo que assim se exprime e se reconhece em poesia tem vigência, por motivos históricos, o sentido cristão da vida”.⁶⁸

A literatura que se nutre desse tipo de poesia, como é o caso de João Cabral de Melo Neto e os folhetos populares, a chamada literatura de cordel, trará aspectos fundamentais sobre o imaginário religioso e as formas estabelecidas de convivência social, que podem ser decisivas para uma releitura da tradição da fé e recriação do Cristianismo no nosso continente.

Uma coisa básica, quando levamos em consideração o acima exposto, é, portanto, perceber, de um lado, as formas por meio das quais estratos do Evangelho foram assumidos no imaginário do povo e como estes dão forma a esse imaginário.

68 Scannone, Juan Carlos. Poesia popular e teologia; a contribuição de Matín Fieno a uma Teologia da Libertação. In: Concilium, 1976/5, p. 115.

Uma reflexão teológica elaborada a partir das experiências do povo que procure julgá-las e interpretá-las deve levar em conta as próprias narrações feitas por esse povo e a forma como a literatura incorporou a religião como fator fundamental para compreensão e transformação de nosso destino histórico. O poema popular ou a literatura voltada para o poema popular, como símbolo e sistema simbólico, possui uma simbolicidade primeira que a hermenêutica teológica quer explicitar em linguagem própria. A visão de fé do teólogo tende a reelaborar isso numa simbolicidade segunda, partindo de métodos próprios, que em muito se origina do seu comprometimento, mas que não se afasta da relação dinâmica central presente na produção literária que encontra diversos representantes no nosso contexto: a fé sustenta o discurso e o discurso é sustentado pela fé dentro da complexidade e da dinâmica das experiências.

As limitações por meio de datas, nomes, tipos de personagens, lugares que o texto literário cria ou usa impedem, por um lado, um subjetivismo desenfreado na interpretação desta obra específica. Por outro lado – e é claro, isso é uma intenção do autor –, essas limitações evocam uma obra a ser feita por meio da leitura;

“Manifesta-se desde logo a complexidade do fenômeno que apresenta, de um lado, um aspecto formal – portanto definido – e, de outro, um aspecto informal e indefinido. Em torno de tal relação dialética se desenvolvem as pesquisas do autor, cuja preocupação não é a obra em si – pois essa, como vimos, é apenas uma potencialidade – mas o *programa operatório* que o artista se propõe. A obra feita cede lugar à obra a fazer, ao projeto, ou intenção de comunicação.”⁶⁹

69 Ramos, Maria Luiza. *Fenomenologia da obra literária*. Rio de Janeiro. Ed. Forense, 1969. p. 24.

Mas justamente pelo próprio autor ter fixado personagens, datas, lugares, nomes, não se pode exagerar essa metaliteratura. Não esquecendo que, apesar de o texto literário ser uma mensagem marcadamente ambígua por possuir uma pluralidade de significados, tais coisas se encontram e coexistem em um só significante. Reconhecendo isso, por um lado a teologia não se subjeta aos ditames ideológicos dos sujeitos dentro de um processo histórico, sem deixar de dialogar com seus transfundos a partir da narrativa literária. Por outro lado, encara a própria literatura não somente como problematização desses sujeitos, mas como uma leitura desveladora de elementos essenciais da subjetividade, dos percursos históricos, das hibridações construídas.⁷⁰

DUAS FORMAS ANTIGAS E REEMERGENTES DO FAZER TEOLÓGICO

O primeiro modelo de fazer teológico é oriundo de uma crítica ao processo de institucionalização e encapsulamento dogmático do Cristianismo, que teve em Schleiermacher um representante perspicaz e inovador. Schleiermacher colocou a reflexão teológica não como mero estudo ou explicação da revelação, mas como aproximação da fé empiricamente demonstrável que aponta para o sentimento religioso como componente da constituição humana. A teologia seria, portanto, uma concepção da atitude emotiva da fé cristã expressa em forma de linguagem.⁷¹ Schleiermacher coloca, num diálogo com a tradição protestante, com significativa influência do pietismo alemão e do iluminismo,

70 Eco, Umberto. *Obra aberta*. p. 9.

71 Essa concepção de teologia é em grande parte fomentada pelas experiências pentecostais no nosso contexto. Sobre questões teológicas fundamentais colocadas pelo Pentecostalismo, ver o meu artigo sobre o tema em *Estudos de religião* 15 (São Paulo, UMEESP, 1998).

a autonomia da pergunta pela religião, de uma forma nova, no campo da antropologia, na região da sensibilidade da alma.

“Neste sentido, pretendemos sustentar que a resposta ‘experiência religiosa’ é oferecida por Schleiermacher também como solução *ad extra*, ou seja, como solução para uma cultura mais e mais marcada pelos efeitos da secularização e por isso mesmo, em seu modo de ver, unilateral e unidimensional. Tal é o caso se considerarmos a medida com que nosso teólogo percebeu a experiência religiosa como a única ferramenta capaz de reverter o resultado de um processo ao longo do qual foi tornando-se visível o *caráter problemático da religião e/ou fé* num período posterior ao iluminismo. Este não havia definido religião e fé como categorias experienciais e intrinsecamente associadas à vida do ‘sujeito’, mas sobretudo como categorias que inevitavelmente implicavam assentimento não-razoável e não-autônomo a uma autoridade exterior, representada pelas formas da tradição da Igreja, do dogma e da Escritura.”⁷²

A fundamentação antropológica da religião predominou no discurso teológico protestante dos últimos tempos. Mesmo aqueles que combateram uma visão de Deus baseada na antropologia fizeram-no a partir do critério que coloca a revelação como uma grandeza objetiva e, por isso, juíza das práticas individuais, cujas expressões apontariam para um caminho equivocado do conhecimento de Deus. Falar de Deus, e não do homem, era o pressuposto da teologia em torno de Karl Barth. De qualquer forma, porém, reconhecia-se a capacidade do ser humano de ter um sentimento religioso fundamental, equivocado, na visão da teologia dialética,

72 Dreher, Luis H. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo, Editora Sinodal/Iepg, 1995. p. 48. Cf também: Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion*. Hamburg, Felix Meiner, 1958.

mas presente.⁷³ O confronto entre uma corrente teológica que coloca a antropologia como fonte da religião, da teologia e da compreensão da revelação e outra que coloca a revelação como crise e superação da religião marca a disputa teológica em torno do tema da religião no cenário teológico mais recente. O que não foi incluído nesse debate é o fato de que tal discussão desconhecia o processo de reelaboração vivido pelo Cristianismo em diferentes culturas. A questão a ser problematizada, portanto, além da importância do debate em torno da antropologia e da revelação, é se a teologia canaliza esse debate para transformações vividas de fato em outros contextos e, a partir daí, relê propostas mais dogmáticas. A questão que Schleiermacher coloca, portanto, não é respondida nem pelo autoritarismo da revelação (no caso de Karl Barth), nem pela elevação de sujeitos como detentores da revelação de Deus e do sentimento religioso correto (pobres, negros, mulheres, índios). Nesse caso, ficaríamos entre o sentimento do sujeito ou a verdade da revelação, sem atentar para as mediações e interpretações tanto da revelação quanto do sentimento religioso desse sujeito.

Outra forma de fazer teológico é aquela da escola hegeliana de pensamento, que elege o caráter sistêmico como o aspecto determinante para a compreensão da fé. A religião é máscara fabricada pelas diferentes formas de linguagens, como os mitos, as lendas, as histórias. Na religião, diz Hegel, “não é o pensamento que tem prioridade, a forma do mito prevalece. Em todas as religiões há a oscilação entre o imaginário e o pensamento reflexivo.”⁷⁴ A linguagem religiosa como máscara do sistema

73 Barth, Karl. *Die Christliche Dogmatik im Entwurf*. Zürich, Theologischer Verlag, 1927. pp. 302s. Barth vai também na sua exposição em *Kirchliche Dogmatik I/2*, parágrafo 17,1, falar veementemente contra a alteração da relação entre revelação e religião.

74 Hegel, F. Werke Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971. v. 18, p. 107.

religioso é uma nota permanente no pensamento teológico ocidental, tendo aquilo que Hegel chamou de pensamento reflexivo a tarefa de detectar e traduzir o caráter sistêmico dessa linguagem fundante do mito. Ela precisaria ser desvendada, explicada, configurada num sistema que abrangesse toda a vida e se colocasse como plano que determinasse o percurso e a estruturação da existência. Kierkegaard vai levantar-se justamente contra essa atitude que determina a verdade não mais por meio das experiências que tornam a verdade uma experiência existencial, mas por meio de sistemas explicativos de estruturação do mundo, que elevam alguns princípios dentro da religião como normativos tanto na autocompreensão do Cristianismo e do seu papel na construção e sustentação do Ocidente quanto na forma como este vê outros sistemas religiosos.⁷⁵

Nesses dois modelos de reflexão teológica, temos uma “ingenuidade” a ser superada pelo trabalho teológico: a de confundir ou o sentimento religioso (Schleiermacher) ou um sistema sobre uma tradição religiosa (Hegel) como presença do próprio Deus. A grande conquista da Teologia Dialética de Karl Barth foi ter-se levantado contra essa confusão. É importante apontar que essas duas formas se apresentam hoje cada vez mais como novas tendências de uma teologia eclesiástica. Há uma tendência dentro de grupos eclesiásticos de elegerem as experiências imediatas como faces de Deus para a reflexão teológica. Com essa atitude, despoja-se a crítica da teologia em relação às subjetividades. Numa outra tendência, temos a tentativa de resposta às questões levantadas pelos indivíduos por meio da reafirmação de eixos explicativos

75 A grande limitação do pensamento de Hegel se dá na diminuta visão que ele tem dos sistemas religiosos de tradições não-cristãs Sua declarada rejeição de uma possível civilização na África dá-se justamente pelo fato de ele não crer que o sistema religioso africano se expressaria também nesta riqueza do mito em tensão com o pensamento reflexivo.

considerados normativos para toda a vida por uma confissão. Com essa atitude, esvazia-se da teologia a crítica fundamental aos aspectos fundantes de uma confissão. Estes deveriam, portanto, permanecer intocáveis, porque formam a base do sistema explicativo da vida e do papel da Igreja dentro dele. Tal perspectiva tira da teologia o direito à reflexão de confronto com a própria tradição que a sustenta e, sem isso, esta fica limitada na sua capacidade de renovação e adequação a novos contextos e novas situações.

A literatura latino-americana apresenta possibilidades de superação desse antagonismo fundamental da teologia ocidental ao manter na sua construção a relação dinâmica entre discurso e fé. O texto literário não é uma mera reprodução da experiência, mas também não pretende ser um sistema explicativo rígido, intocável e sobrepujador de novas experiências. Ao manter a tensão criativa entre os dois aspectos, ela o faz dentro de um espírito que não quer somente explicar o mundo, mas cria-lo.

TEOLOGIA ENTRE A REFLEXÃO E O IMAGINÁRIO

O que não se pode rejeitar, porém, é que tanto a preocupação de Schleiermacher quanto a de Hegel colocam uma questão fundamental para o debate teológico: a tensão de fato existente para a teologia, que caminha entre o imaginário⁷⁶ e a reflexão, e é dentro desse itinerário que a literatura latino-americana se encontra. Essa é uma questão central não pelo fato de que uma precisaria superar a outra (no caso de Hegel) ou que existam sujeitos que melhor percebam a experiência religiosa (caso de Schleiermacher e de todas as teologias dos sujeitos), mas pelo fato de apontar para o caminho que toda teologia interessada na vida das pessoas deve

76 Para uma discussão aprofundada sobre o imaginário no Ocidente, cf. Durand, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

percorrer: o da necessidade religiosa fundamental do ser humano demonstrada no imaginário e na reflexão. Sobre a necessidade religiosa que não se conforma em reconhecer uma transcendência absoluta, uma luz inacessível, mas teima justamente em superar a distância, em aproximar longitudes, Castoriadis afirma que

“... corresponde à recusa dos humanos em reconhecer a alteridade absoluta, o limite de toda explicação estabelecida, o avesso inacessível que se constitui em todos os lugares em que chegamos, a morte que habita em toda a vida, o não-sentido que margeia e penetra todo sentido”.⁷⁷

É essa necessidade religiosa que se constitui um dilema e uma chance de proporção fundamental para a teologia, porque ela expressa a existência do ser humano com o seu mais profundo dilema:

“A religião fornece nome ao inominável, uma representação ao irrepresentável, um lugar ao ilocalizável. Realiza e satisfaz, ao mesmo tempo, a experiência do Abismo e a incapacidade de aceitá-lo (...) Ela é, por excelência, a apresentação/ocultação do caos. Constitui uma *formação de compromisso*, que prepara ao mesmo tempo a impossibilidade para os humanos de fecharem-se no aqui-e-agora de sua *existência real* e sua impossibilidade, quase igual, em aceitar a experiência do Abismo.”⁷⁸

A teologia caminha entre essas dimensões instigantes, sabendo que trata de uma experiência jamais coisificada, objetivada plenamente, dissecada pelo conhecimento analítico e, ao

77 Castoriadis, Cornelius. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*. Porto Alegre, L&PM, 1985. p. 113.

78 Idem, *ibidem*.

mesmo tempo, entende que essa experiência é modeladora do real, precisando ser refletida e interpretada. Segundo Vítor Westhelle, teologia

“é a consciência da ambigüidade de que no dizer não está o dito, de que a presença proclamada é um anúncio de ausência que marca o necessário dilema teológico”.⁷⁹

Por isso a proposta da teologia jamais deveria concentrar sua criatividade num sentimento religioso universal ou preocupar-se em substituir o mito pela palavra, a experiência pela análise, o fenômeno pelo sistema interpretativo. O objeto da teologia, como aponta Westhelle, distinguindo-o de outros que devem ser considerados secundários em relação ao verdadeiro centro do saber teológico

“não é uma fábula ou um simulacro da realidade, a isto chamamos de mito: uma narrativa sobre a origem e propósito último da existência contingente que estabelece formas de ação e pensamento pelas quais nos entendemos e nos situamos no mundo”.⁸⁰

É essa dinâmica fundamental traduzida nas diversas formas de religiosidade popular e na literatura que aponta para possíveis caminhos do fazer teológico. Deus está, mas não é. “Ele será o que ele vai-se tornar”, para recordar um antigo texto bíblico. Tal visão inclui tanto uma crítica a todo e qualquer programa de demitologização, por desnudar o mito como narrativa sobre Deus, como também uma crítica aos fundamentalismos e confessionalismos, por transformarem o mito em lenda. O trabalho da teologia é detectar sua relevância, avivá-lo, incorporar ao mito

79 Westhelle, Vítor. *Uma fé em busca de linguagem*. In: *ET*, 1992 (32), p. 70.

80 Idem, *ibidem*.

novas experiências, recontá-lo como simbolicidade. Por isso, o trabalho teológico caminha na fronteira entre o imaginário que sustenta as comunidades religiosas, as instituições que o encapsulam dogmaticamente e as muitas formas de circulação cultural. Entre o discurso como comunicação direta e a história como comunicação indireta, está a narrativa como fronteira e limite, ensinando-nos que investir nos dois extremos é praticar necrofilia para a reflexão teológica.

A narrativa é, portanto, uma alternativa significativa entre a objetivação categorial e o silêncio do sentimento de símbolos indizíveis, entre o ritual e linguagem dogmática, entre a herança fixada e sua renovação.

TEOLOGIA E LITERATURA – DOIS MODELOS DE APROXIMAÇÃO

Muito mais do que assumir que a linguagem teológica passou por uma crise na modernidade, em especial no contexto europeu, pelo fato de a teologia empregar termos que cada vez mais se enclausuravam dentro de um mundo fechado do magistério eclesiástico sem considerar a dinâmica das transformações na sociedade e do imaginário religioso, é preciso constatar a riqueza de alcance das narrativas teológicas e literárias. Em vez de fazer um percurso sobre os diferentes caminhos trilhados pela teologia no mundo contemporâneo, é proposta do presente tópico constatar o poder que formas simbólicas têm de representar e interpretar mundo e relações. Com isso, abrimos a porta de entrada para as sistematizações posteriores dos diferentes métodos existentes no diálogo entre teologia e literatura.

Fato é que as formas simbólicas conhecem as representações pictóricas, exprimem-se nas expressões verbais e tornam-se conhecimento orientador da vida e do comportamento. As histórias que ouvimos, os símbolos que vemos, produzimos e reverenciamos

não são meros adereços da existência, mas manifestação de uma visão de mundo sedimentada e constantemente em diálogo com coisas e pessoas ao nosso redor. Isso porque a profundidade do Espírito só é reconhecida de fato quando a pessoa na sua interpretação estiver disposta a se aventurar, mesmo com a possibilidade de se perder. A questão central não é, portanto, somente ampliar o conceito de razão e racionalidade, mas redimensionar todo o conhecimento para o cotidiano das pessoas e dos grupos e para a visão e formação do mundo na prática cultural, objetivando com isso interpretar a produção simbólica da cultura.⁸¹ É nessa perspectiva que podemos dizer que o processo do conhecimento e os métodos científicos que são criados em meio aos diferentes aspectos do ato de conhecer e interpretar se colocam diante de novas questões porque ultrapassam as formas de conhecimento para chegarem às formas simbólicas forjadoras das visões de mundo.

Dessa forma, a religião, o mito, a arte assumem seu papel fundamental, ao lado do conhecimento teórico-científico, de propiciar ao mundo não somente uma interpretação de si mesmo, mas uma produção constante de si, no âmbito do imaginário, da liberdade criativa. Isso não é nem pretende ser um mero retorno do arcaico dentro das presumíveis lacunas deixadas pela modernidade, mas uma forma própria de entender o mundo que a própria modernidade produziu. Essa relação entre produção simbólica e racionalidade abre perspectivas na compreensão de métodos teológicos das últimas décadas. É importante frisar que não tratamos da produção simbólica como simples preenchimento de lacuna

81 Sem dúvida, as reflexões de Ernst Cassirer em torno desta questão são decisivas aqui. Algumas de suas mais importantes obras: *Philosophie der symbolischen Formen* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958); *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956).

deixada pela modernidade ou como substituição do tipo de racionalidade construída dentro de seus limites.

Outro dado essencial que tem sido objeto da preocupação é saber até que ponto o compromisso eclesial vai interferir na reflexão teológica e tornar-se um comprometimento eclesiástico do saber teológico.

Tillich deparou-se com esse problema ao falar sobre o teólogo da cultura e o teólogo da Igreja. A relação entre o teólogo da cultura e o teólogo da Igreja é dinâmica, sendo que o primeiro bebe da fonte da tradição eclesiástica, busca nela referenciais para a sua construção sistemática, retira dela informações importantes, sem, contudo, fazer com que a reflexão se torne algo a serviço direto da igreja, de seus programas e de suas atividades. É nesse sentido que devemos entender a diferença entre teologia da cultura e teologia da igreja.

Três posturas eclesiásticas podem marcar nossa preocupação em torno da arte em geral e da literatura em particular:

1. Católica – interpreta a cultura como o mundo e coloca-a sob a dimensão sacramental da Igreja, sendo que a presença sacramental está mais viva na igreja (Católica). O ideal de produção cultural estaria dependente do tipo de visão que a teologia da Igreja daria aos conteúdos profanos e das dimensões religiosas da cultura.
2. Protestante ortodoxa – relativiza toda a criação cultural, acentuando, porém, a arte religiosa ortodoxa como referencial, como expressão da verdadeira arte ou como mediação para a transmissão de verdades. Há vasta literatura religiosa em torno de romances e contos produzidos pelo protestantismo no contexto latino-americano que são uma expressão disso.
3. Ecumênica – para a qual as diversas expressões culturais revelam os aspectos fundamentais dos povos, sendo, portanto, desafio teológico e instância de sabedoria da vida

e do sagrado, não somente como realidade parcial a ser completada pela prática missionária e o ensino da Igreja.

Na relação com a literatura, constato dois modelos em processo de reflexão e desenvolvimento.

O MODELO DA REALIZAÇÃO

Um ponto de partida subjacente a esse modelo é o interesse teológico na literatura partindo da presença de diferentes vestígios da linguagem religiosa dentro da linguagem literária nas suas diversas expressões, mesmo que esta não se reconheça nem pretenda tornar-se religiosa. Com isso, pressupõe-se que variadas citações, figuras, imagens da Bíblia tornaram-se motivos de muitos escritos literários. Essa herança bíblica na literatura pressupõe o fato de que a linguagem religiosa afastou-se do monopólio da Igreja e de seu contexto litúrgico, exercendo e experimentando mudanças significativas. Creio que fica claro para o leitor que esse modelo tem sua origem em especial no contexto europeu, que conhece um longo processo de secularização, tornando a presença da linguagem religiosa possível somente em forma de vestígio por meio da interpretação que a literatura desenvolve.

A tarefa da teologia seria identificar, portanto, de que forma o uso que se faz das narrativas bíblicas na literatura apresenta chances de leitura teológica, enquanto a pesquisa literária deve perguntar-se pelas implicações desse uso para a elaboração dos estilos literários. O fundamental é, contudo, considerar que nem a teologia nem a literatura podem dispensar o diálogo com essa interpretação não-religiosa de símbolos religiosos. Interpretação não-religiosa não deve ser entendida como um adendo do programa da Teologia da Secularização ou da interpretação demitologizante, mas baseia-se antes de tudo no fato de que símbolos religiosos e linguagem religiosa conhecem diferentes traduções

nas culturas e civilizações. Nesse aspecto, a contraposição entre os dois mundos, um secular e outro sagrado, é superada, visto que um é expressão do outro e ambos são expressão da vida de Deus e do ser humano. Isso porque absoluto e relativo mantêm-se numa profunda relação. Não é justamente esse o tema central da teologia como hermenêutica, o de encontrar uma interpretação adequada para os dias de hoje dos símbolos cristãos? Não é exatamente isso que incomoda tanto intérpretes dos textos bíblicos, preocupados em trazer para o mundo de hoje a mensagem a ser veiculada e a práxis a ser vivida? Essas preocupações fazem parte também desse modelo da realização. A interpretação “profana” da literatura reescreve, traduz e realiza o que a linguagem sagrada” diz. Nesse modelo, reside, portanto, a preocupação em trabalhar uma verdadeira compreensão histórica da existência, rejeitando, assim, simplesmente, um sistema conceitual da teologia. Isso porque compreender é sempre algo que inclui a situação histórica da pessoa que interpreta o seu mundo e a tradição da qual ela participa. Uma tentativa de reprodução conceitual sem levar em consideração a situação histórica levaria não somente a um estreitamento da mensagem cristã, confinando-a ao mundo da Igreja, mas impediria a aceitação e recepção dessa mensagem que se apresenta para ser anunciada. A linguagem da fé é, antes de tudo, linguagem do mundo, por isso possui força e encantamento na vida das pessoas. A linguagem religiosa, ao ser entendida como mera linguagem secular, atinge, na verdade, o seu objetivo. Importante apontar que aqui não se trata do velho debate em torno do ateísmo metodológico ou prático, mas de considerar como profunda questão do ponto de vista da pesquisa literária e da reflexão teológica a interpretação não-religiosa de símbolos religiosos. É preciso encontrar e compreender de que forma conceitos teológicos encontram sua realização na interpretação não-religiosa, pressupondo que a literatura de forma bastante desafiadora apresenta questões que estão no centro da tradição judaico-cristã.

No foco das atenções do modelo da realização, há a questão da relação dinâmica entre busca de sentido e totalidade. Esses dois aspectos se entrecruzam permanentemente dentro do labor teológico. De um lado, parte-se do princípio de que a vida humana está sempre em busca de seu sentido pleno, de outro, parte-se do princípio de que a revelação de Deus na história apresenta um horizonte de totalidade, como reino de Deus, por exemplo. A busca de sentido pode caminhar para a destruição, se não tiver segundo ainda o modelo da realização, um sentido de totalidade. Nesse espírito, a teologia lê a literatura como algo onde ambas as coisas, ou seja, busca de sentido da vida e referenciais da totalidade estão presentes.⁸² Isso inclui exatamente o tipo de método a ser defendido. Não se restringe à busca daquilo que é propriamente cristão dentro da arte, no intuito de buscar o querigma por trás da forma da obra de arte. A totalidade do método inclui também a forma artística sem que ela seja nivelada por um conteúdo cristão. Se fosse assim, teólogos só teriam o trabalho de encontrar os princípios que já lhe são conhecidos. É importante atentar para a própria forma da arte, pois ali reside, em si, uma expressão de interpretação a ser reconhecida.

A forma tem sua grande importância porque ela não é somente um veículo de conteúdos cristãos fixados e intocáveis. Isso seria uma contradição à própria tradição profética do Cristianismo, que sempre procurou evitar a fixação de Deus em imagens que se perpetuam e em mediações que são reproduzidas pela religião. Esse Deus será o que será, lembrando o sentido do texto em Êxodo 3,14. A forma de Deus aparecer é sempre marcante, mas também mutável. Há novas formas, ainda que levemos em conta o símbolo da encarnação, porque mesmo Cristo vai ser

82 Esse modelo da realização encontra em Dorothe Sölle uma de suas principais vozes (*Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit*. Mainz, Mathias Grünewald Verlag, 1996. pp. 11-74).

reconhecido em pessoas inesperadas, em irmãos pequenos. Esse anonimato de Cristo, fundamentado teologicamente, segundo Sölle, tem suas expressões estéticas por meio de diferentes imagens novas e atuais, como são trabalhadas em diversos romances e poemas. Os textos da Bíblia encontram em diversos personagens literários uma possibilidade contundente de interpretação, ou melhor, de realização.

Vale ressaltar que há uma proposta teológica bastante incisiva nesse modelo, visto que se parte do princípio de que há uma relação dinâmica entre linguagem religiosa e linguagem profana, e não a partir de uma contraposição entre esses dois níveis de linguagem. Os vestígios da herança religiosa nos poemas e romances apontam para questões que superam os aspectos meramente estéticos do texto e colocam-nos diante de temas fundamentais da própria vida humana e de seus conflitos. Por isso é também de ordem precípua voltar sempre para os textos fundantes da religião, porque ali as promessas divinas se encontram de forma mais explícita como primeiras formulações construtoras e intérpretes dos caminhos da fé. Dentro desse critério, é possível um distanciamento do positivismo estético de algumas escolas de pensamento, pelo fato destas defenderem uma distância entre motivações estéticas, consideradas mais autênticas e existenciais, e motivações sociais e políticas, consideradas mais ideológicas e, por isso, obstaculizadoras da “verdadeira arte”. Aqui vale dizer que, mesmo sabendo do uso ideológico e instrumental que programas e partidos políticos fizeram da arte e da grave consequência disso para a liberdade artística, não podemos cair no positivismo estético que pretende estabelecer uma arte dissociada de sua realidade social.

Nesse sentido, arte e religião padecem do mesmo dilema, visto que ambas foram instrumentalizadas pelos poderes políticos e a busca de sua autonomia será sempre uma tarefa fundamental. Porém, tanto a arte quanto a religião não se podem imaginar sem

suas relações sociais e as opções éticas implícitas na sua produção simbólica e na interpretação do mundo que a partir daí desenvolvem. O positivismo estético transforma-se rapidamente num fundamentalismo estético ao negar qualquer interferência na obra do artista, seja ela de origem religiosa, social ou política.

As duas formas específicas, na tentativa de apresentar uma atualização da mensagem cristã, são, segundo a visão de Sölle, limitadas, porque se fundamentam em extremos a serem evitados. A primeira tentativa foi empreendida pela própria literatura cristã, preocupada em almejar a reconstrução de uma unidade ideal baseada nos princípios cristãos. Essa tentativa restauradora perdeu sua importância justamente pelo fato de que a literatura foi-se tornando cada vez mais cativa de um projeto implícito de “evangelização”. Com isso, a estética foi dando lugar a preocupações teológicas tradicionais e modelos de vida cristã foram assumindo um papel cada vez mais importante no corolário da criação artística. A arte tornou-se, portanto, serva do púlpito.

Outra tentativa foi explicar tudo pelo processo de secularização. Justamente aí reside, para Sölle, um problema hermenêutico central, pois se partiu do princípio de que a religião está na origem, como desencadeadora de um processo, para, em seguida, ser expurgada e esquecida. A linguagem secular superaria e tornaria inútil a linguagem religiosa, reservando a esta, no máximo, o papel de fonte a ser pesquisada, destituída de aplicações hermenêuticas e atualizações interpretativas para o atual contexto.

Se na primeira tentativa o problema é transformar a criatividade artística em catequese, na segunda a dificuldade se dá pelo fato de a linguagem religiosa ser fossilizada, perdendo sua força interpretativa da vida e das relações das pessoas e dos grupos.

O modelo da realização pressupõe que a linguagem fundante na religião não pode ser simplesmente superada pela sua atualização, e esta não pode ser desvalorizada por ser uma linguagem segunda, que depende de uma fonte. De certa forma, temos

a mesma dinâmica e tensão que encontramos na interpretação figural em Auerbach.

O MODELO DA TEOPOÉTICA

A questão central levantada por esse modelo no contexto europeu parte de uma crítica ao tipo de conceituação que se foi firmando dentro da tradição teológica ocidental sobre as imagens de Deus. A ideia de um Deus vivo, dinâmico, vai dando lugar a uma conceituação estéril que se distancia cada vez mais das narrativas bíblicas, enquanto na Bíblia, segundo esse modelo, Deus é mostrado como indisponível, não manipulável pelos grupos religiosos. Na prática atual de muitas comunidades de fé, Deus torna-se cada vez mais disponível ao moralismo que se instaurou dentro das Igrejas. Um Deus que era mostrado como inesperado foi cada vez mais sendo domesticado pelos padrões teológicos voltados quase que unicamente para o desenvolvimento de conceituações, deixando de lado a dinâmica da revelação de Deus nas situações concretas da vida das pessoas. A santidade de Deus, motivadora de temor, foi-se tornando de forma crescente uma quietude, um sedativo para nostalgias religiosas. Um Deus causador de crise na vida das pessoas que o experimentam e vivenciam foi sendo subsumido pelo narcótico religioso que apreende a experiência por meio de formulações e torna Deus algo à disposição de nossos sentimentos. Dessa questão fundamental, origina-se o interesse da teologia pela literatura. Não somente, portanto, o interesse de um teólogo pelo produto da literatura, mas percebendo nela uma forma de captar essa indisponibilidade de Deus. Isso é diferente de falar da literatura como realização e concretização daquilo que está implícito ou anunciado nas narrativas bíblicas, como defende o modelo da realização. Parte-se, pelo contrário, do princípio de que a literatura é uma forma de apresentar imagens de Deus que mantêm a dinâmica e a indisponibilidade de Deus. Isso significa

que a liberdade de Deus é mantida, mesmo diante do produto final da arte.

Além desse aspecto basilar para o interesse desse modelo da teopoética pela literatura, há o pressuposto de que, na literatura, nós encontramos uma expressão ímpar de condensação e apresentação da realidade por meio da forma e da linguagem. Interpretação que se dá, portanto, de forma privilegiada, mediante um processo de condensação e versatilidade da linguagem.⁸³

Tomando como exemplo o contexto europeu, temos várias vozes literárias que expressam esse processo de autonomia e indisponibilidade de Deus apresentado pelos autores. Crítica literária à religião, ironia diante da ortodoxia domesticadora, a relativização das conceituações sobre Deus, o mundo da religião apresentado como o processo de infantilização do ser humano que precisava constantemente se negar para afirmar Deus ou, ainda, a rejeição de um Deus que privilegia uma raça em detrimento de outra. Na verdade, o Deus apresentado pelos autores da literatura distancia-se do Deus apresentado pela Igreja, pois, na literatura, assume-se a ambigüidade e as contradições dentro da experiência de fé, enquanto a fala conceitual da teologia sobre Deus procura justamente superar e dissipar toda e qualquer ambigüidade. Com isso, apresenta-se outra forma de encarar os temas tradicionais da teologia, que respeita a dinâmica do “personagem” Deus e as ambigüidades implícitas nas experiências que as pessoas e os grupos têm com ele. Não se nega, portanto, a necessidade de se falar sobre Deus. O que se rejeita, e de forma radical, é que as experiências com Deus têm de passar pelos sistemas teológicos e eclesiásticos enclausurados em seu conservadorismo e incapazes de se deixarem abalar pelas contingências da história. Em boa

83 Este modelo da teopoética no contexto europeu é defendido por Karl-Josef Kuschel em *Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...*. *Literarisch-theologische Porträts* (Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1991, pp. 366-396).

parte, a literatura do século XX aponta para a própria crise de consciência histórica que se dá dentro da modernidade em relação a Deus e ao dogmatismo das Igrejas.

O modelo da teopoética, como defendida por Karl-Josef Kuschel, parte de um diálogo com os métodos que ele chama de confrontação, de um lado, e correlação, de outro.

O *método da confrontação* tem na crítica de Sören Kierkegaard e Karl Barth à arte a sua base. Segundo esse método, a revelação distancia-se da estética e a Palavra de Deus tem uma dinâmica própria e não depende da abordagem artística para ser decifrada. No máximo, a arte funcionaria como mediação da revelação, mas não mais do que isso. A verdade eterna não pode ser ameaçada pela subjetividade estética do artista.

O *método da correlação* segue a linha de Paul Tillich e algumas teses defendidas pelo Concílio Vaticano II sobre a relação entre Deus e o mundo. Teologia não é entendida a partir de uma revelação objetiva e autoritária, mas a partir da experiência dos grupos com o Deus dentro da história. Segundo esse método, há uma relação estreita entre revelação e situação humana. Na pergunta, já há indícios da resposta: na arte, há a presença tanto do divino quanto das questões últimas da vida humana. Nesse propósito, a arte e a literatura apresentam-se como mediações dos grandes dilemas humanos e, por isso, como portadoras de uma presença de Deus que incomoda e antecede as formulações das perguntas. De qualquer maneira, é importante constatar que, em ambos os métodos, segundo o modelo da teopoética, há o pressuposto de que Deus permanece como a fonte do sentido maior da vida. A diferença radical apresenta-se na forma como se dá a relação entre Deus e mundo, entre linguagem teológica e linguagem literária. No método da confrontação, há uma tendência para estabelecer o confronto entre teologia e literatura como o entre ideologia e verdade, religião e revelação, fé bíblica e busca egoísta por Deus. No método da correlação, pode-se cair no simplismo

de uma redução à relação entre pergunta (literatura) e resposta (revelação). Essa redução implica colocar a revelação como algo que permanentemente responde a todas as perguntas levantadas pelas inquietações humanas, o que se distanciaria bastante tanto da fé bíblica quanto da teologia mais recente, que busca colocar a compreensão da revelação dentro de um processo histórico dinâmico. A forma como a revelação de Deus foi apreendida na Bíblia não coloca de maneira alguma um Deus que responde a todas as perguntas, mas também recoloca algumas perguntas a partir de uma ética específica e leva o ser humano a perguntar por questões que talvez ele, no seu contexto, não estivesse preocupado em fazer.

A essas duas possibilidades, Kuschel apresenta uma alternativa, que é o *método da analogia estrutural*, que busca as analogias e as correspondências entre teologia e literatura. Analogia significa assumir semelhanças e, ao mesmo tempo, definir as diferenças. Assume-se que, na literatura não-cristã, é possível encontrar interpretações da realidade na qual se vive, para as quais encontramos correspondentes na interpretação cristã da história. Com isso, reconhece-se semelhanças, sem precisar cooptar a produção literária como cristã, mesmo quando não se apresenta dessa forma, ou ainda tentar compreendê-la como quase cristã ou cristã anônima. Esse tipo de cooptação fere a alteridade literária e torna o mundo sujeito a um processo de cristianização defendido por uma teologia. Assim, tem-se a liberdade de assumir as contradições e as oposições entre as formas de pensar. Somente dessa forma é possível acentuar as visões comuns e destacar as diferenças radicais entre teologia e literatura. Nessa acepção, o *método da analogia estrutural* é a superação, no sentido hegeliano, do *método da confrontação* e do *método da correlação*:

- 1) Como negação, tanto ao rejeitar a instrumentalização da literatura por parte da igreja e da teologia para objetivos estranhos aos seus propósitos quanto ao se afastar

de uma interpretação autoritária da revelação, vendo-a como um depósito de respostas prontas às perguntas levantadas pelos seres humanos.

- 2) Como confirmação, ao afirmar as verdades implícitas em ambos os métodos, ao reconhecer que a teologia permanece fiel primeiramente aos testemunhos primeiros da revelação, e não às interpretações dos poetas.
- 3) Como sobrepujamento, ao alcançar uma nova qualidade de diálogo, que é conquistada exatamente por respeitar o testemunho autônomo dos poetas e autores da literatura e rejeitar a ideia de revelação como portadora de respostas prontas ao dilema humano.

O objetivo é, portanto, desenvolver uma teologia que, para a sua própria fala sobre Deus, busca o diálogo com a literatura, sem cair no perigo da relativização de si própria e da literatura, mantendo a fidelidade aos testemunhos bíblicos e reconhecendo a grandeza da interpretação da realidade contida na literatura. Com isso, objetiva-se um estilo que torne a fala sobre Deus mais adequada aos nossos dias, sem renunciar a sua fidelidade, que mantenha o papel crítico da teologia em relação às expressões teológicas das igrejas e às interpretações por parte da arte sobre temas que lhe dizem respeito. Pelo compromisso com a mensagem sobre Jesus Cristo, a teologia precisará verificar as expressões teológicas das Igrejas e as interpretações apresentadas pela literatura, atuando mesmo como corretivo de desvios fundamentais que possam ocorrer tanto nas Igrejas quanto na literatura em relação a visões de Deus e sua manifestação na história dos grupos. Com isso, esse método quer encontrar também na literatura uma forma de narrativa que apresente alternativas importantes ao tipo de conceituação sistemática sobre Deus com a qual a teologia se contentou.

A TEOPOÉTICA EM RUBEM ALVES

O teólogo Rubem Alves merece o reconhecimento de todos que refletem sobre o tema da relação entre teologia e literatura, por ser ele o primeiro a se apropriar de uma forma do fazer teológico que pode ser incluído dentro da teopoética, sem que ele tivesse a intenção de desenvolver uma longa discussão sobre o método. De qualquer forma, precisamos reconhecer que, mesmo sem uma discussão teórica sobre o assunto, Rubem Alves assumiu de maneira crescente uma fala sobre Deus, que tem nos poetas e outros autores da literatura os principais interlocutores na apresentação de suas imagens sobre Deus. Esse modelo próprio de teopoética distingue-se daquele defendido por Kuschel no contexto alemão e é uma contribuição fundamental para a pesquisa sobre teologia e literatura em nosso contexto. Seu caminho é original e parte de pressupostos específicos.⁸⁴ Rubem Alves reconhece que temas teológicos não são meros objetos de racionalização e conceituação, mas, antes de tudo, residem nos corpos das pessoas. Aquele que crê e se sentiu chamado pelo seu Deus, vive teologicamente, traz em si as marcas de sua fé e dos valores introjetados na sua carne e na sua forma de viver. Teologia, antes de ser da academia, pertence à vida, e esta se entrelaça na teia simbólica, formando as diversas relações que nos criam, isso porque não existem, para Rubem Alves, realidades brutas à nossa frente, elas sempre são vistas por meio dos símbolos que as tornam suportáveis para a vida. Nesse sentido, a consciência é uma extensão do corpo, que apreende o mundo em dimensões sensitivas e emocionais. Consciência não

84 Em intuições que vão nesta direção, reside a importância do trabalho do meu ex-orientando Saulo Marcos de Almeida na sua dissertação de mestrado *O pensamento teológico de Rubem Alves. Reflexões sobre o papel da linguagem e da corporeidade* (Curso de Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, 1998, especialmente pp. 67-88).

nega, portanto, as dimensões consideradas inferiores por uma visão de mundo comprometida com a dicotomia que separa razão da emoção e reflexão da experiência. É dentro dessa visão em torno dos símbolos que Rubem Alves entende o papel da religião em diálogo permanente com a cultura e os desejos, porque ela é:

“... teia de símbolos, rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza”.⁸⁵

Por isso, a religião deve ser entendida dentro da relação com o imaginário humano, com os desejos mais profundos, não como alienações, mas como forma de estabelecer dignidade da vida humana, defender o amor e procurar por novas maneiras de poder. Como é possível então manter a força e a beleza da religião? Trabalhando novamente com as palavras, não de forma a dissecá-las e enclausurá-las dentro da ideologia religiosa, subjugando-as como escravas dos interesses políticos e das arbitriedades eclesiais:

“Eu queria re-inventar as palavras (...) Porque as palavras, de tantas repetições vão ficando gastas e, de repente, nada mais são que cascas de cigarra, vazias, agarradas aos troncos rugosos das árvores, testemunhos de um espaço onde esteve a vida.”⁸⁶

Para que isso aconteça, a narrativa poética da Bíblia não pode ser encarada como material arqueológico a ser decifrado para, em seguida, ser transformado no campo do domínio ideológico rígido. O teólogo há que se abrir para o diálogo com aqueles

85 Alves, Rubem. *O que é religião?* São Paulo, Ed. Brasiliense, 1984. p. 22. (Coleção Primeiros Passos).

86 Idem. Sobre deuses e caquis. In: *Comunicações do ISER* 32. Rio de Janeiro, 1988. p. 35.

que não pertencem à tradição teológica considerada normativa. As formas poéticas desvelam questões profundas da vida e da fé e, para Rubem Alves, o diálogo constante com os poetas e autores da literatura vai sedimentando cada vez mais esse sabor de vida na teologia. Dai que o seu conceito de teologia não poderia ser outro:

“Digo isto para sugerir que, para aqueles que a amam, a teologia é uma função natural como sonhar, ouvir música, beber um bom vinho, chorar, sofrer, protestar, esperar (...) Talvez que a teologia nada mais seja que um jeito de falar sobre tais coisas, dando-lhes um nome e apenas distinguido-se da poesia porque a teologia é sempre feita como prece (...) Não, ela não decorre do ‘cogito’, da mesma forma como poemas e preces. Ela simplesmente brota e se desdobra, como manifestação de uma maneira de ser: ‘suspiro da criatura oprimida’ – seria possível uma definição melhor?”⁸⁷

Fé e experiência religiosa não podem estar cativas de um mundo conceitual, estabelecido como padrão pela Igreja e pela tradição. Para Rubem Alves, a poética não é somente um objeto material a ser estudado pela teologia, mas o melhor meio de resgatar verdades essenciais da fé cristã e as formas como apresentá-las. O tipo de linguagem usado para apresentar as experiências com Deus denuncia a visão que temos dele. Se seguirmos a trilha de que a teologia é um exercício de conceitos e linguagem matemática, o Deus que se apresenta é aquele perto da estrutura de poder tanto acadêmico quanto eclesiástico, mas distante da alegria dos pobres, da beleza da vida, dos vôos da imaginação, dos desejos mais profundos. Por não ser e não querer ser ciência, a religião tem um caminho próprio para alcançar e expressar as verdades das coisas.

87 Idem. *Variações sobre a vida e a morte*. São Paulo, Paulus, 1982. p. 21.

“Ela não pode descrever ou explicar presenças. Deus não é um objeto dado entre outros. Religião é imaginação, vôo do amor para a terra da fantasia, onde habitam o possível e o impossível, e o milagre que torna possíveis os impossíveis, a gravidez das estêreis e das virgens, a ressurreição dos mortos, projeto utópico, horizonte de uma nostalgia, luz sobre um rosto que caminha, saudade de uma presença que se busca. Seu lugar são os gelos glaciais ou os desertos tórridos – longe dos oásis. Nos oásis estão os ídolos (Nietzsche), os patos domesticados, a obesidade, o muito comer, a saciedade, a flacidez, a vontade morta (...) Nos gelos e nos desertos estão os projetos, o desejo de partir, a nostalgia pelo calor do sol e pelo frescor da sombra, o inclinar-se para o ausente e distante (...)”⁸⁸

A teopoética em Rubem Alves torna a literatura não somente material a ser lido teologicamente, mas algo eivado de leituras próprias de temas da teologia. Seguindo esse caminho, ele apresenta semelhanças, mas também diferenças, significativas para o modelo da teopoética no contexto europeu. Enquanto para Kuschel o modelo da teopoética é fundamentado no método chamado de analogia estrutural, que identifica semelhanças e assume as diferenças, não renunciando ao caráter crítico da teologia tanto em relação à literatura quanto em relação à igreja, para Rubem Alves, mais importante é reconhecer que na própria literatura já há teologia a ser colocada em diálogo com a tradição cristã, sendo necessário assumir o estilo poético como forma de reconstruir o saber teológico. Portanto, o teólogo não usa a literatura para, com a teologia, apresentar os corretivos. Poesia não é mero objeto, mas já apresenta traços essenciais que são pertencentes à própria reflexão teológica. Mais do que se preocupar em estabelecer as semelhanças e as diferenças, a teopoética, segundo Rubem Alves,

88 Idem, *ibidem*.

quer distanciar-se de forma radical da maneira de se fazer teologia no Ocidente, como discurso racional sobre aquilo que foi, um dia, narrativa poética da fé. Parte-se do pressuposto que é com essa linguagem, na sua forma, e com as intuições e expressões do poeta que o saber teológico reemerge dos escombros da racionalidade ocidental a que ele foi subjugado. Tem conseqüências, portanto, para o conteúdo da teologia e suas expressões e estilos. Nada permanece intocável na teopoética, segundo Rubem Alves. O labor teológico não se contenta com a racionalização de práticas no campo da moral e da ética nem com o aprisionamento de Deus dentro dos conceitos. Ele alça vôo em direção a uma verdadeira arte no uso da linguagem, revisita a habilidade com a palavra, deixa-se levar pela criatividade livre da estética, propondo uma união entre beleza e verdade.

CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS SOBRE OS MODELOS

Ambos os modelos apresentam contribuições importantes para a compreensão e análise da relação entre teologia e literatura. No modelo da realização, parte-se do pressuposto de que a linguagem da literatura atualiza, concretiza e interpreta de uma forma própria as verdades estabelecidas pelo cânone ocidental da Igreja. Nota-se aí um reconhecimento da literatura como porta-voz da teologia, não no sentido de instrumentalização catequética de tornar a literatura serva dos interesses evangelizadores da Igreja, mas de assumir que, num mundo que se foi distanciando cada vez mais da linguagem da Igreja, a literatura trabalha de forma mais livre com as narrativas bíblicas, tornando sua compreensão mais acessível ao ser humano de hoje, que viveu um processo de secularização enorme no contexto europeu. A teologia precisaria dialogar com essa forma original de ver os seus próprios fundamentos se ela deseja estabelecer pontes com o seu mundo e, com isso, sair de seus espaços demarcados e de sua linguagem para iniciados nos ritos da Igreja.

Reconhecendo que isso representa um avanço em relação a teses mais conservadoras, por assumir que a literatura tem uma contribuição específica para a compreensão e atualização dos fundamentos da fé, não se pode deixar de identificar aí um uso ainda muito restrito da literatura. No fundo, a teologia permanece intocável como reduto da verdade, como horizonte de aferição e juíza das declarações. Se for verdade que a literatura é boa como intérprete, como atualizadora das mensagens, não seria o caso de assumir que ela é portadora também de uma forma própria de ver Deus e as tradições da fé, e isso implicaria assumir a contribuição da literatura de uma forma ainda mais ousada para o saber teológico? Creio que o modelo da realização cai numa contradição, ao reconhecer na literatura uma grande fonte de atualização da mensagem cristã, esquecendo-se de que nisso reside uma das funções principais da própria teologia: tornar a mensagem cristã atual para as pessoas de sua geração. Se isso a literatura faz com beleza e força, onde estaria ainda o papel da teologia? Não reside aí uma contradição básica? Não seria sincero dizer que a literatura então já é uma atualização teológica?

Quanto ao modelo da teopoética, tanto no contexto europeu quanto nos escritos de Rubem Alves, é importante reconhecer que se assume, no caso do modelo apresentado por Kuschel, as semelhanças e as diferenças entre literatura e teologia. Em Rubem Alves, é difícil perceber uma linha divisória, e talvez esse seja o aspecto mais instigante de seus textos, ao despedir-se da preocupação de estabelecer as diferenças. Reconhece-se no modelo da teopoética, tanto no contexto europeu quanto nos escritos de Rubem Alves, um caminho a ser trilhado, refletido e aprofundado, pois isso incide sobre o próprio método teológico.

Os modelos apresentados apontam para formas da relação entre teologia e literatura. Esse tema já foi tratado dentro do contexto latino-americano, nas contribuições específicas de Manzatto e Rivera Pagán, sendo que nos dois modelos apresentados neste

capítulo temos uma incidência maior e mais significativa na construção de um método teológico alternativo.

“(...) não se trata de dar continuidade às tentativas de uma teologia ‘poética’ ou da ‘espiritualidade’, conhecidas de todas as épocas e caracterizadas pelo vago e arbitrário. O que se pretende, pelo contrário, é encontrar na forma literária um novo rigor que permita à teologia prosseguir seu trabalho peculiar, numa época que não se parece nem com a da abstração nem com a do sistema. É evidente que o que está em causa é mais que um certo estilo, é uma preocupação dominante em recorrer à experiência cristã, a observação profunda dos intercâmbios incessantes entre essa experiência e a confissão de fé.”⁸⁹

É nessa busca de resgate que o diálogo caminha com toda a seriedade e rigor crítico e deve estar permanentemente dentro do fazer teológico. Para que isso aconteça, faz-se mister que a teologia delinear de forma precisa a sua visão da literatura. Vimos algumas escolas ao longo de capítulos anteriores. É importante aprofundar algumas questões agora, pois se trata de perscrutar em boa medida sob que condições e perspectiva o discurso literário é adequado para articular elementos autenticamente teológicos, isso porque temos de distinguir claramente o poder da linguagem religiosa presente na literatura, da capacidade teológica desta, visto que só se pode falar de teologia quando se define um horizonte de fé no qual se instaure uma crítica da linguagem religiosa vivida dentro e fora das Igrejas, incluindo forma e conteúdo. Por sua vez, a teologia se aproxima da literatura sem ingenuidade, reconhecendo que o fazer teológico não tem a função de refletir somente sobre os lugares teológicos tradicionais, esquecendo de

89 Jossua, Jean-Pierre & Metz, Johann Baptist. Teologia e literatura (editorial). In: *Concilium* 115,5(1976) pp. 2-5.

ousar um diálogo amplo com a experiência vivida. Se a teologia reconhece essa ingenuidade e tenta superá-la, então a literatura torna-se uma interlocutora privilegiada. Resumindo, para efeito didático, vale aqui elencar os motivos dessa aproximação entre teologia e literatura para uma posterior reflexão no final do próximo capítulo:

- 1) Várias dimensões e histórias dos relatos bíblicos estão preservadas, interpretadas e transmitidas para um público significativo na literatura.
- 2) A literatura é uma das expressões mais importantes da vida humana, das contingências e das utopias sociais. Ela se presta ao diálogo que a teologia desenvolve com a sociedade de uma forma geral.
- 3) Há textos literários que não somente tratam de questões teológicas, mas apresentam interpretações que querem concorrer declaradamente com aquelas dadas pela teologia oficial e acadêmica. Não há como ignorar isso na aproximação que a teologia faz com a literatura.
- 4) A literatura apresenta-se como uma substituição estética de um princípio transcendente que encontra expressão própria dentro da teologia. Seria a estética então outro nome para as questões últimas desenvolvidas pela teologia?

A literatura serve, então, como voz da vida humana no diálogo com a tradição da fé, mas também pode ser por vezes uma interpretação teológica em si, concorrendo com a própria tradição da fé oficial, e nesse papel há um campo vasto de descobertas, leituras e escritas de textos teológicos e literários. Por fim, a literatura pode representar uma mediação lingüística da qual a teologia pode muito aprender para se libertar dos sistemas rígidos nos quais ela se enclausurou.

VII

LINGUAGEM E LITERATURA

RECONTAR HISTÓRIAS COM PALAVRAS QUE RECRIEM O MUNDO – A QUESTÃO DA LINGUAGEM

Uma incursão na discussão sobre a linguagem é inevitável quando queremos tratar do tema da teologia e da literatura. Muitas são as formas de empreender tal tarefa, incluindo a filosofia da linguagem, passando pela exegese e a hermenêutica teológica, não esquecendo todo o trabalho nos últimos anos realizado pela semiótica e pela teoria literária. O caminho que aqui sigo é dialogar com alguns teóricos da linguagem e com o grande autor brasileiro Guimarães Rosa e apreender deles questões mais instigantes e desafiadoras para esta parte do presente capítulo. Obviamente, esta parte não tem o interesse de desenvolver uma discussão exaustiva sobre o tema. O propósito concentra-se muito mais em destacar os aspectos teóricos mais importantes para a fundamentação do diálogo entre teologia e literatura.

Comecemos com Nabokov, para o qual “realidade é aquela palavra que deveria aparecer constantemente entre aspas”. A modernidade, forjada em parte pelo positivismo, tentou descobrir uma realidade sem essas aspas referidas por Nabokov. Uma realidade em absoluta nudez que teria como principais características a crueza dos fatos e das informações. Para que isso ocorresse, era necessário que a ciência cada vez mais se apropriasse de seu papel de apresentar fatos e as informações a seu respeito. Outras

dimensões do conhecimento humano, como a arte, a ética, a religião e a metafísica, ofereceriam somente interpretações nebulosas e escapistas, por isso não deveriam figurar no reino da ciência, não podendo, portanto, fazer parte dessa realidade sem aspas.

A crise do positivismo desencadeou um processo em que ficou cada vez mais evidente que essa dissociação entre informações, fatos e interpretação é improcedente. Mesmo para as chamadas ciências naturais, ficou como dado estabelecido que o conhecimento é um empreendimento hermenêutico, isso porque, em cada escolha de fato ou dado como objeto, já há uma teoria que a motiva e há sempre um interesse norteador em cada campo de pesquisa. Não há como estabelecer uma dissociação plausível entre realidade e nomeação e, no caso da teologia, entre revelação e narrativa, visto que a realidade é, no fundo, aquilo que nomeamos como melhor interpretação, e a revelação está engendrada na própria narrativa, como ela se apresenta, nas ideias que usa e nas palavras que emprega. Realidade é a nomeação que lhe damos. Revelação é e sempre foi a narração daquilo que aconteceu e acontece nas manifestações de Deus na história. A realidade não está, portanto, num espaço que qualificamos como externo, segundo o modelo objetivista, ou interno, segundo o modelo subjetivista. Não é captada totalmente nem pelo objetivismo dissecador nem pelo subjetivismo intimista. Realidade é sempre a interação entre um texto, entendido no sentido amplo, e a pessoa que interpreta. Nisso reside uma interação básica entre linguagem e compreensão, em cada afirmação acerca do mundo. Precisa-se superar a visão de que primeiramente temos uma experiência e uma compreensão da realidade para depois a nomear por meio das palavras que consideramos mais adequadas. Compreendemos mediante as palavras que estão no nosso mundo. Nada mais bíblico: palavras são as coisas e as pessoas e pelas palavras criamos o mundo, ordenamos o caos e damos nomes novos às situações e pessoas.

Não faltam símbolos e imagens na Bíblia que apontam essa hipótese de trabalho. Basta ver a importância que tem a mudança de nomes na Bíblia e a força que a palavra tem para destruir e criar. Nesse particular, tanto o positivismo quanto o romantismo têm algo que os torna parecidos, apesar das abismais diferenças entre ambos: a palavra é somente um instrumento do qual nós nos servimos, possuindo um caráter derivante e secundário nas diversas formas de conhecimento e compreensão. Ambos partem do pressuposto de que a palavra viria depois da descoberta e do conhecimento. O positivista usa a palavra para apresentar resultados científicos como fatos, em vez de entendê-los como interpretações; o romântico usa a palavra para expressar uma realidade aparentemente mais profunda, de uma zona da vida de difícil expressão por meio da palavra. O eu profundo estaria sendo desvelado, apesar do agudo processo de alienação, por intermédio da técnica e da racionalidade. Essa visão romântica também faz uso da palavra como algo que vem posteriormente no mundo das pessoas. Nesse caso, romantismo e positivismo comungam da opinião de que a palavra é um meio para atingir uma finalidade, expressar o objeto.

No entanto, não basta reconhecer que a linguagem não se presta ao mero uso que românticos e positivistas a querem dar. O mais importante nessa questão em torno da linguagem não são somente as relações sutis entre linguagem, conhecimento e realidade, mas principalmente o caráter histórico e social da compreensão na linguagem. Se nos ativéssemos estritamente às relações sutis entre linguagem, conhecimento e realidade, seria bastante dirimida a possibilidade de reconhecer a dimensão política da questão. Sem levar em consideração essa dimensão social e histórica da linguagem, podemos incorrer ou no individualismo romântico ou no tecnicismo moderno, que não reconhecem outras dimensões da vida humana a não ser suas próprias. Estaríamos totalmente em casa novamente com um dos dilemas da tradição

ocidental: a contraposição entre estética e ética, escola analítica e o propósito hermenêutico, exegese e teologia, querigma e dogma, substância e forma. Basta ver como muitas vezes questões econômicas são discutidas como meramente técnicas e matemáticas, evitando o lado social e histórico de todo processo econômico e sua incidência real sobre a vida das pessoas. Desconhecer a forma como a linguagem que usamos, ou melhor, na qual vivemos e nos movemos é a realidade que criamos é incorrer em contradições profundas de nossa história. Os piores ou melhores pensamentos, minhas mais intensivas alegrias ou tristezas, os juízos mais inferiores ou superiores, as decisões mais responsáveis ou irresponsáveis, as dores mais terríveis e as vitórias mais alvissareiras são possíveis somente em forma e por meio de linguagens que são, por isso, sociais e históricas.

Esse papel atribuído à linguagem não só evita um conhecimento científico dissociado da realidade política e dos interesses ideológicos, como também se afasta de um eu que conhece o mundo de forma autônoma e totalmente livre. Se nos compreendemos como seres da linguagem, então cada vez mais descobrimos nossas redes simbólicas, nossas teias ideológicas, nossas fantasias religiosas e as alternativas sociais e históricas que ainda temos. Na filosofia moderna, Heidegger (“a linguagem é a casa do ser”), Wittgenstein (“o limite da minha linguagem é o limite do meu mundo”) e Walter Benjamin⁹⁰ são expoentes dessa reavaliação da linguagem na compreensão do mundo e do ser. Segundo David Tracy, a entrada da filosofia na virada lingüística do conhecimento significou ao mesmo tempo uma nova porta de entrada da filosofia nas questões sociais e históricas mais agudas, mesmo

90 Sobre Walter Benjamin, confira a excelente monografia de Sabine Regula Linder, *Sobre corcunda anjo e messias: diálogos com Walter Benjamim*. (Monografia de conclusão de curso, Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, São Bernardo do Campo, 1997).

reconhecendo as ambigüidades e as contradições no pensamento de Heidegger e Wittgenstein.⁹¹ Foi preciso descobrir novamente uma linguagem que não fosse somente nomeadora, mas reveladora; que não se contentasse em estar aprisionada aos mecanismos de manipulação do ser humano, mas que se configurasse num serviço à vida; que nos fizesse retornar aos íntimos desejos de justiça e paz e se distanciasse dos interesses mesquinhos da marginalizarão e segregação de pessoas. Linguagem como forma de criar realmente a vida, e não produzir a morte, que rompe com as palavras ditas como mediações rituais para relações fúteis e superficiais a fim de aprofundar os encontros e restaurar justiça nos caminhos da história. Para a teologia, isso não deveria ser considerado tarefa estranha, visto que a vida divina se anuncia nas palavras que criam e destroem os mundos. Por isso, é sempre tarefa da teologia e dos demais saberes buscar constantemente a linguagem ainda mais autêntica do ser humano, que de forma mais profunda revele seus desejos de felicidade e os meios para conquistá-la, superando o autoritarismo na linguagem metafísica da pré-modernidade, o tecnicismo da linguagem meramente matemática da modernidade e a diluição ética da linguagem sem compromisso da pós-modernidade.

Um passo importante na interpretação da linguagem está no reconhecimento de que, em cada discurso, em cada narrativa, estão presentes pluralidade e diferença, polissemia e especificidade. O movimento místico radicalizou o princípio da diferença, apelando até mesmo para o silêncio como a linguagem mais elevada. Os meios de comunicação de massa transformaram a pluralidade num grande supermercado de palavras. Pluralidade e diferença fazem parte de todo discurso. Mostram a variedade e a originalidade, as semelhanças entre os grupos, mas também contradições;

91 Tracy, David. *Plurality and Ambiguity*; hermeneutics, Religion, Hope. New York, Harper and Row, 1987.

seus limites de ação histórica e o poder que suas utopias ainda têm de gostar novos mundos.

Nesse processo de reavaliação da linguagem, não se pode esquecer o nome de Ferdinand de Saussure e sua compreensão de linguagem como sistema.⁹² A lingüística, em Saussure, em seguida no estruturalismo e na semiótica, parte do pressuposto que uma análise do uso da linguagem não pode prescindir da compreensão desta como sistema interpretativo do mundo e das relações sem abrir mão da constatação que a linguagem pode ser usada como um instrumento. Há um cruzamento da linguagem como sistema composto por sinais diferenciados e dela como instrumento na história, nas culturas e nas ideologias. Para compreender o seu alcance, é importante trabalhar com os dois aspectos para que a visão seja a mais profunda possível e evitar dessa forma o reducionismo de sua influência e de seu poder a somente um dos dois aspectos.

Seguindo os passos de Ferdinand de Saussure e abrindo horizontes próprios, Paul Ricoeur pressupõe a análise da linguagem como sistema para falar dela como discurso, pois abrir mão dessa análise é tentar evitar o confronto com a história e os dilemas sociais, é colocar novamente palavras em relação com outras para que o seu sentido seja revelado sempre em relação, apontando diferenças e constatando semelhanças. A ausência de dinâmica relacional no sistema lingüístico é o grande problema da corrente etimológica que crê ser possível desvelar o sentido de um termo sem analisá-lo dentro de uso histórico e ideológico e na relação com outras palavras referenciais no sistema lingüístico. O sistema lingüístico percorre um caminho cheio de sinais e códigos, incluindo os sinais culturais, como símbolos, mitos e suas estruturas sistêmicas.

92 Saussure, Ferdinande. *Curso de lingüística geral*. 8ª ed. São Paulo, Ed. Cultrix, 1977.

Lidar com a linguagem é proceder o diálogo com “alma” das pessoas, as ideologias que caracterizam as opções sociais e os programas políticos, as fantasias que povoam seus imaginários, as utopias que carregam em suas histórias, os entraves que possuem em suas relações. Dizer isso é confirmar, por outro lado, também as teses dos pós-estruturalistas de que o significado existe ao longo de toda corrente de significantes. Nunca chegamos a uma verdade lendo somente os sinais de um sistema lingüístico aparentemente fechado, mas sempre numa relacionalidade dinâmica com todas as diferenças que no fundo foram necessárias para a construção do significado, isso porque nenhum sinal é livre dos vestígios dos significantes oficialmente ausentes, mas, na prática, presentes dentro da dinâmica lingüística.

Reconhecer essa verdadeira dinâmica dentro da compreensão da linguagem como sistema é pressupor uma compreensão diferenciada de sistema, distante da forma fechada, com um sentido absoluto, com limites estabelecidos, tão em uso no Ocidente.

Segundo Derrida, a esperança por um sentido presente em toda a sua plenitude é a principal característica do pensamento logocêntrico ocidental.⁹³ Dentro do logocentrismo ocidental, sempre residiu a esperança de que os sistemas poderiam explicar-se sem relação com os aspectos diferenciadores do discurso, que não estão presentes oficialmente no sistema em questão. Uma característica desse logocentrismo foi a tentativa de propor que, por meio da linguagem, o “eu” da racionalidade cartesiana com o conceito de consciência ou do subjetivismo romântico surgiria, sempre usando essa mesma linguagem que possibilita sua aparição como instrumento. Esse fracasso do logocentrismo coloca o significado da palavra e, mais amplamente, da linguagem para a teologia sob uma perspectiva de necessária revisão, porque a teolo-

93 Derrida, Jacques. *Die Schrift und die Differenz*. 4ª ed. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1989.

gia, dentro da modernidade, em grande parte operou baseando-se em sistemas fechados, como a confissão que não dialoga, a ideologia que cerceia os contrários, as utopias circunscritas de forma quase epifânica a grupos específicos (teologia dos sujeitos) e uma visão de significado que pressupõe uma verdade absoluta a ser mostrada via exegese, teologia histórica ou atualização do dogma. Essa compulsão ocidental da verdade original coibiu os grupos de perceberem a dinâmica como essa dita verdade fechada foi escancarada pelas pessoas nas suas experiências religiosas concretas, de tal forma que ela assumiu muitas novas faces e pode tornar-se novas verdades concretas, porque sempre foi assim, uma experiência da linguagem, marcada pela pluralidade e pela diferença. Nunca nos aproximaremos da verdade das pessoas como elas mesmas formulam se partimos de uma verdade unidirecionada e estabelecida, bastando somente ser atualizada; ou seja, precisamos reconhecer a fracassada tentativa de estarmos totalmente presentes como sujeitos, no sentido cartesiano, por meio da linguagem e de uma suposta verdade, nas nossas experiências, assim como ela foi anunciada por uma ideologia que supõe possuí-la.

À análise da variedade do uso da linguagem em Wittgenstein e à interpretação heideggeriana da variedade em cada manifestação da linguagem é acrescida a análise de Derrida da variedade dentro da linguagem como rede, que se constitui a partir de relações diferentes e diferenciadoras. Aparentemente, essa crítica ao tipo de concepção de verdade e de sistema lingüístico torna qualquer diálogo em torno de princípios teológicos e de novas formas de convivência entre as ciências um desejo irrealizável, fazendo voz ao grande coro dos relativismos que se impõem com suas atrocidades históricas e seu potencial bárbaro (quem tem o poder de estabelecer as relativizações e determinar seus parâmetros?). Longe disso está o propósito dessa discussão. Fato é que não encontramos novas formas de convivência entre os saberes se não questionamos de forma radical a maneira que construímos o

sentido de verdade e a compreensão de sistema. Nesse sentido, o deconstrucionismo é uma voz a ser ouvida. Não creio, porém, que a resposta esteja no deconstrucionismo, apesar de ele apresentar incisivamente a origem de alguns de nossos problemas centrais e, com isso, não deixar de indicar implicitamente elementos para a formulação de uma resposta possível ao dilema colocado. Não podemos confundir simplesmente texto e linguagem com palavras isoladas. Mesmo os mais afeitos ao valor de palavras e conceitos na história da teologia sempre empreenderam suas buscas em torno de uma palavra para interpretar e iluminar o texto. Asseverar que a investigação sobre a linguagem deve ir para além de palavras isoladas, atingindo dessa forma a construção de frases e, finalmente, de um texto, é, implicitamente, constatar que linguagem não é somente sistema nem instrumento a ser usado. Linguagem é discurso⁹⁴ e nele há sempre um diálogo que implica construção da história, aproximação de vidas e desenhar de caminhos, bem como as ambigüidades da existência, os fracassos dos projetos e a obstaculização das trilhas. É no discurso que tudo se prefigura e manifesta.

Constatar a linguagem como discurso é entendê-la para além de palavras individuais no vocabulário, mas também é superar uma compreensão da linguagem como sistema, como código fechado e ultrapassar a visão que se contenta em acentuar a instrumentalização por meio dos seus usos, significando redescobri-la como sociedade e história. Isso implica reconhecer a necessidade de uma crítica ética e política das ideologias que se encontram em todos os textos, em toda linguagem e em todas as interpretações.

94 Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, Texas, 1976; Wood, David. *On Paul Ricoeur*, narrative and Interpretation. London and New York, Warwick Studies in Philosophy and Literature, 1991; Bakhtin, Mikhail. *Questões de literatura e de estética*; a teoria do romance. São Paulo, Unesp/Hucitec, 1998.

Esta é uma constatação que vale tanto para românticos e cartesianos quanto para deconstrucionistas, que também desenvolvem suas teses em forma de discurso e não estão livres de todas as ambigüidades inerentes ao texto e à linguagem. Não nos livramos da história para criar o discurso; cada texto é um discurso e cada discurso é a história contada, interpretada, entendida como a “realidade”. Isso implica que todo o diálogo com a literatura é desenvolvido em sintonia com a forma própria em que ela expressa essa riqueza da “casa do ser”, não abrindo mão de seu papel como testemunho histórico.

A elevação dos motivos ou prazeres estéticos ao centro do diálogo, com a literatura como a única preocupação que se deveria cultivar, desconhece o aspecto histórico da literatura e de toda linguagem. É assumir uma atitude religiosa a uma dimensão do conhecimento humano que precisou lutar constantemente para não ser tutelada pela religião da Igreja. Se, por um lado, nos concentramos nos aspectos estéticos e esquecemos o valor do testemunho histórico colocamos o autor quase como um semideus a ser ouvido e lido, dando a impressão de que a atividade literária seria o resultado de seres com criatividade singular e quase atemporal, sendo a única forma de análise a estética. Se, por outro lado, nos concentramos somente no aspecto histórico, então desconhecemos o caminho próprio escolhido pelo autor para expor suas ideias, sistematizar as intuições e problematizar relações. E isso não é uma questão de mera forma, mas tem implicações profundas para a própria visão de mundo apresentada pelo texto. Historicizar a obra literária – seja ela conto, crônica, poesia ou romance –, inseri-la no movimento da sociedade, investigar as suas teias das formas de convivência social, destrinchar a forma como produz ou expressa a sua relação com a realidade social é simplesmente assumir aquilo que a obra literária faz mesmo sem querer fazê-lo, por ser uma produção rica da linguagem, e esta não pode ser dissociada da história e da sociedade.

Contemplar a obra literária sem incluir a sensibilidade estética é ignorar que na literatura temos uma forma própria de interpretação da história, que conduz, por sua vez, a uma forma própria de resolução dos conflitos históricos. Como exemplo, vale aqui a menção da tensão presente entre a chamada ficção e a realidade dentro da literatura como testemunho histórico. Personagens aparentemente fictícios tornam-se protagonistas de nossas histórias, e os considerados verdadeiros personagens da história são constantemente tornados fantásticos pelo poder que temos de mitificá-los e transformá-los em heróis ou vilões. A história real é sempre fantasiada e a ficção sempre fala de relações e sujeitos dentro de uma jornada histórica. É justamente na literatura que essa tensão da memória histórica popular é mantida, lida, interpretada e ampliada numa interlocução com a história. Não existe memória histórica sem a presença da transformação mítica dos acontecimentos, isso porque só guardamos os chamados “fatos” que servem aos nossos imaginários e às ideologias que defendemos. A história é preservada porque existe um constante processo de preservação mítica dos acontecimentos e das pessoas, e os mitos só se mantêm porque integram a história de vida das pessoas. Mito não pode ser compreendido sem a construção da história, e esta não pode ser entendida sem a sua preservação mítica.⁹⁵ Nisso reside uma importância fundamental para reconhecermos que a linguagem tem na literatura uma expressão ímpar, e na literatura encontramos a tensão sadia entre princípio estético e confronto ideológico, visto que nela temos o entrelaçamento entre história e mito dentro de uma sistematização ficcionalizada, que discute os conflitos históricos incluindo as configurações míticas que a perfazem. Na literatura, temos a linguagem como criatividade no uso das palavras, narrativa da história numa configuração mítica,

95 Mircea Eliade tratou deste tema num de seus livros ao falar da relação entre mito e história em *O mito do eterno retorno* (cit., pp. 60-65).

conflito social dentro de relações escolhidas de uma forma tal, que nela a linguagem encontra uma de suas mais complexas e amplas expressões de discurso.

Isso nos coloca de uma forma nova diante da questão hermenêutica, levando em conta a complexidade lingüística do discurso e do texto, que ressalta a existência e a defesa da pluralidade e da diferença, constata a contingência e a ambigüidade e nos conduz de volta a um diálogo amplo com os textos que nos antecedem, sem renunciar a uma crítica às ingerências ideológicas presentes no discurso.

A verdade será sempre uma busca de diálogo e uma experiência com os textos vitais que compõem o nosso imaginário e constituem os princípios que abraçamos. Isso resulta numa compreensão de verdade que não abre mão do diálogo com os textos que as pessoas ainda consideram normativos; só não fica restrito a eles, visto que parte do princípio da diferenciação contida em todo sistema lingüístico, a “casa do ser”.

O trecho de um belo texto de Guimarães Rosa, numa carta a João Condé, trata do tema da linguagem e de seu uso na literatura servindo bem ao propósito de diálogo com a teologia. O texto combina análise e sentimento poético em torno da palavra e servirá para as reflexões seguintes:

Rezei, de verdade, para que pudesse esquecer-me, por completo, de que algum dia já tivessem existido septos, limitações, tabiques, preconceitos, a respeito de normas, modas, tendências, escolas literárias, doutrinas, conceitos, atualidades e tradições – no tempo e no espaço. Isso, porque: na panela do pobre, tudo é tempero. E, conforme aquele sábio salmão grego de André Maurois: um rio sem margens é o ideal do peixe.

Aí, experimentei o meu estilo, como é que estaria. Me agradou. De certo que eu amava a língua. Apenas, não a amo como a mãe severa, mas como a bela amante e

companheira. O que eu gostaria de poder fazer (não o que fiz, João Condé!) seria aplicar, no caso, a minha interpretação de uns versos de Paul Eluard: ... “o peixe avança nágua, como um dedo numa luva” ... Um ideal: precisão, micromilimétrica.

E riqueza, oh! riqueza ... Pelo menos, impiedoso, horror ao lugar-comum; que as chapas são pedaços de carne corrompida, são pecados contra o Espírito Santo, são taperas no território do idioma.

Mas, ainda haveria mais, se possível (sonhar é fácil, João Condé, realizar é que são elas...): além dos estados líquidos e sólidos, porque não tentar trabalhar a língua também em *estado gasoso*?!⁹⁶

Como vemos, a reflexão que Guimarães Rosa coloca em forma de carta a um amigo esboça um projeto de romper com os ditames estabelecidos em torno da língua. É um discurso, lançando mão tanto de uma forma poética de dizer quanto do dilema do autor diante das críticas que ele certamente recebeu em relação à sua forma específica, original de escrever e narrar. Fazer incursão no poético não significa abrir mão de nenhum aspecto existente dentro do discurso. O romance, o conto, a poesia continuam sendo um debate com a própria história e com a sociedade na qual essa história se desenrola. No curto texto do autor escolhido, vemos que, apesar de não se tratar de uma forma narrativa em si, mas do problema que ele enfrentou com a sua forma específica de narrar, o pequeno discurso aponta bem para um mundo significativo de valores estruturados. Temos juízos explícitos (mãe severa ou bela amante, na panela de pobre tudo é tempero etc.), um “objeto” norteador (a língua nos estados líquidos, sólidos e gasosos), propósitos definidos (um ideal: precisão, micromilimétrica)

96 Rosa, João Guimarães. Carta de Guimarães Rosa a João; Condé, revelando segredos de Sagarana. In: *Sagarana*. 44ª ed. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1984. p. 8.

e obstáculos a serem superados (septos, limitações, preconceitos etc.). É sempre assim numa obra literária de projeção, que faz de um texto um verdadeiro clássico para a literatura, como são os casos de *Sagarana* e *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa. Ela rompe com as escolas sem abrir mão de um diálogo profundo e criativo com os saberes instituídos.

Há algumas questões instigantes no texto de nosso autor que fomentam uma reflexão mais longa sobre a língua e seu uso. Antes de tudo, é importante constatar que, para nomear “septos, limitações, tabiques, preconceitos a respeito de normas, modas, tendências, escolas literárias, doutrinas, conceitos, atualidades e tradições”, no dizer de Guimarães Rosa, é importante reconhecê-los como tais, e um reconhecimento só é possível, obviamente, depois de um conhecimento. Isso inclui o longo, extenuante e empolgante processo de leitura dos clássicos, das escolas, daquilo que será considerado uma limitação a ser superada. O que o autor propõe não é de forma alguma uma leitura superficial de tudo aquilo que antecede à nossa inventividade e autonomia literária, mas justamente o contrário, para que possamos apontar com firmeza os seus próprios limites. Só quem conhece os clássicos terá condições de apontar seus obstáculos a serem vencidos. Só é possível “esquecer”, para usar o termo de Guimarães Rosa mais uma vez, aquilo que povoou e ainda visita nossa memória. O esquecimento pertence à memória, como diria Agostinho.

Essa luta constante entre o estabelecido e o novo, entre a língua como “mãe severa” e como “amante e companheira” é ilustrada pelo autor nas imagens que usa do peixe e da água: de um lado, temos que “um rio sem margens é o ideal de um peixe” e, do outro, que “o peixe avança nágua, como um dedo numa luva”, comentado pelo próprio autor como ideal da precisão micromilimétrica. Aí está a tensão que o autor guarda bem em todos os seus escritos e seu convite permanente para que busquemos conhecimento semelhante, para poder superá-lo com autonomia e liberdade. Um

rio sem margens, eis aí o ideal do peixe; a língua conhecida e vivida sem os bitolamentos das escolas, eis o ideal da literatura. E acrescento: a linguagem teológica usada sem os cerceamentos dos sujeitos ou das instituições, eis o ideal da teologia. Sem com isso perder a profundidade e sua busca constante para que a precisão se torne até mesmo milimétrica.

Profundidade e precisão milimétricas não estão em primeira mão, no caso da literatura, associadas ao tipo de linguagem que Juan Luis Segundo,⁹⁷ baseando-se em Bateson, chamou de digital, mas numa mescla desta com aquela, nomeada de icônica. Mas seria errôneo, ainda seguindo Juan Luis Segundo, pensar que a linguagem poética seria somente icônica. Na verdade, ela apresenta um tipo de mescla desses dois níveis de linguagem, visto usar critérios de ambas para estruturar o seu mundo de sentido e os valores que o texto defende. Não cairia aqui no perigo de trabalhar novamente com a velha comparação entre substância (verdade rígida, mais para a inflexibilidade da linguagem digital) e forma (o poético, o envolvente e romântico da linguagem icônica). Parto do princípio de que a religião e a literatura têm em comum o fato de unirem esses dois tipos de linguagem. Na religião, há uma dimensão poética marcada por expressões icônicas, e há o estabelecimento dos parâmetros e doutrinas. Saudável é a religião que mescla esses dois tipos de linguagem sempre de forma criativa. Na literatura, temos também constantemente essa mescla, visto que, sem um mundo de valores com conceitos, o romance não teria sentido; sem a linguagem poética na narrativa, ele não passaria de um relato enfadonho sobre relações. Falando sobre a importância dessa mescla, Juan Luis Segundo comenta:

97 Segundo, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. São Paulo, Paulinas, 1985 v. I, pp 179-217 (Coleção Fé e ideologia).

“Sem a primeira, a segunda não se comunicaria com o mundo dos valores, como acontece, por exemplo, num extremo de linguagem: a da matemática. Sem a segunda, a primeira não se comunicaria de maneira explícita sobre que concepção da realidade se edifica o mundo do sentido, como acontece, por exemplo, em outro extremo da linguagem: a da música.”⁹⁸

Pensemos, por um lado, numa religião que conhecesse somente a linguagem muitas vezes dura e restrita da doutrina, em que as pessoas desconhecem por completo que, antes de ser verdade estabelecida de forma dogmática e cerceadora, a fé que as comunidades anunciam foi celebrada em hinos, contada em versos e vivida em gestos. Com certeza, essa religião desapareceria pelo seu embrutecimento e racionalidade tacanha, negadora de dimensões profundas da existência. Por outro lado, pensemos numa religião que não tivesse conhecido a capacidade de refletir criticamente e rigidamente sobre os conceitos que passaram a ser determinantes na sua história, que se limitasse às narrativas originais da fé sem a tarefa ousada de tentativa de sistematização. Ela estaria circunscrita ao mundo dos relatos das experiências e dificilmente se tornaria, de forma mais sistematizada, interlocutora no diálogo com outros saberes co-responsáveis pela legitimação ou fundamentação teórica da sociedade.

Um rio sem margens é algo que deve nortear a articulação teológica, visto que ela trata diretamente do mistério de Deus e sua relação com o mistério da vida. Sua precisão milimétrica se daria em conhecer profundamente os septos, as tradições, as diferentes narrativas que compõem as práticas das igrejas, as diferentes escolas de formação daquilo que podemos chamar de pensamento cristão, tão variado e rico. Se a teologia caminha somente com a precisão conceitual cerceada pela doutrina, por

98 Idem, *ibidem*, pp. 201-202.

um mundo estruturado de valores passados, ela definha na esterilidade do sistema que não se renova e deixa de ousar. Se ela se satisfaz com a imensidão do rio no qual ela pretende avançar, sem atentar para as imagens já fabricadas, os conceitos usados, as respostas concebidas, ela irá perder-se sem um norte, cairá no discurso da relativização fútil, do saber que a nada desafia os humanos e nenhuma utopia aponta para os cristãos.

Amar a linguagem teológica concebida e desenvolvida na história é atitude fundamental da pessoa que faz teologia. Amor como fruição e intensidade, não como mero dever enfadioso na vida. Amor à linguagem, no sentido de expressar a vida com a qual essa linguagem está tão comprometida e da qual ela surge. É o tipo de amor que temos que detalhará se a forma como amamos a linguagem teológica é aquela marcada pelo medo à severidade daquela que nos antecede ou a dedicação vital e apaixonada àquela que nos acompanha. Se o nosso amor é marcado pela servidão, então nosso tratamento da língua será respeitoso, procurará reproduzir bem aquilo que está estabelecido e dito, procurando animar práticas consideradas corretas, atualizar as formulações apresentadas como orientadoras. A severidade não nos abandonará, porque sabemos ou partimos do princípio de que a linguagem teológica já construída é tradição que não pode ser superada. Se o amor que temos à linguagem teológica for do segundo tipo, então haverá a liberdade que encanta a todos os verdadeiros amores, a criatividade em inventar levando em conta a alteridade, o prazer de dizer as coisas novas sem que com isso tivéssemos de cultivar automaticamente o medo da punição. Amor sem invenção é a monotonia da relação. Linguagem teológica sem a criatividade é a própria morte da teologia, é o sepultamento de seus sonhos, o aprisionamento de seus ideais e de sua força.

Nisso reside a beleza da imagem do rio presente no texto de Guimarães Rosa. Podemos contentar-nos com uma de suas margens, conhecê-la, nela construir nossa habitação segura, nosso

espaço confortável. Fundar a existência na margem é optar em não avançar nas águas, é contentar-se em contemplar a imensidão, conformando-se em meditar como seria a sua profundidade e a busca nos espaços sem a margem. É não abrir mão dos ditames dos olhares conhecidos, das falas autorizadas e dos códigos respeitadas. Isso o autor dirá de outra forma, em conto, no seu texto “A terceira margem do rio”, que transcrevo agora integralmente para a meditação do leitor, e posteriormente destacarei o tema da linguagem e da religião.

A TERCEIRA MARGEM DO RIO

Nosso pai era homem cumpridor, ordeiro, positivo; e sido assim desde mocinho e menino, pelo que testemunharam as diversas sensatas pessoas, quando indaguei a informação. Do que eu mesmo me lembro, ele não figurava mais estúrdio nem mais triste do que os outros, conhecidos nossos. Só quieto. Nossa mãe era quem regia, e que ralhava no diário com a gente – minha irmã, meu irmão e eu. Mas se deu que, certo dia, nosso pai mandou fazer para si uma canoa.

Era a sério. Encomendou a canoa especial, de pau de vinhático, pequena, mal com a tabuinha da popa, como para caber justo o remador. Mas teve de ser toda fabricada, escolhida forte e arqueada em rijo, própria para dever durar na água por uns vinte ou trinta anos. Nossa mãe jurou muito contra a ideia. Seria que, ele, que nessas artes não vadiava, se ia propor agora para pescarias e caçadas? Nosso pai nada não dizia. Nossa casa, no tempo, ainda era mais próxima do rio, obra de nem quarto de légua: o rio por aí se estendendo grande, fundo, calado que sempre. Largo, de não se poder ver a forma de outra beira. E esquecer não posso, do dia em que a canoa ficou pronta.

Sem alegria nem cuidado, nosso pai encalçou o chapéu e decidiu um adeus para a gente. Nem falou

outras palavras, não pegou matula e trouxa, não fez a alguma recomendação. Nossa mãe, a gente achou que ela ia esbravejar, mas persistiu somente alva de pálida, mascou u beíço e bramou: – “Cê vai, ocê fique, você nunca volte!” Nosso pai suspendeu a resposta. Espiou manso para mim, me acenando de vir também, por uns passos. Temi a ira de nossa mãe, mas obedeci, de vez de jeito. O rumo daquilo me animava, chega que um propósito perguntei: – “Pai, o senhor me leva junto, nessa sua canoa?” Ele só retornou o olhar para mim, e me botou a bênção, com gesto me mandando para trás. Fiz que vim, mas ainda virei, na grota do mato, para saber. Nosso pai entrou na canoa e desamarrou, pelo remar. E a canoa saiu se indo – a sombra dela por igual, feito um jacaré, comprida longa.

Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais. A estranheza dessa verdade deu para estarrecer toda a gente. Aquilo que não havia, acontecia. Os parentes, vizinhos e conhecidos nossos, se reuniram, tomaram juntamente conselho.

Nossa mãe, vergonhosa, se portou com muita cordura; por isso, todos pensaram de nosso pai a razão em que não queriam falar: doideira. Só uns achavam o entanto de poder também ser pagamento de promessa; ou que, nosso pai, quem sabe, por escrúpulo de estar com alguma feia doença, que seja, a lepra, se desertava para outra sina de existir, perto e longe de sua família dele. As vozes das notícias se dando pelas certas pessoas –passadores, moradores das beiras, até do afastado da outra banda – descrevendo que nosso pai nunca se surgia a tomar terra, em ponto nem canto, de dia nem de noite, da forma como cursava o rio, solto solitariamente. Então, pois, nossa mãe e os aparentados nossos, assentaram: que o mantimento que tivesse, ocultado na canoa, se gastava; e, ele, ou

desembarcava e viajava s'embora, para jamais, o que ao menos se condizia mais correto, ou se arrependia, por uma vez, para casa.

No que um engano. Eu mesmo cumpria de trazer para ele, cada dia, um tanto e comida furtada: a ideia que senti, logo na primeira noite, quando o pessoal nosso experimentou de acender fogueiras em beirada do rio, enquanto que, no alumiado delas, se rezava e se chamava. Depois, no seguinte, apareci, com rapadura, broa de pão, cacho de bananas. Enxerguei nosso pai, no enfim de uma hora, tão custosa para sobrevir: só assim, ele no ao-longe, sentado no fundo da canoa, suspendida no liso do rio. Me viu, não remou para cá, não fez sinal. Mostrei o de comer, deposei num oco de pedra do barranco, a salvo de bicho mexer e a seco de chuva e orvalho. Isso, que fiz, e refiz, sempre, tempos afora. Surpresa que mais tarde tive: que nossa mãe sabia desse meu encargo, só se encobrendo de não saber; ela mesma deixava, facilitado, sobra de coisas, para o meu conseguir. Nossa mãe muito não se demonstrava.

Mandou vir o tio nosso, irmão dela, para auxiliar na fazenda e nos negócios. Mandou vir o mestre, para nós, os meninos. Incumbiu ao padre que um dia se revestisse, em praia de margem, para esconjurar e clamar a nosso pai o dever de desistir da tristonha teima. De outra, por arranjo dela, para medo, vieram os dois soldados. Tudo o que não valeu de nada. Nosso pai passava ao largo, avistado ou diluso, cruzando na canoa, sem deixar ninguém se chegar à pega ou à fala. Mesmo quando foi, não faz muito, dos homens do jornal, que trouxeram a lancha e tencionavam tirar retrato dele, não venceram: nosso pai se desaparecia para a outra banda, aproava a canoa no brejão, de léguas, que há, por entre juncos e mato, e só ele conhecesse, a palmos, a escuridão daquele.

A gente teve de se acostumar com aquilo. Às penas, que com aquilo, a gente mesmo nunca se acostumou,

em si, na verdade. Tiro por mim, que, no que queria e no que não queria, só com nosso pai me achava: assunto que jogava para trás meus pensamentos. O severo que era, de não se entender, de maneira nenhuma, como ele agüentava. De dia e de noite, com sol ou aguaceiros, calor, sereno, e nas friagens terríveis de meio-do-ano, sem arrumo, só com o chapéu velho na cabeça, por todas as semanas, e meses, e os anos – sem fazer conta do se-ir do viver. Não pojava em nenhuma das duas beiras, nem nas ilhas e croas do no, não pisou mais em chão nem capim. Por certo, ao menos, que, para dormir seu tanto, ele fizesse amarração da canoa, em alguma ponta-de-ilha, no esconso. Mas não armava um foguinho em praia, nem dispuinha de sua luz feita, nunca mais riscou um fósforo. O que consumia de comer, era só um quase; mesmo do que a gente depositava, no entre as raízes da gameleira, ou na lapinha de pedra do barranco, ele recolhia pouco, nem o bastável. Não adoecia? E a constante força dos braços, para ter tento na canoa, resistido, mesmo na demasia das enchentes, no subimento, aí quando no lanço da correnteza enorme do rio tudo rola o perigoso, aqueles corpos de bichos mortos e paus-de-árvore descendo – de espanto de esbarro. E nunca falou mais palavra, com pessoa alguma. Nós, também, não falávamos mais nele. Só se pensava. Não, de nosso pai não se podia ter esquecimento; e, se, por um pouco, a gente fazia que esquecia, era só para se despertar de novo, de repente, com a memória, no passo de outros sobressaltos.

Minha irmã se casou; nossa mãe não quis festa. A gente imaginava nele, quando se comia uma comida mais gostosa; assim como, no gasalhado da noite, no desamparo dessas noites de muita chuva, fria, forte, nosso pai só com a mão e uma cabaça para ir esvaziando a canoa da água do temporal. Às vezes, algum conhecido nosso achava que eu ia ficando mais parecido com nosso pai. Mas eu sabia que ele agora virará cabeludo, barbudo, de unhas grandes, mal e magro,

ficado preto de sol e dos pelos, com o aspecto de bicho, conforme quase nu, mesmo dispondo das peças de roupas que a gente de tempos em tempos fornecia. Nem queria saber de nós; não tinha afeto? Mas, por afeto mesmo, de respeito, sempre que às vezes me louvavam, por causa de algum meu bom procedimento, eu falava: – “Foi pai que um dia me ensinou a fazer assim...”; o que não era o certo, exato; mas, que era mentira por verdade. Sendo que, se ele não se lembrava mais, nem queria saber da gente, por que, então, não subia ou descia o rio, para outras paragens, longe, no não-encontrável? Só ele soubesse. Mas minha irmã teve menino, ela mesma entestou que queria mostrar para ele o neto. Viemos, todos, no barranco, foi num dia bonito, minha irmã de vestido branco, que tinha sido o do casamento, ela erguia nos braços a criança, o marido dela segurou, para defender os dois, o guarda-sol. A gente chamou, esperou. Nosso pai não apareceu. Minha irmã chorou, nós todos aí choramos, abraçados.

Minha irmã se mudou, com o marido, para longe daqui. Meu irmão resolveu e se foi, para uma cidade. Os tempos mudavam, no devagar depressa dos tempos. Nossa mãe terminou indo também, de uma vez, residir com minha irmã, ela estava envelhecida. Eu fiquei aqui, de resto. Eu nunca podia querer me casar. Eu permaneci, com as bagagens da vida. Nosso pai carecia de mim, eu sei – na vagação, no rio no ermo – sem dar razão de seu feito. Seja que, quando eu quis mesmo saber, e firme indaguei, me diz-que-disseram: que constava que nosso pai, alguma vez, tivesse revelado a explicação, ao homem que para ele aprontara a canoa. Mas, agora, esse homem já tinha morrido, ninguém soubesse, fizesse recordação, de nada, mais. Só as falsas conversas, sem senso, como por ocasião, no começo, na vinda das primeiras cheias do rio, com chuvas que não estiavam, todos temeram o fim-do-mundo, diziam: que nosso pai fosse o avisado que nem

Noé, que, por tanto, a canoa ele tinha antecipado; pois agora me entrelembro. Meu pai, eu não podia malsinar. E apontavam já em mim uns primeiros cabelos brancos.

Sou homem de tristes palavras. De que era que eu tinha tanta, tanta culpa? Se o meu pai, sempre fazendo ausência: e o rio-rio-rio, o rio – pondo perpétuo. Eu sofria já o começo de velhice – esta vida era só o demoramento. Eu mesmo tinha achaques, ânsias, cá de baixo, cansaços, perrengue de reumatismo. E ele? Por quê? Devia de padecer demais. De tão idoso, não ia, mais dia menos dia, fraquejar do vigor, deixar que a canoa embarcasse, ou que bubuiasse sem pulso, na levada do rio, para se despenhar horas abaixo, em tororoma e no tombo da cachoeira, brava, com o fervimento e morte. Apertava o coração. Ele estava lá, sem a minha tranqüilidade. Sou o culpado do que nem sei, de dor em aberto, no meu foro. Soubesse – se as coisas fossem outras. E fui tomando ideia.

Sem fazer véspera. Sou doido? Não. Na nossa casa, a palavra doido não se falava, nunca mais se falou, os anos todos, não se condenava ninguém de doido. Ninguém é doido. Ou, então, todos. Só fiz, que fui lá. Com um lenço, para o aceno ser mais. Eu estava muito no meu sentido. Esperei. Ao por fim, ele apareceu, aí e lá, o vulto. Estava ali, sentado à popa. Estava ali, de grito. Chamei, umas quantas vezes. E falei, o que me urgia, jurado e declarado, tive que reforçar a voz: – “Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa!...” E, assim dizendo, meu coração bateu no compasso do mais certo.

Ele me escutou. Ficou em pé. Manejou remo n’água, proava para cá, concordado. E eu tremi, profundo, de repente: porque, antes, ele tinha levantado o braço e feito um saudar de gesto – o primeiro, depois de

tamanhos anos decorridos! E eu não podia... Por pavor, arrepiados os cabelos, corri, fugi, me tirei de lá, num procedimento desatinado. Porquanto que ele me pareceu vir: da parte de além. E estou pedindo, pedindo, pedindo um perdão.

Sofri o grave frio dos medos, adoeci. Sei que ninguém mais soube dele. Sou homem, depois deste falimento? Sou o que não foi, o que vai ficar calado. Sei que agora é tarde, e temo abreviar com a vida, nos rasos do mundo. Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada, nessa água, que não pára, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio afora, rio adentro – o rio.⁹⁹

As possibilidades de interpretação desse conto são muitas. Destaco algumas das imagens de Guimarães Rosa nesse texto para continuar refletindo sobre a linguagem e sobre uma de suas mais ricas expressões: a literatura.

Nessa narrativa que se incrusta na história de vida ou dos desejos de muitas pessoas, relações são trabalhadas, medos apresentados, desejos reprimidos ou realizados. É história porque está fantasiada nos tesouros da linguagem, narrada de forma a nos levar a brincar e a imaginar. É construída a partir de um olhar objetivo com o qual se perscrutam os acontecimentos, a decisão do pai, a reação da mãe, a atitude dos filhos, a interpretação dos vizinhos. Tudo aí é vida e história de vida. Há o olhar subjetivo, uma busca por explicações mais profundas dos fatos, para se calar daquilo

99 Valho-me aqui dos estudos de José Carlos Garbuglio, em *O mundo movente de Guimarães Rosa*. (São Paulo, Ática, 1972); de Dácio Antonio de Castro, em *Primeiras estórias; Guimarães Rosa; roteiro de leitura* (São Paulo, Ática, 1993); e do texto do ex-aluno do curso de pós-graduação em Ciências da Religião da UMESP, Cláudio Garvalhaes, “Teologia e literatura: João Guimarães Rosa – A terceira margem do rio” (em *Teologia e literatura; Cadernos de pós-graduação em Ciências da Religião* 9, São Bernardo do Campo, UMESP, 1997, pp. 41-72).

que parecer ser insofismável, como a melhor das explicações: o rio. Essa bipolaridade acompanha seu percurso, jogando facho de luz sobre aquilo que poderia ser entendido como verdade, sem deixar de apresentar imediatamente a sombra sobre ela.

A conclusão é o próprio mistério que cativou o pai do conto para depois o possuir de forma definitiva; o mesmo mistério que quase seduziu o filho, que ficou na margem e, por isso, à margem do movimento “rio abaixo, rio acima”, morrendo, finalmente, nos “rasos do mundo”. Fato é que os “rasos do mundo” nunca contentaram o filho, que, por sua vez, nunca teve a coragem do pai. O rio é um símbolo para muitas coisas, entre elas a linguagem sem os septos, o mistério a ser descoberto, o ininteligível que não é tornado mero instrumento pela linguagem dissecadora. Tudo gira como uma quase fuga da explicação, sabendo que a vida não se caracteriza somente por uma margem, mas pelos mistérios, pelas coisas a serem simplesmente perscrutadas na caminhada da vida, que conhece uma realidade aparente sempre ocultando uma face mais profunda. Os signos lingüísticos convencionais só interpretam a realidade aparente, o mundo estruturado das margens fixadas. Não conhecem e não buscam a terceira margem, ou seja, um rio sem margens. Assumir isso é trabalhar com as profundas ambigüidades da vida humana, é dispensar os conceitos despotas das relações, é engalfinhar-se na complexidade e na dinâmica das vivências. O rio vasto, eis aí uma bela imagem para a vida e para o divino que habita em cada um de nós. Na margem estão as superfícies controláveis. No fundo e no seu desconhecido, as profundezas do sofrimento, mas também a harmonia da tranquilidade. Como disse o próprio Guimarães Rosa, os rios “são profundos como a alma do homem. Na superfície são muito vivazes e claros, mas nas profundezas são tranqüilos e escuros como os sofrimentos dos homens.”¹⁰⁰ Na transgressão da língua norma-

100 Citado por Dácio Antonio de Castro (op. cit., p. 60).

tiva, há em Guimarães Rosa não somente um modismo de escola, mas a preocupação movente é a própria vida do ser humano, seus contentamentos e suas satisfações da margem, seu olhar sobre a transcendência a partir da qual e para a qual a vida toda pulsa.

Literatura e religião se confundem, pois ambas expressam o corriqueiro, as firulas e mesquinhez do cotidiano, ao mesmo tempo em que nos puxam para o insondável, para algo que nenhuma atitude reprodutora da satisfação cotidiana conseguirá atingir, porque o que procuramos vem “da parte de além”, mas está ao mesmo tempo de certa forma visível aos olhos: o rio. Medo e fascínio esse “além” despertam. Literatura e religião são irmãs nas desventuras e aventuras do cotidiano, na reprodução de valores ou na recriação do mundo, na confirmação de um mundo que requer nossa servidão ou na transformação do velho em novo, na superação das margens.

A FORÇA DAS NARRATIVAS

Nos últimos anos, tem sido crescente o interesse pela narrativa como fonte da elaboração do método teológico, ao mesmo tempo em que se percebe a falta de consenso sobre a forma específica através da qual deveria ocorrer o seu uso. Isso se deve em parte a uma compreensão bastante ampla sobre aquilo que as pessoas realmente entendem por narrativa. Sendo esta interpretada como ação humana, como estrutura da consciência humana, pode ser também a identificação do agente da ação (divina ou humana), como estratégia de fala-discurso, como importância de transmissão de histórias, sendo também possível interpretá-la como fonte histórica no desenvolvimento das tradições (fábulas e mitos) e, finalmente, como uma alternativa ao método da epistemologia científica. Sem uma circunscrição a essa ou aquela escola, prefiro optar por um caminho que mescla estas diferentes tentativas de entender a narrativa, visto que ela sempre compreende uma

ação humana inteligível, revela certa consciência da realidade, entendida como aproximação localizada do mundo. Isso porque a vida humana é fundamentalmente narrativa, e os seres humanos são seres narrativos ao construírem constantemente seu estar no mundo. A discussão sobre a narrativa ajuda-nos a identificar agentes concretos, coloca a questão dos sujeitos para um debate a partir de suas falas, apresentando-se como uma forma específica do discurso e como elemento fundamental na transmissão de histórias e fonte no desenvolvimento das tradições, perdurando como elemento essencial para a preservação da mesma tradição que lhe deve a origem. No mundo atual, como a crise da modernidade e dos estatutos científicos que a forjaram, ela emerge como uma alternativa séria ao tipo de conhecimento científico reconhecido como normativo à pesquisa e ao saber. Constatar isso é reconhecer que, para a teologia, é de suma importância a inserção numa comunidade narrativa e a leitura de narrativas que expressem o mundo do qual a teologia emerge e se desdobra.

Elenco alguns aspectos que revelam a força das narrativas para que o diálogo com a teologia se baseie em fundamentações que corroborem práticas que incluam um enfrentamento com a história e com a estética. Esse destaque à narrativa deve-se ao fato de que é na literatura que ela encontra a sua maior expressão sistematizada.

A literatura assume papel importante, nesse particular, para a teologia, porque preserva um quadro narrativo da experiência e da história humana. Em primeiro lugar, não podemos esquecer que as narrativas têm a função de sustentar a identidade moral particular das comunidades religiosas ou seculares por meio do recontar de suas histórias e seus pensamentos tradicionais, como estes são desenhados nas escrituras dessas comunidades e outros elementos de formação do pensamento. As narrativas formam e sustentam o *ethos* comunitário. Por intermédio de nossa participação na comunidade, as narrativas têm a função de formar

nosso caráter moral de tal forma, que isso influenciará consideravelmente nossa visão das mudanças na área da ética ocorridas em nosso mundo, determinando nossa maneira específica de nos apropriarmos das transformações morais da sociedade na qual estamos inseridos. No caso das comunidades cristãs concretamente, são as narrativas que têm o poder de sustentar e confirmar a identidade moral e religiosa dos cristãos e evocar e sustentar a fidelidade destes para com Jesus Cristo.¹⁰¹ As narrativas, se forem compreendidas como mescla das interpretações que lhe deram significado, podem figurar como a forma de discurso que inclui simbólica profética e análise política, abrindo espaço para outras formas de interpretação das relações apresentadas. Justamente por ser primeiro narrativa é que será desencadeado o processo de abertura para que outras comunidades possam captar seu discurso, incluindo um diálogo mais amplo que aquele que se concentra no âmbito religioso.

A capacidade que o Cristianismo teve de expandir seus valores éticos residiu em grande parte na força que as narrativas sobre esses valores tiveram ao serem contadas em diferentes culturas. Se o Cristianismo tivesse iniciado em forma de uma rígida teologia moral, ele jamais teria alcançado os corações de diferentes pessoas e culturas quando ainda não contava com o apoio político para se expandir. Na narrativa, percebe-se melhor de que forma nossos ditos valores cristãos estão entrelaçados com valores afins na sociedade e em outras religiões, abrindo possibilidades para um diálogo amplo da teologia com outros saberes. O discurso é, nesse sentido, verdadeiramente envolvente, por estar entrelaçado a outras narrativas do passado e àquelas que existem no seu mundo significativo.

101 Um bom livro sobre este assunto é o de James M. Gustafson *Varieties of moral discourse: prophetic, narrative, ethical and policy* (Calvin College, The Stob Lectures, 1988).

O cristão é, na verdade, o narrador de uma história que ele conta como sua por se reconhecer dela participante. Sendo assim, a questão básica não é que a narrativa funcionaria como um tipo de antecedente na construção da ética. Ela é a própria expressão de uma ética que se reproduz na comunidade justamente por ser trabalhada dentro da narrativa, e não de outra forma. Isso nos conduz à questão da epistemologia. Estou convicto de que seria um empobrecimento da compreensão da narrativa se nos circunscrevêssemos a ela como rejeição de uma análise crítica ou mero apelo à importância de contar histórias. Mais do que isso, ela é uma categoria conceitual de importância crucial para os parâmetros de conhecimento desenvolvidos na epistemologia e nos métodos argumentativos, desenvolvendo identidade pessoal e liberando o conteúdo das convicções cristãs para o público das Igrejas, mas também para outros grupos, até mesmo estranhos aos ditames das Igrejas. E aqui vale recordar um aspecto central da pregação do Cristianismo no primeiro século. Muito mais do que um argumento sobre a existência de Deus ou uma admoestação para o reconhecimento de uma consciência humana que dispensaria o caráter histórico e social, ela é uma recitação de eventos em torno de Jesus Cristo, do Espírito e das comunidades. Por ser narrativo, o discurso cristão é paradigmaticamente autobiográfico, significando que é fundamentalmente também dialógico. Isso porque esse tipo de narrativa não era mero método pedagógico para alcançar algo, mas era de fato uma “compulsão” interna.¹⁰² Essa “compulsão” interna pela narrativa se origina do simples fato de que metafísicas idealistas ou realistas e éticas perfeccionistas e hedonistas não substituem o conhecimento e ação narrativos da fé, pois sistemas metafísicos não são capazes de manter a vida intelectual da nossa comunidade e os sistemas abstratos de

102 Valioso aqui é texto de H. Richard Niebuhr, *The Story of our life from his the meaning of Revelation* (New York, Macmillan Publishing Company 1956).

moralidade não comunicam devoção e não nutrem o poder de compromisso tão fundamental ao desdobramento da fé.

Os ideais éticos e imperativos só forjam a vida dos seres se transformados em histórias de vida, fomentados pelas histórias que ouvimos. Isso não é estranho a uma fé que sabe que sua história é sempre encarada como revelação por meio das memórias preservadas em narrativas, que não se contentam com as informações inertes, mas reproduzem ideais de engajamento e firmam compromissos de vida. Contrapor a chamada historiografia científica às narrativas dos grupos a partir das categorias verdadeiro/falso foi uma das atitudes mais simplórias na pesquisa histórica. No máximo, teríamos diferenças entre atitudes que marcam a história científica e a narrativa. Se a primeira é mais marcada pela forma analiticamente estruturada, a outra se estrutura partindo de um compromisso concreto com uma verdade a partir da qual se vive e para a qual se vive. Mas a diferença é tão tênue entre ambas, que em alguns casos é difícil distinguir quando se trata do primeiro ou do segundo caso. Fato é que, quando essas diferenças são acentuadas, então podemos reconhecer mais rapidamente aquilo que Buber chamou de relação eu-isto (história científica de extrema rigidez analítica) e eu-tu (narrativa com denso grau de compromisso ético). No primeiro caso, temos uma importância maior dada às forças impessoais, às ideias e às ideologias, ressaltando, portanto, a relação com os objetos materiais que constroem a história. No segundo caso, lidamos com as forças iminente-mente pessoais (Deus ou seres humanos), colocando em ressalva os sujeitos. Para a primeira, os fatos do passado estão prontos, acabados e são vistos como fatores originadores de um processo localizado cronológica e episodicamente na história, e o futuro ainda está por fazer. Para a narrativa, o tempo é nossa duração. O que é passado não se foi; ele existe em nós como memória; o que é o futuro não é o não-existente, mas presente em nós como nossa potencialidade. Tudo é dimensão do nosso espaço-experiência

por unir vida e tempo, espaço e tempo,¹⁰³ isso porque o tempo está enraizado dentro de uma aporia mais fundamental ainda, a do ser e o do não-ser, porque só aquilo que é pode ser medido¹⁰⁴, contrapondo-se ao argumento cético para o qual o tempo não tem ser, visto que o futuro ainda não chegou, o passado caducou cronologicamente e o presente não permanece. Dizer que o passado foi, que o presente é e que o futuro será não é simplesmente conjugar um verbo, mas colocar-se ante uma atitude da vida, pois tudo está encadeado dentro da estrutura do próprio ser.

Na memória e na espera, o tempo configura-se como história dinâmica, sem divisões cronológicas estanques tão estranhas às pessoas que interpretam sua fé em estruturas narrativas. Há, na verdade, uma tensão permanente entre a memória e espera, pois recordar é ter uma imagem do passado e esperar é uma forma de antecipar o futuro. Quando narramos coisas consideradas verdadeiras, mas passadas, é da memória que extraímos, não as tais coisas como realidades brutas, mas as palavras construídas nas imagens que elas deixaram gravadas em forma de impressões. Os três tempos não são, nesse sentido, passado, presente e futuro, mas o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro, sendo que o primeiro é a memória, o segundo é a visão e o terceiro a espera. Essa dinâmica só é preservada dentro da história como narrativa pelas diferenças acima apontadas para com a historiografia científica, que tende a estabelecer passado, presente e futuro como períodos estanques, quase como modalidades metafísicas independentes, esquecendo que essas dimensões do tempo encontram-se todas reunidas na consciência-experiência.

103 Ricoeur, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas, Papirus 1996. tomo I. Ver também o trabalho fenomenal de Jorge Luiz Borges, *História de la eternidad* (Buenos Aires, Emecé, 1995).

104 A influência do livro XI das *Confissões* de Agostinho aqui é óbvia.

“A espera é assim análoga à memória. Consiste numa imagem que já existe no sentido de que precede o evento que ainda não é; mas essa imagem não é uma impressão deixada pelas coisas passadas, mas um ‘sinal’ e uma ‘causa’ das coisas futuras que assim são antecipadas, pré-percebidas, anunciadas, preditas, proclamadas antecipadamente.”¹⁰⁵

Aqui é preciso destacar que não se trata de forma nenhuma de afirmar que a diferença residiria entre uma visão mais intimista e outra mais social das experiências históricas. A questão reside mais na mediação apropriada para interpretar a história vivida, herdada e projetada nas experiências dos grupos e das pessoas. Nesse sentido, a própria história eclesial contribuiu para que a narrativa fosse desconsiderada para a elaboração de uma visão crítica da história das igrejas, ao destacar uma “história da revelação” como algo externo e objetivo, que pode, inclusive, abrir mão de uma participação humana para ser transmitida às gerações futuras. A história eclesial foi em grande parte influenciada pela visão que a historiografia científica desenvolveu em busca de uma verdade histórica objetiva e inquestionável, independente dos trâmites que os grupos deram na sua trajetória. O que a história eclesial fez foi substituir essa busca da verdade histórica pela revelação, desembocando numa grande ideologia, a partir da qual a história oficial estabeleceu-se e dividiu a história do Cristianismo, execrando os ditos hereges que não comungavam com aquilo que passou a ser considerado a verdade histórica da revelação a ser reproduzida. Uma das maiores e mais graves consequências para a história do Cristianismo foi a confusão que se deu entre memória e documento escrito (Bíblia, textos do magistério etc.). A memória deixou de ser uma experiência e tornou-se um ponto fixo dentro dessa história da memória. Com isso, o aspecto basilar

105 Ricoeur, *Tempo...*, cit., p. 27.

que o símbolo da encarnação apresenta, da relação dinâmica e contínua entre palavra de Deus e experiência histórica, deverá ser mantido para que a memória não seja confundida com uma de suas fixações, como, por exemplo, o documento histórico. A dita história externa é a mediação por meio da qual a história interna existe e vem à vida. História considerada objetiva só sobrevive se tiver na sua interpretação o reconhecimento de que memória é diferente de documento, sendo que um não pode prescindir do outro. Não deveria estranhar a alguns a dificuldade que muitas Igrejas têm de falar de forma mais ousada ao ser humano de hoje, quando elas se contentam em confundir memória com documento, revelação com fixação do passado e substituir narrativa da fé por uma historiografia eclesialista triunfalista e doméstica.

VIII

DEUS NO ESPENHO DAS PALAVRAS

Grande parte das reflexões desenvolvidas nos capítulos anteriores foi voltada para exemplos de aproximações entre teologia e literatura. Várias são as possibilidades e podem percorrer ricos e, por vezes, conflitivos caminhos de diálogo e convivência. Desde o conflito, primeiramente velado e depois explícito, no contexto europeu entre teologia e literatura, entre religião e arte, passando pela perspicaz leitura do caráter literário que obras religiosas e teológicas têm segundo a escola de Bloom e Miles, sem esquecer os modelos de realização e da teopoética que procuram fazer uma leitura estritamente voltada para a tradição da teologia do *status* epistemológico da literatura e sua linguagem para o labor teológico, até as tentativas no contexto latino-americano de leitura teológica de uma literatura considerada engajada ou ainda vendo em textos literários expressões de uma antropologia contextualizada que precisa ser interpretada teologicamente a partir dos fundamentos da fé e da tradição, percebemos que os caminhos para o diálogo são diversos. É preciso destacar quais são os horizontes para trabalhos futuros que venham desenvolver teses e pesquisas em torno desse tema e das relações que estabelecemos entre teologia e literatura.

Vejo, em todas as formas de aproximação entre teologia e literatura, duas possibilidades básicas que pertencem a métodos próprios da reflexão teológica. Isso como forma de oferecer a teólogos e teólogas interessados em dialogar com a literatura referenciais para a reflexão. As possibilidades de enriquecimento

mútuo são muitas e algumas já foram apresentadas no decorrer deste livro. Quando pensamos no trabalho estritamente teológico, vemos duas grandes alternativas que precisam ser comentadas, ainda que de forma resumida.

LEITURA TEOLÓGICA DE UMA OBRA LITERÁRIA

Esta, creio, é a primeira grande possibilidade de aproximação entre teologia e literatura. Para chamar essa aproximação de diálogo, é preciso ter em mente que ele é preconcebido pelo interesse que a teologia apresenta na leitura que faz da literatura. Essa é uma tese, ou pelo menos hipótese de trabalho, que está presente em vários autores que se têm ocupado mais recentemente com o tema. Isso porque a teologia não é e, creio, nunca foi uma atividade crítica da academia religiosa ou universitária voltada somente para os tratados que foram elaborados na sua história particular. Mesmo a literatura monacal estabeleceu seu diálogo próprio com o mundo de seu tempo. Todos os Pais e Mães da Igreja, nos primeiros séculos de Cristianismo, propuseram-se a estabelecer com os seus adversários e com os seus simpatizantes um diálogo a partir de seu horizonte de fé. Nas gerações posteriores, essa atitude não seria diferente em nenhuma grande teologia reconhecida pela Igreja, nem por aquelas marginalizadas pela mesma Igreja. Em todas elas, havia o interesse de ler teologicamente o seu mundo, independente de, ao fazer isso, fomentarem ou criticarem o discurso crível da instituição eclesiástica como ele se apresentava.

De certa forma, sempre houve na teologia uma compulsão à encarnação no seu mundo, atitude que sempre se manteve em tensão com uma outra que tentava constantemente espiritualizar o mundo para que este fosse plenamente aceito pela pregação da Igreja. Em ambas, estava registrada a marca da teologia em constante leitura do seu mundo, seja pela interpretação ressaltando os aspectos considerados positivos nele, seja pela tentativa

da hermenêutica teológica de despir o mundo de sua materialidade para lhe dar acolhida nos sistemas religiosos da Igreja. Todas as grandes teologias foram querigmáticas e imbuídas de um espírito de missão. Isso está inscrito na própria arqueologia religiosa da tradição judaico-cristã e tem no paradigma do Êxodo, o seu mais contundente exemplo, entendido não somente como a *carta magna* dos movimentos cristãos por liberdade, como postulado de um projeto de libertação, como paradigma teológico de sublevação dos oprimidos, mas também como invasão de povos, destruição de etnias, negação à vida do outro, consciência messiânica que se autojustifica e legitima pela expansão e conquista de novos espaços. Ao motivo do Êxodo, não pertencem somente os diferentes aspectos do processo de transformação em povo de um número qualquer de tribos nômades, que aspiram a habitar e cultivar terra para a sua sobrevivência, mas também os diversos aspectos da invasão usados estrategicamente por redatores num período posterior para legitimação do distanciamento que Israel deveria manter de seus vizinhos.

A Igreja sempre entendeu seu chamado dentro de um esquema mental que parte do pressuposto de que a fé necessita de expansão para ser preservada. Dizer que a teologia somente cuidou do aparato eclesiástico e que a Igreja somente cuidou dos seus interesses é ter uma visão diminuta da tradição teológica. Enquanto o paradigma do Êxodo permanecer como elemento fundante da tradição judaico-cristã, jamais a teologia poderá ser acusada de cuidar somente dos limites eclesiásticos. Os limites da teologia e da Igreja são os limites do mundo. Não é nisso, portanto, que reside a sua limitação. Se assim fosse, ela não se teria tornado, ao lado da filosofia, a principal arquiteta da construção teórica ocidental e não se teria engalfinhado em todos os grandes conflitos históricos que marcaram a história, não raramente brutal, do Ocidente, chamado, inclusive, algumas vezes de cristão. A teologia sempre foi impulsionada ou limitada pela tradição teológica

que lhe antecede. Teólogos e teólogas protestantes normalmente se referem aos seus referenciais considerados orientadores e seus pares católicos não agem de forma diferente. Mas mesmo os teólogos mais conservadores e os que parecem mais distantes de um diálogo com a sociedade procurarão fazer uma leitura teológica das relações sociais que se apresentam. Essa “natural” tarefa da teologia sempre a impediu de ser um mero logocentrismo eclesialístico, como disse, mesmo incluindo os setores mais conservadores do fazer teológico. Nesse caso, encaminha-se a reflexão no sentido de desenvolver um discurso que, a partir do que é considerado referencial formativo da fé, possa estabelecer uma leitura daquilo que a literatura apresenta como testemunho humano de uma sociedade, sendo esta o objeto material, ou seja, o todo da obra literária, cujo objeto formal – no caso, o tema dentro do todo – deverá ser refletido e criticado teologicamente.

O método que se descortina para a leitura teológica de uma obra literária segue os seguintes passos:

- 1) Identificação e problematização dos temas que emergem na obra literária como centrais, por meio de suas formas, seus estilos e suas interpretações. Nesse processo de identificação, há o estudo atencioso das diversas maneiras como os mesmos temas foram tratados pelo mesmo autor ou em livros afins no caso de pertencerem à mesma escola literária. Isso requer do método teológico um conhecimento considerável não só da obra escolhida como objeto material, mas também das tendências da escola à qual o texto pode ser incluído. O texto literário é visto como amostra e interpretação da realidade humana e, como tal, não possui, aparentemente, uma consistência teológica, sem que seja negado o valor teológico, que ele possui. A diferença entre valor teológico e consistência teológica não é somente didática, mas está na própria alma desse método. À literatura é concedido o

valor teológico porque ela pode apresentar possibilidade de compreensão do mundo no qual a teologia deseja se encarnar, mas nela não é reconhecida uma consistência teológica, porque não apresenta nada que altere o percurso divino e revelatório da encarnação.

- 2) Um segundo aspecto do método teológico que se desenvolve nesta forma de diálogo com a literatura, se ainda podemos continuar chamando assim essa forma de leitura, baseia-se numa definição a partir da tradição considerada normativa, daquilo que é considerado o horizonte ou a “luz da fé”. É importante que se diga que aqui não há uma diferença substancial entre a teologia protestante e a católica quanto aos elementos norteadores do fazer teológico. A Bíblia e a tradição teológica específica da confissão à qual o teólogo ou a teóloga faz parte determinarão em maior ou menor grau, dependendo da postura crítica, os aspectos centrais do caráter normativo da fé. Nesse sentido, não se pode negar que a pessoa dedicada ao fazer teológico como profissional, seja pastor ou teólogo universitário, sempre participará de certo senso comum daquilo que está prescrito e aceito, mesmo reconhecendo as muitas divergências nas interpretações sobre os artigos cruciais da fé cristã. Ainda assim, é possível perceber como continuamente metodistas se voltam para Wesley, luteranos para Lutero e Melancton, presbiterianos para Calvino e Barth, católicos para Tomás de Aquino etc.

A forma como foi se cristalizando o saber teológico sempre se deu a partir de consensos estabelecidos, mesmo que tenham existido turbulências até o seu estabelecimento. A grandeza da teologia não estaria, nesse caso, em apresentar algo em realmente novo, mas em aperfeiçoar e burilar ainda mais a capacidade de atualizar esse consenso estabelecido na leitura que se faz do objeto

material e do objeto formal. Há, portanto, uma leitura retroativa, que consiste basicamente em adaptar com uma linguagem viva e dinâmica o consenso sobre a fé estabelecida no passado. Constata-se também uma leitura perspectiva, que consiste numa interpretação da realidade humana testemunhada na obra literária. A primeira forma de leitura é retroativa, porque parte do pressuposto de que as maiores verdades já estão ditas dentro do aparato canônico da Igreja. A segunda forma de leitura é perspectiva, porque ela quer operar mudanças no curso da realidade humana e oferecer diretrizes para a prática da Igreja no mundo. Na primeira, existe o valor teológico em si; na segunda, o elemento a ser lido teologicamente. No primeiro movimento desse método, há a tentativa de se trabalhar com a forma, renovando as expressões das verdades aceitas. No segundo, há a tentativa de transformar conteúdos ao propor transformação social e pessoal. Importa transformar o mundo e, para isso, a leitura teológica da obra literária se propõe a conhecê-lo melhor para apresentar as respostas.

Constata-se nesse modelo mais a transposição de um método teológico existente do que propriamente o surgimento de um novo método em teologia. Não podemos deixar de reconhecer que se trata de um método tradicional, no sentido de antigo, bastante usado no curso das teologias ocidentais, tanto no âmbito católico quanto no protestante. A relação baseada no antagonismo Igreja-mundo, reino de Deus-sociedade, antropologia-soteriologia, pecado-salvação é explícita.

Apesar de ser um caminho possível para a relação entre teologia e literatura, ele precisa ser questionado, visto que parte do princípio de que a herança da fé é monopólio da Igreja e não faz distinção clara entre cânone eclesiástico e cânone cristão. O Deus que emerge dessa visão é aquele que dá as respostas via elaboração teológica normativa. Deixa de ser presença para se tornar conceito, descarta o espelho onde o envelhecimento dos anos vai-se

tornando nítido e dando lugar ao retrato 3x4, em preto e branco, do sistema teológico endurecido pelos jogos de poder institucional e pelas fabricações lingüísticas que a tradição, no passado de sua história, quis eternizar para todos os seus amanhãs. É importante que reconheçamos, porém, que tudo aquilo que foi e é dito sobre Deus faz parte de um discurso que é integrado às diversas camadas das experiências e dos saberes humanos. O saber considerado normativo é assim reconhecido por ter-se tornado um consenso social e eclesial ou por intermédio de seu poder político ou pela sua capacidade de atingir certa expectativa na vida das pessoas. De qualquer forma, ele se tornou normativo justamente porque estava atrelado a uma determinada experiência histórica dos grupos, e se estes tinham centelhas do divino, não possuíam, porém, toda fogueira. Se a imaginação é a faculdade de descobrir no outro o único e distinto que ele apresenta, reside nesse método justamente o perigo de uma grande limitação, ao tornar a obra literária uma interessante amostra da realidade humana colocada em contraposição aos artigos irredutíveis da fé. Não houve nenhum momento de grande renovação da teologia no qual se pudesse dispensar a criatividade e a liberdade. Nunca houve também uma Igreja que conseguisse sobreviver de forma dinâmica usando a fossilização de sua herança como base de legitimação de sua existência.

Além dessa questão antagônica implícita dentro desse método, há uma confusão entre documento e memória. O documento é considerado a base da norma teológica, fazendo-nos esquecer que primeiramente há outros documentos que não foram incluídos no cânone eclesiástico, que nos deveria levar, aliás, a estabelecer melhor as semelhanças e as diferenças entre cânone eclesiástico e cânone cristão, e que o documento é parte da memória, sendo que esta é muito mais prolixa. Se o documento não deixa de significar certa fixação de uma experiência, a memória integra essa experiência com outras que lhe seguem, aglutina novas esperanças e repetidos fracassos.

A leitura teológica da obra literária é muitas vezes uma leitura de documentos (da fé) sobre outros documentos (o texto literário), deixando de incluir a memória que impulsiona e reinterpreta a fé continuamente. Enquanto a memória interage os saberes apresentados pelos textos eclesiais e pelas percepções da vida que se originam do cotidiano, o documento foi entendido durante muito tempo como uma verdade e uma forma de dizê-la como realidades fixadas e inalteráveis. Creio que boa parte da teologia superou o segundo momento, ou seja, questionou a forma como absoluta, fez propostas de superar o mito (considerado forma) pela linguagem existencial (como se a linguagem mítica não o fosse), de superar a linguagem das narrativas (parábolas, lendas, sagas etc.) pela linguagem da filosofia e da racionalidade. Não se pode deixar de constatar, portanto, que a teologia deu um passo ao questionar a forma como absoluta, sempre defendendo, porém, que havia uma verdade a ser preservada, defendida e trabalhada por uma nova forma de anúncio e reflexão. Em grande parte, essa “nova” forma de dizer a verdade que sempre ali esteve foi o do conceito e do sistema teológico, e estes trabalharam em grande parte com a ideia de tornar a forma da narrativa bíblica superada, preservando o conteúdo da fé como o mesmo. O velho problema do conhecimento ocidental baseado nos binarismos, tendo, nesse caso, a contraposição entre substância (conteúdo da fé) e forma (expressão da fé).

O modelo da leitura teológica da obra literária se move dentro dessa categoria de pensamento. Subjacente a isso, há uma determinada visão de revelação como ação de Deus na história expressa numa linguagem marcada por todas as limitações de um contexto. Essa divisão, marcada pelo binarismo típico do Ocidente, entende a linguagem como mero instrumento dos grupos na construção de sua história. O leitor aqui, com certeza, se lembra daquilo que já foi dito sobre a questão da linguagem como instrumento. Pois bem, a revelação, assim entendida,

ignora o fato de que nas narrativas bíblicas é impossível estabelecermos uma diferença entre a ação de Deus na história e a experiência das pessoas com essa ação, constituída sempre em linguagem. A tentativa de reciclar o lixo para descobrir aquilo que realmente interessaria às práticas da fé fracassa diante do fato de que tudo está imbricado e amalgamado. A exegese que se entendeu como a instância de separação entre aquilo que é irreduzível à fé daquilo que é somente expressão lingüística não deixou de ser uma falácia teórica. Revelação não pode estar dissociada da narrativa; ação de Deus na história não pode estar separada da experiência que as pessoas desenvolvem com ela e das categorias interpretativas usadas. Isso implica dizer que a historicidade das experiências e a linguagem como ser e estar no mundo são as condições fundamentais para toda e qualquer restauração de sentido.

O problema básico do modelo da leitura teológica da obra literária consiste, portanto, numa compreensão de revelação que separa ação de Deus da compreensão humana e, subseqüentemente, o conteúdo da fé da narrativa da fé. Com isso, cria a distância de valor entre o documento da fé e o documento literário, forjando um encontro marcado pela desigualdade, visto que um é o que interpreta e outro é objeto de uma análise. Leituras assim normalmente comprometem aquilo que o texto pode dizer, porque aquilo que ele chega a dizer nessa leitura já está predefinido por aquilo que se espera de sua interlocução.

Esse modelo é baseado num método de teologia eclesiástica, marcado pelos conteúdos considerados distintivos de uma confissão. O problema da teologia eclesiástica é que ela se esquece de que os elementos considerados norteadores pela tradição são elementos a mais dentro da linguagem e da história. Ela é um ponto de partida para a teologia, mas, com certeza, não é o único, não somente como referencial de análise, mas de constituição da própria vida das pessoas e do sentido da teologia.

LEITURA TEOLÓGICA NA OBRA LITERÁRIA

A memória longínqua de uma pátria
Eterna mas perdida e não sabemos
Se é passado ou futuro onde a perdemos

Sophia de Mello Breyner Andresen

Isso se dá não somente pelo fato de que a produção literária, por estar inserida dentro de um contexto histórico-cultural marcado pela religião, terá inevitavelmente de lidar com temas religiosos e, mais especificamente, da religião cristã, como é o caso da literatura na América Latina. A menção de Deus, Cristo ou Igreja num texto não significa automaticamente que ali se trata de teologia, assim como também não é a mera rima que constitui o poema. Essa relação simplória entre poema e rima já foi, aliás, duramente criticada pelo modernismo no Brasil.

Outra coisa dispensável para que seja considerada a reflexão teológica no texto literário é a existência de uma fé publicamente cristã por parte do autor ou da autora do texto da literatura em questão. Uma ironia para a teologia é que quem primeiro recebeu o título de teólogo na história do Ocidente, segundo relato e crítica de Platão, foi um poeta. Mas não é este o critério para que seja reconhecida a leitura teológica na obra literária. O mais importante é que o texto literário, na elaboração de seus conteúdos, incluindo aqui substância e forma, possa propor um repensar e uma atualização de elementos considerados essenciais à fé cristã, lembrando que temas de fé cristã são todos aqueles que constituem a vida e seus sentidos. Certo é que o conteúdo apresentado no texto literário nem sempre será considerado ortodoxo. Nem todas as teologias que passaram a ser reconhecidas, num período posterior, como teologias da Igreja foram consideradas ortodoxas nos seus primórdios. Esse processo de inicial rejeição se deu com todas as posteriormente consideradas grandes teologias da Igreja.

A leitura teológica presente na obra literária tem exemplos muito conhecidos dentro do contexto brasileiro e latino-americano, mas também em outros países. Podemos dizer que a literatura assim vista é o maior acervo bruto que a teologia tem para dialogar na atualidade. Exemplos como a compreensão da história do Natal em “Morte e vida Severina”, de João Cabral de Melo Neto, da relação entre Deus e Diabo em *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, são somente dois exemplos de muitas outras leituras teológicas presentes em textos da nossa literatura. Um exemplo de Adélia Prado ajuda a uma melhor ilustração dessa leitura teológica presente na obra literária:

A CATECÚMENA

Se o que está prometido é a carne incorruptível,
é isso mesmo que eu quero, disse e acrescentou:
mais o sol numa tarde com tanajuras,
o vestido amarelo com desenhos semelhante urubus,
um par de asas em maio é imprescindível,
multiplicado ao infinito, o momento em que
palavra alguma serviu à perturbação do amor.
Assim quero “venha a nós o vosso reino”.
Os doutores da Lei, estranhados de fé tão ávida,
disseram delicadamente:
vamos olhar a possibilidade de uma nova exegese
deste texto. Assim fizeram.
Ela foi admitida; com reservas.¹⁰⁶

106 Prado, Adélia. *Poesia reunida*. 4ª ed. São Paulo, Siciliano, 1995. p 44. Uma boa leitura deste texto e de outros da poeta oferece Vera Queiroz em *O vário e o pleno. A poesia de Adélia Prado* (Goiânia, Editora da UEG, 1994). Cf. também de José Carlos Barcellos, *Literatura e teologia: aproximações*. (Texto na Internet. Endereço para correspondência: Rua Major Diogo, 633/22 – Cep 01324-001 – São Paulo – SP).

Vemos que o texto mantém absolutamente sua autonomia como literatura, que não se presta à veiculação de nenhuma ideologia religiosa. Nele estão, porém, desafios teológicos não pelo fato de serem mencionados termos conhecidos da teologia (venha o vosso reino), mas porque se apresenta como reflexão sobre categorias importantes para a tradição teológica. A condição carnal e sua relação com o símbolo da encarnação, uma compreensão tão humana de Reino de Deus são apresentadas e lidas criticamente dentro do texto. No poema, Adélia Prado problematiza consciente e criticamente também certa tradição “espiritualizante” do discurso religioso e da teologia e o fato de como é difícil para representantes oficiais da instituição conseguirem libertar-se de seus preconceitos em relação a outras experiências com as verdades que defendem.

Essa reflexão não está distante da intuição que vemos no texto do Paulo lucânico do livro de Atos 17,28: “Pois nele vivemos, nos movemos e existimos, como alguns dentre os poetas de vocês disseram: ‘Sobre da raça do próprio Deus’. Sabemos que esse é o único texto no Novo Testamento no qual “poetas” são mencionados e sabemos de qual poeta especificamente se trata aqui: Aratos da Sicília, do século III a.C., em cuja principal obra, “Phainomena”, a citação correspondente de Paulo se encontra. O fato de “poetas” serem mencionados no texto de Atos sugere com bastante intensidade que o apóstolo conhecia a poesia de sua época. Sem maiores dificuldades, o Paulo lucânico integra a poesia ao seu anúncio, não como mera representação da inquietação humana, da pergunta antropológica por Deus, mas como verdade teológica, como conteúdo central de seu próprio anúncio, como desafio à fé das pessoas. É nessa convergência que olhamos com otimismo para o trabalho teológico, encarando a teologia da tradição e textos da literatura como representações do sagrado na vida. “As palavras dos poetas ganham aqui exatamente a função de uma prova das Escrituras! De sua convergência com a palavra da Escritura, deduz Lucas que elas não podem reivindicar ser

diferentes desta como testemunho normativo da verdade sobre Deus, mundo e ser humano. Ele (Lucas) ainda não conhece nenhum conceito teológico formalizado de revelação e assim ele pode de uma forma bastante despreocupada tomar as palavras dos poetas como testemunho para a unidade e indivisibilidade da verdade, na qual Deus se entregou às suas criaturas, aos seres humanos.”¹⁰⁷

Não podemos deixar de perceber sua arguta constatação de que a nomeação dos poetas no texto de Atos é muito mais do que um mero recurso homilético de pregação e tem uma importância para aquilo que será desenvolvido no próximo ponto.

CÂNONE ECLESIASTICO, CRISTÃO E HUMANO

A Escritura cresce com aqueles que a lêem

Gregório Magno

... a Bíblia é um poema

Paul Ricoeur

Em todas as tradições cristãs, a Bíblia sempre foi vista como um dos fundamentos para o desenvolvimento da teologia eclesial. A luta em torno dos textos tem sido objeto de debates no passado e de acirradas discussões no presente. É um processo longo que se foi cristalizando, até chegar ao ponto de estabelecer um cânone de livros, que se tornou rapidamente em cânone eclesial e foi elevado ao *status* da própria Revelação de Deus na história, tornando-se cânone para o comportamento ético, jurídico e político da Igreja, por vezes, a partir dos textos que mais

107 Roloff, J. *Apostelgeschichte-Kommentar*. Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1981. p. 264.

interessavam aos grupos prevaletentes dentro das estruturas de poder. É importante que nos detenhamos sobre a canonicidade da Bíblia, porque sua compreensão é decisiva para o tipo de aproximação que se fará entre teologia e literatura.

O primeiro fato é que, independente de nossa posição teológica particular, cada cristão consciente está dentro de um círculo hermenêutico que tem na Bíblia um de seus elementos. A discussão não se dará, obviamente, pelo direito ou não de a Bíblia pertencer ao círculo teológico, primeiramente, porque isso não compete ao teólogo decidir. A ele cabe refletir sobre a maneira como se dá essa pertença; em segundo lugar, porque a Bíblia tem na sua diversidade um de seus pontos mais intrigantes e desafiadores para o desenvolvimento da teologia. O cânone é, portanto, polifônico nas suas verdades e nas visões que ele apresenta. Dizendo isso, é importante destacar que a Bíblia é um livro das diversas formas de Cristianismo existentes em toda a história de nossa fé. Ela não é somente um livro da Igreja, como instituição religiosa, tampouco livro exclusivo das comunidades confessantes e dos grupos confessionais. Antes e para além de ser cânone eclesiástico, ela é um cânone cristão, entendido de forma ampla, correspondente à amplitude conquistada pelas expressões cristãs, apesar de todas as tentativas de imposição de pensamentos monolíticos. Cada grupo, mesmo cada indivíduo, que se confessa representante da fé cristã ou mostra simpatia para com as suas histórias, terá na Bíblia um texto basilar. Mas, mais do que isso, pelo fato de a tradição judaico-cristã participar da construção da civilização ocidental, a Bíblia é um livro de todo ser humano, porque nele se encontram diversas imagens que fabricaram os imaginários das sociedades e suas histórias ainda hoje são referenciais de muitas atitudes e comportamentos éticos.

Seguindo o itinerário da Bíblia como cânone dentro da tradição judaico-cristã, temos como primeiro ponto o fato de que há uma relação profunda dentro do círculo hermenêutico entre

Palavra de Deus e Escrituras¹⁰⁸, sendo que uma depende da outra para sua auto-explicação, isso, claro, dentro do horizonte da reflexão teológica.

A ideia de Palavra de Deus é anterior e posterior às Escrituras e por isso sua fundadora, sendo estas, por sua vez, o lugar de manifestação daquela. Esse círculo aceito pela teologia está inserido num círculo maior, que é o da comunidade confessante, que constrói sua identidade em diálogo com as Escrituras como manifestação da Palavra de Deus. Um termo que evidencia muito bem isso dentro da teologia ortodoxa foi o da palavra inspirada e da comunidade interpretante. Por existir a comunidade confessante-interpretante, as Escrituras nunca são somente um texto amorfo e monótono, tornando-se impossível separá-las de todos os processos interpretativos que compuseram a história dessa comunidade confessante. Por isso, fez e ainda faz parte da disputa teológica a luta (inglória) em busca do verdadeiro sentido do texto, muitas vezes usada como forma de se rebelar contra a tradição que apostou na imutabilidade das Escrituras. Mas a dinâmica não estagna com essa constatação. Não podemos esquecer que as Escrituras não se encontram somente em relação com a comunidade confessante-interpretante. Elas são resultado de um processo sincrético gerado por transfundos culturais nos quais as comunidades antigas estavam inseridas e em cujas teias as comunidades de hoje também estão presas e constroem seu destino histórico. Creio que por isso a Bíblia deve ser lida sempre respeitando a sua amplitude de alcance e sua dinâmica de formação. Se ela fosse somente cânone eclesiástico, poderia tornar-se cativa do jogo institucional, e a primeira a perder com essa visão seria a própria Igreja, pois, quando esta coibiu as pessoas de ler a Bíblia

108 Sobre isso, veja os três instigantes ensaios de Paul Ricoeur: *Nas fronteiras da filosofia. Leituras 3* (São Paulo, Edições Loyola, 1996, pp. 165-204). A reflexões de Ricoeur são decisivas para as teses aqui defendidas.

e incorporar-lhe suas histórias de vida, ressentiu-se de dinâmica e atualização. Isso porque é no leitor que todo esse processo descrito acima é, por assim dizer, miniaturizado, passando de uma relação entre Palavra e Escritura, Escritura e comunidade confessante, Escritura e transfundos culturais que compuseram o seu processo de formação e estão presentes no mundo do leitor, para se tornarem em verdadeiras questões existenciais. Desta forma, voltamos ao início de toda a descrição desse processo. Quando há essa miniaturização de todo esse processo na leitura do indivíduo ou de um grupo, de forma tal que o texto se torne um verdadeiro evento na vida, então isso será compreendido como a Palavra e tomar-se-á um “destino”, como se tornou um destino para muitas pessoas no passado, para diversas tradições das Igrejas, assumindo, até mesmo, o *status* de cânone. Mas esse destino será sempre atual por meio de uma opção contínua.

Com isso, dá-se um passo importante para que as Escrituras não sejam vistas mais como texto sob a égide das Igrejas.

Elas estão em permanente troca com as experiências diversas, não por um acaso ou erro no percurso, mas porque isso pertence à sua própria dinâmica de formação e atualização de sua leitura. Se as Escrituras nem sempre geram uma fé explícita, de cunho mais religioso, elas são permanentemente interlocução na vida de milhares de pessoas comprometidas ou não com um grupo confessante e confessional das Igrejas. Nomear Deus, por um lado, deixa de ser um elemento somente essencial à fé considerada oficial e passa a ser um ato de todos quantos se encontram em diálogo com os textos das Escrituras Sagradas. Por outro lado, essa nomeação de Deus é a linguagem na qual encontramos o poder emblemático dos textos das Escrituras em deixar suas marcas na vida das pessoas, bem como destas recriarem significativamente a religião e seu sentido de mundo. Isso porque o próprio texto é linguagem onde escrita e fala entrecruzam-se continuamente, sendo impossível que uma substitua a outra. O texto é tanto escrita da fala

quanto fala da escrita e sem essa dinâmica não passa de vítima do método crítico que se contenta ao estilo da *Quellenforschung* (pesquisa da fonte) em desvendar sua filiação genética. Não se compreende melhor um texto quando tentamos enclausurá-lo no mundo de sentido passado. Com isso, quebra-se a corrente comunicativa que o próprio texto ajudou a estabelecer e da qual ele não pode ser abstraído, visto que, da mesma forma que ele tem uma história no passado, ele a tem no presente e terá no futuro.

É dentro dessa rede comunicativa que podemos chegar a entender melhor o conceito de revelação, tão precioso à tradição teológica. Revelar é desvendar, e isso perfaz a atividade da leitura de textos que passam a se tornar gestadores de esperanças na vida e produtores de sentido na existência. Sabe-se que há muitas pessoas que têm essa experiência de revelação com uma mensagem que produzem na leitura do texto. Nisso há, muitas vezes, uma verdadeira revelação para as suas vidas. A revelação de Deus na história encontra-se na experiência vivida em forma de linguagem (fala e escrita). Não é nem uma invasão de um Deus distante que resolve se envolver periodicamente com as questões do mundo e com o cotidiano das pessoas, nem uma intuição romântica de gênios. Nesse momento da “revelação”, há uma forma de nomeação de Deus na vida, ou seja, ele passa a ser relacional para a vida. E este é um dos aspectos fundamentais de Deus na história do povo: ele é sempre entendido em termos de relação.

Na Bíblia, grande parte da nomeação de Deus se dá pelo discurso poético, que, como bem sabemos, não entra na categoria de outros discursos considerados mais descritivos, como o científico se referindo aos aspectos físicos do mundo, o histórico como busca incessante daquilo que realmente aconteceu, o sociológico sobre os mecanismos que produzem as diferentes relações sociais. É preciso afirmar isso com todas as implicações perigosas de compreensão apressada e, por isso, superficial, do leitor: o discurso poético não descreve as coisas, ele celebra a si mesmo.

Ele é, portanto, aparentemente inútil para um melhor e maior conhecimento tecnicista do mundo no qual vivemos, pois ele se afasta dos discursos descritivos. A Bíblia é um poema e, como todo discurso poético, incluindo aqui ficção narrativa, o lirismo e o ensaio, não se presta a uma análise do mundo dentro das categorias que comumente erigimos dentro da modernidade como mais adequadas para um “real” conhecimento do mundo. Aquilo que aparentemente tende a ser visto como algo a ser levado em consideração somente para momentos de fruição e devaneio pode-se constituir de fato como certa inversão de conhecimento ao propor uma nomeação dos objetos e dos sujeitos, no caso Deus, que se contrapõe radicalmente ao tipo de manipulação conceitual que os discursos descritivos desenvolveram nos objetos e nos sujeitos.

Nomear Deus de uma forma poética, como é feito dentro da Bíblia e pela literatura, implica defender uma forma de conhecimento que questiona as demais, por não se contentar em coibir lingüisticamente aquele que só é referência permanente na “revelação” porque se mantém não manipulável dentro da esfera das relações, deixando o ser humano também como um ser livre nas teias simbólicas para falar de seu Deus e de suas esperanças. É preciso pensar nisso seriamente. A linguagem poética não deve ser confundida como mera balbúcie emotiva. Ao contrário, ela é a linguagem por excelência para questionar a mera descrição dos objetos como forma superior de relação do ser humano com o seu mundo e com o seu Deus, isso porque nela estamos dentro do mundo, e não separado dele analiticamente; estamos dentro do mistério de Deus, e não separado pela distância entre sujeito e objeto tão característica da modernidade. Nisso reside, em grande parte, aquilo que chamamos de revelação, de nos vermos e reconhecermos dentro das coisas, Deus próximo com o gesto de amor, a palavra da misericórdia, o convite à justiça, a crítica à barbárie. Por um momento, sentimo-nos dentro do mistério de Deus, amor dos amores, sol que ilumina nossas vitais esperanças, força que nos impulsiona à vida, coragem que enfrenta todos os medos e temor

que desequilibra toda segurança. Revelar é ter essa percepção de que aquilo que estava oculto pelas diversas formas de manipulação diária de nosso mundo torna-se agora descoberto, como outra e estranha palavra por ser tão próxima de nosso primordial enraizamento. “Revelação’, nesse sentido, designa a emergência de um conceito de verdade diverso da verdade-adequação, regrada pelos critérios de verificação e de falsificação: um conceito de verdade-manifestação, no sentido de deixar ser o que se mostra. O que se mostra é cada vez a proposição de um mundo, de um mundo tal que eu possa projetar nele meus possíveis mais próprios.”¹⁰⁹ É nessa revelação que os textos se desdobram, se tornam, porque livres de seus autores (tendência da pesquisa textual genética), de seus primeiros destinatários (tendência da escola da redação) e do seu mundo (tendência da escola das religiões comparadas), para se tornar um mundo “descoberto”, no qual desejo habitar.

A Bíblia é cânone eclesiástico, cristão e humano, justamente porque não está a serviço de um aparato ideológico institucional, porque não é somente o seu passado que conta nem o seu futuro dentro das cercas de uma única tradição religiosa. De certa maneira, ela pertence a todos e, por isso mesmo, tornou-se um livro de toda a humanidade, sempre aberta a novas leituras e novas intuições, que produzirão renovadas “revelações” na vida humana. Se a compreendemos assim, como não ver na literatura uma autêntica leitura teológica da vida? Nela se encontra a própria polifonia bíblica, despertando corações e agitando os espíritos.

O MÉTODO DA CORRESPONDÊNCIA

Assim quero nomear o processo de reflexão que foi sendo desenvolvido em todo o decorrer deste livro. Chamo-o de método pelos motivos que em seguida apresento e problematizo.

109 Idem, *ibidem*, p. 188.

Ele se baseia na construção de um caminho próprio do e para o conhecimento, ao manter um diálogo com as alternativas que foram apresentadas, aproveitando em todas elas aspectos que ajudam na sua elaboração. O método se constrói sempre em diálogo com outros caminhos. Um caminho não é somente o espaço informe, mas aquilo que em grande parte determina o jeito de caminhar do sujeito. Nisso há sempre uma interação a ser feita entre o caminhante e o caminho, interação esta que resultará numa constante reavaliação do caminho por parte do sujeito e uma constante novidade que se apresenta no percurso. Caminhante e caminho, pesquisador e método descobrem novidades, alteram formas, mas mantêm certa relação de indissociabilidade, numa clara dependência mútua escolhida pelo pesquisador.

É método também por se diferenciar da mera metodologia de trabalho. A confusão entre metodologia e método é uma das maiores afrontas ao conhecimento nos últimos anos. A metodologia é mais uma técnica de como fazer, aplicada em recenseamentos, cálculos estatísticos, técnicas de entrevistas etc. No método, encontramos as linhas hermenêuticas, os interesses da existência, os referenciais de aproximação, o anseio de descoberta, a aspiração de vida profunda. Toda metodologia deveria ser escolhida depois do método. O que vemos em grande parte é a sujeição do método ao pragmatismo das metodologias. Depois de constatadas as suas diferenças, é preciso acentuar também seu entrelaçamento. Método e metodologia se pertencem, visto que esta, ao se originar daquele, caminha para o sentido profundo da existência, vence as superficialidades, e o método, ao encontrar a metodologia adequada, torna-se útil e eficaz.

É método da correspondência porque não se quer confundir com nenhum dos métodos e modelos teológicos apresentados no decorrer deste livro, apesar de considerar a importância da grande maioria deles. Se no método da correlação há uma dinâmica pressuposta entre pergunta e resposta, na correspondência parte-se do

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

As críticas levantadas, as reflexões elaboradas e o horizonte descortinado neste livro apontaram na direção à qual demos esse nome e com ele mantemos um compromisso de certa indissociabilidade, pois é método.

Por ser método, ele não se propõe a ser um meio de verificabilidade da relação entre teologia e literatura somente, não se confundindo, portanto, com metodologia. Ele pode ser usado na relação entre Cristianismo e religiões não-cristãs, entre dogma e mito, religião oficial e religião popular e outros temas afins. É mais importante ver as correspondências, como no Areópago, no qual o Paulo de Atos reconhece a correspondência entre sua visão de revelação e aquela apresentada pelos poetas pagãos, percebendo também que, se por um lado nada pode assumir o lugar de Deus na vida humana, incluindo a Bíblia, a tradição ou qualquer texto

da literatura, por outro esse Deus tampouco é visto, percebido e vivido sem a linguagem que se manifesta nas diversas áreas da cultura. A correspondência é o verdadeiro espelho, pois nela residem as diversas manifestações de nossas verdades mais profundas.

Com isso, não reconhecemos na literatura somente a atualização ou realização de uma mensagem que se encontra codificada de forma mais religiosa na Bíblia. Também não a encaramos como pergunta humana ou descrição antropológica que espera do depósito da fé uma resposta da revelação. O leitor e a leitora percebem que, no método da correspondência, encontram-se não só uma grande afinidade com a interpretação figural, mas também uma significativa diferença: não parto do princípio de que a dinâmica da relação se concentre entre significado do primeiro texto, no caso da Bíblia, e realização do segundo texto, no caso da literatura. Realizar não é bem aquilo que acontece nos textos bíblicos, mesmo pensando em torno da expectativa messiânica. Um texto nunca é mero desdobramento de outro, ele é também sua ampliação ou redução. O evento Jesus Cristo não é mera realização da figura de Moisés, é sua correspondência. O termo realização na interpretação figural parte de uma harmonia de compreensão; o da correspondência respeita as contingências e as ambigüidades contidas nas interpretações que se seguem na experiência religiosa e na elaboração de textos literários, sem deixar de considerar a possibilidades de estes apresentarem reescrituras mais criativas que as escrituras originais.

No método da correspondência, reconhecem-se as possíveis diferentes motivações de textos religiosos confessionais e textos literários. Se a alteridade é reconhecida no campo das motivações, ela é relativizada no desdobramento que os textos apresentam independente de suas motivações. Ao acontecer na vida, o texto é sempre algo a se cumprir, um projeto a ser realizado, um caminho a ser seguido, independente do interesse originário do autor ou da autora. É nesse desdobramento que a revelação de fato acontece,

sempre como presença renovada, que é o lugar e a experiência, nos quais se percebe que coisas antigas ainda têm o poder de nos falar com a força do novo, mas que elas também não permanecem mais aquilo que eram.

Preservada está uma dinâmica que encontramos na própria Bíblia entre eventos considerados fundantes. O Êxodo no Judaísmo e a morte e a ressurreição de Jesus Cristo são correspondentes, movimentam-se em caminhos que possuem semelhanças, mas cada um tem especificidade que mantém a alteridade das religiões.

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

O reconhecimento da correspondência é também um pressuposto para o reconhecimento de que o Deus que adoramos e nomeamos tramita no espelho das palavras. Nenhuma palavra é mera realização de outra. Palavras se correspondem na força da experiência, na precisão e alcance da nomeação e na coragem de escrever sobre o mistério de nossas vidas. Neste sentido, é possível afirmar que a beleza da revelação está presente tanto nos textos fundantes da fé e das religiões quanto em diversas obras literárias. Deus está no espelho das palavras, daí ser preciso sempre de novo buscá-las sem a tirania das vigilâncias. Só encontramos a beleza do mistério da nossa vida nas revelações, não nas imposições.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt, 1962.

ALMEIDA, Saulo Marcos de. *O pensamento teológico de Rubem Alves*. Dissertação de mestrado. Curso de Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 1998.

ALTER, Robert & Kermode, Frank (org.). *Guia literário da Bíblia*. São Paulo, Editora Unesp, 1997.

ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 285p.

ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo, Ed. Brasiliense, 1984, Sobre deuses e caquis. In: *Comunicações do ISER 32*. Rio de Janeiro, 1988.

_____. *Variações sobre a vida e a morte*. São Paulo, Paulus, 1982.

ARGUEDAS, José. *Todas las sangres*. Buenos Aires, Ed. Losada, 1968.

ASSMANN, Jan. *Die Mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*. München, 2003, 286p.

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

AUERBACH, Erich. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2004, 507p.

BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética; a teoria do romance*. São Paulo, Unesp/Hucitec, 1998.

BARCELLOS, José Carlos. *Literatura e teologia: aproximações*. Texto na Internet.

BARTH, Karl. *Die Christliche Dogmatik im Entwurf*. Zürich, Theologischer Verlag, 1927.

_____. *Kirchliche Dogmatik*. Zürich, Theologischer Verlag, 1946. v. II/I.

BENN, G. Soll die Dichtung das Leben bessern?. In: Wellershorf, D. (ed.). *Gesammelte Werke*. Wiesbaden, 1968. v. IV.

BLOOM, Harold. *Jesus e Javé. Os nomes divinos*. São Paulo: Objetiva, 2006, 274p.

BLOOM, Harold. *O cânone ocidental; os livros e as escolas do tempo*. Rio de Janeiro, Objetiva, 1995.

_____. *O livro de J*. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

BORDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

BOTTON, Alain de. Para que serve a arte?. In: *Folha de São Paulo*, 23 ag. 1998. Mais!

BRECHT, Bertold. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1967. v. II.

BRIEGLEB, Klaus (ed.). *Heinrich Heine. Ludwig Börne. Eine Denkschrift. Sämtliche Schriften*. München, Verlag, C. H. Beck, 1968-76. v. 7.

CALVANI, Carlos Eduardo B. *Teologia e MPB*. São Bernardo do Campo/São Paulo, UMESP/Loyola, 1998. (Coleção Ciências da Religião).

CARVALHAES, Cláudio. Teologia e literatura. João Guimarães Rosa – A terceira margem do rio. In: *Teologia e literatura*; cadernos de Pós-graduação em Ciências da Religião 9. São Bernardo do Campo, UMESP, 1997.

CASSIRER, Ernst. *Philosophie der symbolischen Formen*. Darmstadt, Wissenschafliche Buchgeselhkchaft, 1958.

_____. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffß*. Darmstadt, Wissensehafliche Buchgeselhkchaft, 1956.

CASTORIADIS, Cornelius. *Os destinos do totalitarismo e outros escritos*. Porto Alegre, L&PM, 1985.

CASTRO, Dácio Antonio de. *Primeiras estórias*; Guimarães Rosa; roteiro de leitura. São Paulo, Ática, 1993.

COUFFIGNAL, Robert. Abraão. In: Brunel, Pierre (ed.). *Dicionário de mitos literários*. Brasília, Ed. José Olympio/Editora UnB, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Die Schrift und die Differenz*. 4ª ed. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1989.

DREHER, Luís H. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo, Editora Sinodal/Iepg, 1995.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo, Martins Fontes, 1997.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa, Edições 70, s/d.

EMPSON, William. *Milton's God*. London, Chato & Windus, 1961.

EVANS, J. M. *Paradise Lost and the genesis of tradition*. Oxford, Clarendon Press, 1968.

FRYE, Northrop. *The great Code; the Bible and Literature*. London, The Alround Press, 1982.

FRYE, Northrop. *Código dos Códigos. A Bíblia e a Literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004, 293p.

GARBUGLIO, José Carlos. *O mundo movente de Guimarães Rosa*. São Paulo, Ática, 1972.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. *Geschichte der Farbenlehre. Dritte Abteilung. Zwischenzeit. Überlieferungen*. In: Trunz, Erich (ed.). *Goethes Werke*. Hamburg, Bd. 14, 1965.

GRENNZMANN, W. *Dichtung und Glaube, Probleme und Gestalten der deutschen Gegenwartsliteratur*. Bonn, 1950.

GROSSMAN, David. *Mel de Leão. O mito de Sansão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, 131p.

GUSTAFSON, James M. *Varieties of moral discourse: prophetic, narrative, ethical and policy*. Calvin College, The Stob Lectures, 1988.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Entre as calandras: algumas reflexões sobre a obra de J. M. Arguedas. In: Richard, Pablo (org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo, Paulus, 1987.

HEGEL, F. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo, Hemus-Livraria Editora, 1976.

_____. *Werke*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971. v. 18.

HESSE, Hermann. *Kindheit und Jugend vor Neunzehnhundert*. Frankfurt am Main, 1985. v. II.

JOSSUA, Jean-Pierre & Metz, Johann Baptist. Teologia e literatura (editorial). In: *Concilium* 115, 5 (1976).

KIERKEGAARD, Sören. *Die Tagebücher 1834-1855 Auswahl und Übersetzung von Th. Haecker*. München, Verlag C. H. Beck, 1953.

KONSTANTINOVIC, Zoran. Nachwirkungen der Bibel als Problem der Vergleichenden Literaturwissenschaft. In: Holzner, Johann & Zeilinger, Udo (ed.). *Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur*. St. Pölten/Wien, Ferdinand Schöniuyh Verlag, 1988.

KUSCHEL, Karl-Josef. *Vielleicht hält Gott sich einige Dichter... Literarisch-theologische Porträts*. Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1991.

LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. São Paulo, Edusp, 1996.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. Método de pesquisa em ciências da religião: revisando paradigmas. In: *Estudos de Religião* 13, São Paulo, UESP, 1997. pp. 9-24.

MANZATTO, Antonio. *Teologia e literatura*; reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo, Edições Loyola, 1995.

MILES, Jack. *Deus*; uma biografia. São Paulo, Companhia das Letras, 1997

MOTTÉ, Magda. *Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1996.

NIEBUHR, H. Richard. *The Story of our life from bis the meaning of Revelation*. New York, Macmillan Publishing Company, 1956.

PAGÁN, Luis N. R. *Mito, exilio y demonios*; literatura y teologia en América Latina. Puerto Rico, Publicaciones Puerto-riqueñas, 1996.

PANNENBERG, Wolfhart. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1987.

PRADO, Adélia. *Poesia reunida*. 4ª ed. São Paulo, Siciliano, 1995.

QUEIROZ, Vera. *O vário e o pleno*; a poesia de Adélia Prado. Goiânia, Editora da UFG, 1994.

RAMOS, Maria Luiza. *Fenomenologia da obra literária*. Rio de Janeiro, Ed. Forense, 1969.

REVUELTAS, José. *El luto humano*. México, Ed. Novaro, 1969.

RICOEUR, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, Texas, 1976.

_____. *Nas fronteiras da filosofia*. Leituras 3. São Paulo, Edições Loyola, 1996.

_____. *Tempo e narrativa*. Campinas, Papyrus, 1996. tomo I.

ROLLOF, J. *Apostelgeschichte-Kommentar*. Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1981.

ROSA, João Guimarães. Carta de Guimarães Rosa a João Condé; revelando segredos de. In: *Sagarana*. 4ª ed. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1984.

RUSHDIE, Salman. Ist denn nichts heilig? Über die, notwendige Konkurrenz zwischen Literatur und Dogma. In: *Frank-fürter Allgemeine Zeitung* 10.2.1990.

SALLENAVE, D. *Le don des morts*. Paris, Gallimard, 1991.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. 8ª ed. São Paulo, Cultrix, 1977.

SCANNONE, Juan Carlos. Poesia popular e teologia. A contribuição de *Martín Fierro* a uma Teologia da Libertação. In: *Concilium*, 1976/5.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Über die Religion*. Hamburg, Felix Meiner, 1958.

SCHMIDT, Hans-Peter. *Schicksal – Gott – Fiktion. Die Bibel als literarisches Meisterwerk*. Paderborn: Schöningh, 2005, 167p

SCHNÄDELBACH, Herbert & Martens, Herbert (ed.).
Philosophie. Ein Grundkurs. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Verlag,
1986.

SCHNEIDER, Reinhold. Der Bildungsauftrag des christlichen
Dichters. In: Landau, E. M. Von. (ed.). *Gesammelte Werke*. Frankfurt
am Main, Suhrkamp Verlag, 1978. v. IX

SCHÖKEL, Luis Alonso. *Hermeneutica da la Palabra*. Madrid,
Cristianidad, 1986.

SEGUNDO, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*.
São Paulo, Paulinas, 1985. v. I. (Coleção Fé e Ideologia).

SHATTUK, Roger. *Conhecimento proibido*. São Paulo, Companhia
das Letras, 1998.

SÖLLE, Dorothe. *Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur
in sprachloser Zeit*. Mainz, Mathias Grünewald Verlag, 1996.

THESLEFF, H. *Studies in the Styles of Plato*. Helsinki, 1967.

TRACY, David. *Plurality and Ambiguity*. Hermeneutics, Religion,
Hope. New York, Harper and Row, 1987.

TRIGO, Pedro. Teologia narrativa no romance latino-americano.
In: Richard, Pablo (org.). *Raízes da teologia latino-americana*. São
Paulo, Paulus, 1987.

VICAIRE, P. *Platon, critique littéraire*. Paris, Gallimard, 1960.

WEBER, Max. Rede auf dem Ersten Deutschen Soziologentage in Frankfurt 1910. In: _____. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Mohr/Siebeck, Tübingen, 1924.

_____. Wissenschaft als Beruf. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 3ª ed. Ampl. Reelaborada por Johannes Winckelmann, com introdução de Theodor Heuss. Mohr/Siebeck, Tübingen, 1922.

WESTHELLE, Vítor. *Notas sobre a situação atual da educação teológica na América Latina*. Texto não publicado.

_____. Uma fé em busca de linguagem. In: *Estudos Teológicos*, 1992 (32).

WOOD, David. *On Paul Ricoeur*. Narrative and Interpretation. London and New York, Warwick Studies in Philosophy and Literature, 1991.

3ª edição
JULHO DE 2022

Projeto Gráfico, Editoração, Capa
JÉFFERSON RICARDO LIMA ARAÚJO

Tipografia
MINION PRO