

A religião e a política no pensamento de Rubem Alves: as elaborações do jovem teólogo¹

Antonio Vidal Nunes²

Introdução

Tendo como base estudos sobre as obras de Rubem Alves, sem incorrer em exageros, poderíamos afirmar que a relação entre religião e política perpassa toda caminhada intelectual do autor, em variados momentos de seu itinerário reflexivo. Certamente que cada um deles foi sendo explicitado a partir de postulados e interlocuções diferentes, no processo mesmo de amadurecimento da produção intelectual de Alves. Forçado pelas circunstâncias existenciais e sociais das quais foi partícipe, é nítido que sua trajetória foi marcada por uma ressignificação constante no perceber e expressar a vida e o mundo, mediante as múltiplas linguagens a que ele recorre. Já no início da década de 1960, o pensador inicia suas primeiras manifestações escritas na condição de um jovem teólogo recém-saído de um curso de teologia. Alves pretendia desenvolver, sob a influência de Richard Shaull e de outros pensadores de tradição protestante, justificativas teológicas que contribuíssem para promover a participação dos cristãos na vida da sociedade brasileira, em um contexto de grande efervescência cultural, política e social.

Posteriormente, dentro de uma abordagem filosófico-antropológica, Alves passa a pensar o religioso e o político dentro de referenciais mais amplos, ressaltando as situações vividas pelos homens em estado de opressão e dominação, em que não se considera a situação concreta de uma sociedade específica. Distanciando-se da realidade brasileira, mas sem perdê-la de vista, nas veredas de um esforço compreensivo do homem em suas circunstâncias históricas, é levado a investigar e compreender a religião desde uma sondagem mais atenta e minuciosa da existência humana – um percurso que se iniciou com sua ida para o exílio, de forma forçada, quando foi perseguido por autoridades religiosas e militares. Distante de seu país de origem, teve a oportunidade de realizar uma avaliação do que até então havia pensado e escrito. Derradeiramente, em função das vicissitudes da vida, realiza o que poderíamos chamar de “virada poética”, em que as convicções até então defendidas passam a ser expressas através da linguagem poética. O poeta que nele estava escondido, ou se apresentava timidamente, rouba a cena – Alves abandona a linguagem acadêmica e torna-se um cronista do cotidiano. Ainda que não mais vinculado à instituição religiosa da qual fazia parte, o pensador não deixará de ter a religião como um tema da sua preferência.

Na breve elaboração que segue, nos atentaremos apenas em analisar a etapa inicial da reflexão de Rubem Alves – a que fez como jovem teólogo e pastor, preocupado em pensar o papel da igreja e dos cristãos em seu compromisso social e político. Nesse trajeto, procuraremos realizar uma contextualização histórica que nos permitirá situar a iniciativa teológica de Rubem Alves no universo de intérpretes nacionais que, em várias linhas compreensivas, postulavam um novo futuro para a sociedade brasileira, com possibilidades de superação da experiência de dominação colonial e da miséria social até então reinante. Neste

¹ Palestra proferida na mesa redonda sobre religião e política no dia 29 de agosto de 2019 durante o evento “Repensando o Sagrado: Rubem Alves e a Teologia da Libertação” realizado no Instituto de Ciências Humanas da UFJF.

² Professor Associado da Universidade Federal do Espírito Santo. Contato: avidaln@uol.com.br .

momento, o pensamento de Alves é fortemente marcado pela obra e orientação de seu professor e mestre Richard Shaull³. O contato como o pensador americano no Seminário Presbiteriano de Campinas, permitirá que Alves desenvolva particular sensibilidade para com os problemas da realidade nacional e, ao mesmo tempo, supere a visão fundamentalista, dogmática e ingênua que tinha, oriunda de sua formação religiosa anterior. Alves passa, então, à defesa de uma experiência de fé comprometida com a história, o tempo e a sociedade. A religião e a experiência religiosa passam a ser compreendidas como práticas que, ao invés de “retirar do mundo”, provocam a fazer história, a se comprometer com a superação das injustiças presentes em sua sociedade.

Brasil: o pensamento nacionalista-desenvolvimentista

Revolução é uma das palavras do título da dissertação de mestrado de Rubem Alves e, também, a elaboração mais importante do estudioso, no início da década de 1960: *A theological interpretation of the meaning of the revolution in Brasil*⁴, defendida em 1964 no Union Theological Seminary, em New York. Esse título expressa a atmosfera cultural, política e ideológica verificada na sociedade brasileira. Acreditava-se que uma revolução social, cultural, política e econômica estava em marcha; que o Brasil, superando as amarras de um passado de exploração, estava apto a definir o seu projeto de nação com soberania e autonomia. Foi do horizonte desta perspectiva que um grupo significativo de pensadores brasileiros, ao que incluímos Rubem Alves, passou a analisar a realidade nacional. Entre esses intelectuais encontramos Celso Furtado, reconhecido economista brasileiro, que na década de 1950 esteve preocupado em entender o Brasil, afim de estabelecer projetos que pudessem contribuir como desenvolvimento da nação. A obra de Furtado é ampla e não será aqui tratada; mas em seu livro *A Pré-Revolução Brasileira (1962)*, que foi referência para Rubem Alves, o pensador paraibano postulará um novo momento do processo econômico brasileiro, em que encontrava possibilidades de superação do subdesenvolvimento e alcance de um desenvolvimento autônomo, desde um projeto específico para o país⁵. Para o economista, o momento pedia decisões inadiáveis que propulsionariam o Brasil para além de seus limites históricos e dependência externa.

Na mesma perspectiva de Celso Furtado, analisando, porém, aspectos filosóficos, sociais e culturais, pode-se destacar a contribuição do grupo desenvolvimentista-nacionalista, que se organizou em torno do Instituto Superior de Estudos Brasileiros – ISEB⁶, que aqui não será possível analisar de forma pormenorizada. Neste grupo, três pensadores serão referências importantes para Rubem Alves: O historiador Nelson Werneck Sodré (1911-1999), o Sociólogo

³ Sobre o trabalho ressaltará Alves: Este texto eu escrevi nos meses que antecederam o golpe militar de 1964. Foi minha tese de mestrado para o Union Seminary em Nova Iorque. Agora seu valor é apenas histórico, como documento de um momento histórico que ficou para trás” [...] “Ninguém poderá, com base neste texto, dizer o que Rubem Alves pensa hoje. Entretanto, vendo o que fui e vendo o que sou é possível imaginar o caminho percorrido pelo meu pensamento, a sua história. E vendo a história é possível imaginar a vida, porque o pensamento nasce da vida” (ALVES, 2004,p.16)

⁴ Esta dissertação só foi conhecida no Brasil em 2004, quando publicada pelo IFTAV-Faculdade Salesiana, na Revista Redes - Revista Capixaba de Filosofia e Teologia/Vitória-ES.

⁵ Dirá Celso Furtado na introdução do referido livro: “Devemos tomar inúmeras decisões que antes nos escapavam porque éramos uma economia reflexa e devemos tomar muitas outras decisões, porque já não vivemos na época da economia liberal e sim dos grandes monopólios e das pressões sociais incontáveis [...] Começamos a perceber de que o leme do barco está em nossas mãos [...] O mais importante não é que podemos auto dirigir-nos, e sim que não resta outra saída. (FURTADO, 1962, p. 10)

⁶ Sobre o ISEB, Cf. SODRÉ, 1983.

Guerreiro Ramos (1915-1982), e o filósofo Álvaro Vieira Pinto (1909-1987)⁷. Deste último, a obra *Consciência e Realidade Nacional*, publicada em 1961, será utilizada por Alves não apenas no momento reflexivo que aqui se analisa, mas também estará presente em suas elaborações durante o período de exílio.

O pensamento nacional-desenvolvimentista, como foi denominado, não se constituiu de forma coesa. Divergências de ideias, posicionamentos e fundamentos geraram conflitos tanto dentro como fora do ISEB.⁸ Seguindo uma linha mais radical de pensamento, pontua-se Franklin de Oliveira (1916-2000), jornalista e crítico literário, com quem Alves estabeleceu interlocução. Ao menos duas de suas obras – *Que é a revolução* (1962) e *Revolução e contra-revolução* (1963), são indicados pelo pensador. Estes e outros intérpretes da realidade brasileira permitirão que Alves produza, a partir da contribuição científica, teologia; exercício novo, visto que em sua história recorria quase sempre à filosofia, deixando de lado outras ciências sociais, humanas e econômicas.

Os primeiros escritos de Rubem Alves

As primeiras elaborações do autor ocorrem no início da década de 1960⁹. Muito provavelmente, a produção se inicia no longo artigo *A igreja no mundo*. Para o autor, a relação da igreja com o mundo sempre foi marcada por possibilidades distintas. Por um lado, podemos encontrá-la refugiando-se do mundo, centrando-se em experiências religiosas subjetivistas, como fizeram, por exemplo, os eremitas e ascetas; ou então, participando da ordem mundana, secularizando-se, assumindo competências que não lhes seriam próprias, e assim, comprometendo a transcendentalidade e seu caráter profético. Alves, em sua visão cristológica, postulava que ao se aproximar do mundo, a Igreja não poderia abandonar a sua missão redentora, e nem deveria ficar em uma transcendência que abandonasse o mundo e os problemas humanos nele presentes. A encarnação foi uma articulação entre estas duas ordens.

[...] do ponto de vista da missão da Igreja, todos os problemas do Estado são problemas da Igreja e se esta não compreender que a soberania de Deus tem que se exercer na estrutura política, e não ter o seu testemunho neste sentido, estará negando a soberania de Deus [...]. É inevitável afirmar a responsabilidade da Igreja dentro dos limites da alma humana, mas frente à totalidade que se defronta conosco [...] a Igreja tem uma mensagem para o Estado". (ALVES, 1962, p.4).

Ressaltará que a Igreja deve estar no mundo sem ser engolida e reduzida a ele, devendo indicar o que se encontra mais além do mesmo. Para Alves, a Igreja está na intercessão entre os dois mundos, posição incômoda e perigosa, concluindo o artigo acima referido: "Teremos o direito de escolher outro lugar que não seja a cruz". Segundo o jovem teólogo, esta deve ser a posição daquele que não assume o mundo como um dado definitivo e de forma confortável. O lugar instável do profeta "é ponto de encontro entre Deus e o homem, entre o tempo e a eternidade, entre finitude e infinitude, entre a verdade e a mentira. Por isso vive dentro de

⁷ Para uma leitura atualizada da contribuição de Álvaro Vieira Pinto, sugiro a leitura do livro *Esperança e Democracia*, de Norma Côrtes, 2003.

⁸ Cf. SODRÉ, 1986.

⁹ Rubem Alves escreverá no Jornal Brasil Presbiteriano, neste período que estamos tratando, os artigos: *Igreja no mundo*, 1962 (SP); *Ortodoxia cristã*, 1963 (RJ); *Paz através da cruz*, 1963 (RJ); *Uma nova criação*, 1963 (RJ); *Amor e verdade*, 1963 (RJ); *O mistério da vida*, 1963 (RJ); *A filha do demônio*, 1963 (RJ); *Aos profetas*, 1963 (RJ); *Justificação pela fé*, 1963 (RJ); *Comunidade de renovação*, 1963 (RJ); *O estilo cristão de vida*, 1963 (RJ); *O novo homem*, 1963 (SP); *Livrai o espoliado de seu opressor*, 1964 (SP); *Jeca tatu*, 1964 (RJ); *Cristalinidade*, 1964 (RJ).

tensões que o afligem sem parar” (ALVES, 1963, p. 1-2). Uma das características do profeta é sua sensibilidade para com o homem que sofre, já que de nada adianta a espiritualidade se não houver interesse pelo desprotegido.¹⁰ Os profetas sempre tiveram um posicionamento claro: denunciar o que existia e anunciar as novas possibilidades. A miséria do homem sofredor foi muito bem expressa através do artigo intitulado *Jeca Tatu*, em que, recorrendo ao referido personagem popular, o nosso autor expressa a realidade daqueles que passavam necessidades para garantir os privilégios de outros. Concluirá seu texto nos seguintes termos: “Enquanto não tomarmos a sério os gemidos dos que sofrem, enquanto não tomarmos consciência dos estômagos vazios e não sentirmos que o problema é bem nosso, porque também é de Deus, não haverá solução alguma possível”. (ALVES, 1964, p.5).

Um das coisas que nos chama a atenção é o estilo em que Rubem Alves escreve em suas primeiras elaborações, ela se aproxima daquele que ele fará uso no último momento do seu percurso intelectual: textos breves, poéticos, não acadêmico. Antes no *Jornal Presbiteriano*, depois, em dois jornais da cidade de Campinas.

A realidade brasileira: experiência da “vida reflexa”

Em sua dissertação de mestrado, a elaboração mais importante deste momento, Alves seguirá o fluxo das ideias reinante entre os intelectuais nacionalistas, procurando situar o solo em que explicitará seu pensamento teológico. Não parte de concepções filosóficas ou de uma certa compreensão *a priori* do homem ou da sociedade, mas de uma inteligibilidade do contexto brasileiro, como já vinha fazendo, situando-a no interior de um processo singular que apresentava qualidades novas em relação ao seu passado histórico.

Em consonância e diálogo com os intelectuais antes referidos, Alves postulará o despertar da sociedade brasileira, o surgimento de uma sensibilidade que portava a esperança de um novo projeto, superando ao que ele chamou de “vida reflexa”. Defendia-se que a pátria em sua fase pré-revolucionária, ou seja, anterior àquele período, sempre esteve a responder, na sua condição de país colonizado, as demandas dos grandes centros: Portugal, Inglaterra, EUA, aos quais esteve subordinado e era explorado. A “vida reflexa” indica o fato do país responder aos estímulos externos de forma imediata, sem a possibilidade de decisões desde si mesmo. Vivia em função do outro, dos projetos mercantilistas que eram arquitetados de fora. Desta forma, Alves vai expressar a consciência reflexa na economia¹¹, na política¹², na ideologia¹³. Pela primeira, vemos o país na condição de colônia sendo pilhada em suas riquezas, sua agricultura, respondendo às demandas das metrópoles. Com o processo de industrialização, entra o protagonismo da Inglaterra, que em função dos seus interesses contribuirá na promoção da independência e constituição das novas nações que passarão, sem capital e *know-how*, a fazer uso dos investimentos externos —uma inovadora forma de subjugação na história.

Após a segunda guerra mundial, a dominação passa a ser exercida pelos Estados Unidos. Articulado ao domínio econômico temos o domínio político; neste âmbito também a “vida reflexa” esteve presente. Na condição de subserviência não teríamos condições de autonomia para pensarmos nosso destino como nação. As elites, grandes proprietários de terra, inicialmente articulavam os seus interesses políticos com aqueles da metrópole. O povo permanecia em uma situação de alienação, distante da estrutura de poder. Com o processo de independência e constituição das jovens nações ao lado das elites agrárias, podemos ver uma

¹⁰ Cf. ALVES, 1964, p. 1 e 2

¹¹ Cf. Alves, 1964, p.4-11

¹² Idem, p. 11-17

¹³ Idem, p. 17-25

nova burguesia sempre atrelada aos interesses externos. Alienada, a sociedade é mantida distante de qualquer possibilidade de participação. A ausência de uma ideologia que pudesse portar um projeto da nação e para a nação é consequência desses processos. É em meio a essa narrativa que o papel da religião, em seu passo histórico, passa a ser questionado.

Alves afirmará em sua dissertação que, ao longo da história brasileira, a religião ofereceu importantes estruturas intelectuais para a interpretação da realidade. Em sua constelação simbólica, tanto a pobreza como a riqueza expressam, antes de tudo, a vontade de Deus. Assim sendo a religião acabava se constituindo em uma justificativa do *status quo*; qualquer tentativa de alteração da ordem estabelecida se constituía em atentado contra Deus, vale dizer, em um pecado. Por outro lado, havia uma negação do mundo, da realidade histórica, pois esta era comandada desde fora e, portanto, qualquer análise da experiência pessoal e social concreta se encontrava desqualificada.¹⁴ A realidade terrestre estava subordinada à celeste. A igreja agora era interpelada no novo momento histórico, em que indivíduos dispersos em um território contínuo começavam a se pensar enquanto povo e nação.

O despertar de uma nova consciência: a constituição da nação

Segundo Alves, a consciência coletiva nacional começava enfim a ganhar, naquele período, unidade. Em função de uma nova percepção de si e de sua história, a população que vivia dispersa sem uma ideologia unificadora começava a corporificar o espírito de uma nação. Para isso contribuiu o processo de industrialização, o surgimento de uma nova classe de intelectuais sensíveis ao povo, o despertar do campesinato e, de alguma forma, a proletarianização da classe média. Esses acontecimentos permitiram o avanço das mentalidades no sentido da autopercepção: estavam abertas as veredas para o desenvolvimento de uma nova consciência crítica e, como consequência, uma ideologia que colocasse o povo como protagonista da história.

Álvaro Vieira Pinto, através de seu livro *Consciência e Realidade Nacional*, no qual realiza uma fenomenologia da consciência brasileira, em muito auxiliará o pensamento de Alves. No referido livro, o filósofo defende que a consciência está intrinsecamente articulada com o mundo, com as suas circunstâncias, podendo assumir modalidades distintas face as realidades envolventes. Vieira Pinto reduz a pluralidade de estados de consciência a dois: a consciência ingênua e a consciência crítica. A primeira postula uma suposta autonomia da consciência em relação ao mundo, ou seja, ela é livre e autônoma no que pensa. A segunda, a consciência crítica, percebe que os produtos de sua atividade estão sempre condicionados pela realidade da qual faz parte. Para o pensador carioca, o desafio estava em refletir, desde o processo brasileiro, sobre categorias que pudessem contribuir para com a consciência crítica nascente, na busca por clareza ideológica. Não é suficiente ter percepção das experiências e percepção das dores sofridas—se faz necessário compreender as estruturas externas que as constituem; trata-se de buscar causas, identificar o que provoca a dor e a miséria. Desta forma, Vieira Pinto estabelece categorias que situam o desenvolvimento e avanço da consciência revolucionária; categorias estas que serão assumidas por Rubem Alves em seu pensamento.

A primeira categoria é a de objetividade¹⁵, que visa uma compreensão empírica da realidade concreta, material, em sua estrutura e contradições. A objetividade abre caminho para a segunda categoria que é a de historicidade¹⁶. Enquanto tal, a historicidade situa-se dentro de uma visão processual não alcançada pela visão ingênua, com suas representações sempre fixas e imutáveis do mundo. A mesma é incapaz de compreender que a realidade é uma

¹⁴ Cf. ALVES, 1964, p 20.

¹⁵ Cf. Pinto, 1960, Vol. I, p. 15-26

¹⁶ Idem. p. 27- 50

construção do próprio homem, e que pode ser recriada sempre, fazendo dele um protagonista em um processo objetivo e concreto. Para Alves, “A objetividade assume aqui a compreensão do envolvimento do homem no processo histórico. Esta categoria histórica tira o homem de duas posições alienadas: primeiro, para julgar a história como uma categoria metafísica a priori; segundo, para promover qualquer história num absoluto”. (ALVES, 1964, p. 38).

Racionalidade, a terceira categoria,¹⁷ não indica relação com as formulações idealistas, com seus conceitos abstratos, mas é a explicitação de um processo histórico, que pontua relações necessárias desde observações atentas e reais. Para Alves, “A racionalidade da realidade não expressa uma determinação metafísica do real pelo racional, transmite, antes, a ideia de que os eventos históricos não são dados isolados, mas existe uma linha de intencionalidade e causalidade entre eles, e esta linha pode ser abarcada e compreendida pelo homem”. (ALVES, 1964, p. 39).

A quarta categoria é a de totalidade¹⁸. A realidade em sua racionalidade não é apreendida em parte ou em momentos históricos ou conjunturais independentes, mas dentro de um conjunto, de uma totalidade dinâmica e dialética. Na interpretação que Alves faz de Vieira Pinto,

A totalidade é a racionalidade levada às últimas conseqüência. Impede-nos de empreender qualquer análise da realidade fora da teia confusa de relação que é o conteúdo de sua totalidade. É indutivo, mas nunca como uma conclusão final. É um movimento de constante recriação da situação histórica no contexto fluido da totalidade. (ALVES, 1964, p. 39).

Na seqüência temos a penúltima categoria, a de atividade¹⁹, que diz respeito a ação do homem no mundo, o que implica necessariamente na consciência crítica. Defenderá, Vieira Pinto,

[...] que a ação é mais do que um dado da experiência; é condição da experiência cognitiva, a qual sem ela não abriria à sua racionalidade própria, e não teria, portanto, prosseguimento coerente profundo. Ao se compreender a si mesma como origem e determinação de ação, a consciência se constitui em caráter crítico e se qualifica a representar veridicamente a realidade. (PINTO, 1960, p. 548).

Por último, temos a categoria de liberdade²⁰. A consciência crítica toma consciência de si percebe que pode realizar o seu ser, no exercício de sua liberdade, de forma coletiva. Não se trata de um conceito fixo, mas de uma ideia plástica, que se altera nos vários contextos históricos. Não corresponde à uma liberdade interior, como consolo à opressão que esmaga; antes de tudo diz respeito a atos que são capazes de produzir liberdade e libertação. Liberdade realizada por consciência no gozo de sua autonomia de pensar e definir seu futuro, nunca concluso e acabado. Para Alves, seguindo de perto Vieira Pinto, “liberdade é a consciência do poder humano para mudar a qualidade de sua presença na história. É a consciência de que o homem não é prisioneiro da circunstância, mas produtor dela”. (ALVES, 1964, p. 41).

Para Alves, a religião, que até então havia defendido o *status quo*, poderia contribuir para o processo de mudanças. Era preciso desenvolver um pensamento teológico que pudesse responder às estruturas de dominação existente. Era preciso contribuir para com o processo revolucionário em curso. E o que era revolução para ele?

¹⁷ Idem, p.51-112

¹⁸ PINTO, 1960, Vol. I, p. 113-185

¹⁹ Idem, p.186-253

²⁰ Idem, p.254-299

Revolução é um fenômeno inserido na estrutura política. Para ser mais preciso: é uma configuração precisa da dinâmica da estrutura política, são experiências de crise. Essa crise é que muda a relação de poder necessária para uma transformação da teologia e da dinâmica política [...] “A revolução enquanto tal não tem significado em si, é dependente da relação entre ordem política, e o transcendente e o eterno. Nossa reflexão nos leva então para a tarefa de articulação do conceito de sentido, por um lado, e o de estrutura política por outro. (ALVES, 1964, p. 48).

Em sua investigação, Alves evidenciará o critério a partir do qual se poderá julgar a situação nacional. Anteriormente, no entanto, procurará avaliar duas posições que eram até então referências. A primeira vinculava-se ao que se denominou lei natural; segundo Alves, postuladas pelos pensadores gregos, ela serviu de base para o pensamento católico. Segundo a herança dos pensadores gregos, sobretudo o platonismo e estoicismo, a transcendência é concebida desde uma suposta racionalidade ou inteligência que ordenava o cosmo. Esta racionalidade pode ser alcançada e conhecida pelo próprio homem mediante o esforço racional. Para o jovem teólogo, trata-se de uma especulação racional que em seus limites traz dificuldade para uma adequada compreensão do homem e dos problemas de ordem política, assim como sua relação com o pecado. Ela perde a história e a realidade concreta. O pensador mineiro apresenta aqui uma certa desconfiança do poder da razão.²¹

Em seguida, passa a analisar a contribuição teológica de Kart Barth, sobretudo aquela encontrada em *Igreja Estado e comunidade cristã e comunidade civil*, em especial seu conceito de analogia, que leva em conta a dimensão política da experiência humana. Após sua análise do pensador alemão, chegará às seguintes conclusões: “devemos reconhecer que a posição de Barth representa um grande avanço sobre a lei natural. Sua ênfase na revelação, na ordem cristológica, estabelece o chão verdadeiro para a busca de sentido. Aqui a esfera política está incluída na esfera redentora de Deus. Os limites provisórios da esfera política estão inseridos no domínio da transcendência. (ALVES, 1964, p. 54).

Embora Barth tenha aberto um caminho importante, Alves aponta limites em seu pensamento. Na visão do teólogo suíço, o conceito de reino de Deus encontra-se separado dos problemas do mundo, indicando uma realidade humana estática em sua cristologia, o que, segundo Alves, faz Barth perder o mundo real com suas vicissitudes, platonizando, em sua teologia, o contributo cristão.

Diante das insuficiências oferecidas pelas reflexões com relação a situação humana e social, Alves recorre a revelação bíblica. Fora dos limites da história e da finitude, ela se apresenta, em descontinuidade com o mundo, como um milagre; uma base avaliativa essencial para o homem de fé. Deus está na história, mas não pertencente a ela. Na absoluta autonomia em relação aos acontecimentos históricos, doa-lhe o seu sentido. Segundo Alves,

o sentido não pertence ao tempo. Não é imante. É dado. É graça. É por isso que o sentido é sempre mistério. É uma irrupção, no mundo da finitude e do tempo, da infinitude e da eternidade. E estas realidades são impensáveis. Não podem ser transformadas em conceitos racionais[...] A gravidez de cada momento como atividade de Deus torna a história uma unidade. Há um propósito escondido que unifica o todo. Este fato dá à história sua dimensão escatológica. A história está recheada de expectativas. Porque cada momento do tempo está relacionado com o propósito de Deus, cada momento é significativo. (ALVES, 1964, p. 61-62).

Deus, através de Jesus Cristo, se insere no mundo e na história humana revelando um novo sentido para a vida; o homem é a história em si. Ele se fez homem, se fez parte de uma

²¹Cf. ALVES, 1964, p. 49-51

sociedade, se inseriu em uma cultura, participou plenamente de toda condição humana, nasceu, viveu, passou alegrias e angústias, morreu na cruz e com sua ressurreição abriu novas perspectivas para o homem em sua finitude e incerteza, assim como em sua indignidade pessoal e social. A vida do homem também está marcada pelo trágico, pela morte como parte de sua pertença ao mundo natural; ao mesmo tempo que o limita, a morte é também uma dádiva do transcendente recebida pelo homem como graça, como doçura do espírito. Assim sendo, esta dádiva não pode ser recusada, nem mesmo absolutizada. Neste caso, ressalta Alves, temos a idolatria: a pretensão de ocupar o lugar do transcendente leva a um processo de desumanização, de criação dos ídolos.

O que é dádiva deve estar disponibilizado para todos. Quando isto não ocorre, tal como ocorreu com Jesus Cristo, encontramos as estruturas de poder e forças de desumanização. Quando o estado não zela pelo acesso justo de todos ao bem natural –tudo que envolve a vida humana em seus múltiplos aspectos –ele retira do homem a sua humanidade. Tendo como base critérios de sentido extraídos da revelação, e com a centralidade de Jesus como doador de sentidos, Alves concluirá, em sua reflexão: 1 –Que as estruturas de poder no Brasil não estiveram em função de levar a dádiva do natural a todos, privando-os de um direito que todos deveriam ter no interior da nação; 2 – Tornando-se demoníaco, o Estado distancia-se de sua missão, perde a sua legitimidade e sofre o julgamento divino; 3 – No Brasil se percebia a emergência de uma nova ideologia, de uma consciência desejosa de um novo projeto para si, e de uma nova estrutura de poder político; 4 – Que o novo momento da história brasileira traria renovação e humanização²². Neste sentido, a revolução em curso apresentava-se como um julgamento de Deus na história. “O sentido da revolução, como uma expressão da crise na realidade brasileira, é algo que só pode ser compreendido à luz da vida e pessoa de Cristo”. (ALVES, 1964, p. 83)

A igreja e o processo de mudança no Brasil

Para a Alves, o envolvimento da igreja com a ordem do mundo sempre se reveste de dificuldades. É confortável para ela manter-se distante e protegida das ambiguidades, das ambivalências²³, da complexidade que envolve toda sociedade, deixando-se guiar na dependência de um absoluto puro. Esta posição, no entender de Alves, expressa um certo idealismo. Não podemos, afinal, dispor em nosso agir ético de uma transparência total de nossa realidade histórica que permita uma visão unívoca da realidade. O bem e o mal não se encontram nitidamente delineados na trama em que os homens desenvolvem a história. Como antes exposto, na interpretação de Alves, o Brasil se encontrava diante de novas possibilidades; ou assim indicava o suposto processo revolucionário. Para ele, a revolução estava marcada pela ambiguidade, pelo conflito, por riscos, tensão. Visto que a razão tem limites, não se tratava de um acontecimento em que as mudanças qualitativas ocorriam de forma transparente, harmoniosa, com plena visibilidade de todas as etapas.

Orientada pelos critérios de significação que carrega consigo, a Igreja deveria se inserir no processo revolucionário brasileiro para ser coerente com sua missão. É preciso superar o medo de lidar com a ambiguidade, próprio da experiência humana. A atitude da igreja em circunstância revolucionária é reveladora de um certo medo, o que a impede, muitas vezes, de assumir uma atitude profética, se ajustando a ordem dada. Como forma de manter sua sobrevivência institucional e estrutural, a Igreja sempre esteve a defender, como já apontamos,

²² Cf. ALVES, 1964, p. 88-90.

²³ “Ambivalência indica que a situação é fluída: as possibilidades de humanização pode rever em poder desumanizador; a redenção facilmente se degenera em idolatria. . O bem e o mal, aqui, não podem ser visto como algo final, estático. A situação é então determinada por um processo de “tornar-se” e não por uma estrutura de “ser” (ALVES, 1964, p. 103).

o *status quo*, a manutenção de determinados privilégios; o que para Alves não deixa de ser uma idolatria. Em função desse fato, a Igreja deixava de ser peregrina para manter-se em zona de conforto, defendendo estruturas de poder demoníacas. Dessa forma, perdeu a oportunidade de realizar os designios divinos para a história de forma ativa e criativa.

Sustentará Alves a coexistência entre o religioso e o político, seja na situação de defesa da manutenção da ordem, seja na transformação das condições. São duas possibilidades possíveis para o religioso. Advogando a segunda, ressaltará a importância de a Igreja desempenhar participação ativa e efetiva no processo revolucionário brasileiro. No seu entender, a Igreja deveria ser catalizadora da revolução. “Se a igreja é o servo de Jesus Cristo e se a revolução força as estruturas políticas de volta ao natural, como uma dádiva, como uma das dimensões da vida de Jesus, então a tarefa imediata da humanização é ajudar a revolução a alcançar a sua meta” (ALVES, 1964, p.114). O teólogo mineiro tem convicção de que a igreja não deveria dar as costas para o mundo e nem para os processos sociais que neste ocorrem, mas se empenhar na promoção do homem e na realização da justiça social. Por outro lado, ressalta ele que a igreja não deve estar fora e nem ao lado do processo revolucionário, mas em seu interior. Com isto poderá manter o zelo e vigilância para que a revolução não se desvie do seu sentido maior, pois há um risco que ela também se transforme em poder desumanizador. Ouvir a voz de Deus para bem se orientar no interior deste processo é algo imprescindível, pois como indicará, “a revolução por si mesmo tende a idolatria e as novas formas de destruição da humanidade do homem. A única forma de evitar isto é o envolvimento da igreja nela”. (ALVES, 1964, p.114).

Defenderá o pensador pátrio que a igreja não poderia se ausentar do seu compromisso com o processo revolucionário em curso. Esta relação, guardada as devidas peculiaridades, seria importante para ambos. O divino e o histórico ainda que distintos se interpenetram e se complementam. A igreja, embora portadora dos sentidos divinos por um lado, é também possuidora de um enraizamento histórico, cultural e social. Neste sentido, ela tem a necessidade de se auto avaliar em relação à sua função específica no mundo humano e social. Finalizando sua dissertação, e com ela o primeiro momento do seu itinerário intelectual, pontua o teólogo

A relação entre igreja e revolução não é simples: é dialética. A revolução julga a igreja e liberta-a da idolatria. A igreja julga revolução e liberta-a da sua idolatria. Isto quer dizer que a igreja deve ouvir a voz de seu Deus, que a julga através da revolução. Só quando esta voz é ouvida a renovação da igreja pode começar. Esta renovação expressa-se, por um lado, no sim da igreja à revolução, conduzindo-a à realização do seu objetivo de humanização, por outro lado, do não da igreja à revolução, à distorção idolátrica do seu propósito. Só nesta dialética pode a humanização, como expressa na vida de Jesus Cristo, encontrar seu caminho na presente situação histórica no Brasil. (ALVES, 1964, p. 114-115).

Conclusão

Chegando ao final desta breve elaboração, nos limites do tempo a ela destinada, não demorou para eu perceber algumas lacunas, conceitos não devidamente explicitados, aspectos que mereceriam maiores detalhamentos, etc. Contudo, considero melhor esquecer as justificativas de limites e as conclusões apertadas e convidar o leitor a uma viagem pela obra do nosso ilustre pensador. As contribuições de Rubem Alves permanecem vivas. Ele foi um homem que sempre viu além do seu tempo; era possuidor de uma lucidez por poucos alcançada. Uma vez me confessou que tinha medo de ficar louco por excesso de lucidez. O esforço feito por Alves no passado, em seu labor intelectual, continua válido e importante para o presente. Em uma sociedade em que o homem se encontra abandonado e ferido em sua dignidade, onde os processos de desumanizações se ampliam e a vida se encontra ameaçada,

não podemos esquecer as indicações do velho mestre, tão sensível à condição humana e às suas possibilidades. Também a religião, como ele tão bem indicou, deve participar dos desafios que se apresentam na busca da promoção da dignidade humana, da partilha entre os homens e do fortalecimento da sociedade civil, que no contexto inicial dos seus escritos eram conceituados com outros termos. A religião e a política não se separam. Há uma dimensão religiosa no político e um aspecto político no religioso. No tempo do jovem teólogo, como no momento atual da sociedade brasileira, a religião não pode ser neutra. Ou trabalha na defesa do *status quo*, ou ajuda na construção de uma sociedade mais justa e humana.

Bibliografia

ALVES, Rubem. *Teologia da Libertação em suas origens*. Uma interpretação teológica do significado da revolução no Brasil -1963. IFTAV –Vitória, 2004

CORTES, Norma. *Esperança e democracia. As ideias de Álvaro Vieira Pinto*. Belo Horizonte: UFMG, 2203.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1961.

_____. *A pré-Revolução Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1962.

JAGUARIBE, Hélio. *Nacionalismo na atualidade brasileira*. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1958

OLIVEIRA, Franklin de. *Que é a revolução brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.

_____. *Revolução e Contra-Revolução no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.

PINTO, Álvaro Vieira. *Consciência e realidade nacional*. Rio de Janeiro: MEC/ISEB, 1960.

_____. *A questão da universidade*. São Paulo, 1962.

RAMOS, Guerreiro. *O problema nacional do Brasil*. Rio de Janeiro: Saga, 1960.

SHAULL, Richard. *De dentro do furacão*. Richard Shall e os primórdios da teologia da libertação. São Paulo: Sagarana/CEDI/CLAI, 1985.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da história nova*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Introdução À revolução brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.