

# **Pensar em linhas: notas metodológicas para a pesquisa empírica em teologia**

## **Thinking in lines: methodological notes for empirical research in theology**

*Thiago Schellin de Mattos<sup>1</sup>*

*Oneide Bobsin<sup>2</sup>*

### **RESUMO**

O texto a seguir traz apontamentos metodológicos que visam caracterizar possibilidades teóricas e práticas para a pesquisa empírica em teologia, especificamente no que tange à linguagem teológica como “objeto” de estudo. Para tanto, estabelecemos um diálogo com a filosofia de Deleuze e Guattari, orientados ainda pela primazia empírica dos estudos de antropologia social e cultural através da perspectiva da “invenção cultural” de Roy Wagner. Lida-se com conceitos abrangentes que extrapolam o contexto da teologia, podendo ser úteis para a investigação e análise da linguagem religiosa de forma geral, para além da tradição cristã, ou como ferramenta de articulação desta com outras tradições religiosas e culturais. Busca-se com isso orientações e estratégias de investigação que sejam capazes de indicar um certo modo de pesquisar abrangente, apto para se atualizar em outros arranjos de pesquisa empírica. Um modo de inventar a pesquisa como plano de intensidade e registro de linhas intensivas. Fazer mapas intensivos. Pesquisar de forma intensiva. Pensar em linhas.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Linguagem Teológica; Linhas de Fuga; Pesquisa Intensiva; Teologia Empírica.

### **ABSTRACT**

The following text brings methodological notes that aim to characterize theoretical and practical possibilities for empirical research in theology, specifically with regard to theological language as an “object” of study. To do so, we establish a dialogue with the philosophy of Deleuze and Guattari, still guided by the empirical primacy of social and cultural anthropology studies through the perspective of Roy Wagner’s “cultural invention”. Comprehensive concepts

---

<sup>1</sup> Mestre em Antropologia Social e Cultural pela Universidade Federal de Pelotas. Doutorando em Teologia pela Faculdades EST. Bolsista CNPQ.

<sup>2</sup> Doutor em Sociologia Política (PUC-SP), é professor da Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Brasil.

are dealt with that go beyond the context of theology, which may be useful for the investigation and analysis of religious language in general, beyond the Christian tradition, or as a tool for articulating this with other religious and cultural traditions. With this, we seek guidelines and research strategies that are capable of indicating a certain way of comprehensive research, able to be updated in other arrangements of empirical research. A way of inventing research as a plan of intensity and recording of intensive lines. Make intensive maps. Search intensively. Think in lines.

## KEYWORDS

Theological Language; Escape Lines; Intensive Research; Empirical Theology.

## Introdução

“E apareceram, distribuídas entre eles, línguas, como de fogo, e pousou uma sobre cada um deles” (At, 2,3).

A passagem entre aquilo que convencionamos periodizar como Idade Média e Modernidade, momento histórico ao qual já associamos variados processos sociais (modernização, racionalização, secularização, burocratização, desencantamento, colonização, etc.), marcou, de fato, importantes mudanças no complexo agenciamento entre conjuntos de enunciados coletivos e estados de coisas sociais, contribuindo para a composição de uma nova força social de invenção da realidade ocidental. Com a progressiva relativização dos “controles coletivizantes”<sup>3</sup> da tradição cristã, que estabeleciam outrora os paradigmas de legitimidade do conhecimento, a religião vai perdendo sua qualidade nomizadora<sup>4</sup> das relações sociais, para ser gradualmente diferenciada, entre outras coisas, como objeto de investigação empírica. O que passamos a chamar de “ciência moderna”, deste modo, principiou uma renovação radical dos controles coletivizantes organizadores da vida social. Eles operam um deslocamento no conjunto fundamental dos enunciados que motivam a linguagem sobre a realidade. A invenção da sociedade como relação do ser humano com a divindade se transforma na “tentativa de inventar a sociedade como relação racional e científica do homem com a natureza [...]”<sup>5</sup>. Não são mais o conjunto dos enunciados sobre as forças sobrenaturais e eternas que são assumidos como inatos para os controles coletivizantes. Na nova configuração dominante, são as forças da natureza e da história que são contrainventadas e consideradas dadas, como pano de fundo motivador para os emergentes controles da razão científica.

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

---

<sup>3</sup> Nos baseamos na distinção entre “controles coletivizantes” e “controles diferenciadores” como efeitos conscientes de simbolização que predominam em padrões culturais distintos, respectivamente, um modo racional e ocidental de construção da realidade e um modo tradicional e religioso característico das sociedades tribais, de acordo com o antropólogo Roy Wagner (WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: UBU Editora, 2017).

<sup>4</sup> Derivamos do termo “nomos” de Peter Berger (BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 32).

<sup>5</sup> WAGNER, 2017, p. 176.

evidentes e de forma mais explícita na superfície da linguagem (naquilo que ela comunica e informa)<sup>6</sup>, Porém, isso pode significar que as continuidades, por outro lado, se verificam num nível mais profundo, como um mesmo modo de ação funcionando sobre bases simbólicas distintas, ou seja, uma máquina de expressão coletivista e significativa sofrendo transformações no conjunto de agenciamentos coletivos que a engendra. Sendo assim, a linguagem muda, mas as condições de articulação da linguagem, os “regimes de signos” (Deleuze e Guattari)<sup>7</sup>, ou a forma de mediação da dialética da invenção (Wagner), permanecem semelhantes (para não dizer funcionalmente idênticas). A socióloga Hervieu-Léger percebe algo deste aspecto ao discutir uma “modernidade religiosa” onde as sociedades seculares “extraíram suas representações do mundo e *princípios de ação*, em parte, do seu próprio campo religioso”.<sup>8</sup> A teologia, evidentemente, participa deste jogo de reinvenções e, como parte de um mundo tradicional, tensiona a determinação dos conceitos com os saberes emergentes da ciência experimental, numa complexa relação de rupturas e continuidades. Entre relativas negações e afirmações da linguagem secular da ciência, variações teológicas surgiram na primeira metade do século XX mobilizando a religião como um controle diferenciante da linguagem da fé.<sup>9</sup>

Como máquina semiótica coletivizante, a linguagem científica precisa mediar as contradições e os paradoxos através da racionalização dos processos que tensionam os seus controles significantes; tentar reterritorializar as linhas de fuga que se lançam para além dos seus códigos de expressão. Isso é de esperar, pois as condições simbólicas sobre as quais se fundamentam o uso de sua linguagem implicam num tipo de sobrecodificação total – ela pretende descrever um “mundo científico”.<sup>10</sup> As contradições dos seus “objetos” de estudo, como as forças imprevisíveis da natureza ou da história, precisam ser constantemente categorizadas, periodizadas e assumidas dentro de um conjunto total (natureza universal, história universal...) que as convencionam e organiza as diferenciações. Com relação às forças religiosas não é diferente. Especialmente aqueles aspectos incontornáveis, estranhos, irracionais e indomáveis da experiência religiosa, ajudam a conformar a sua alteridade como um elemento fundamental para a contínua reinvenção da modernidade científica e de seus controles convencionais. Por isso, não é por acaso que a emergência de uma acepção propriamente científica dos fenômenos religiosos tenha se desenvolvido por meio de uma propensão em contrapor a religião à modernidade, vinculando-a

<sup>6</sup> Isto é amplamente observável neste contexto, onde o regime ideológico de simbolização transforma o conjunto das ilusões culturais. É a linguagem que controla a ilusão através dos seus usos de “superfície”: *comunicação e informação* sob os efeitos contrastivos de denotação e conotação que operam o “contraste contextual”, a distinção entre o dado e o inato (WAGNER, 2017, p. 77).

<sup>7</sup> Sobre “regimes de signos”, “máquinas de expressão”, etc., ver: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. V. 2. São Paulo: Editora 34, 2011b. p. 63-113.

<sup>8</sup> HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 35. Grifo nosso.

<sup>9</sup> Por exemplo, os controles diferenciadores assumidos por teólogos como Karl Barth e Dietrich Bonhoeffer, para “controlar” a revelação e a fé como dados, diferenciando-as da religião (esta tomada como esfera de atuação humana). A crítica de Barth à religião pode ser consultada em: BARTH, K. *Carta aos romanos*. São Leopoldo: Sinodal, 2015. Conferir o § 17 de *Church Dogmatics* “The Revelation of God as the Abolition of Religion” (BARTH, K. *Church Dogmatics*. V. 1. The doctrine of the word of God § 16-18. New York: T & T Clark, 2009. p. 81-163). Ver também as cartas de Bonhoeffer à Eberhard Bethge, sobre cristianismo “arreligioso”, uma forma de elaborar controles de linguagem da fé em mundo moderno que “dispensa” a religião (BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 367-374; 391-398).

<sup>10</sup> DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. V. 1. São Paulo: Editora 34, 2011a. p. 100-101.

à tradição num sentido obsolescente dentro de um paradigma unilinear e progressivo da história. Teorias “históricas” sobre o desenvolvimento e a evolução da religião<sup>11</sup>; teorias psicológicas sobre os impulsos e estados mentais motivadores da experiência religiosa<sup>12</sup>; teorias antropológicas e sociológicas sobre as funções sociais da religião<sup>13</sup>; etc. Todos estes modos de apreensão fundamentados em diferentes metodologias, são exemplos do esforço da ciência para controlar a invenção da religião como fenômeno humano geral e, ao mesmo tempo, particular e específico. Essa invenção ambígua, tanto geral como particularizada, é de fato resultado de um movimento de “reificação” da religião, muito próprio dos efeitos coletivizantes da ciência e a sua relativa abertura para a diferenciação como recarregamento destes controles.<sup>14</sup> A pluralidade religiosa no mundo moderno é assim organizada e categorizada por uma linguagem que visa sobrecodificar todos os aspectos daquilo que chamamos de fenômenos religiosos.

Fora isso, note-se as máscaras não-religiosas ou seculares de religião que inventamos todos os dias em nossa própria sociedade para lidar com os aspectos contraditórios de nossa cultura “racionalista”, tanto para aquilo que queremos chamar de irracional e alienante, quanto para aquilo que queremos entender como produção positiva de sentido para a vida. Isto se distribui em algumas máscaras mais terríveis do que outras, como a do “capitalismo como religião”, explorada por um viés negativo da religião como alienação de processos irracionais dentro do capitalismo.<sup>15</sup> Algumas outras máscaras mais positivas, como as da “cultura como religião”

<sup>11</sup> As teorias evolucionistas pressupunham adotar um método científico e histórico para compreender a religião: o método comparativo. Quando o mito da origem aparece no encaixe da religião, a crítica religiosa desloca-se do cristianismo e da sociedade moderna para o estudo das religiões ditas “primitivas”. Sem deixar de ser uma referência, o cristianismo, como um exemplar típico das religiões “elevadas”, acaba se constituindo num quadro comparativo através do qual as outras religiões são aferidas. Deste modo, o interesse comum dos estudiosos em torno da origem da religião será regado sempre a boas doses de etnocentrismo europeu, surgindo de forma consequente as escalas gradativas e ascendentes do fenômeno religioso. No esquema evolutivo de Edward Tylor se traduzirá na trílogia: “animismo – politeísmo – monoteísmo. Na terminologia de James Frazer essa linha apontará para a relação obsolescente da religião no horizonte da ascensão do pensamento científico: “Magia – religião – ciência”. Conf: TYLOR, E. B. *Primitive Culture*. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. London: John Murray, 1920; e FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

<sup>12</sup> Evans-Pritchard apresenta um balanço das principais teorias das religiões “primitivas” onde discute as teorias psicológicas associacionistas do final do século XIX e início do XX que interpretavam a origem da religião com base no desenvolvimento da associação de ideias (infinito, alma) projetadas como mito sobre a realidade do mundo. Entre elas as escolas intelectualistas do naturismo (Max Müller), da teoria do “fantasma” (Herbert Spencer) e do animismo (Edward Tylor), assim como as teorias psicológicas emocionais e sua tendência para interpretar os aspectos irracionais da religião de um ponto de vista prático e útil para a organização e vitalidade da dinâmica social nativas (Malinowski). EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978. p. 35-70.

<sup>13</sup> Émile Durkheim sem dúvida é o grande teórico desta linha ao definir a religião como o resultado de estados mentais coletivos organizados sob a ideia de sociedade (DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996).

<sup>14</sup> Wilfred Smith demonstra isto como um processo de reificação da religião no desenvolvimento do “estudo das religiões” realizado num duplo movimento: “Há o processo mediante o qual os conceitos disponíveis foram modificados pela nova extensão dos dados. Também existe o processo mediante o qual os dados passaram a ser compreendidos (e talvez erroneamente) dentro dos limites dos conceitos empregados para lidar com eles.” (SMITH, W. C. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 57). Ou seja, tornar o conceito de religião uma “coisa” constantemente estendida e modificável, porém retornável, reterritorializável para os padrões de entendimento convencional do Ocidente. Em outras palavras, aquilo que designa uma “muleta” para o estudo da cultura em Wagner (WAGNER, 2017. p. 34).

<sup>15</sup> Como no ensaio de 1912 de Walter Benjamin: “O capitalismo como religião”, retomado por alguns teólogos da libertação atentos à discussão entre teologia e economia (Conferir: COELHO, Allan da Silva. *Capitalismo como religião: uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos*. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo, 2014).

que investigam a busca de sentido para a vida humana em diversos ramos da atividade criadora – cultura pop, cinema, literatura, etc.<sup>16</sup> Abordagens semelhantes da teologia no contexto brasileiro acompanham um esforço metodológico de apreensão destes agenciamentos (teologia e arte pop; teologia e literatura, etc.) para mapear um caminho de verificação dessas linhas de sentido que tangenciam diferentes produções humanas.<sup>17</sup> Vemos que estas formas de reinventar o religioso-teológico mobilizam diferentes agenciamentos coletivos na composição de formas de expressão que variam as suas referências e variam as suas máquinas de expressão como condições de linguagem. Elas podem conformar-se, p. ex., em expressões que atribuem a uma forma de conteúdo político-econômico (as relações entre os corpos no capitalismo) funções religiosas, bem como podem produzir formas de expressão econômicas atribuídas à conteúdos religiosos (o capital religioso).<sup>18</sup> Elas também podem encontrar formas de conteúdo religioso em formas de expressão culturais (p. ex. na literatura, nos quadrinhos, etc.) através de uma hermenêutica teológica. Mas a condição de uma interpretação teológica só será possível a partir de uma invenção da religião como algo possível de ser estendido a outros contextos simbólicos e práticos, sem perder a sua capacidade de reterritorialização em solo teológico.

Essas e outras, são nossas formas ocidentais de inventar a experiência religiosa. Como parte de uma cultura fragmentada em diversas instituições e contextos simbólicos, aprendemos a elucidar um contexto em contraposição ao outro e, via de regra, estendemos as características de um para o outro.<sup>19</sup> É dessa forma que usamos a religião para inventar nosso entendimento sobre os contextos seculares e, por outro lado, usamos estes para inventar a religião. Pensamos que a teologia no meio disso tudo, no entanto, não tem nenhuma obrigação de assumir compromissos rígidos com os controles da ciência em relação à experiência religiosa. Embora seja parte indiscutível dos processos de formação destes controles, e compartilhe da relativa utilidade metodológica de suas reificações conceituais, ela não pode abdicar de um movimento de diferenciação incontornável que suspende a validade destes controles coletivos. Movimento e linha de fuga intensiva da fé, que não planifica e sintetiza as contradições e os paradoxos em conjuntos sistemáticos de entendimento. As “estranhas”<sup>20</sup> experiências religiosas – transes, visões, êxtases, inspirações, enlevo, arrebatamento, etc. – e o mistério por trás de suas diversas formas de expressão e conteúdo, revelam mais (deveríamos dizer “ocultam mais”), do ponto de vista da teologia, do que as tentativas de estratificação destes agenciamentos em conjuntos elaborados de compreensão objetiva. Elas indicam um fluxo de crença, de fé, de desejo, que tangencia estas formas; algo indiscernível que lhes escapa e, no entanto, as mobiliza e as torna reais, sem necessariamente serem significantes. Este ponto, ou melhor dizendo, esta linha, parece-nos ser o lugar da linguagem teológica. E percorrê-la, por assim dizer, tem a ver com

<sup>16</sup> Um exemplo dentro da teologia: GANZEVOORT, R. R. Moldura para os Deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo v. 56 n. 2 p. 358-375 jul./dez. 2016.

<sup>17</sup> Citamos dois exemplos: REBLIN, I. A. Método cartográfico-crítico para análise de artefatos da cultura pop a partir da área de ciências da religião e teologia. *Rever*, São Paulo, v. 20, n. 3. P. 11-26, set/dez 2020; e BOAS, A. V.; MANZATTO, A. Teologia e literatura: Metodologias possíveis. *Teoliterária*. São Paulo, V. 5, N. 10, p. 8-13, 2015.

<sup>18</sup> Penso nas metáforas econômicas de Pierre Bourdieu sobre produtores e consumidores de bens simbólicos no campo religioso (BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007), e de Peter Berger em relação a situação pluralista como expansão do mercado religioso (BERGER, 2011).

<sup>19</sup> WAGNER, 2017, p. 75-76.

<sup>20</sup> Enfatizamos o estranhamento religioso para ressaltar o argumento da alteridade, mas isso não significa qualquer apologia a um suposto caráter exótico da experiência religiosa.

uma orientação metodológica diferenciante. Isto é, a linguagem teológica como controle diferenciante da palavra inefável, da língua estranha, da língua de fogo.

Rudolf Otto<sup>21</sup>, de alguma maneira articulou um certo tipo de reserva diferenciante incondicional na religião, independente dos controles racionais da modernidade. Apesar de fazer da racionalidade conceitual um fator de superioridade religiosa<sup>22</sup>, não deixou de ressaltar a importância da sensação do “numinoso” como estado *sui generis* da experiência.<sup>23</sup> A categoria composta do Sagrado é resultado desta reserva diferenciante que escapa como “*mysterium tremendum et fascinans*”, o “totalmente outro” como diferença absoluta. O sagrado como relação entre irracional e racional, como o próprio Otto revela, remonta ao paradoxo luterano do *deus absconditus e revelatus*, passando também pela mística alemã e suas especulações teogônicas em Jacob Boehme.<sup>24</sup> Este aspecto do paradoxo nos parece fundamental para compreender a tensão constituinte do “objeto” da linguagem teológica. Ele não pode ser “resolvido” nem dissolvido em uma das polaridades, nem pode ser sintetizado dialeticamente pela razão. Não se trata de uma relação dialética. O paradoxo implica, antes, na trágica suspensão de todos os controles racionais e morais configuradores da vida humana. Ele suspende o nosso relativo poder de criação para fazer emergir aquilo que Otto diz ser o “sentimento de criatura”<sup>25</sup> como sombra do numinoso. O que resta fazer, portanto, é seguir os rastros dessas linhas de intensidade que povoam o paradoxo, das quais Otto conseguiu mapear algumas, verificando a constituição de traços de expressão que formam, deveras, algum entendimento racional, algum controle relativo, mas não definem a natureza indomável do objeto religioso, sempre mais veloz do que o espírito humano.<sup>26</sup> Usando as palavras de Vítor Westhelle, poderíamos dizer que o lugar onde acontece a linguagem teológica é um espaço de “adjacência”.<sup>27</sup> Lugar arriscado e perigoso por onde flui o devir e “germina a liberdade”<sup>28</sup>.

## 1. Seguindo as linhas

Vemos que a natureza da experiência da fé coloca um problema incontornável para a formulação da linguagem teológica, desde que esta assuma como motivação não somente o devir da história e da natureza, mas também o devir da “fé desejando”.<sup>29</sup> As linhas do tempo, as linhas de atração entre os corpos, as linhas que tocam o absoluto, fluxos de desenvolvimento e de desintegração, linguagens convencionais, glossolalias, linhas de segmentaridade, linhas de fuga,

<sup>21</sup> OTTO, R. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

<sup>22</sup> Como toda pessoa à época condicionada pelos agenciamentos coletivos que determinavam o clima intelectual evolucionista no início do século XX, Otto também via a sua teoria dentro de uma escala evolutiva, sendo o “receio demoníaco” uma expressão rudimentar e menos desenvolvida do numinoso (OTTO, 2007, p. 47-48).

<sup>23</sup> OTTO, 2007, p. 38.

<sup>24</sup> OTTO, 2007, p. 142, 145-146.

<sup>25</sup> OTTO, 2007, p. 47.

<sup>26</sup> “O espírito é mais lento que a natureza.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011a. p. 19).

<sup>27</sup> “*Adjacência* é a palavra que descreve onde a igreja acontece, o espaço que não é produzido ou representado.” WESTHELLE, V. *O evento igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2017. p. 159. Grifo do autor.

<sup>28</sup> WESTHELLE, 2017. p. 8.

<sup>29</sup> Para usar outra importante expressão para nós, utilizada por Westhelle. WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008. p. 133.

linhas de intersecção criando pontos, linhas que percorrem adjacências, linhas que conectam, que separam, linhas que atravessam molduras, que povoam entre-lugares, que habitam limina-ridades, linhas que deixam traços, devires, vetores de vida e morte se cruzando... Propomos que a teologia pode ser pensada *em linhas*, enquanto produção e mobilização de sua linguagem, e sob um aspecto metodológico da pesquisa empírica, pode ser desenvolvida em ações e formas possíveis de percorrer e perceber a constituição dessas linhas. Diremos que a experiência da fé e sua linguagem perdem e adquirem velocidade em processos de territorialização e desterritorialização, em linhas de segmentaridade e linhas de fuga, atualizadas em situações históricas e culturalmente dinamizadas. Isso significa afirmar que, embora nosso “objeto” de estudo possa realmente adquirir as formas de um objeto diante da apreensão intelectual sob determinado ponto de vista, nossa opção heurística priorizou percebê-lo como *movimento, processo e fluxo*.<sup>30</sup>

Isto implica que o ato de conhecer é, antes de tudo, perceber-se em movimento, depois, a operação de um controle metodológico do movimento sobre um “objeto” de conhecimento que também se move. Significa segui-lo, mapear seus rastros, caracterizar suas variáveis de direção, conversões, suas fugas e paradas. Tem a ver com uma disposição “molecular”<sup>31</sup> que antecede a formação dos estratos. Não se conforma o campo de pesquisa através de agenciamentos molares pré-definidores das condições de conhecimento, mas permite-se ser modificado pelo campo por meio de linhas experimentais e imprevisíveis que intensificam as possibilidades de conhecimento. Isso é quase dizer que o método é não ter método, mas não é tão simples assim. Podemos partir de formas organizadas, planejamentos prévios, direções escolhidas a priori, podemos ter objetivos e metas. A questão é o quanto conseguimos nos desvencilhar deste aparato para priorizar a realidade do campo que se estende para além dessas conformações; o quanto conseguimos molecularizar nossas estratificações “de gabinete” na produção de um conhecimento menos paranoico-obsessivo e mais livre para “passar”.<sup>32</sup> Falamos então de linhas que se encontram e se afetam mutuamente. Elas configuram o tempo e o espaço das dinâmicas socioculturais reconhecíveis. É nesse sentido que nosso encontro com Deleuze e Guattari reflete um compromisso com as linhas que traçam as singularidades dos lugares teológicos a partir da América Latina, nos proporcionando pensar no “rizoma”<sup>33</sup> como modelo de realização e verificação destes processos.

O rizoma engendra a possibilidade concreta de conexões infinitamente variadas, de forma não hierárquica num sistema aberto, assignificante e acêntrico. Na prática, a lógica rizomática permite pensar a teologia em conexão dialógica com qualquer tendência significativa que se organiza em segmentos de linha, mas que também pode explodir em linhas de fuga, num fluxo

<sup>30</sup> Para tanto nos baseamos nas reflexões de Deleuze e Guattari, especialmente no *Mil Platôs*.

<sup>31</sup> Os conceitos de “molecular” e “molar” são usados por Deleuze e Guattari para se referir a tipos diferentes de agenciamentos que compõem os estratos de linguagem. Molecular tem a ver com os fluxos de matéria expressiva que prescindem de uma forma significativa pré-estabelecida codificando o território da linguagem; e molar se refere a padrões de estratificação da linguagem constituídos e conformadores das formas de conteúdo. A teoria dos estratos é derivada do linguista dinamarquês Louis Trolle Hjelmslev (1899-1965). Deleuze e Guattari a desenvolvem especialmente no terceiro capítulo-platô: “10.000 a.C. – A geologia da moral (quem a Terra pensa que é?)”. (DELEUZE; GUATTARI. 2011a. p. 69-115).

<sup>32</sup> Como no “passeio do esquizo” contraposto ao neurótico deitado no divã (DELEUZE, G. GUATTARI, F. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia* I. São Paulo: Ed. 34, 2010. p. 12). O teólogo precisa um pouco de ar livre, de uma relação com o fora (de si mesmo). Do contrário, seu gabinete vira um divã, onde ele apenas se debate com suas próprias fixações.

<sup>33</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2011a, p. 17-50.

sem interditos hierárquicos. É um modelo que sustenta radicalmente as implicações da problemática da multiplicidade sem recorrer a uma imagem idealista do mundo.

Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter uma às outras. É por isso que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau. Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito [...]³⁴

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

O rizoma não remete em si a valores éticos ou morais. Uma célula cancerosa também pode ser uma linha de fuga rompendo com o sistema, multiplicando as suas células a uma velocidade desproporcional com a vida do corpo.<sup>35</sup> O rizoma é um virtual engendrando processos que se atualizam a despeito de nossas valorações de “bom” ou “mau”. Também não se pode dizer das linhas moleculares e molares que uma é melhor do que a outra, pois “as segmentações finas são tão nocivas quanto os segmentos mais endurecidos”<sup>36</sup>. O que torna o fascismo perigoso, por exemplo, é a sua potência molecular, seu poder de mutação.<sup>37</sup> Sendo assim, existem perigos com relação às linhas em todos os estratos. É preciso avaliar com prudência os encontros e deslocamentos, uma vez que podemos verificar os seus efeitos práticos para a vida. Diante de ressonâncias fascistas nos estratos antropomórficos dos últimos tempos, parece oportuno

<sup>34</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2011a, p. 25-26.

<sup>35</sup> Por exemplo, o corpo sem órgãos do fascismo, o corpo canceroso (DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* 2. V. 3. São Paulo: Ed. 34, 2012a. p. 29-30).

<sup>36</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 102.

<sup>37</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 101.

lembrar também da triste situação que passamos recentemente por causa da pandemia viral do Covid-19 que assolou o mundo, uma recordação de que nos estratos orgânicos os vírus também fazem rizoma, fazendo sentir seus efeitos a despeito da genealogia celular:

Nós fazemos rizoma com nossos vírus, ou antes, nossos vírus nos fazem fazer rizoma com outros animais [...] Evoluímos e morremos devido a nossas gripes polimórficas e rizomáticas mais do que devido a nossas doenças de descendência ou que têm elas mesmas a sua descendência. O rizoma é uma antigenealogia.<sup>38</sup>

Para Deleuze e Guattari, uma ética da prudência é necessária para lidar com os agenciamentos. Ela tem a ver com a construção de um “corpo sem órgãos” (CsO)<sup>39</sup> – uma pragmática dos agenciamentos de expressão e conteúdo. “O estudo dos perigos em cada linha é o objeto da pragmática [...]”<sup>40</sup>. Significa compreender que existem riscos envolvidos, riscos de morte. No caso dos estratos de linguagem, a prudência está em preservar o necessário de organização estratificada para manter os processos de desterritorialização capazes de manter o fluxo por onde circula as intensidades de vida. Implica de verdade em uma dupla observação: em relação ao risco de morte absoluta do corpo por causa de um processo de desestratificação descontrolado (o “corpo vazio”); e em relação ao tipo de intensidade que circula neste corpo – intensidades de morte (o “corpo canceroso”)<sup>41</sup>. Os autores nos advertem que existem também um CsO totalitário, do fascismo, do capitalismo “[...] do Estado, do exército, da fábrica, da cidade, do Partido etc.”<sup>42</sup> Essa noção (CsO) se refere ao mapeamento das intensidades que mobilizam as linhas.

Desta forma, situamos nossos esforços em contraponto a um modelo epistemológico idealista e tradicional, que Deleuze e Guattari problematizaram ao destacar a “árvore”<sup>43</sup> como imagem do paradigma hegemônico do pensamento ocidental, e suas variações no modelo espiritual da “raiz dicotômica”, no modelo natural da “raiz pivotante” e na sua derivação emergente na modernidade, a “raiz fasciculada”. As três são formas arborescentes de estruturação segundo uma lógica hierárquica, totalizadora e classificatória. Na raiz dicotômica se estabelece a lógica binária do Uno que se torna dois, depois quatro, sucessivamente. Na raiz pivotante a lógica binária é substituída por relações biunívocas centradas numa forte unidade principal, a do pivô, no qual do Uno podem derivar três ou mais, indefinidamente. Segundo os autores, esses modelos dominam áreas como a psicanálise, a linguística, o estruturalismo e até a informática.<sup>44</sup>

Esses modelos derivados da “árvore-raiz” não compreendem a multiplicidade (o múltiplo enquanto substantivo) por remetê-la invariavelmente a uma unidade conceitual pré-estabelecida (o Uno). Mesmo a raiz fasciculada, com seu sistema admitindo um nível maior de complexidade, não deixa de se fechar em uma estrutura com “redução das leis de combinação”<sup>45</sup>, produzindo na verdade “pseudomultiplicidades” que derivam de uma unidade cíclica num sistema

<sup>38</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 27-28.

<sup>39</sup> “Corpo sem órgãos” (CsO) é um conjunto de práticas que visa a composição de um plano de consistência por onde o desejo se realiza enquanto fluxo contínuo (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 12).

<sup>40</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 119.

<sup>41</sup> DELEUZE; GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*. V. 4. São Paulo: Ed. 34, 2012b. p. 84.

<sup>42</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 30.

<sup>43</sup> “A árvore já é a imagem do mundo, ou a raiz é a imagem da árvore-mundo.” DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 19.

<sup>44</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 20.

<sup>45</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 21.

fechado (pluralidade não é o mesmo que multiplicidade). Portanto, a árvore-raiz como imagem clássica do mundo e suas variações unilaterais de mesma orientação não permitem conceber a circularidade e multiplicidade de agenciamentos que ocorrem a despeito de sua estrutura. Elas não compreendem o movimento anárquico das linhas de fuga: “É curioso como a árvore dominou a realidade ocidental e todo o pensamento ocidental, da botânica à biologia, a anatomia, mas também a gnosiologia, a teologia, a ontologia, toda a filosofia...: o fundamento-raiz” [...]<sup>46</sup>.

É digno de nota que os autores mencionem a teologia como um saber ocidental dominado por esta tendência epistemológica. Um de nossos objetivos será observar na teologia como as linhas de fuga (relativas e absolutas)<sup>47</sup> e outros agenciamentos são capazes de intensificar a experiência religiosa da fé. Contra as limitações subjacentes a um modo de conhecer histórico e culturalmente determinado pela hegemonia ocidental (“império cognitivo”)<sup>48</sup>, e a favor de um sistema aberto, é que o rizoma aparece, não como um modelo substituto, mas como agenciamento e virtualidade de processos que não são possíveis de serem apreendidos pelos modelos anteriores. Na verdade, sob esta configuração, a árvore-raiz e o rizoma não se opõem definitivamente, eles estão conectados um no outro. Existem “nós de arborescência nos rizomas e empuxos rizomáticos nas raízes”<sup>49</sup>. Vale dizer, invariavelmente existirá estratificações por onde as linhas do rizoma efetuarão desterritorializações e reterritorializações no fluxo contínuo de metamorfoses das multiplicidades.

O rizoma, em suma, oferece conceitualmente um operador lógico para o registro de distintas intensidades sobre um plano de imanência que, muitas vezes, dará vazão para a condensação de pontos referenciais, conjuntos significantes produtores de sistemas e sujeitos segundo uma mecânica reguladora e harmonizadora das convenções socioculturais. Ele oferece as condições para a criação de relativos decalques representativos da realidade, “[...] sempre desmontável, conectável, reversível, modificável[...]<sup>50</sup> em *mapas extensivos* que ajudam a compreender a formação dos estratos em um plano de organização localizável. Nosso interesse reside também, porém, naquilo em que este sistema possibilita para a produção de *mapas intensivos* para a compreensão dos deslocamentos, dos movimentos que atravessam o plano de organização e constituem um plano de intensidades. Pensar a teologia como linha de fuga, linha de devir,

<sup>46</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 38.

<sup>47</sup> Elas estão presentes em toda sorte de teologias contextuais que conectam variadas experiências culturais nativas com o saber teológico. De um sistema arborescente marcador de poder, a teologia se expande num fluxo indeterminado de significações alternativas à colonização do saber ocidental. De acordo com Deleuze e Guattari existem três tipos de linha de fuga (ou desterritorializações): *linhas de fuga relativas* e *linhas de fuga absolutas negativas* próprias ao nível dos estratos e à significância e, *linhas de fuga absolutas positivas* próprias ao plano de consistência ou corpo sem órgãos (DELEUZE; GUATTARI, 2011b, p. 95). Parece-nos claro que as teologias contextuais e, mesmo o processo histórico geral de desenvolvimento das teologias ocidentais, correspondem a uma dinamização operada pelas duas primeiras formas de linha de fuga, respectivamente referentes aos regimes de signo significante e pós-significante. Talvez uma distinção ainda mais precisa seria situar as teologias contextuais dentro de uma circularidade hermenêutica produtora de sucessivos segmentos de linha, na criação de novas territorialidades e subjetivações (ou seja, a linha de fuga característica do regime pós-significante). No entanto, resta saber se é possível pensar em uma linguagem teológica ao nível da pura experimentação assignificante, uma linha de fuga absoluta e positiva que alcance o plano de consistência, um CsO para a teologia, que a colocaria sob funcionamento de uma *máquina de guerra* em um *regime contra-significante*.

<sup>48</sup> O imperialismo da linguagem ocidental operada pelo regime significante combina com esta expressão de Boaventura de Souza Santos (SANTOS, Boaventura de Souza. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2018).

<sup>49</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 42.

<sup>50</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 43.

vasão criativa de conexões em vista de um plano imanente de consistência, um platô – que em linguagem teológica bem poderia assumir a realidade tensiva do *agora já e ainda não* por onde a fé circula. Movimento, processo, experimento, velocidade como preservação de uma intensidade, adiamento de uma culminância, *constância do Espírito*. O que faz circular o corpo da experiência religiosa e sua linguagem? Haveria um *continuum*, um *phylum maquínico*<sup>51</sup> teológico sobrepondo-se às descontinuidades dos estratos? (Fé?)

Em termos práticos, essas considerações epistemológicas oferecem uma orientação metodológica definida. É preciso ir além da superficialidade dos discursos “oficiais” do saber e suas epistemologias marcadas por uma situação cultural de poder. É necessário, às vezes, ir mais profundo, ir aos “subterrâneos”, para descobrir os rizomas e subverter os registros arborescentes que marcam o conhecimento segundo uma lógica dominante e colonialista de apreensão. “[...] que linhas subsistem, no entanto, mesmo subterrâneas, continuando obscuramente a fazer rizoma”.<sup>52</sup> (?) Desterritorializações subterrâneas! Um exemplo de prática de pesquisa em nossa área exemplifica a problemática dessas questões.

## 2. Entrando em tocas de toupeiras

Ousamos realizar algumas convergências sobre um texto já bastante republicado e comentado em função de sua prolífica contribuição para os estudos de religião. A noção de “subterrâneo religioso” do professor Oneide Bobsin<sup>53</sup>, concebida no duplo vínculo de pastor-pesquisador com o campo empírico, ilustra muito bem as camadas de significação por onde se realizam a produção de sujeitos e práticas religiosas e as fugas moleculares que se espreitam nos limiares de uma linguagem dominante. O contexto de sua pesquisa, o ambiente da vida eclesial dos membros da igreja luterana (IECLB) e suas práticas religiosas heterodoxas, “subterrâneas”, evidencia a existência dos estratos “visíveis” legitimados por um discurso teológico-institucional oficial e regulador e, no entanto, permite assimilar a ocorrência dos “subterrâneos da vida religiosa”, por onde as linhas de fuga fluem formando outras estratificações, menos “visíveis”. Linhas de desterritorialização relativas mobilizadas por outras intensidades, “outros espíritos”.

A perspicácia do autor está no reconhecimento das relações de poder que movimentam a articulação do saber religioso, relações baseadas em pressupostos implícitos de uma linguagem dominante extremamente racionalizada. Por isso o termo “subterrâneo” é tão adequado. Há toda uma dinâmica de ocultamento, de clandestinidade, que permeia a subversão rizomática destes estratos de linguagem. São as relações de poder que dão este caráter de “invisibilidade” para as formações “menores”. As linhas de fuga assumem esta invisibilidade como estratégia molecular de desenvolvimento.<sup>54</sup> O contexto religioso dominante geralmente articula uma linguagem definidora das práticas religiosas com contornos puristas que efetuam, sob muitos aspectos,

<sup>51</sup> DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*. V. 5. São Paulo: Ed. 34, 2012c. p. 97.

<sup>52</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2011a, p. 33.

<sup>53</sup> BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997.

<sup>54</sup> O que em outro texto Bobsin chamou de estratégias de uma prática religiosa “roleira” que sobrevive às margens (BOBSIN, O. Sagrado e cotidiano entre luteranos brasileiros: sincretismos. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo. V. 56. N. 2. p. 376-392. Jul/Dez 2016). Publicado também em: BOBSIN, O. The Holy and everyday life among Brazilian Lutherans: Syncretisms. *Reflexus*, Ano XVII, n. 1, p. 59-75, 2023.

uma universalização excludente das diferenças, por se entender diretamente conectado à uma origem transcendente por meio de uma tradição, uma convenção (uma ortodoxia). A despeito disto, nas margens desta “linguagem maior” se desenvolve um outro tipo de discurso e prática, “menor”, traduzindo uma experiência religiosa que “fugiu” da estratificação dominante. Seria interessante nesse caso, mapear as intensidades que fazem esta experiência se desterritorializar, e como os novos agenciamentos de reterritorialização incidem sobre essas intensidades, que outras formas elas assumem. Bobsin deixa alguns traços que possibilitam o esboço de um mapa intensivo neste sentido. Vejamos.

A prática de pesquisa de Bobsin é molecular. Ela é construída como molecularização da forma-pastor em agenciamentos produtores de uma nova multiplicidade – *pastor-pesquisador*<sup>55</sup> – variando sob distintas linhas de articulação com o campo de pesquisa. O campo pastoral vai se metamorfoseando em campo de pesquisa sem deixar de ser campo ministerial. A forma da pesquisa não é dada *a priori*, mas vai se constituindo no seguimento de linhas intensivas que atravessam não só as estratificações subjetivas do pastor, como também as dos membros da comunidade. Essas linhas que marcam a entrada para um mapeamento intensivo, Bobsin não deixa dúvidas, são as linhas que passam “pelos coisas do coração”, captadas pela escuta privilegiada na relação de confiança – “Os dados vieram por este caminho”<sup>56</sup>. Consciente da ambiguidade de sua presença e das relações que ela engendra com o contexto da comunidade, o autor percebe também as dificuldades em produzir uma análise mais aprofundada, pois “diante de uma autoridade eclesiástica, as pessoas tendem a falar aquilo que passa pelo crivo dos papéis sociais desempenhados pelo clérigo e pelo leigo”<sup>57</sup>. Muita coisa fica de fora. Os anos de atuação pastoral combinados certamente com uma sensibilidade etnográfica, construíram em cima das dificuldades aparentes as oportunidades de *fugir* dos papéis sociais estabelecidos, criando outras condições de percepção da realidade, *percepções subterrâneas*.

A situação da morte e do luto, e suas interpretações, acaba sendo uma das formas de entrada por onde Bobsin vai descrevendo uma “dissonância profunda entre leigos e clero”<sup>58</sup> no nível das crenças e das práticas religiosas. Essa dissonância é verificada no comportamento de membros da comunidade enlutados que recorrem a centros espíritas e terreiros de umbanda para lidar com a morte de algum familiar, ou recorrem à ritos formalmente oficiais da igreja (orações e cultos) com a expectativa de resolução mágica das aparições e manifestações do “outro mundo”. Indicações de que a doutrina protestante racionalizada pelos sacerdotes não comunica nem realiza os mesmos processos de codificação que o restante da comunidade de leigos. A linguagem oficial se estabiliza sob formas racionais de expressão que perdem a sua capacidade de conectar com a natureza heterogênea e polissêmica da realidade social.<sup>59</sup> A teologia feita pelos “especialistas”, neste sentido, se esquece que a teologia também se faz no

<sup>55</sup> Essa forma não nos é estranha. Entre 2012 e 2019, durante trabalho pastoral e missionário da igreja luterana, exercido por mim em bairros de periferia urbana na cidade de Pelotas/RS, desenvolvi simultaneamente ao ministério eclesiástico, um trabalho de pesquisa etnográfica com as formas de pentecostalismo presentes nos bairros. Transitar entre os papéis sociais que eu representava fazia parte das minhas estratégias ao me mover no campo de pesquisa. Os resultados desta pesquisa estão publicados em livro: MATTOS, T. S de. *Pentecostalismo e periferia*. Campinas: Saber Criativo, 2019.

<sup>56</sup> BOBSIN, 1997, p. 263.

<sup>57</sup> BOBSIN, 1997, p. 262.

<sup>58</sup> BOBSIN, 1997, p. 263.

<sup>59</sup> BOBSIN, 1997, p. 278.

chão contraditório das experiências que mobilizam o “conhecimento comum”<sup>60</sup> da sociedade. A experiência ordinária do cotidiano é um chão de fábrica, é ali que a vida é verdadeiramente inventada, inclusive os deuses.

Como circunstância envolvendo grande comoção e sensibilidade, a morte de um ente querido desencadeia distintos processos de mobilização do desejo como reação e experiência do luto. Nos relatos de Bobsin isto aparece como fluxo de crença em espíritos mobilizada principalmente por medo e necessidade de controlar o “outro mundo”. Como no caso da viúva enlutada que quer enterrar seu passado doloroso com o marido falecido para poder viver uma vida diferente; também no caso dos funcionários da empresa movidos por medo por causa da associação que faziam entre aparições de espíritos e uma série de eventos estranhos no trabalho. Mas poderiam ser também sentimentos de saudade a tensionar as relações com o mundo dos mortos, como no exemplo literário das personagens de Jorge Amado, trazidas para a reflexão pelo professor Oneide.<sup>61</sup> Entre intensidades de prazer e sofrimento *Dona Flor* faz a relação de mediação entre dois mundos distintos que, pela força metafórica produzida no contexto da análise de Bobsin, nos faz pensar na conjugação de dois planos distintos: O marido “vivo” *Dr. Teodoro Madureira* como um plano de organização elaborado metodicamente, oferecendo categorias sociais de legitimidade, dando contornos de funcionalidade e regulação do desejo e das crenças; e o marido “morto” *Vadinho* como plano de intensidades por onde o desejo e as crenças escapam em outras formas inventivas de articulação. Vai ficando evidente a correlação analógica que Bobsin faz entre a previsibilidade burocrática do modo de ação e pensamentos protestantes por um lado, e a imprevisibilidade criativa do sincretismo religioso do outro. Vemos que o poder da *invenção* joga com a morte e com a vida, sendo aquela, muitas vezes, mais potente no que se refere às intensidades que habitam e mobilizam a experiência da fé. Pode ser contraditório para nossa razão protestante, e até “constrangedor”, pensar que “nossa doutrina” possa estar tão estratificada e morta a tal ponto de intensidades de criação e vida a reanimarem a partir de fora, a partir do “mundo dos mortos” e da alteridade sincrética típica da mistura brasileira que constitui o reverso do ascetismo intelectual que herdamos da Europa. Pode ser. Mas também pode ser uma oportunidade para pensar nas importantes implicações de uma “teologia Floriana”<sup>62</sup>, como o professor Oneide a chamou.

Sob um aspecto metodológico, a metáfora do “subterrâneo religioso” proposta por Bobsin, exerce uma função semelhante a do rizoma. Ela virtualiza processos que se atualizam em outros contextos de relações. Como o próprio autor indica, também existem os “subterrâneos” da vida pública e da vida privada (na empresa, no casamento, no mercado, na política) como realidade paralela “[...] que perpassa toda a realidade social e pessoal.”<sup>63</sup>, marcando a ambivalência da prática do poder em situações que oscilam entre registros de sentido que se opõem no campo moral. Neste ponto cabe uma questão ética que muito bem pode ser formulada através da teologia: Em que medida situações de ambivalência, como atravessar fronteiras convencionais da sociedade, fazer rizoma, pode ser válido para a construção teológica e seu compromisso com a experiência da fé?

Vítor Westhelle soube estender o potencial analítico da metáfora de Bobsin ao nos fazer pensar sobre as características e procedimentos específicos que um pesquisador precisaria

<sup>60</sup> Expressão do sociólogo Michel Mafessoli, citado por Bobsin (BOBSIN, 1997, p. 278).

<sup>61</sup> Romance de Jorge Amado “Dona Flor e seus dois maridos”.

<sup>62</sup> BOBSIN, 1997, p. 279.

<sup>63</sup> BOBSIN, 1997, p. 262.

desenvolver para percorrer os fluxos rizomáticos dos subterrâneos, as “tocas” invisibilizadas pelo pensamento abissal.<sup>64</sup>

Oneide Bobsin (1997) faz trabalho de toupeira: explora subterrâneos. O incrível mamífero por seu habitat dispensa de visão, mas possui ouvidos internos capazes de captar como radar as ressonâncias imperceptíveis a seres humanos. Bobsin lê o “outro lado da modernidade” seu lado obscuro, como quem detecta por ressonância o lado oculto da lua. Daí seu fascínio pelo oculto que os sincretismos da religiosidade popular mantêm fora do campo de visão das racionalidades eclesiais e acadêmicas bem-comportadas e burocráticas do pensamento abissal (Boaventura de Souza Santos) excluindo saberes que a visão não controla.<sup>65</sup>

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

[...] ratos são rizomas. As tocas o são, com todas as suas formas de hábitat, de provisão, de deslocamento, de evasão e de ruptura. O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos. Há rizoma quando os ratos deslizam uns sobre os outros.<sup>66</sup>

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

Falando sobre “visão”, é bom que se diga, a toupeira levanta uma questão fundamental sobre os sentidos e habilidades mobilizados no campo de pesquisa e sobre a presença do pesquisador. Como destaca Boaventura de Souza Santos<sup>67</sup>, desenvolveu-se na modernidade ocidental uma economia política dos sentidos que privilegiou a visão e a audição em detrimento dos outros sentidos. Essa hierarquia elegeu, no entanto, por conveniência ou não, os sentidos que mais contribuíram para uma relação de conhecimento abstrata e distanciada do mundo, enquanto inferiorizou e diminuiu a importância daqueles sentidos (tato, olfato, paladar) que mais aproximavam os corpos de um contato físico e material com o mundo. As implicações disto

<sup>64</sup> SANTOS, 2018.

<sup>65</sup> WESTHELLE, Vítor. “Não há pecado ao sul do Equador”: Das origens subterrâneas da ideologia e da subversão. In: TEIXEIRA, H. A.; REBLIN, I. A.; PAZ, N. I. N. de la 2016. *Subterrâneo religioso: reflexões a partir do pensamento de Oneide Bobsin*. São Leopoldo: Karywa, 2016. p. 88.

<sup>66</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 22.

<sup>67</sup> SANTOS, 2018, p. 277.

para a pesquisa não são fortuitas. Existe um esforço determinado que fazemos com o corpo ao localizar e analisar “objetos” sobre um plano de observação, porém, outra coisa é ir ao encontro dos “objetos” e tocá-los, percorrer seus caminhos, senti-los, vivenciar seus contextos de formação em uma experiência sensorial mais profunda e holística. Isto depende de um outro tipo de envolvimento com o campo empírico e uma outra economia dos sentidos. Uma economia mais solidária e menos hierárquica.

“As epistemologias do norte”, “o pensamento abissal”, como coloca Santos, são formas culturais extrativistas do saber. “[...] o extrativismo é sempre orientado por aquilo que visa extrair, o olhar abissal foi treinado para ver apenas aquilo que quer ver [...]”<sup>68</sup>. O resultado é uma experiência dos sentidos superficial e parcial, incapaz de perceber a linha abissal que separa as sociabilidades ocidentais das coloniais. De uma perspectiva cultural, a criação e manutenção desta linha divisória também se baseia em uma motivação simbólica consequente com a produção de condições específicas sobre as quais se formula o saber ocidental. Em outras palavras, o pensamento abissal “inventa” as formas da experiência de compreender e as formas do próprio conhecimento segundo uma dinâmica simbólica distinta. Seu extrativismo cognitivo é um extrativismo coletivista organizado nos moldes dos controles convencionais da ciência moderna.

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

profundidade sensorial baseada na intersensorialidade não é compatível com a racionalidade instrumental da modernidade ocidental, uma vez que põe em causa a linearidade, a unidireccionalidade e a unidimensionalidade da percepção extrativista.<sup>69</sup>

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

Uma tradição cultural que medeia a dialética por meio de relações e expressões coletivizantes aprende a criar e a compreender um mundo fundamentalmente dialético em termos lineares e racionais. Ela constrói um mundo ideológico a partir de conexões causais de “mão única”, denegando e desenfazando os aspectos contraditórios, paradoxais e recíprocos do pensamento e da cultura humanos.<sup>70</sup>

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

<sup>68</sup> SANTOS, 2018, p. 276.

<sup>69</sup> SANTOS, 2018, p. 279.

<sup>70</sup> WAGNER, 2017, p. 177.

materiais e simbólicos da vida. Harmonização e coletivização (massificação, padronização) das contradições e paradoxos, em produtos racionalmente “funcionais” para o consumo, para o conhecimento, para o poder.

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

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”.<sup>71</sup>

Mas não apenas isso. Conhecer, ver, ouvir... implica em ser conhecido, ser visto e ouvido. Trata-se da visão ocidental entrando em devir com outras formas de ver e com outras percepções sensoriais – “o encontro do ver e do ser visto”<sup>72</sup>. Não significa apenas uma variação do próprio modo de ver, mas o reconhecimento de uma relação de conhecimento simétrica onde o olhar objetificador deixa de ser sujeito para também ser objetificado perspectivamente de fora. A criação de uma “relação intelectual” entre “variedades do fenômeno humano”<sup>73</sup> que se afetam mutuamente, constituindo uma compreensão que inclui ambas as formas de invenção do saber. O ajuste da assimetria verticalizada do pensamento abissal passa necessariamente por essa transformação do olhar, onde ele se horizontaliza, deixando de ser transcendente para tornar-se imanente e afetado em um campo intersensorial (transensorial) de produção do conhecimento, nas palavras de Deleuze e Guattari, um “plano de imanência” para o conhecimento. A relação simétrica, deste jeito, acaba formando as condições por onde a variação do olhar não apenas implica em sua *pluralidade perspectiva*, mas também em sua *variação intensiva*: um olhar-ouvir, olhar-tocar, olhar-cheirar, olhar-andar, olhar com os pés, com a pele... olhar o movimento das linhas que traçam contiguidades entre os pontos de percepção que conseguimos identificar. Desterritorialização do olhar. O olhar como multiplicidade. As possibilidades de conexões e cruzamentos sensoriais segue neste ínterim a conjunção rizomática “e... e... e...”<sup>74</sup>. Não mais visão “ou...”, dentro de uma lógica arborescente hierárquica operada por dicotomias. E sim, visão “e...” num conjunto rizomático de relações complexas que lhe descentralizam enquanto “origem” e fundamento do conhecimento.

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

<sup>71</sup> NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 109.

<sup>72</sup> SANTOS, 2018, p. 284.

<sup>73</sup> WAGNER, 2017, p. 27.

<sup>74</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2011, p. 48.

Sendo assim, a tendência visualista do Ocidente incide diretamente nos usos e determinações da linguagem. “Ver” como sinônimo de “conhecer”, convencionalmente marca uma importante qualificação do conhecimento como algo a ser contornado pela visão na forma de um objeto ou uma imagem; ainda assim, nessa situação, nada impediria de decompor os elementos heterogêneos da associação (“ver – conhecer”), fazendo-os funcionar “apenas” como uma metáfora enquanto figura de linguagem. Mas há casos de associações totalmente arbitrárias onde um dos termos engloba o outro subsumindo-lhe o sentido original. Tim Ingold<sup>75</sup>, antropólogo britânico, nos oferece um bom exemplo de como isto ocorre ao problematizar o conceito moderno de “paisagem” (em inglês *landscape*), comumente utilizado para descrever um mundo em que a percepção pressupõe ser um plano terrestre povoado por objetos.

Ingold afirma que a história etimológica da palavra passa por uma curiosa confusão conotativa em relação ao sufixo *scape*. Originalmente, *landscape* provém do início da Idade Média e se referia a uma área de terra cultivada por uma comunidade agrária. A posterior incorporação do termo a um regime de representação pictórica acontece, no entanto, pela associação acidental e sem base etimológica, de *scape* com *scopo*. *Scape* deriva do inglês antigo e significa “moldar”. *Scopo* vem do grego clássico e significa “alvo do arqueiro”, do qual deriva o verbo *skopein* “olhar”.<sup>76</sup> Assim, um termo originalmente ligado a uma relação de imediata ação transformadora com a materialidade da terra, passou a designar uma relação de contemplação distanciada e panorâmica na modernidade.

Em sintonia com Deleuze e Guattari, Ingold afirma que as relações essenciais em um mundo onde há vida não são aquelas representadas pelo modelo hilemórfico aristotélico, onde *matéria* e *forma* compõem um mundo de objetos. Mas sim, nas relações entre *materiais* e *forças*, pressupondo uma ontologia baseada nos processos de formação, nos fluxos e transformações dos materiais.<sup>77</sup> Assim, não é correto considerar a paisagem uma superfície terrestre separada do céu. Terra e céu se misturam numa relação atmosférica de “coisas” em devir. Para Ingold, pensando junto com a fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, a visão, assim como os outros sentidos, é sobretudo uma “experiência” corporal com fenômenos físicos que, antes mesmos de serem percebidos, condicionam nossa percepção, ou seja, a visão é uma experiência com a luz e com todas as variações que esta pode operar na percepção – sem luz não existe visão e, dependendo de sua intensidade, distintas cores, gradientes e sombras podem ser percebidos. “Ver”, portanto, em nenhuma hipótese deixa de ser uma participação corporal em uma experiência em curso. No caso da visão, experiência de luz que cria a própria capacidade de ver.

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

Trata-se de um espaço atmosférico de movimento e fluxo, agitado pelo vento e pelo tempo, e repleto de luz, som e sensação. O olho, no espaço liso, não olha *para* coisas, mas perambula

<sup>75</sup> INGOLD, 2015, p. 193-210.

<sup>76</sup> INGOLD, 2015, p. 193.

<sup>77</sup> INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta a vida: emaranhados criativos em um mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012, p. 26.

*entre* elas, encontrando um caminho, em vez de apontar para um alvo fixo. É um olho que está sintonizado não com a discriminação e identificação de objetos individuais, mas com variações sutis de luz e sombra, e com as texturas superficiais que revelam. Enquanto a paisagem do espaço estriado, encerrada e repartida, se voltou contra o céu, no espaço liso as superfícies da terra – como aquelas do mar – abrem-se para o céu e o abraçam. Nas suas cores em constante mutação e padrões de iluminação e sombra, elas refletem a sua luz; elas ressoam em seus sons os ventos que passam, e em sua sensação elas respondem à secura ou umidade do ar, de acordo com o calor ou a chuva. No espaço liso, para continuar com Deleuze e Guattari, “não há nenhuma linha separando o céu e a Terra” (p.421). Um não poderia existir sem o outro.<sup>78</sup>

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

Esta distinção reflete aquela do sentido medieval de paisagem com a sua derivação moderna, conforme exemplificada por Ingold. Seguindo os eixos contrastivos da terminologia de Deleuze e Guattari<sup>79</sup>, o espaço liso estaria para *Scap*e (moldar) denotando uma relação de envolvimento corporal e sensorial com a terra e os materiais, isto é, um engajamento *háptico*; enquanto o espaço estriado estaria para *scop*ic (olhar), designando uma relação de distanciamento e de projeção de imagem, isto é, uma relação óptica.<sup>80</sup> No entanto, Ingold aponta um problema na associação entre *háptico* e espaço liso. Com razão, ele argumenta que a projeção também pode ser mediada pelo toque (tato óptico), e que a visão, por sua vez, pode estar em um nível de proximidade tátil com a superfície que observa (visão háptica). Em outras palavras, desterritorializações dos sentidos. O autor argumenta que a diferenciação entre *háptico* e óptico se dá dentro do espaço estriado, sendo mais adequado descrever o espaço liso como *atmosférico*.

Deleuze e Guattari advertiram sobre a complexidade e variação nas diferenciações das quais se utilizam. Para eles, o liso e o estriado não se opõe definitivamente, mas se apresentam muitas vezes misturados.<sup>81</sup> Existem oposições simples entre ambos, mas também oposições complexas, misturas e razões distintas que movimentam a passagem de um para o outro. A percepção *háptica* a que os autores associam ao liso é aquela que remete à afetação do corpo numa relação com “acontecimentos”<sup>82</sup> num sentido de *direcionalidade* e não num sentido de *dimensionalidade* do espaço e dos objetos. O tato óptico ao qual Ingold se refere, porém, é aquele que dimensionaliza um objeto, que projeta uma imagem. *Háptico* e óptico em si, nada dizem sobre a relação com o espaço, mas dependendo dos modos de espacialização sobre os quais forem

<sup>78</sup> INGOLD, 2015, p. 202.

<sup>79</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 191-228.

<sup>80</sup> INGOLD, 2015, p. 203.

<sup>81</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 191.

<sup>82</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2012c, p. 197-198.

agenciados, podem sim adquirir sentidos vetoriais próprios à experiência do espaço liso – tocar e ver “em linhas”. Vemos que as distinções e oposições são mais sutis e intrincadas, dependendo dos aspectos a elas relacionados. O espaço atmosférico pensado por Ingold parece remeter a um espaço liso em condições de “puro” movimento – um “mundo sem objetos”.<sup>83</sup>

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

Em suma, o que distingue as viagens não é a qualidade objetiva dos lugares, nem a quantidade mensurável do movimento – nem algo que estaria unicamente no espírito – mas o modo de espacialização, a maneira de estar no espaço, de ser no espaço. Viajar de modo liso ou estriado, assim como pensar...<sup>84</sup>

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

Resumindo, a situação de percepção e conhecimento que o pesquisador desenvolve no campo de pesquisa implicará invariavelmente em afetar e ser afetado no curso de uma experiência em movimento. Pensar em linhas e pesquisar de forma lisa será um exercício que envolverá muitos modos de passagem entre o liso e o estriado, entre estratificação e linha de devir, entre produção de decalques e de mapas intensivos. Haverá, de todo modo, projeção óptica, corporificação háptica e estados de “possessão” atmosférica<sup>85</sup> nas formas sensoriais. No entanto, a questão importante será sempre a consistência do caminho e as percepções direcionais para onde apontam os fluxos criadores dos corpos. O que para Ingold denota a morte de processos vitais constituintes dos materiais, isto é, a sua conformação em objetos<sup>86</sup>, para nós remete à privação dos fluxos vitais constituintes da linguagem e da experiência religiosa, quando esta também se torna redutível a análise de objeto. O curioso é que, ao querer trazer de volta à vida o que tem sido efetivamente morto pela teoria de outros colegas antropólogos, Ingold não está longe de fazer teologia, uma “teologia materialista”, segundo Otávio Velho.<sup>87</sup> Nossa teologia bebe deste mesmo espírito vivificador. Ao buscar compreender os fluxos e processos de formação da linguagem teológica, está interessada naquilo que pode dar fôlego e plenitude aos corpos da experiência religiosa.

Devemos nos perguntar, então, como teólogos e estudiosos da religião: Quais ideias abstratas de religião, de Deus, de sagrado, de “céu”, de ser humano, etc., o olhar transcendente e universalizador do Ocidente incutiu em nossos projetos de pesquisas, como tendências reificadoras projetadas em nossos campos de observação? Quais linhas de estratificação ainda repartem

<sup>83</sup> INGOLD, 2015, p. 200.

<sup>84</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2012c, p. 202-203.

<sup>85</sup> INGOLD, 2015, p. 205.

<sup>86</sup> INGOLD, 2012.

<sup>87</sup> VELHO, O. Posfácio. In: STEIL, C. A. e CARVALHO, I. C. M. *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. p. 228.

nossos corpos-mente do mundo da vida? Não haverá também uma linha abissal entre o que os humanos dizem “céu” e “terra”? Quantas coisas, forças, fluxos e intensidades não existem ligando céu e terra, passando despercebidos por nosso olhar estratificado?

Queremos dizer, assim como terra, céu e os materiais constituintes da superfície estão misturados e são formados por fluxos atmosféricos e outras forças, também nossos tradicionais “objetos” de pesquisa, os grupos religiosos, suas linguagens e práticas, são constantemente formados e movimentados. Eles não podem ser considerados como objetos dispostos em uma paisagem religiosa cujas superfícies apreendidas sob distintos pontos de observação compõem uma projeção mais ou menos complexa de suas dimensões. Longe disso, nossos “objetos” são pontos observáveis em movimento, são linhas. E o observador, antes de ser um ponto de vista fixo, é um ponto de observação caminhante, ele também é uma linha. Seu olhar é um vetor.

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

Ao priorizarmos o movimento nos distanciamos das imagens estáticas projetadas sobre o campo de pesquisa e nos inserimos no fluxo constituinte do próprio campo. O professor Oneide Bobsin advertiu em seu texto sobre a impossibilidade de se fazer uma fotografia da realidade sócio-religiosa através de uma observação neutra e desinteressada.<sup>88</sup> Ele está certo. “Oposto ao grafismo, ao desenho ou a fotografia, oposto aos decalques [...]”<sup>89</sup>, os mapas que servem como instrumentos de deslocamento no campo empírico não são apropriados para dimensionar a realidade social. Eles são construídos no deslocamento, como orientação de caminho para processos de conhecimento implicados em constantes transformações. Voltando à toca da toupeira: os seus aparelhos sensoriais táteis lhe fornecem as percepções direcionais necessárias para percorrer os dutos atrás de alimento e abrigo, assim como para a escavação de novos túneis. A toupeira, praticamente destituída de visão, em contraponto à percepção óptica-dimensional, é uma metáfora mais que oportuna para um paradigma imanente da percepção, da corporificação háptica-direcional. Metodologicamente ela tem muito a ensinar.

Enfim, seguindo algumas reflexões de Westhelle<sup>90</sup> sobre a necessária auto-percepção teológica de sua decidida inconsistência ótica para enquadrar e inscrever sobre a realidade empírica, pensamos que a linha de fuga absoluta e positiva como seta desejante da fé em direção ao plano de consistência pode ser sim uma forma de compreender e descrever a tarefa e vocação iconoclasta da teologia “anti-quadro”, margeando a moldura e rompendo com seus limiares. Com isso ela registra um fluxo, um traçado, um caminho irreduzível aos contornos mapeados pela

<sup>88</sup> BOBSIN, 1997. p. 261.

<sup>89</sup> DELEUZE; GUATTARI, 2011a, p. 43.

<sup>90</sup> WESTHELLE, Vítor. Outros saberes, Teologia e Ciência na Modernidade. *Estudos teológicos*, São Leopoldo, 35 (3), p. 258-278, 1995.

visão hegemônica do conhecimento. Certamente o desenvolvimento tecnológico e científico tem cada vez aumentado sua capacidade de aferição do “quadro”, o que sem dúvida também tem a ver com refinados procedimentos de escala – as margens adquiriram o seu *status* molecular. No entanto, o que está para além da moldura (ou das estratificações científicas), seja qual for a sua escala, coloca sempre os limites da ciência e garante o movimento subversivo de outros saberes como a teologia. Westhelle dá a entender este processo de rompimento do quadro como algo realizado gradualmente de forma sutil, como cupins corroendo a moldura.<sup>91</sup> Esta imagem é pertinente, porque no final das contas não se trata da destruição abrupta do quadro, como para Deleuze e Guattari também não se trata da destruição dos estratos. A tarefa teológica não deverá ser realizada, deste modo, à golpes de martelo (como na metodologia de Nietzsche). Mais adequado será a ferramenta que os franceses propõem: uma “lima muito fina”<sup>92</sup>. Estamos aqui novamente ao redor da questão fundamental do envolvimento *háptico*, do contato, da tensão corpórea, do atrito. A visão hermenêutico-interpretativa pode ler e identificar limites, porém, só a experimentação *háptica* tem condições de transpor esses limites, de corroê-los. A teologia se situa num campo de tensão, se faz por fricção, teologia roedora: devir-rato, devir-toupeira, devir-cupim, devir-lima da teologia.

Dialogando com alguns etnógrafos da ciência, como Bruno Latour<sup>93</sup>, Westhelle percebe o desejo de sobre-codificação da linguagem científica através da *visão* e as práticas descritivas de enquadramento da realidade por meio de controles elaborados de classificação, ordenamento e cálculo, que este paradigma enseja. O imperialismo da linguagem científica, ele observa bem, não se refere apenas ao controle dos objetos de conhecimento, ele se insinua sobre o “controle das condições pelas quais os objetos podem ser conhecidos.”<sup>94</sup> Em outras palavras, segundo Wagner, é a afirmação de um modo coletivista de controlar simbolicamente as formas de apreensão da realidade, e por isso ele precisa dissimular as contradições e os paradoxos de um mundo irreduzivelmente plural. A teologia, contudo, não tem que se esquivar do paradoxo. É sua tarefa torná-lo explícito.<sup>95</sup> Nós acrescentamos: é sua paixão e virtude! A linguagem da ciência mascara a verdadeira implicação dos seus procedimentos inventivos, por isso ela se entende como “descobridora” de um mundo que já está aí dado. Este dado (a natureza “inata” das coisas), porém, é a simbolização diferenciante negada e recarregada por meio de seus controles convencionais de inscrição. A linguagem teológica, por outro lado, não precisa dissimular o seu desejo de criação, pois ele é atravessado por linhas de intensidade distintas do desejo extrativista e dominador da razão moderna. Poderíamos dizer que sobre a razão criativa da teologia se abatem outras intensidades rompendo o quadro extensivo das inscrições representativas do conhecimento, algo como aquilo que Otto chamou de sombra do numinoso, o “sentimento de criatura”<sup>96</sup> – a autopercepção da própria realidade diante de um olhar Outro, obscuro.

Paradoxo: Criadora e criatura, a teologia atravessa as molduras dos planos de organização da linguagem para inscrever o seu devir silenciosamente sobre um plano de intensidade da fé. Seu modo de inscrição deixa traços que só podem ser seguidos com fé. Eles não deixam nenhum

<sup>91</sup> WESTHELLE, 1995, p. 275.

<sup>92</sup> DELEUZE e GUATTARI, 2012a, p. 25.

<sup>93</sup> WESTHELLE, 1995, p. 263-267.

<sup>94</sup> WESTHELLE, 1995, p. 266.

<sup>95</sup> WESTHELLE, 1995, p. 268.

<sup>96</sup> OTTO, 2007, p. 44.

contorno plenamente nítido, pois é preciso continuar ultrapassando as estabilizações da figura. São Rastros, linhas que fogem dos enquadramentos. Eles compõem mapas intensivos. Passa pela linguagem teológica um desejo de ser dominada pelo silêncio, tomada pela gagueira, pelo balbucio, pelas línguas de fogo. Enquanto não para de caminhar.

### **Considerações finais: alguns princípios metodológicos**

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

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

2. *Invenção da relação de conhecimento no campo empírico (princípio simétrico)*. Nas pesquisas envolvendo grupos humanos, os níveis de assimetria na relação entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa não são óbvios. Existem resistências e barreiras cognitivas de ambos os lados. A relação com o campo empírico também é um campo de forças tensionado por relações de poder. Se não se inventar outra forma de relação, invariavelmente se participará da forma como ela já está configurada, isto é, joga-se o jogo da invenção dominante. Aqui também se tem uma pragmática envolvida. É preciso uma postura crítica em relação ao campo e ao mesmo tempo autocrítica em relação ao pesquisador, com práticas visando o equilíbrio. Práticas que podem envolver tanto imersões profundas e conversões abruptas ao mundo da pesquisa, como

também pequenas doses de ajuste e o controle de distâncias funcionais; os contextos de dominação variam, nem sempre é o pesquisador que está do lado dominante (imagine a situação hipotética de uma teóloga pesquisando no contexto de um ateísmo masculinista, por exemplo). Este ponto tem a ver com a construção de condições simétricas que possibilitem o mútuo e recíproco ganho com o experimento da pesquisa. Criar formas relacionais de abertura para os aprendizados mútuos. Permitir que as invenções dos sujeitos da pesquisa, sobre eles mesmos e sobre o pesquisador, participem da invenção do próprio pesquisador, como experiência de extensão simbólica e de práticas cognitivas. Desta forma se assume o conhecimento como uma relação intelectual equivalente entre modalidades diferentes do fenômeno humano. Existe *troca* e não *extração*. A abordagem etnográfica é privilegiada neste aspecto, por estabelecer relações de contato mais direto com o contexto de vida dos sujeitos da pesquisa. O que não deixa de acentuar as dificuldades que este contato mais aproximado também estabelece.

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

4. *Invenção dos fundamentos da pesquisa (princípio teológico ou teogônico)*. Por fim, a invenção do fundamental, sem o qual todo exercício de pesquisa e produção do conhecimento se vê alienado dos estados de força e agenciamentos coletivos que constituem as bases sobre as quais ele se realiza como linguagem. Se não se inventar um fundamento para a pesquisa, se assumirá qualquer outro fundamento convencional de maneira inconsciente. Tratando-se de pesquisa teológica, é preciso que cada um invente o seu Deus. Não se trata, evidentemente, nem de tarefa fácil nem individual. Porém, é preciso dizer algo sobre aquilo que estimula a produção da linguagem teológica, trazê-lo para algum nível de autopercepção consciente de seu caráter inventivo, para que se possa analisar devidamente os controles que organizam a

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

### Referências

- BARTH, K. *Carta aos romanos*. São Leopoldo: Sinodal, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Church Dogmatics*. V. 1. The doctrine of the word of God § 16-18. New York: T & T Clark, 2009.
- BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2011.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOAS, A. V.; MANZATTO, A. Teologia e literatura: Metodologias possíveis. *Teoliterária*. São Paulo, V. 5, N. 10, p. 8-13, 2015.
- BOBSIN, Oneide. O subterrâneo religioso da vida eclesial. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 261-280, 1997.
- \_\_\_\_\_. Sagrado e cotidiano entre luteranos brasileiros: sincretismos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 56. n. 2, p. 376-392. Jul/Dez 2016
- \_\_\_\_\_. The Holy and everyday life among Brazilian Lutherans: Syncretisms. *Reflexus*, Ano XVII, n. 1, p. 59-75, 2023.
- BONHOEFFER, D. *Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- COELHO, Allan da Silva. *Capitalismo como religião: uma crítica a seus fundamentos mítico-teológicos*. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo, 2014.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*. V. 1. São Paulo: Ed. 34, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*. V. 2. São Paulo: Ed. 34, 2011b.
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*. V. 3. São Paulo: Ed. 34, 2012a.
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*. V. 4. São Paulo: Ed. 34, 2012b.
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia 2*. V. 5. São Paulo: Ed. 34, 2012c.
- \_\_\_\_\_. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978.
- FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.
- GANZEVOORT, R. R. Moldura para os Deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 56 n. 2 p. 358-375, jul./dez. 2016.
- HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. Trazendo as coisas de volta a vida: emaranhados criativos em um mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.
- MATTOS, T. S de. *Pentecostalismo e periferia*. Campinas: Saber Criativo, 2019.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- OTTO, R. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- REBLIN, I. A. Método cartográfico-crítico para análise de artefatos da cultura pop a partir da área de ciências da religião e teologia. *Rever*, São Paulo, v. 20, n. 3., p. 11-26, set/dez 2020.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2018.
- SMITH, W. C. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006
- TYLOR. E. B. *Primitive Culture*. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. London: John Murray, 1920.
- VELHO, O. Posfácio. In: STEIL, C. A. e CARVALHO, I. C. M. *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Editora UBU, 2017.
- WESTHELLE, Vítor. “Não há pecado ao sul do Equador”: Das origens subterrâneas da ideologia e da subversão. In: TEIXEIRA, H. A.; REBLIN, I. A.; PAZ, N. I. N. de la 2016. *Subterrâneo religioso: reflexões a partir do pensamento de Oneide Bobsin*. São Leopoldo: Karywa, 2016.
- \_\_\_\_\_. Outros saberes, Teologia e Ciência na Modernidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, 35 (3), p. 258-278, 1995.
- WESTHELLE, V. *O Deus escandaloso: o uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O evento igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2017.

Submetido em: 20/04/2022

Aprovado em: 17/11/2023