

Apontamentos acerca da sinuosidade na via figurativa e na experiência religiosa

Por Kathlen Luana de Oliveira*

Por Iuri Andréas Reblin**

Por Ezequiel de Souza***

Christophe Pons realiza uma análise peculiar sobre a religiosidade na Islândia, vista sob a relação entre uma religião institucionalizada oficial (no caso, o protestantismo luterano) e a prática religiosa dos insulares. A partir de uma leitura etnográfica da Sociedade Psíquica de Reykjavík, o autor questiona se a tradição reformada protestante daquele país não estaria favorecendo uma sensibilidade religiosa ocultista, expressa, mormente, por uma via figurativa. Ele considera e reconhece que essa via figurativa participa do imaginário religioso popular e decorre de toda uma amálgama de folclores e tradições que antecedem, inclusive, a própria incursão protestante na Islândia. Ele dá a impressão de que esse imaginário religioso popular convive concomitantemente (e pacificamente) com a religião luterana predominante naquele país.

* Teóloga brasileira, mestranda no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST, em São Leopoldo, RS, com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – Brasil). Sua pesquisa está direcionada aos consensos e dissensos acerca dos Direitos Humanos a partir do pensamento de Hannah Arendt.

** Teólogo brasileiro, mestre e doutorando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST, em São Leopoldo, RS, com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – Brasil). Membro integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) pesquisa as formas de religiosidade que se expressam fora dos muros institucionais, a teologia de Rubem Alves e a teologia do cotidiano.

*** Teólogo brasileiro, mestrando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST, em São Leopoldo, RS, com o auxílio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq – Brasil). É integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo – NEPP – e do Grupo Identidade, ambos da Faculdades EST.

De acordo com Christophe Pons, o protestantismo luterano islandês possui uma característica anicônica que contrasta significativamente com uma religiosidade ordinária iconófila expressa por correntes religiosas esotéricas como o ocultismo. A tese de Pons é de que há um ponto de convergência entre o protestantismo luterano e a religiosidade ocultista na “introspecção no íntimo”, que se divide em duas direções: a Deus e(ou) às imagens. Essas duas direções “da relação de introspecção íntima” não são necessariamente estanques ou distintas, mas são capazes de se permearem, o que torna possível ao autor acreditar que “o jogo de ambivalências entre ocultismo e protestantismo opera notadamente sobre o registro de uma complementaridade” (§ 25).

Um aspecto de destaque é o contexto anicônico do protestantismo luterano na Islândia. Ora, a ausência de imagens no contexto do luteranismo é *uma* forma de protestantismo luterano dentre outras. Não se trata de uma característica do protestantismo em si, mas sim de possíveis interpretações e experiências comunitárias que se constituem no desenrolar da vivência humana. No luteranismo brasileiro, referindo-se aqui especialmente ao luteranismo proveniente do processo migratório e não daquele da missão, é possível encontrar na mesma cidade uma comunidade luterana iconófila e uma comunidade luterana iconófoba, como, por exemplo, é visível nas comunidades que permeiam o Vale do Itajaí, em Santa Catarina.

Nas comunidades luteranas iconófilas, i.e., em que há o uso de imagens e símbolos cristãos, é típico encontrar principalmente o crucifixo e, inclusive, imagens de querubins e arcanjos, ou ainda vitrais com alusões a passagens bíblicas diversas. O traço comum nessas imagens, no entanto, é a ênfase no sofrimento e no clamor por salvação e por libertação de uma realidade de opressão. É rara a presença de símbolos que ressaltem a majestade divina dissociada da experiência humana. A idéia a ser transmitida nessa iconofilia é a de que a importância da experiência de Deus está intrinsecamente vinculada ao ser humano. Segundo Martinho Lutero, a

própria “[...] missa não foi instituída em função de sua própria dignidade [de Deus], mas para tornar dignos a nós, e principalmente para meditar o sofrimento de Cristo”. Afinal, ele continua, “[...] de que te adianta que Deus seja Deus, se não for um Deus para ti?”¹. Para o teólogo alemão, o proveito na contemplação do sofrimento na imagem do crucificado está em reconhecer a si mesmo como causador daquele sofrimento e necessitado de cura e salvação. Tudo está vinculado à pessoa que contempla o sofrimento de Cristo.

A presença de imagens nas igrejas convida as pessoas à meditação e à contemplação. Por ser um espaço sagrado, cada elemento ali presente é pensado para além de si, como um símbolo, não como um fim em si mesmo. Na verdade, a própria origem da religião está intimamente vinculada “a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza”². Segundo o teólogo mineiro Rubem Alves, “o sagrado não é uma eficácia inerente às coisas”³, mas ao valor que é atribuído a elas⁴. A essa experiência do sagrado se associam a meditação e a contemplação. A meditação é um modo milenar de conhecimento. Ao observar a natureza e as regularidades das coisas, chegava-se quase que a uma ‘pré-ciência’. A contemplação já era o estágio mais aprofundado de conhecimento, no qual o sujeito de conhecimento se reconhecia como sujeito. “Na meditação percebemos o objeto. Na contemplação associada à meditação percebemos nossa percepção”⁵.

O cristianismo em geral entende a meditação de forma concreta, e não como um escapismo da realidade, ou como a busca por bem-estar pessoal e individual, pois ele tem o sofrimento de Cristo como sua base reflexiva central. Por sua vez, essa base pode conduzir a conseqüências como a valorização da vida como um todo, o

¹ LUTERO, Martinho. Um sermão sobre a contemplação do Santo sofrimento de Cristo. *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987, v.1. p. 251 (p. 249-256).

² ALVES, Rubem. *O que é religião?*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2005a. p. 24.

³ ALVES, 2005a, p. 25.

⁴ Cf. ALVES, 2005a, p. 26s.

⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da Vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 193.

engajamento político em causas sociais e ambientais, almejando a união mística com Deus, a *theosis*. Em outras palavras, a união mística com Deus não acontece numa relação vertical (Deus – ser humano), mas por meio de uma relação com o outro.

Há de se ressaltar ainda que existe uma tendência no luteranismo brasileiro em resgatar a mística cristã expressa na *Oração do Coração*. Essa oração consiste em realizar exercícios de meditação com mantras e na contemplação e união com a natureza por meio de caminhadas e passeios cujo objetivo final é o reconhecimento da natureza como obra de Deus. Essa tendência está se popularizando nas comunidades luteranas através de retiros espirituais. A contemplação, a experiência mística religiosa, está sendo resgatada diante de alternativas não-cristãs como ioga, *Reik*, ‘nova era’, e diante de uma tradição marcada pela palavra falada e pela ausência de outras formas de expressão da religiosidade.

Um aspecto a ser considerado ainda na questão do aniconismo protestante luterano, especificamente em relação à instalação deste nas terras “tupiniquins”, é o fato de sua identidade ser constituída principalmente como negação do catolicismo. Na verdade, a luta travada pelos luteranos para se integrarem à vida do Brasil foi muito dolorosa. Eram estrangeiros e acatólicos, por isso, não eram considerados cidadãos: não tinham direito de voto, nem eram elegíveis. Até 1860, seus matrimônios não eram considerados válidos, mas considerados concubinatos. Os mortos luteranos não podiam ser sepultados em cemitério público, tendo que, por isso, criar e manter seus próprios cemitérios. Seus templos não podiam ter forma exterior que denunciasse sua finalidade. Tudo isso levou ao isolamento que se aliava ao isolamento geográfico, étnico e lingüístico⁶. Também havia a insegurança em relação à propriedade das terras. Tudo parecia incerto em um novo lugar, onde era necessário começar do nada. Da mesma maneira, os imigrantes organizaram sua própria vida religiosa. A teologia protestante permanecia através da Bíblia, do

⁶ DREHER, Martin N. N. *A Igreja Latino-Americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 224-225. (Coleção História da Igreja; v. 4)

hinário e do catecismo e através de lideranças comunitárias que exerciam funções pastorais e pedagógicas.

No Brasil, o protestantismo sempre se definiu em oposição ao catolicismo. Quando o catolicismo se reformulou após o Concílio Vaticano II, incorporando de certa forma as críticas protestantes (diminuindo as imagens nas igrejas, substituindo o latim pelo português), o protestantismo entrou em crise de identidade. Enfim, os luteranos que desembarcaram no Brasil moldaram sua identidade a partir daquilo que os católicos não são. Logo, se os católicos utilizam-se de imagens em sua devoção popular, os protestantes serão caracterizados pela abstenção delas. Embora seja possível asseverar também que a ênfase na tríade Bíblia-hinário-catecismo possa ter concentrado certos aspectos da sensibilidade religiosa que, em outros casos, seriam destinados à via figurativa.

Ao passo que o catolicismo deixou de ser a religião oficial no Brasil e ao passo que outras religiões foram lutando gradualmente por seu espaço e sendo reconhecidas entre as pessoas, o protestantismo sofre alterações. A identidade do protestantismo brasileiro vê a necessidade de se distinguir diante das outras religiões ou vertentes religiosas cristãs, principalmente, diante de um neopentecostalismo em ascensão acentuada. Assim, para ser protestante, não basta ser acatólico. É necessário buscar seu próprio diante dos cultos afro-brasileiros, diante das sessões espíritas, diante do budismo, do hinduísmo, etc., que são cada vez mais perceptíveis e percebidos no meio social⁷. Essa necessidade de distinção, no entanto, é muito mais própria da instituição religiosa que da pessoa que a frequenta.

Nesse sentido, um outro aspecto trazido por Pons é a caracterização da integralidade da vida humana como algo inerente à experiência religiosa. Ao analisar

⁷ Conforme Sturla Stålsett, na era global, as diferentes religiões buscam reconhecimento e as identidades se acirram cada vez mais. Cf. STÅLSETT, Sturla. Vulnerabilidad, dignidad y justicia: Valores éticos fundamentales en un mundo globalizado. *Revista Política y Administración para el Desarrollo* 4 (3/4), p.35-45, 2004.

o ocultismo no contexto do protestantismo luterano e traçar paralelos entre essas duas grandezas, Pons constata que é possível fazer sínteses de diferentes experiências religiosas de forma não-contraditória, mas capazes de englobar e de complementar elementos distintos. Essa habilidade sintética tangente à experiência religiosa tem sido bastante discutida no âmbito teológico e lembrada também entre os cientistas sociais. Trata-se daquilo que têm sido chamado de “a teologia do cotidiano”⁸ e que possui interpenetrações e associações ou aproximações estruturais com aquilo que é chamado de “subterrâneo religioso” (Bobsin), de “matriz religiosa brasileira” (Bittencourt Filho) ou ainda de “produção religiosa de autoconsumo” (Bourdieu).

A idéia central na “teologia do cotidiano” é que o sujeito ordinário em sua vida diária *produz teologia*, i.e., ele articula de forma inteligível para si mesmo e para os outros aquilo que ele crê ou como entende a experiência religiosa que ele possui. A teologia aqui é entendida num sentido mais amplo. Não se trata de uma produção exclusivamente acadêmica ou institucional, mas de uma atividade inerente a todo o ser humano que busca encontrar-se no mundo e fazer dele o seu lar⁹. Ora, o sujeito ordinário assimila, incorpora e modifica seu conhecimento na fluência e no intercâmbio constante de saberes, de culturas, de experiências, que acontece à medida que ele transita entre diferentes espaços, grupos, e estabelece contato com distintos universos simbólicos. Ele busca fórmulas e modelos (fornecidos por diversas instituições, grupos) capazes de resolver seus problemas diários. No entanto, essas fórmulas e modelos só terão validade para ele se essas e esses corresponderem aos seus anseios e a sua busca por sentido. Quando isso não

⁸ Para aprofundamento, consulte REBLIN, Iuri Andréas. *Teologia: outros cheiros, outros sabores... a teologia na perspectiva crítica e poética de Rubem Alves: caminhos para uma teologia do cotidiano*. Dissertação de Mestrado em Teologia – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2007b, 147f. Confira também REBLIN, Iuri Andréas. *A teologia do cotidiano*. In: BOBSIN, Oneide et alii (Orgs.). *Uma Religião chamada Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 82-96.

⁹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005b, p. 21ss.

acontece, esses conteúdos estão sujeitos a serem adaptados, excluídos ou mesmo misturados com outros, a fim de constituírem-se numa síntese válida¹⁰. Num sentido amplo, pensar, reconhecer e dialogar com a teologia do cotidiano é discutir no campo religioso aquilo que Certeau entendeu e pensou como *práticas cotidianas*, i.e., o uso que o sujeito ordinário faz das representações, informações e produtos impostos e a forma com que ele se apropria de espaços organizados por instituições, produções e sistemas dominantes¹¹; uso este marcado, sobretudo, por uma espécie de bricolagem. Nesse sentido, o exemplo e a reflexão trazidos pelo monge beneditino e escritor Marcelo Barros auxiliam na reflexão:

“Não há nenhuma dificuldade de ligar Jesus e Kanambe. Jesus Cristo nos revela Deus presente na história, nos acontecimentos da vida e nas pessoas e nos ajuda a descobrir que Kanambe Deus presente na natureza, na terra e na água”. As duas ordens não entram em conflito e até se interpenetram. Jesus é como uma espécie de plenitude da fé em Kanambe, mas não na medida em que a esvazia ou a substitui por uma espécie de “cultura cristã ocidentalizada”, mas, ao contrário, valoriza-a e dá a ela densidade histórica.¹²

Enfim, sem pretender reduzir aqui a riqueza de sua análise, muito pelo contrário, na verdade, o que Christophe Pons realiza em seu texto é fornecer ao leitor estudioso acadêmico ou não uma *breve noção* do que possa ser uma teologia do cotidiano islandesa, visto que sua análise não se concentra no sujeito ordinário islandês, a priori, mas em instituições nas quais ele participa. Nessa análise, Pons revela que, no que se refere à questão da experiência religiosa, o paradoxo está na instituição, e não na pessoa. É a instituição religiosa que tem problemas em lidar com a amálgama religiosa fundida pelo sujeito ordinário em sua existência diária. É a

¹⁰ Oneide Bobsin traz relatos interessantes capazes de servir como ilustração ao que se pretende dizer acima. Cf. BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial: intuições a partir das ciências da religião. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 37, n. 3, 1997, p. 261-280. Cf. também BOBSIN, Oneide. Protestantismo à brasileira: vale de três forquilhas. In: BOBSIN, Oneide et alii. *Uma Religião chamada Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2008, p. 136-152.

¹¹ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

¹² BARROS, Marcelo. Jesus de Nazaré, Orixá da Compaixão (Elementos de uma Cristologia afro-brasileira). *Identidade!*, São Leopoldo, v. 12, jul.-dez. 2007, p. 34 (30-38).

instituição religiosa que tem dificuldades em relacionar elementos cristãos com elementos não-cristãos, enquanto que o sujeito ordinário consegue viver tranqüilamente nos espaços sociais, por meio de suas *táticas* (Certeau), seus quiproquós, suas bricolagens. Suas práticas são um desafio tanto para teólogos quanto para cientistas sociais que buscam inutilmente *apreender* as contradições e os fascínios da vida ordinária.