

ANTROPOLOGIA: UM “NÃO-LUGAR” TEOLÓGICO?

Anthropology:
a theological “non-place”?

Bruno da Silveira Albuquerque¹

RESUMO

Neste pequeno ensaio, buscaremos refletir sobre a Antropologia cristã como uma espécie de não-lugar de reflexão teológica. Em diálogo com determinados aspectos de um importante conceito do antropólogo Marc Augé (2005; 2012), essa concepção permite-nos perceber alguns paradoxos que se apresentam a partir da premissa segundo a qual toda teologia é uma antropologia. Com base nisso, refletida em um quadro de referência cristã, a rigor, a articulação entre teologia e antropologia subverte a noção clássica de loci theologici.

Palavras-chave: Antropologia; Teologia; Não-lugar.

ABSTRACT

In this short essay, we will seek to reflect on Christian Anthropology as a kind of non-place for theological reflection. In dialogue with certain aspects of an important concept by anthropologist Marc Augé (2005; 2012), this conception allows us to perceive some paradoxes that arise from the premise according to which all theology is an anthropology. Based on this, reflected in a Christian frame of reference, strictly speaking, the articulation between theology and anthropology subverts the classical notion of loci theologici.

Keywords: Anthropology; Theology; Non-place.

PREMISSA

Em teologias recentes, tornou-se uma tendência o reconhecimento de leituras que privilegiam a interdisciplinaridade. A teologia cristã no tempo presente tem fornecido um parâmetro de produção mais atento aos conhecimentos diversos, com enfoques, inclusive, voltados às limitações destes. Não há conhecimentos ou realidades com os quais a teologia não possa dialogar.

Como é sabido, a expressão "teologia" pode ser compreendida basicamente como palavra ou discurso sobre Deus, pela junção de dois termos gregos: *theós* (Deus) e *lógos* (discurso, palavra). Não é o propósito aqui discutir a complexidade

¹ Doutor em Teologia pela PUC-Rio; professor de Teologia na Faculdade Iguaçuana de Teologia; professor de Filosofia e História do Cristianismo na FVC; professor de Ensino Religioso na rede pública municipal de educação de Itatiaia/ RJ.

histórica desses termos, suas aplicações e interpretações no contexto helênico e no cristianismo antigo, mas, vale enunciar a natureza do discurso teológico sempre a se realizar na mediação humana. Como diria o filósofo Emmanuel Lévinas (2008, p. 110), “o Infinito não está ‘diante’ de mim; sou eu quem o exprime”.

TEOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Anterior à concepção científica da Teologia cristã, o seu caráter básico é discursivo, narrativo, poético, comunicativo, no intuito de se transmitir o conteúdo da fé como resposta ao dom gratuito do Senhor. A Teologia não é a palavra de Deus. Ela é a palavra humana sobre o Deus da palavra, que se dá a conhecer na história.

Blank (2013, p. 17) argumenta que o discurso teológico, distinto do discurso das ciências naturais, não se fundamenta no que é verificável empiricamente, e sim somente como discurso análogo, visto que Deus transcende as categorias humanas. Com isso, Deus, segundo a fé cristã, permanece além de todo conceito ou definição produzido pela racionalidade, pela consciência ou pelo inconsciente humano. No entanto, a fé cristã é essencialmente teologia, possível e necessária, na medida em que sua dinâmica visa à transmissão, à linguagem, à comunicação. Como recorda Libanio (2001, p. 87), em diálogo com o sociólogo Peter Berger, “a transmissão da fé passa pelo tríplice momento constitutivo da cultura (...): interiorização, objetivação e exteriorização”.

Em sentido estrito, a formação acadêmica em teologia está implicada no que Paul Tillich (2002) chamou de *círculo teológico*. Trata-se de uma ambivalência ou tensão que permeia a ação teológica em sua orientação científica. Isso significa, em última análise, que “ninguém pode chamar-se a si mesmo de teólogo. (...) Todo teólogo está comprometido e alienado. Ele está sempre na fé e na vida; ele está dentro e fora do círculo teológico” (Tillich, 2002, p. 19). Embora seja uma pessoa imersa na fé, quanto mais aprofunda essa fé, mais ela se sentirá impelida ao enraizamento da fé transcendental em experiências concretas e cotidianas, à abertura ao amor-serviço que caracteriza a vida de Jesus Cristo. Por isso, torna-se muito tênue a linha ou fronteira que distingue o sagrado e o profano, até quase se fundirem. O círculo teológico de Tillich é situado como metodologia e correlação de linguagens e disciplinas, enodadas pela condição de fé.

Nessa mesma direção, de acordo com Felinto (2008), encontramos no pastor e teólogo suíço Karl Barth uma das teses mais radicais sobre a teologia como linguagem sobre Deus. Para Barth, a teologia seria a única construção discursiva autêntica que um ser humano pode engendrar:

Deus é o Senhor a partir do qual e para o qual nós existimos. Mesmo as realidades e verdades distintas Dele de nós, que comumente formam a ocasião e tema concretos do discurso humano, existem a partir Dele e para Ele. Logo, não existe discurso genuinamente profano. Em última instância, só existe fala sobre Deus (Barth apud Felinto, 2008, p. 34).

Em outros autores não teólogos como o filósofo Kenneth Burke (1984), a teologia é concebida como linguagem das linguagens, não necessariamente mais um tipo de metalinguagem. Ela é o reino sobrenatural da linguagem, como

arcabouço que ousa captar a complexidade de outros domínios linguísticos, provavelmente devido ao caráter panenteísta² latente nessa leitura.

Segundo Gesché (2003), a teologia, pensando Deus, pensa o humano. Por assim dizer, o segredo da antropologia é a teologia. Em consequência, toda teologia (discurso sobre Deus) é, também, uma antropologia (discurso sobre o humano). De acordo com a fé cristã, essa afirmação tem grande importância, pois "após a Encarnação, se tornou impossível para a fé expressar-se a não ser vendo Deus e o ser humano intersignificando-se" (Gesché, 2003, p. 6).

Vale recordar que a declaração de que a Teologia é uma antropologia remete a uma conhecida asserção reducionista da fé cristã, anunciada categoricamente no século XIX pelo filósofo Ludwig Feuerbach (1988), e reafirmada, com outro sentido, pelo jesuíta Karl Rahner (1972). A encarnação do Lógos, a Palavra de Deus em seu aspecto criador e ativo (Jo 1,1-3), estabelece um princípio não apenas de ordem estritamente cristológica, mas, antes, para toda a atividade teológica. Cristo Jesus, verdadeiro homem e verdadeiro Deus, é a manifestação plena da imagem de Deus no humano (Cl 1,15-20) e da plenitude humana assumida amorosamente pelo Criador.

Em horizonte antropológico, como em um paradoxo, os alicerces da construção do humano não são tão sólidos quanto possam parecer. Alguns desses alicerces se sustentam a partir de cima (Gesché, 2003, p. 7), enquanto outros são frágeis, mas não deixam de sustentar a condição humana. Em termos teológicos, Deus mesmo se deu a conhecer, sobretudo, na fragilidade e na fraqueza. Na condição de dor, sofrimento e de limitação, é que a sua grandeza e poder também foram investidos e revelados: a graça e o amor da entrega, da doação livre e espontânea que a Igreja formula como salvação cristã.

Para as sociedades modernas, não há qualquer exigência de que a fé religiosa seja uma consequência da autocompreensão humana. Não se reivindica que a racionalidade crítica ou uma reflexão profunda sobre o humano decorram diretamente dessa fé (Rahner, 1972, p. 6). A fé, por sua vez, não pede comprovações científicas de sua própria natureza. Apesar disso, permanece o fato de que a teologia, sem perder seu centro que é Deus, constitui-se como uma antropologia, em qualquer uma de suas questões, afirmações e hipóteses. Deus, objeto formal da teologia e sujeito da revelação, e o humano como sujeito de um precário conhecimento em relação de diálogo com Deus, não são uma coisa dispersa entre outras coisas. Deus, afirmado como fundamento do ser, e o humano afirmado em cada afirmação sobre qualquer objeto do conhecimento, estabelecem, ambos, todas as etapas de uma reflexão teológica (Rahner, 1972, p. 6-7).

A graça de Deus, isto é, o ato de Deus em sua livre autocomunicação, aprimora tanto o conteúdo da revelação como as condições que qualificam o humano como um sujeito capaz de captar e interpretar essa mesma revelação. Segundo Karl Rahner (1972), com base na filosofia kantiana³, a relação teológica entre *aprioridade* do sujeito e *aposterioridade* do objeto histórico apresenta-se como uma relação única e inconfundível no campo da racionalidade.

² Não confundir panenteísmo (tudo subsiste em Deus), com panteísmo (tudo é Deus, sem distinção entre Criador e criatura).

³ Referente aos conceitos de conhecimentos a priori e a posteriori.

Deus se revelou com intuito gracioso e salvífico. Isso implica dizer que a "revelação é revelação salvífica; logo, a teologia é essencialmente teologia da salvação" (Rahner, 1972, p. 9). Aponta-se que a revelação e o discurso teológico emergem sempre em referência aos humanos - como membros da criação como um todo -, cujo ser se realiza rumo à salvação ou à perdição. Dito de outra forma, a revelação salvífica é o campo privilegiado da interpretação para a relação teologia-antropologia, e sua realidade histórica concreta. Em Cristo Jesus, no Deus encarnado na história, essa mesma revelação encontra seu ponto mais elevado, segundo a fé da Igreja (Hb 1,1-2).

Homem-Deus, Jesus Cristo, sendo a norma e o fundamento originário e definitivo para o que o humano é, impele à transmissão de uma cristologia, que pode ser compreendida como a repetição mais radical da antropologia teológica, embora a cristologia não estruture a antropologia de forma unilateral ou exclusiva (Rahner, 1972, p. 16). Cristologia e antropologia, em perspectiva teológica, são discursos distintos sobre uma mesma e única realidade: o ser humano e sua relação com seu próprio fundamento que é Deus. Nesse sentido, embora existam diversas cristologias (Ciola, 1992, p. 13), a cristologia e a antropologia teológica equivalem-se e se correspondem mutuamente.

A chamada "virada antropológica", ou seja, o interesse especial da teologia pelo humano e seu renovado impulso em buscar um ensinamento sobre o ser humano em todas as afirmações teológicas cristãs, é uma elaboração relativamente recente (Ciola, 1992, p. 89). Na fé cristã, temos em Jesus de Nazaré a efetiva revelação do ser humano.

Na realidade, o mistério do homem só se torna claro no mistério do Verbo encarnado. Com efeito, Adão, o primeiro homem, era figura daquele que haveria de vir, isto é, do Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, revelando o mistério do Pai e do seu amor, manifesta também plenamente o homem ao homem e lhe descobre a sua altíssima vocação (Concílio, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, n. 22).

A cristologia não se reduz a uma variável da soteriologia (doutrina da salvação), ou a uma variável antropológica - que pergunta pelo sentido dos seres humanos (Ciola, 1992, p. 98). A relação entre cristologia e antropologia é mais complexa, intrínseca e dialógica. Para além da noção de Karl Rahner, segundo a qual a antropologia seria uma cristologia "incompleta" ou "deficitária", notamos que Deus não apenas revela quem é Cristo, mas também revela Cristo para o humano que o acolhe na fé, revelando, portanto, o que é o humano e o que Deus faz no e com o humano. Em consequência, "a cristologia traz à antropologia a novidade e a originalidade do Projeto de Deus que se revela e se doa em Cristo" (Ciola, 1992, p. 100).

O Verbo de Deus não se enquadra apenas como uma das respostas, nem mesmo como única resposta às perguntas pelo sentido do humano, mas, também, representa a subversão dessas respostas, sua crise e aperfeiçoamento (Ciola, 1992, p. 101). Sendo o humano como um projeto inacabado, em construção, afirmamos que a antropologia medeia a cristologia, e a antropologia é mediatizada pela cristologia. Em outras palavras, a antropologia faz mediação para a cristologia e a todo conjunto da reflexão teológica, bem como, ao mesmo tempo, a antropologia também é comunicada pela reflexão cristológica.

A partir das discussões introduzidas até este ponto, podemos descrever a antropologia cristã ou teológica com os seguintes termos: *É o olhar reflexivo da fé cristã a respeito da humanidade em sua relação com o Deus Uno e Trino revelado em Cristo, propondo-se a comunidade humana como destinatária dessa revelação* (Ladaria, 2011, p. 11-12). A antropologia nesses termos não se pauta exclusivamente nos dados da revelação e da religião cristãs, pois leva em conta, também, os dados da filosofia, das artes, das ciências, das culturas, sob os critérios de discernimento da revelação divino-humana de Jesus Cristo. O que conduz essa abordagem em diálogo com todos os modos de conhecimento é a relação dos humanos com Deus, sempre mediada por Cristo (Ladaria, 2011, p. 13).

O chamado à salvação e o convite à graça do Deus encarnado em Jesus Cristo pressupõem a nossa existência como criaturas livres e capazes de responder ao convite do Criador. Apesar do propósito benevolente do Deus Salvador-Criador, e não obstante a condição de pecado na humanidade, temos consciência própria e possibilidade de tomada de posição perante a realidade, as contradições, o mistério e o absurdo na existência concreta. Numa antropologia em perspectiva bíblico-teológica, o itinerário entre o homem velho e o novo, o joio e o trigo, entre o Adão inclinado a si próprio e o Adão inclinado a Deus, constituem sua dimensão tensa e inelutável.

NÃO-LUGAR TEOLÓGICO?

Devemos propor que a antropologia teológica não pode ser assimilada como um tópico, fragmentação ou assunto entre tantos outros no extenso conjunto dos *loci theologici* (lugares teológicos) no âmbito da chamada teologia dogmática. Com Fernandes (2020, p. 48), compreendemos que essa expressão latina remete ao teólogo protestante alemão Philipp Melanchthon em 1521, que a formulou, por primeiro, em sua obra *Loci Commons rerum theologicarum*, conhecida também como Tópicos teológicos, uma espécie de primeiro compêndio dogmático protestante, de acordo com Hägglund (2003, p. 211). Martin Marty (2014, p. 132) acrescenta que Melanchthon pode ser considerado o grande erudito do protestantismo em Wittenberg, ao defender a causa de Lutero de forma sistemática.

Também no primeiro século protestante, em 1563, o católico Melchor Cano desenvolveu sua versão do conceito de *loci theologici*. Aquino Júnior (2010) relembra a inspiração de Aristóteles sobre a formulação dessa topologia teológica, que buscava os “lugares” dos quais se poderiam extrair argumentos para a teologia cristã. Trata-se de uma herança tardia da teologia escolástica medieval, cuja principal tendência era sistematizar filosoficamente o conhecimento teológico como um ordenamento científico que apresentasse uma epistemologia própria e evidente.

De acordo com Barroso (2021, p. 50-51), a topologia de Melanchthon incluía diversos pontos atrelados à natureza humana, à criação, pecado e graça, também considerados temas antropológicos por excelência. Entretanto, tendo em vista o que foi discutido anteriormente sobre a profunda confluência entre o discurso teológico e a condição antropológica, argumentamos que o enquadramento dessa confluência como lugar teológico entre outros torna-se um problema por fragmentar sua posição, inserindo-a como um tópico destacado. Não se mostra razoável colocar a humanidade como um dos lugares teológicos entre outros.

Em teologia sistemática, “nem a introdução, nem qualquer outra parte do sistema teológico é base lógica para as outras partes. Cada parte é dependente de toda outra parte”, como asseverou Tillich (2002, p. 19). Essa questão torna-se ainda mais abrangente, pelo que, se a antropologia teológica, enquanto área de pesquisa ou disciplina, é inserida num esquema sistemático, isso não deveria estar além de uma questão formal, didática ou metodológica de um manual ou grade curricular. No entanto, tal forma de inserção pode refletir a maneira fragmentária como em geral a disciplina é pensada, discutida e incluída nos manuais.

Enquanto ensaio de compreensão do fenômeno humano, a antropologia cristã não é um setor a mais da Teologia, tampouco seria um dos diversos lugares teológicos em sentido clássico, mesmo na interdependência entre eles; ela é dimensão imprescindível, como que *permeável*, uma espécie de *conceito transversal* conforme podemos inferir da reflexão de Barros (2016, p. 45), devido ao seu potencial de trânsito por todo o conjunto das reflexões teológicas e das doutrinas cristãs na história com a mediação cristológica da encarnação do Verbo, como já foi dito. Com o fundamento cristológico, a antropologia em perspectiva cristã introduz um *escândalo* à razão objetivante, como nos termos de Xavier Zubiri: “o homem é uma maneira finita de ser Deus... Deus é a maneira infinita de ser homem” (Zubiri apud Ruiz de la Peña, 1997, p. 192).

Que analogia ou conceito seria válido para situar a antropologia no âmago da teologia cristã? Serão expostos, a modo de exemplos, dois conceitos extraídos da filosofia e veremos seus limites quando aplicados à antropologia teológica. Um terceiro conceito, o não-lugar, essencialmente sociocultural, será apresentado para problematizar tais limites e conduzir nossas reflexões conclusivas.

Uma primeira aposta aqui poderia ser sugerida analogamente à noção de *ferramenta* no sentido proposto por Georges Bataille (2016, p. 29). O filósofo francês afirma que o não-eu nasce com a construção de ferramentas, elaboradas por um sujeito capaz de modificá-las para alcançar seus objetivos no mundo de que participa tal “como água na água”. Nesse contexto em que a pessoa participa dos objetos que distingue e investiga, uma ferramenta é a instância de diferenciação de si mesmo em relação ao mundo exterior, à medida que ela estiver “subordinada ao homem que a emprega”, sem que obtenha, com isso, garantia alguma para subordinar a natureza ou os outros sujeitos. O ser humano sente-se como tendo o mundo em seu poder somente enquanto esquece ser também ele próprio o mundo, negando o mundo e a si mesmo simultaneamente (Bataille, 2016).

Em contrapartida, na confissão de fé segundo a qual *Deus é o fundamento e o sentido da existência humana e de toda a criação*, empreende-se que toda visão autêntica e afirmativa sobre o Deus de Jesus traz consigo uma consideração afirmativa do ser humano. Ele é o canal privilegiado através de quem Deus deseja ser conhecido e reconhecido, como oportunamente foi sugerido por Blank (2011), o que por certo inclui também o mundo de que o humano faz parte, e no qual se realiza a encarnação, com sua memória e consequências. Diante disso, ainda persiste um limite na analogia com o conceito *batailleano* da ferramenta, pois, embora faça referência à elaboração de um não-eu que transcende o si-mesmo, ela se aplica muito melhor como explicação da relação humana com a técnica e com a natureza, não tanto como uma questão teológica em sentido estrito.

Outra opção seria sugerir a categoria de *fronteira* como qualificadora da antropologia teológica. De acordo com Bachelard (1995), não é o ser que

primeiramente ilumina a relação, mas a relação que constitui o ser. Essa concepção expressa parte do que está em jogo em nossa reflexão: o sujeito-objeto da antropologia, o ser humano, é uma construção inacabada, posto que implicada nas construções de relações. Sua forma de autocompreensão e autoconsciência nunca é isenta de margens e desvios mediante o que em dado momento histórico considera como ideal.

Mesmo numa vida teologal, emergente da fé em Jesus Cristo, o humano não se torna automaticamente uma *linha reta*, pois continua sendo relação com múltiplas situações e objetos que vem construindo em sua vida concreta, não raro vistos como ambivalentes. Esse estado de coisas é atravessado e modificado pela presença do Espírito Santo, como um processo histórico, não como um dado imediato. Na expressão bíblica, é a transformação ou transição entre o velho e o novo homem em Cristo (Rm 6,6; 8,29; 2Co 5,17; Ef 4,22-24; Cl 3,9-10). Nessa direção, para García Rubio (2001, p. 216), “o ser humano deve assumir a ambiguidade radical de sua existência, aplicando uma sábia economia energética: deslocamento de energia para cultivar mais e mais o ‘novo’, controlando e disciplinando melhor o ‘velho’”.

Poderia ser então a antropologia cristã comparável a uma zona de fronteira, devido às articulações múltiplas entre as disciplinas teológicas, mas, sobretudo, face ao lento processo de transformação interior e de conformação do cristão ao Senhor? Não somente o humano mas sua autocompreensão teológica encaixa-se nessa concepção fronteira?

A fronteira não é um conceito teológico, e sim pertencente ao campo da filosofia. Ele foi buscado por Gilles Deleuze (1974; 2018), para designar paradoxos da formação do saber, em fases de emergência ou ruptura de limites. Esses aspectos podem incluir o devir, mutação, abertura, relacionalidade, excesso, reversibilidade, entre outras funções dinâmicas da construção do conhecimento. Para Duarte (2005, p. 19), “fronteiras são lugares de deslizamento. Alianças, bifurcações e substituições que preparam o reconhecimento da necessidade de limites”. Logo, a fronteira não seria o que limita, mas uma área que esboça o princípio para os limites de outras áreas. Seria como contornos não definidos completamente.

Embora esse conceito seja relevante para designar a contingência do que é humano, suas transformações e sua construção, e embora esse conceito busque a apresentação da diferença e da ligação entre campos de saber que se distinguem filosoficamente, também apresenta uma dificuldade, em se tratando de uma abstração *relativizante*. A antropologia como correlação com a teologia não é uma construção de tipo *deslizante*, de forma indefinida, pois contém elementos inegociáveis, tem um ponto de partida claro e lida com a realidade absoluta/sagrada, que é o seu horizonte próprio. Relativizar é colocar em relação, o que significa algo essencial, mas não se pode recair no relativismo. O conceito de fronteira dilui-se enquanto *fronteira que desliza* entre a relação e o relativismo.

Na insuficiência do conceito teológico de *lugar teológico*, e com os problemas dos conceitos filosóficos, como *ferramenta*, *fronteira* e similares, perante a transversalidade e escopo da antropologia cristã, recorreremos à Ciência social antropológica: o conceito de *não-lugar*⁴, extraído de Marc Augé (2005).

⁴ Tradução literal do termo francês “Non-lieux”, portanto, mantivemos o uso do hífen. Neste artigo, utilizamos duas edições diferentes (portuguesa e brasileira) da obra citada de Augé.

Antes de refletir sobre isso, convém ressaltar que nossa discussão considera que os *conceitos* em ciências humanas estão sujeitos à polissemia, irregularidades, transições e às ressignificações para além de conteúdos formais de uma disciplina. Assim, os conceitos podem eventualmente ser generalizados e transpostos de uma investigação à outra, salvaguardando alguns núcleos que os caracterizam, de acordo com Barros (2016, p. 60). Para Deleuze e Guattari (2010), conceitos não nascem prontos, pois são formulados em uma permanente construção. Nossa tentativa é de ampliar uma aplicação do conceito científico de não-lugar a uma leitura teológica da antropologia.

Segundo Lévinas (2008, p. 95), “não há ideia de Deus ou Deus é sua própria ideia. Estamos fora da ordem em que se passa da ideia ao ser. A ideia de Deus é Deus em mim, mas Deus já rompendo a consciência que visa a ideias, diferente de todo conteúdo”. Deus não seria pensável sem sua revelação como dom gracioso. Deus só é pensável pelo ser humano a partir de condições que somente Ele pudesse fomentar na capacidade da criatura, como lemos na oração do segundo capítulo do *Proslogion*, de Anselmo da Cantuária:

Portanto, Senhor, tu que concedes a inteligência da fé, concede-me, na medida em que julgues conveniente, entender o fato de que és como cremos, e de que és o que cremos. E seguramente cremos-te ser ‘algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado’ (S. Anselmo da Cantuária apud Estêvão, 2021, p. 51).

A autocompreensão humana iluminada pelo conhecimento de Deus, ou simplesmente antropologia teológica, dificilmente seria comparável ao que se coloca em compartimentos ou caixas organizadoras como sistemas teológicos, tampouco comparável às próprias caixas em questão. Ela é a dimensão constituinte da organização em si, é sua necessidade e sua autonomia racional, é o processo de criação ou desfazimento das caixas e a condição de adaptação de seus conteúdos, possibilidade estabelecida pela experiência do Deus autorrevelado.

A condição humana frente à graça divina, frente ao Ser *em relação ao qual nada maior poderia ser pensado*, é um não-lugar em horizonte teológico? O que se pode apreender do conceito de não-lugar, e como sua aplicação será válida neste contexto? Sobre esse conceito, sua formulação configura-se a partir da categoria de lugar antropológico. Para Augé (2005), na chamada sobremodernidade, o que difere o lugar antropológico de um não-lugar são as condições para definir o que é identitário, histórico e relacional. Um lugar é a conjunção dessas categorias. Onde elas são ausentes ou negadas, temos um não-lugar. Mas essa distinção não é a simples polarização entre um positivo e um negativo, ou entre o afirmado e o negado.

O lugar com que os indivíduos estão familiarizados e mantêm relações estáveis é como a casa, templo, locais de trabalho. Estamos habituados a associar tais lugares com o que determina a consciência de um eu e suas identificações. O não-lugar, nos termos antropológicos de Augé (2005), pode ser exemplificado nas vias públicas, meios de transporte, estradas, aeroportos, rodoviárias e outros locais de ampla circulação como grandes centros comerciais urbanos e hotéis. Não entrando aqui nas questões geoespaciais do conceito, o que percebemos é o caráter de *veículo* que está contido no conceito de não-lugar, *criador de itinerários* e de *circuitos* entre os tradicionais lugares. Apesar do não-lugar ser uma categoria negativa em seu enunciado teórico, ele é afirmativo em sua abertura de sentido. Para

Augé (2012), por outro lado, o não-lugar seria criador de uma tensão solitária, à imagem do espaço do viajante como sendo seu arquétipo privilegiado.

O não-lugar “desambienta” o sujeito de sua pretensa visão de totalidade, revela vazios onde todo o espaço parece já preenchido, em compensação, é a provocação do deslumbre e da grata desatenção em relação a meros detalhes da paisagem, o que torna uma simples presença em experiência, transfigura um encontro comum em acontecimento. Para Augé (2005, p. 90) o não-lugar está emaranhado nos lugares, pois “lugares e não-lugares opõem-se (ou chamam-se) como as palavras e as noções que permitem descrevê-los”. Por assim dizer, a espacialidade do não-lugar escapa ao totalitário inscrito nos excessos das disputas por porções de terra, nos pretensos limites e superproteção de territórios, sociedades, nações, culturas ou religiões, contra intrusos e invasores em potencial.

Convém filtrar o conceito de não-lugar de sua condição artificial e inclinada ao consumo. Destacamos que a maior contribuição do conceito ao nosso propósito é sua capacidade de criação de vínculos, interações e novos veículos para pessoas, inclusive afetos (Schneider, 2014) e conhecimentos, e assim se pode “redescobrir qualquer coisa que se parece com a liberdade” (Augé, 2005, p. 97). Apesar de sua conceituação ligada ao senso de anonimato e solidão, o não-lugar revela uma condição inescapável à vida cotidiana e, portanto, íntima de uma teologia genuína.

SÍNTESE CONCLUSIVA

A antropologia cristã, transparente a cada discurso teológico, dada a sua condição orgânica e com sua mediação cristológica encarnatória, funcionando como chave de integração entre todas as disciplinas teológicas, conforme vimos em Rahner (1972), Ruiz de la Peña (1997) e Gesché (2003), poderia muito bem ser considerada uma espécie de não-lugar teológico. Outros conceitos testados, oriundos da abordagem filosófica, como a ferramenta (Bataille, 2016) e a fronteira (Deleuze, 1974; 2018) mostraram-se mais limitados para elucidar a relação da antropologia com a teologia, apesar de serem úteis em outros campos do conhecimento.

A reflexão teológica é a palavra humana que celebra e pensa o Deus revelado, e dessa forma celebra e pensa a condição humana, assumida por Deus em Cristo Jesus, e sem a qual não se conhece Deus do modo como Ele deseja (Mt 11,27; Jo 14,9). A condição humana não é fruto do acaso e não brota do suspenso, mas é ancorada em um mundo concreto, histórico e social. Não há palavra sobre Deus que não abarque o humano e o cosmo em que habita, pois tudo deve sua origem a Ele.

Quando se sabe o que se quer dizer com “Deus”, não se pode mais pensar a realidade do mundo e do ser humano sem conceber Deus como sua origem, e inversamente só se pode pensar Deus de maneira a conceber, ao mesmo tempo, a totalidade do que é real como originada dele (Pannenberg, 2008, p. 13).

O conceito de não-lugar, originário da Ciência social que investiga os espaços públicos, foi apropriado em nossa reflexão teológica. Algo que consideramos legítimo, pois “o conceito, visto como um acorde, empresta sua cor a músicas diversas” (Barros, 2016, p. 90). A antropologia cristã, análoga ao não-lugar de Augé (2005; 2012), é um espaço intercambiável entre lugares teológicos e antropológicos, veículo de ida e vinda, de circularidades, dinâmicas e encontro

hermenêutico de horizontes, sem relativismos ou diluição da identidade, mas possivelmente a sua afirmação em relação com outras identidades.

Não-lugares abrem circuitos, caminhos, ligações, também solidões e contradições. Se a antropologia em perspectiva teológica puder ser considerada um não-lugar teológico, ele seria o único? Haverá outros não-lugares teológicos? De qualquer forma, a partir do horizonte de reflexões até aqui esboçado, com as toleráveis imprecisões e riscos de um ensaio, apontamos que é provável que uma adequada articulação da Antropologia teológica como não-lugar seja a subversão dos lugares teológicos concebidos em sentido clássico.

REFERÊNCIAS

AQUINO JÚNIOR, Francisco. **Sobre o conceito “lugar teológico”**. In: Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis, v. 70, n. 278, p. 451-453, abr. 2010. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/1177/> acesso em 15 dez. 2024.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares**. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade. Lisboa: 90 graus Editora, 2005.

AUGÉ, Marc. **Não lugares**. Introdução a uma antropologia da supermodernidade. 9.ed. Campinas: Papirus, 2012.

BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico**. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

BARROS, José D'Assunção. **Os conceitos: Seus usos nas ciências humanas**. Petrópolis: Vozes, 2016.

BARROSO, Anderson Silva. **O alimento como locus theologicus**. Um itinerário da revelação encarnada na comensalidade. Dissertação de Mestrado em Teologia. Belo Horizonte: FAJE, 2021. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/o-alimento-como-locus-theologicus-um-itinerario-da-revelacao-encarnada-na-comensalidade/> acesso em 15 dez. 2024.

BATAILLE, Georges. **Teoria da religião**. Seguida de Esquema de uma história das religiões. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BLANK, Renold. **A face mais íntima de Deus**. São Paulo: Paulus, 2011.

BLANK, Renold. **Deus e sua criação**: Doutrina de Deus, doutrina da criação. São Paulo: Paulus, 2013.

BURKE, Kenneth. **The Rhetoric of Religion: Studies in Logology**. Berkeley: University of California Press, 1984.

CIOLA, Nicola. **Introdução à Cristologia**. São Paulo: Loyola, 1992.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**. Sobre a Igreja no mundo de hoje. 17.ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DUARTE, Luiz Sérgio. **O conceito de fronteira em Deleuze e Sarduy**. In: Tempo de História, v. 13, n.1-2, 2005, p. 18-25. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27875/> acesso em 15 dez. 2024.

ESTÊVÃO, José Carlos. **Sobre o argumento de Anselmo e o que não se pode pensar**. In: Dois Pontos, Curitiba, São Carlos, volume 18, número 1, p. 49-63, maio de 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/79526/> acesso em 15 dez. 2024.

FELINTO, Eric. **Silêncio de Deus, silêncio dos homens**. Babel e a sobrevivência do sagrado na literatura moderna. Porto Alegre: Sulina, 2008.

FERNANDES, Veronice. **Liturgia: Lugar teológico**. In: Revista Contemplação, Porto Alegre, 2020 (23), p.46-61. Disponível em: <https://revista.fajopa.com/index.php/contemplacao/article/view/252/> acesso em 15 dez. 2024.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Campinas: Papirus, 1988.

GESCHÉ, Adolphe. **O ser humano. Deus para pensar 2**. São Paulo: Paulinas, 2003.

HÄGGLUND, Bengt. **História da teologia**. 7.ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

LADARIA, Luis F. **Introdução à Antropologia Teológica**. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2011.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LIBANIO, João Batista. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação**. Valencia: Siquém, 2001.

MARTY, Martin. **O mundo cristão: Uma História global**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia: Tensões e convergências de uma busca comum**. São Paulo: Paulinas, 2008.

RAHNER, Karl. Reflexões fundamentais sobre a Antropologia e a Protologia no conjunto da Teologia. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Eds.). **Mysterium Salutis. Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica**. Volume II/2. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 6-19.

RUBIO, Alfonso García. **Unidade na pluralidade**. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2001.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. **Una fe que crea cultura**. Madrid: Caparrós, 1997.

SCHNEIDER, Luiz Carlos. **Lugar e não-lugar: espaços da complexidade**. In: Ágora. Santa Cruz do Sul, v.17,n. 01, p. 65-74, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/agora/article/view/5311/> acesso em 15 dez. 2024.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 4.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.