

A hermenêutica dietética antropoteofágica e terrena de Rubem Alves

The anthropotheophagic and earthly dietary hermeneutics of Rubem Alves

Edson Fernando de Almeida¹
Alexandre Marques Cabral²

RESUMO

Este artigo tem como objetivo apresentar a forma como opera a hermenêutica alvesiana. Trata-se de uma hermenêutica dietética antropoteofágica e terrena. Num primeiro momento apresentamos os pressupostos epistemológicos que estão na base de tal hermenêutica para, em seguida, delinear a sua dinâmica assimilatória e excretória, sempre a serviço da expansão e potencialização da vida. Uma hermenêutica devoradora de símbolos da tradição, hermenêutica nascida e oferecida artisticamente à comunhão de corpos sacrificados.

Palavras-chave: Rubem Alves; hermenêutica; epistemologia; antropoteofagia.

ABSTRACT

This article aims to present the way Alvesian hermeneutics operates. It is an anthropotheophagic and earthly dietary hermeneutics. At first, we present the epistemological assumptions that are the basis of such hermeneutics, and then outline its assimilatory and excretory dynamics, always at the service of the expansion and potentialization of life. A hermeneutics devouring symbols of tradition, a hermeneutics born and offered artistically to the communion of sacrificed bodies.

Keywords: Rubem Alves; hermeneutics; epistemology; anthropotheophagy.

Introdução

Neste dois mil e vinte e dois, completam-se oito anos do encantamento do teólogo brasileiro, Rubem Azevedo Alves. O seu *corpus* bibliográfico, sobretudo aquele que debruça sobre o fenômeno religioso, tem sido, desde então, alvo de constantes aproximações e pesquisas. Com o passar do tempo, vai se tornando mais evidente o quanto a contribuição dada pelo pensador mineiro aos estudos sobre religião é ao

¹ Doutor em Teologia (PUC-Rio). E-mail: edsonfernandodealmeida@gmail.com

² Doutor em Filosofia (UERJ) e em Teologia (PUC-Rio). E-mail: alxcbrl@yahoo.com.br

mesmo tempo instigante e original. Neste artigo, nos propomos a pensar como opera a *hermenêutica alvesiana*, qual sua dinâmica, bem como seus principais elementos. A imensa teia de autoras e autores que atravessa a obra de Rubem Alves é reveladora, a um só tempo, da amplidão de personagens com *quem* dialoga, da maneira característica *como* o faz e do modo como ele mesmo, Rubem Alves, se faz por meio de tais relações.

Esse *como*, esse *jeito*, esse *viés* pelo qual Rubem Alves traz à cena do seu texto uma miríade de interlocutoras e interlocutores, que vai de L. Feuerbach a Nietzsche, de Freud a Lutero, de Cecília Meireles a Adélia Prado, bem como a forma *como* escreve *eucarística-antropoteofagicamente* tanto nos textos mais antigos quanto nos mais recentes, chamou-nos a atenção para a necessidade de nos atermos à sua hermenêutica. A ela chamamos de *hermenêutica dietético antropoteofágica e terrena*. Já na aba do livro *Perguntaram-me se acredito em Deus* ela está anunciada com todas as letras:

Escrever e ler são rituais mágicos. Num primeiro momento, aquele que escreve transforma a sua carne e o seu sangue em palavras. No momento seguinte, aquele que lê transforma as palavras lidas na sua própria carne e no seu próprio sangue. A isso se dá o nome de antropofagia. O escritor se oferece para ser comido. O leitor lerá o texto se o seu gosto for bom. Se o gosto do texto for bom, ele então o comerá até o fim. Escrever e ler, assim, são um ritual eucarístico: comer carne e beber sangue. O sangue do escritor então irá circular no corpo daquele que o leu. Os rituais antropofágicos não se faziam por razões gastronômicas. O que se desejava era que as virtudes da vítima fossem transferidas para o corpo daquele que comia. Esses textos são pedaços de mim. Li muitos textos sagrados. Comi aqueles que me deram prazer. Os outros, meu sangue os rejeitou. Agora eu os ofereço como partes de mim mesmo. Se eles lhe derem prazer, você ficará parecido comigo. E experimentaremos aquilo a que se dá o nome de comunhão... (ALVES, 2007, aba da obra).

Aqui estão presentes vários elementos importantes que aparecem em diferentes obras escritas por Rubem Alves, sobretudo na primeira parte do livro *Variações sobre o prazer*. No primeiro capítulo – “Por que não consegui terminar este livro” –, cujo subtítulo é *Contra o Método*, Alves usa a metáfora digestiva, apontando para alguns elementos característicos do ritual antropofágico. Assim sendo, afirmamos estar diante de um pressuposto que torna possível a formulação de um conceito, qual seja, o de que encontramos em Rubem Alves uma *antropoteofagia como sentido de sua hermenêutica dietética*. Temos, portanto, que aprofundar a relação entre *theós* e *anthropós* presente na *antropoteofagia* alvesiana, antes de entrar no âmbito de sua metáfora dietética. É preciso deixar claras as condições epistemológicas contidas em tais textos, que permitem ou condicionam a hermenêutica que estamos a chamar de *dietética* e que tem como sentido a *antropoteofagia*. Portanto, atentemo-nos, neste primeiro momento, às condições epistemológicas que estão na base de tal conceito.

1. Teatro teológico e crítica à noção de sistema

A primeira condição a ser considerada é a de que Rubem Alves não é um estudioso que *comenta exegeticamente* outros autores e outras autoras da tradição teológico-filosófico-artística ocidental. Alves não faz comentários, ou seja, sua relação com as obras de autores e autoras nada tem a ver com aquela interpretativa dos/das especialistas, que visa, nas ciências humanas, descobrir a verdade em si do texto e dominar, por conseguinte, seu arco semântico-conceitual. Ao ler Freud, Alves não almeja ser especialista em Freud. O mesmo ocorre com Nietzsche, Octavio Paz, Fernando Pessoa, Adélia Prado, dentre outros e outras. Nesse aspecto, Alves está próximo de pensadores e pensadoras como Hannah Arendt, Martin Heidegger e Gilles Deleuze, que lidam com autores e autoras de modo criativo. Deste último, levamos em consideração sua forma de ler criativamente a história da filosofia: ler a história da filosofia é fazer um filho por detrás de cada autor e/ou autora. Nas palavras de Deleuze: “Mas minha principal maneira de me safar nessa época foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou, o que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu me imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e, no entanto, seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante, porque o autor precisava efetivamente ter dito tudo aquilo que eu lhe fazia dizer.” (DELEUZE, 2008, p. 14) Ou seja, com a *hermenêutica do enrabamento*, Deleuze está apontando para uma continuidade descontínua, uma assimetria na relação-apropriação com autores e autoras da tradição filosófica ocidental. Michel Foucault chama esse fenômeno de *teatro filosófico*. Para Foucault, Deleuze é, ao mesmo tempo, um diretor de teatro e um roteirista; já os atores e atrizes são os filósofos e filósofas de uma determinada tradição filosófica sobre a qual Deleuze se lança. Este adentra nos escritos de cada filósofo(a) fazendo-o(a)s atuar de uma maneira diferente da dos seus escritos e obras originais. Nesse sentido, Deleuze tem a capacidade de fazer o(a) filósofo(a) dizer o que não disse, a partir do que disse. É possível dizer que Rubem Alves também faz um *teatro teológico e filosófico*, atuando, portanto, como um teatrólogo. Vejamos alguns exemplos.

Em *O enigma da religião*, Alves caminha até certo ponto com Albert Camus e em seguida o abandona. Nesse caso, ele se interessa pela relação entre surgimento da consciência, sofrimento e revolta, pois, em *O homem revoltado*, Camus pretende deixar claro que a consciência não é um simples dado primário da condição humana, tampouco nasce do movimento de reflexão da razão. A consciência nasce de um dizer-não, de uma recusa a um sofrimento que se revela como absurdo, uma vez que é atravessado pelo *non sense* da injustiça. “A consciência vem à tona com a revolta” (CAMUS, 1999, p. 27). Até esse ponto, Alves caminha com Camus: consciência e negação, consciência e rejeição se identificam (ALVES, 2006, p. 48-49). Por isso, a condição humana não é refém de uma realidade “fria e determinista”, que “não pode satisfazer as aspirações do coração”. (ALVES, 2006, p.48) Daí a importância da revolta: ela assinala que o ser humano pode não se adequar a uma realidade histórica que não é digna de sua adesão. Já os desdobramentos ético-político-estéticos da revolta em Camus são deixados de lado por Alves, uma vez que seu interesse é identificar corpo, consciência, recusa/revolta, imaginação e religião, algo impensável em Camus.

No artigo “Deus morreu – Viva Deus!”, reproduzido em *O enigma da religião* com o título “A morte de Deus”, Alves operacionaliza o pensamento de Kant, porém o abandona tão logo a virada ética do pensamento kantiano se revela como resposta para a pertinência da religião cristã na modernidade ocidental. Porquanto a questão da morte de Deus se descortina como imprescindível para Alves ressignificar o discurso religioso, em geral, e cristão, em particular, Kant é porta-voz do desejo moderno-europeu de autonomização da condição humana, sobretudo por meio da ideia de maioria humana, que se identifica com a noção de autocondução racional da vida, que, por sua vez, desemboca na dominação do mundo e na ciência moderna. Nas palavras de Alves: “Um novo mundo que se abria como permissão e convite, e um homem que tinha a liberdade, a ousadia e os instrumentos teóricos para conhecer e dominar tal mundo. Transição fundamental. De santo para cientista.” (ALVES, 1972, p. 18) Adiante, Alves volta a mencionar Kant, com o intuito de mostrar o sentido da secularização moderna. Nesse caso, valeu-se das consequências epistemológicas e ontológicas da *Crítica da razão pura*. Conclusão: “Deus é expulso do mundo científico e da experiência secular do homem. (...) Da ordem universal [medieval] quase nada sobrou. Ela é substituída por um mundo horizontal, profano e sem forma a ser construído pela razão científica e pelas disposições morais do homem.” (ALVES, 1972, p. 21) É por aí para Alves. Kant não o permite ressignificar o pensamento teológico na era da morte de Deus.

Por fim, levaremos em conta a obra *Variações sobre o prazer*, sobretudo quando, nela, Alves absorve alguns conceitos de Nietzsche, subvertendo-os, ao inseri-los tacitamente na chamada *feira da utilidade* agostiniana, aliás conceito que não se verifica em Santo Agostinho com a mesma amplitude semântica. Nesse sentido, operacionalizando os conceitos agostinianos de *uti* e de *frui* (usar e fruir), Alves entende que “Todas as coisas do mundo estão guardadas em duas feiras” (ALVES, 2011, p. 94), a saber, a feira das utilidades e a feira da fruição. A segunda feira se identifica com o gozo, a felicidade humana, uma vez que a utilidade é uma relação de funcionalização de algo, para que se atinja um fim ulterior, enquanto o gozo é experiência de satisfação, plenitude, que nada mais é que um fim em si mesmo. Dessa forma, o brinquedo se torna importante metáfora da feira da fruição: brincar com um brinquedo é se locupletar no gozo e não ser refém da funcionalidade. Ao interpretar Nietzsche como filósofo da alegria de viver ou mesmo como pensador afirmador da felicidade, que acaba por se identificar com sua própria compreensão de filosofia, Alves o entende como voz privilegiada da feira da fruição, algo impensável na obra do filósofo alemão. Nietzsche é, para Alves, o pensador dionisíaco que o inspira a escrever de forma brincante e a pensar de modo lúdico e alegre. “Desejo aqueles para quem escrevo. Quero que eles dançam ao som da flauta de Dionísio, que é símbolo da afirmação incondicional da vida, mesmo com todo o seu terror e sofrimento. É assim que entendo as palavras, meus brinquedos”. (ALVES, 2011, p. 121) Essas considerações permitem afirmar que Alves não é um comentador de autores e autoras anteriores. É, antes, um teatrólogo, fazendo *filhos por detrás*, sendo totalmente contrário a qualquer forma de neutralidade epistemológica, não querendo jamais ser portador da verdade em si de autores e autoras. Em outras palavras, Alves pratica uma hermenêutica interessada, que o possibilita afirmar a si mesmo, criar seu caminho de pensamento. Não há neutralidade

hermenêutica nas leituras alvesianas de autores e autoras com os/as quais dialoga, mas interesse criativo, apropriação com vistas à gênese do novo.

A segunda condição a ser considerada é a crítica que Rubem Alves faz à noção de *sistema*. No capítulo introdutório de *Variações sobre o prazer*, o filósofo-teólogo mineiro dedica uma parte relevante e substancial para desconstruir a noção de sistema filosófico. Ao debruçar-se sobre a questão do método, Alves identifica o *desejo de formar sistemas* como seu sentido último, tendo como horizonte o livro *Crepúsculo dos ídolos*, de Nietzsche. Afirma:

Para começar, tenho de abandonar a ideia de um sistema. A palavra sistema vem do verbo grego *synistanai*, que quer dizer “colocar junto”. Produzir um sistema – ainda que minúsculo – é juntar as peças de um quebra-cabeça de forma que elas, encaixadas umas nas outras, digam uma única coisa.” (ALVES, 2011, p. 30-31).

O fio condutor da crítica alvesiana à noção de sistema é a noção de *corpo*. Ocorre para Rubem Alves, que o corpo não pensa *sob a forma do sistema*. O corpo pensa sob a forma do devaneio, das divagações, das flutuações, das meditações, das variações... Em outros termos, Alves está a dizer que um sistema pressupõe a possibilidade de subjugar a multiplicidade a uma unidade suprema, o que seria coisa da (pequena) razão calculadora e onibarcante, que tudo quer entender-dominar. O corpo, entretanto, é avesso ao sistema. Importa-lhe as peças do quebra-cabeça, soltas, desencaixadas, não reduzidas a qualquer forma de unidade metafísica superior. Ora, as *variações* alvesianas são a antítese do sistema, possuindo antes íntima relação com a ideia de livre associação contida na teoria psicanalítica. “Mas o corpo não pensa sob a forma de sistema. Os pensamentos do corpo não formam um sistema coeso. Divagam. Flutuam. Associações livres (...)” (ALVES, 2011, p. 31) Com isso, Alves não afirma que é preciso chegar ao inconsciente, este entendido como uma espécie de lugar onde estaria a verdade proporcionada pela livre associação. A livre associação é compreendida por ele como uma espécie de “anti-verdade” para o sentido que pretende questionar. Para tal tarefa, Alves corrobora Nietzsche com seu convite à desconfiança da *vontade de sistema*: “Desconfio de todos os sistemáticos e me afasto de seus caminhos. A vontade de sistema é uma falta de retidão”. (NIETZSCHE, 2000, p. 13) Se o sistema é produto da razão calculadora, Alves (também seguindo Nietzsche) advoga certa crítica somatológica à razão pura, o que implica em dizer que a vida excede a razão, além do fato de que o corpo – e não a razão – é o índice de afirmação da vitalidade da vida: “A razão é totalitária. O que ela deseja é dominar o objeto por meio da compreensão. O sistema é a gaiola dentro da qual a razão pretende engaiolar a vida. (...) O corpo, ao contrário, deseja ‘fazer amor’ com o seu objeto. Daí o seu ‘método’ fragmentário: provar pequenos pedaços...” (ALVES, 2011, p. 34).

2. Da verdade como adequação à verdade do sistema

Deve-se levar em conta o fato de que o ponto chave da crítica que Rubem Alves realiza no que se refere à noção de sistema ocorre ao longo de vários textos: *Variações*

sobre o prazer, Variações sobre a vida e a morte, A gestação do futuro, dentre outros. Em todos esses, de maneira direta ou indireta, Alves realiza uma crítica a um certo conceito de verdade, que é tido como apto para ser usado na formação de um sistema. É possível dizer que a ideia de verdade como *adequação* é para o autor um correlato da noção de sistema. Em outras palavras, para que seja possível submeter o múltiplo pela unidade do sistema é necessário ter como correlato epistemológico a ideia de que a verdade é adequação: adequação do intelecto e da razão a um *estado de fato*, a um *conjunto de coisas dadas*. Como Alves mesmo afirma: “Atribui-se ao filósofo neoplatônico judeu Isaac Israeli, do século IX, a seguinte definição: ‘*Veritas est adaequatio rei et intellectus*’ (verdade é a adequação das coisas ao intelecto), declaração que reverbera em Bertrand Russel: ‘a verdade consiste em alguma forma de correspondência entre a crença e o fato’.” (ALVES, 1985, p. 98) Um sistema, seja ele filosófico ou teológico, é geralmente uma totalidade referencial de conceitos, que visa dar conta da racionalidade de uma diversidade de fenômenos particulares, tal como eles são em si mesmos. Basta pensar no exemplo de uma doutrina religiosa. Doutrinas formam sistemas de explicação de mundo, que almejam, no mais das vezes, dar conta de uma diversidade de experiências humanas, seja a relação entre os seres humanos entre si, entre os seres humanos e o mundo e os seres humanos e uma determinada divindade. Dessa forma, as doutrinas em questão pretendem dizer o que as coisas são nelas mesmas, suas verdades, como, o que e por que elas são da forma que são. Eis como a verdade-adequação aparece como eixo dos sistemas doutrinários de muitas teologias e religiões.

O aprofundamento do sentido adequado da verdade se revela nesse mesmo livro *Variações sobre a vida e a morte*, onde Alves apresenta o sentido ontológico e metafísico desta compreensão da verdade. Nesse caso, o jogo da verdade se apresenta como uma transposição, ou seja, uma passagem do que *aparece* para o que *não aparece*, sendo esse último, muitas vezes, o próprio sistema, que se identifica com o fundamento explicativo dos fenômenos. Nada aparece sistematicamente, os seres humanos é que *fazem aparecer* o real sob os moldes sistemáticos, mesmo que acreditem estar constatando objetivamente e de forma neutra o que e como as coisas são. Portanto, essa passagem que realiza a adequação do que aparece para a medida do que não aparece (o sistema) é uma variação possível da noção de verdade como adequação entre intelecto e coisa. Para Rubem Alves, nesse caso, *coisa* é o alvo da adequação, de acordo com a definição de Isaac Israeli; é a medida *una* do sistema porque é ela que faz a multiplicidade aparecer. Com isso, o sistema é o *para onde* caminha a razão.

O que é o que realmente existe? A pergunta ontológica afirma, silenciosamente, que o fundamento das coisas está dado objetivamente. Ele está lá fora, em algum lugar, esperando ser descoberto. Os filósofos não são, assim, chamados a criar alguma coisa; tudo já está feito. Restalhes simplesmente *contemplar e compreender*. O homem não pode fazer coisa alguma seja para transformar, seja para abolir o *logos* da realidade. Mas ele pode entender a forma como ele opera. (ALVES, 1985, p. 96).

Já em *Variações sobre o prazer*, Alves afirma que o problema do método é que ele orienta como sair, como seguir e aonde chegar, sendo o seu ponto final o sistema.

A metodologia seria a ferramenta que torna possível que o sistema seja produzido, ou melhor, que se chegue a ele e por meio dele se estabeleça a medida das coisas. Em *Variações sobre a vida e a morte*, o autor usa o significante *adaptação* para se referir a esta passagem do visível das coisas ao invisível do sistema. Na obra *A gestação do futuro*, usará o conceito de *realismo* como o constructo social e histórico que faz operar no seu interior um conjunto de conhecimentos como o positivismo, o funcionalismo etc.; ou seja, o realismo compreende a adequação a partir das condições político-sociais em meio às quais os discursos com pretensão de adequação são possíveis. (ALVES, 1987) Todo esse conjunto de conhecimentos tem como paradigma epistemológico a noção de verdade como adequação. Com outras palavras, o múltiplo pode ser subjugado pelo sistema (pelo uno) e a verdade se revela como essa mesma subsunção. Essa subjugação é o ponto de chegada da metodologia. Alcançar a verdade é alcançar o sistema que sustenta a multiplicidade. É configurar a diversidade de peças e os cacos na unidade do sistema.

Resumindo: para Rubem Alves, epistemologicamente, adequação e verdade se conjugam com o sistema. Ora, é precisamente esse enlace da verdade como adequação, do visível da vida ao invisível do sistema, que Rubem irá desconstruir. Porém, a sua crítica não se dá em nome de um critério epistemológico interno a essa tradição adequativa. Alves, distintamente de um Karl Popper, por exemplo, não professa o credo de que as verdades são aproximativas, no sentido de que no ato de uma verificação possa acontecer que outras hipóteses se aproximem mais do objeto em questão. Nesse caso, o pressuposto é que existe algo ali, previamente dado, para ser aproximado. Ou seja, o problema da adequação não foi abandonado. A rigor, é assim que procede boa parte das críticas epistemológicas ocidentais: não abandonam o problema da adequação. Não abandonam a noção de sistema. No fundo, querem mostrar que certos conceitos não se aproximam da verdade ou da realidade que aparece no sistema ou como sistema. Assim, já supomos que essa realidade de antemão não apareça. Daí a importância do critério de verificação pelo qual as ciências em geral se aproximam e se criticam.

3. Crítica corporal da razão pura

Perguntamos: qual é, de fato, o problema da noção de sistema para Rubem Alves? Resposta: o problema é que, no fundo, o sistema é *vontade de sistema*, ou seja, é uma construção histórica e não um *dado da natureza*. Por isso, para desconstruir a noção de verdade como sistema, como já antecipado, Rubem Alves proporá uma descentralização da razão para o corpo. Tal deslocamento é central para pensar a sua epistemologia. Se a lógica da vontade de sistema opera num registro universal, querendo abranger o universal, a lógica do corpo é de outra ordem. O corpo está relacionado com a concretude do que é singular. Exemplo de Rubem Alves: não se ama a mulher, o homem; ama-se *esta* mulher, *este* homem. Em outros termos, o corpo se relaciona com pronomes demonstrativos e não com substantivos. O substantivo (universal) nada é frente ao pronome demonstrativo (particular). Eis-nos diante de uma profunda descentralização da razão frente ao corpo. Vale reproduzir de modo mais

extenso uma passagem anteriormente citada de modo parcial de *Variações sobre o prazer*:

A razão é totalitária. O que ela deseja é dominar o objeto por meio da compreensão. O sistema é a gaiola dentro da qual a razão pretende engaiolar a vida. Não há pássaros soltos de voo imprevisto. O corpo, ao contrário, deseja ‘fazer amor’ com o seu objeto. Daí o seu ‘método’ fragmentário: provar pequenos pedaços... A razão abraça o *universal*. O corpo brinca com o *particular*. Esse método fragmentário do corpo se deve ao fato de que ele é movido pelo amor. Não é possível fazer amor com a mulher universal, com o homem universal. Só se pode fazer amor com esta mulher, com este homem...” (ALVES, 2011, p. 34).

A crítica da razão totalitária por meio da afirmação da corporeidade deixa entrever o interesse de Alves pela compreensão nietzschiana de corpo entendido como *grande razão*. Ele não se utiliza de Nietzsche para afirmação de uma espécie de irracionalismo, mas para dizer que a *pequena razão* funciona e faz funcionar o sistema, fazendo operar a lógica da verdade como adequação. Alves não opera uma crítica interna à pequena razão, isto é, ele não operacionaliza a pequena razão para que ela seja a fonte de crítica a si mesma. Nada disso. Ele desloca a pequena razão para a grande razão: *o corpo*. Assim, podemos dizer que Rubem Alves não opera versões críticas da razão; ele opera subversões da própria racionalidade. Por isso, mesmo que use uma palavra da tradição – como nesse caso a palavra corpo –, ele profana o seu uso sacralizado pela tradição metafísica. Para além do binarismo corpo/alma, sentidos/razão..., aparece o *corpo-razão*. Trata-se de uma apropriação clara de um conhecido pensamento de Zarathustra: “O corpo é a grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chamas ‘espírito’, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão.” (NIETZSCHE, 2003, I, “Dos desprezadores do corpo”) Conclusão: o corpo-razão é mais originário que a pequena razão, a racionalidade tal qual pensada pela tradição metafísica e cientificista ocidental.

No texto do “Paraíso ao deserto”, publicado em *O enigma da religião*, Rubem aponta não somente para o deslocamento da pequena razão ao *corpo-razão*, ao dizer que a experiência que os viventes têm do seu mundo é primordialmente emocional, como também assinala sua interpretação da noção nietzschiana de grande razão: *a grande razão é vida afetiva e axiológica*. Daí a afirmação: “A consciência é uma função do corpo. Ela existe para ajudar o corpo a resolver o problema da sua sobrevivência. (...) a consciência se estrutura em torno de uma matriz emocional. O corpo, Nietzsche proclamava, é a nossa Grande Razão. E aquilo a quem denominamos razão é na realidade uma pequena razão – um instrumento e um brinquedo de nossa Grande Razão.” Adiante, Alves diz que “a consciência é emoção e valor”. (ALVES, 2006, p. 25-26) Assim é não porque o ser humano não se treinou o bastante para a objetividade, mas por conta de um problema básico que é o *imperativo da sobrevivência*. Nenhum ambiente é neutro para uma vida que deseja viver. E essa experiência, cuja matriz é de ordem emocional, verbalizada ou não, determina nossa forma de viver neste mundo. Ela estrutura o mundo que vivemos. Isso significa que a consciência humana não é uma entidade acima e independente da matéria, uma *res cogitans* para além da *res extensa*.

Não há razão pura, livre, que independa da corporeidade humana. Aliás, a consciência ou a pequena razão é uma função, está a serviço do corpo, para ajudá-lo a resolver o problema da sobrevivência. Portanto, se o coração da consciência é valor, é emoção, o que chamamos de razão é um brinquedo do corpo, esta sim a grande razão.

Repetindo: a consciência humana é filha da matriz emocional que a constitui, que a instaura, que a faz surgir. A consciência é filha da luta corporal pela sobrevivência. Ora, ocorre que no paradigma enfetizante da objetividade científica só se consegue enxergar a vida sob a lógica da relação sujeito-objeto ou, na linguagem de Buber, no relacionamento *eu-íssó*. Mas, a vida é anterior a essa clivagem. E o pensamento religioso tem como ponto de referência a vida anterior a esta clivagem, anterior à correlação sujeito-objeto. Por isso, a religião não faz uso primariamente de sinais, que conectam sujeitos e objetos, mas de símbolos, que falam de uma relação vivida. (ALVES, 1972) Relações não podem ser descritas com sinais. Elas não são objetos. Elas são antes o *meio* em que a vida se dá. Aqui, para Rubem Alves, se inscreve a religião e seu aparato simbólico.

4. Uma lobotomia epistemológica

Voltemos à questão do método. Por que o método do sistema e o sistema do método operam o que Rubem chama de uma “lobotomia epistemológica”? (ALVES, 1985, p. 102) Precisamente por causa do enlace entre o conceito de verdade como adequação e o esquecimento do corpo. Ou seja, a verdade como o invisível do sistema pressupõe, necessita do silêncio do corpo. O esquecimento do corpo é condição de possibilidade para o método, precisamente porque o método não depende do corpo para ser operacionalizado pela razão pura. Nas palavras de Alves:

Uma vez realizada essa lobotomia epistemológica, o corpo perde contato consigo mesmo e a natureza deixa de ser coisa viva que promete e ameaça, metamorfoseando-se em puro objeto de contemplação, neutro, distantes milhares de quilômetros, não importa que esteja mesmo sobre o balcão do laboratório. Talvez seja este o primeiro artigo do código da moralidade científica:

“Artigo primeiro: Para que o cientista se constitua como um percebedor puro, livre de desejos e emoções, o corpo deve morrer. Somente então desponta a inteligência pura”. (ALVES, 1985, p. 102).

Convidemos o pai da chamada *dúvida metódica* para a nossa roda, a fim de tornar mais explícita a *lobotomia epistemológica* operada por um método que pressupõe o *anestesiamento do corpo*. Para René Descartes, são três as grandes dúvidas que devem conduzir até certo ponto o pensamento. Não por acaso, a primeira é sobre o conhecimento que nasce do corpo. Há que duvidar de todo o conhecimento que nasce dos sentidos; a segunda é relacionada com a imaginação. Trata-se da dúvida do *sonho*. Será que estamos mesmo acordados? Será que a distinção entre sonho e realidade existe? Será que a realidade que vivemos não é produto da imaginação e do sonho? A terceira é a dúvida hiperbólica do gênio maligno, na qual se levanta a hipótese do demônio atuar continuamente em nossa mente, fazendo com que pensemos de forma

errada o tempo todo. Ao final da tríplice dúvida, sobraria o *eu*, que, ao duvidar, está pensando que não pode duvidar de que ele existe e está pensando. (DESCARTES, 1973) Ora, esse *eu* cartesiano não tem corpo. Esse *eu* que, quando pensa, existe, comprova ao mesmo tempo que Deus existe e que o mundo existe. Esse mundo é passível de conhecimento na medida que se torna um objeto da razão e não quando é um mero correlato dos sentidos humanos.

Levando em conta o *Discurso sobre o método*, é possível dizer que são quatro os passos do método: o primeiro é o próprio critério da verdade - evidência, que se revela ao espírito por meio da clareza e distinção das ideias. Jamais pode ser tomado por verdade aquilo que não for claro e distinto para o espírito; sim, as ideias claras e distintas, que não carregam as marcas corporais. O segundo passo diz respeito à *análise*, que consiste em destrinchar aquilo que é denso, grande e complexo em partes pequenas e simples – mais inteligíveis. O terceiro passo é a *síntese*, que consiste em pensar sempre no sentido do mais simples para o mais complexo. A última etapa é a *revisão* ou *enumeração*. (DESCARTES, 1973 b) Portanto, todas as etapas, seja de um problema da matemática ou da física, se forem resolvidos por meio de etapas dotadas de evidência, ou seja, se possuírem clareza e distinção, terão o resultado correto. Quem atesta todas as etapas da revisão é a *razão*. Por isso, para Descartes, o método é o caminho que liga o indivíduo a um objeto que *a priori* não possui uma ligação corporal com ele/ela. É precisamente esse caminho que garante que seja possível o acesso a algo que não seja refém daquilo que o corpo ilusoriamente informa. Daí as palavras Alves:

Acontece que para que a boca diga a verdade é necessário que se congele o corpo e se arranque o coração. Não, não se trata de um exagero poético. Simples decorrência do ideal de verdade: um discurso totalmente fiel ao dado, totalmente subordinado e subserviente a ele. Contemplar a coisa e dizê-la. Silenciar a imaginação. Colocar a observação em seu lugar. Objetividade. Silenciar o sujeito. E é assim que os corpos de carne e osso não mais falam. Em seu lugar, a inteligência pura, matemática, abstrata, universal. Não é isso que encontramos nos artigos científicos? Observa-se, constata-se, conclui-se... Quem? Ninguém e todos. Compreende-se a razão por que o corpo deve ser reprimido para que a verdade seja dita. (ALVES, 1985, p. 100-101).

Agora, podemos entender por que Rubem Alves é radicalmente contra o método, pois o mesmo obnubila o *acontecimento*, com sua *singularidade* e *irreducibilidade*. No primeiro capítulo da obra *Perguntaram-me se acredito em Deus*, no capítulo “Explicação”, Alves afirma que escreverá um livro que pretende fazer a defesa dos mosaicos; sim, os mosaicos formados por cacos. Essa excelente imagem fornece para nós a compreensão do que seria uma *unidade*, sem que forme um *sistema*. Lembremos aqui de um caleidoscópio. Sua imagem constitui, sim, uma unidade. Mas, nenhuma unidade caleidoscópica é um sistema imutável, fixo. Como disse poeticamente Alves: “Cada religião é um mosaico, um jeito de juntar os cacos. Cada religião é uma sonata: uma rede de temas. Escolhi os cacos de que mais gosto para fazer o meu mosaico, o meu livro de histórias, a minha sonata, o meu altar à beira do abismo”. (ALVES, 2007, p. 17) A síntese de cacos que formam um mosaico – eis a unidade não sistemática que atravessa o pensamento e a hermenêutica de Rubem Alves.

É possível relacionar a unidade dos mosaicos alvesianos com a noção de corpo como a grande razão, no pensamento de Nietzsche. Alves é inspirado por esse conceito de Nietzsche, porque o autor alemão percebe que o corpo é uma multiplicidade, com um sentido, um rebanho com um pastor, uma guerra e uma paz, conforme vimos em passagem anteriormente citada, de *Assim falou Zaratustra*. Para Alves, é obvio que existe unidade em nossas experiências de mundo, mas estas não devem ser consideradas unidades sistêmicas ou metafísicas. Não são unidades formadas a partir da constatação de algum estado objetivo das coisas do mundo, mas sim derivadas da temporária *composição corporal*. Por isso, Rubem Alves diferencia o que seria a linguagem do método, árida e neutra, da linguagem do corpo. Ou seja, assim como o método possui linguagem, o corpo também possui. São dois jogos de linguagens diferentes, são dois modos de significação distintos: o do método e o do corpo.

A palavra é a mesma.

Os jogos são diferentes.

Porque num caso a verdade é a fala que *diz o que é*, sem nunca sorrir ou chorar. Enquanto, no outro, a verdade é coisa viva que, por onde passa, faz brotar mananciais e águas e provoca pulos de alegria. A primeira verdade se situa num espaço indiferente-logico-glacial. A segunda habita um espaço erótico-vital-tropical: plantar sementes em terra árida, engravidar as estéreis, fazer brincar as crianças, despertar para o prazer corpos ainda adormecidos de jovens e velhos, desmantelar arsenais inteiros e com as suas partes fazer moinhos de vento, monjolos, arados, carrinhos de pipoca, milhares de flautas e vasos de flores, e especialmente redes, balanços, gangorras e pedalinhos, para o “sabbath” do ano do jubileu...

A questão é se sabemos jogar esse outro jogo que não é o jogo da verdade, pois a verdade não deseja e tem olhos secos. (ALVES, 1985, p. 107).

O corpo possui uma linguagem que lida com singularidades e também com arranjos, contendo uma unidade que não é metafísica e nem sistêmica, uma unidade que poderíamos chamar de *criadora*. Por isso, na obra *Perguntaram-me se acredito em Deus*, Alves diz que a linguagem do corpo está contida nas palavras das *estórias* e não das *histórias*. Essa distinção morfológica é fundamental: as *estórias* são emissárias da eternidade – sempre podem acontecer; as *histórias* são mensageiras do passado, refêns do tempo. (ALVES, 2007, p. 16-17) Portanto, são duas linguagens diferentes: a da *constatação* e a linguagem poética da *criação*. Alves chama de cacos as palavras da tradição, que, quando aquecidas, promovem beleza. A palavra *estória* está ligada ao que Alves chama, na obra *Variações sobre a vida e a morte*, de símbolos da tradição, forma de a linguagem promover possibilidades de ser, que mobilizam a existência humana no mundo, fornecendo-lhe sentido. Assim como as estórias, os símbolos não falam sobre o que é, mas sobre sentidos e possibilidades que podem sempre ser. (ALVES, 1985, p. 47)

No caráter simbólico da palavra, está a seiva da linguagem do corpo. No registro linguístico somático, a palavra não se adequa a nada, não representa nada. Para Rubem Alves, a linguagem corporal é uma simbolização da existência. Contra o método cartesiano, hegeliano e kantiano, contra o sistema, contra a adequação, Rubem Alves

proporá, como contrapartida, a noção de *variações*. Por isso, os títulos das obras: *Variações sobre o prazer* e *Variações sobre a vida e a morte*. Voltemos aos cacos. Na obra *Perguntaram-me se acredito em Deus*, Rubem Alves afirma que bebeu de uma tradição religiosa específica, recolheu os cacos dela oriundos e montou seus mosaicos. Portanto, não se encontrará em tal obra uma linearidade formadora de um sistema. Aquecer os cacos da tradição formando mosaicos vivos de sentidos sem jamais submetê-los a quaisquer sistemas: eis um dos elementos centrais da hermenêutica alvesiana.

Em *Variações sobre a vida e a morte*, Alves levanta a questão sobre qual seria o sentido da unidade dos cacos que formam um caleidoscópio, unidade esta, como já dito, não metafísica. E responde: *a expansão da vida*. O sentido último da unidade vital descolada do sistema nada mais é que a expansão da *potência da vida*. Em outras palavras, há uma relação entre a corporeidade, que é a grande razão, cujo sentido é a perseveração no “ser” (*conatus essendi*), e a *potencialização* ou *expansão do ser*. Ouçamos duas passagens de dois livros de Alves, onde a relação entre sentido e potencialização-expansão da vida se revela com clareza:

Jogos e brinquedos são coisas muito sérias. Veja esta maravilhosa sugestão que nos vem de Schiller:

“Um animal trabalha quando uma falta é a força que o impulsiona à atividade, mas ele brinca quando é a abundância, um excesso de vida aquilo que o empurra e o compele à ação...”

Nos jogos e brinquedos, a liberdade e a necessidade se encontram, e a alegria que deles se deriva brota justamente da liberdade triunfante que domina a necessidade, produzindo um mundo passível de ser amado. (Ibidem, p. 23).

E:

O sentido da vida é algo que se experimenta emocionalmente, sem que se saiba explicar ou justificar. Não é algo que se construa, mas algo que nos ocorre de forma inesperada e não preparada, como uma brisa suave que nos atinge sem que saibamos de onde vem nem para onde vai, e que experimentamos como uma *intensificação da coragem de viver* ao ponto de nos dar coragem para morrer, se necessário for, por aquelas coisas que dão à vida o seu sentido. (ALVES, 1981, p. 122).

A primeira citação acima reproduzida, que é recortada do contexto da discussão alvesiana sobre o fazer teológico, menciona a experiência lúdica como algo sério. A seriedade em questão se identifica com o fato de a vida estar em jogo toda vez que jogamos um jogo ou brincamos com um brinquedo. A qualidade vital exercida em meio a essas atividades é o que efetivamente importa, a saber, a abundância vital, ou seja, o incremento na potência da vida. Porquanto Alves entende o fazer teológico como aquele que fornece formas afirmativas de sentido à vida, ao falar de potencialização vital, Alves deixa claro não somente o sentido da sua teologia, como o que ele mesmo entende por sentido da vida. Daí a segunda citação relacionar sentido e intensificação da coragem de viver. Os sentidos da vida acontecem (gratuitamente), promovendo a intensificação da nossa existência, o que equivale a dizer que o sentido do corpo que somos não é outro senão afirmar sentidos por meio dos quais a vida intensifica a si

mesma em seu percurso finito-temporal. O que queremos, portanto, dizer é que, ao abandonar os sistemas derivados da pequena razão, Alves defende o sentido potencializador de certas unidades temporárias do próprio corpo, ou seja, da própria vida. Trata-se de um corpo qualificado: corpo potente, corpotente, corpo-afirmativo.

Repetindo: a cada vez que se junta a multiplicidade dos cacos, são formados mosaicos como unidades não sistemáticas. Sim, os mosaicos são unidades não sistemáticas. Tais mosaicos simbólicos que formam e expressam nossa corporeidade, é preciso dizer, por não serem metafísicos, são *históricos*. Em outros termos, a unidade-corpo, a unidade-mosaico é temporalmente condicionada. Por isso, a corporeidade alvesiana nada mais é que corpo histórico. Disso deriva o sentido *tradicional* do corpo-mosaico e dos símbolos entendidos como linguagem não adequada do corpo criativo. Tradicional, aqui, deve ser entendido literalmente: o que deriva de certa tradição histórica. Em *Variações sobre a vida e a morte*, Rubem Alves reconhece, sem rodeios, ser um teólogo que pensa a partir dos símbolos da sua tradição. (ALVES, 1985, cp. I e II) Portanto, ele é tradicional, sem ser tradicionalista. Ou seja, ele operacionaliza símbolos, modos corporais e históricos de significação, modos culturais de constituição dos discursos e dos corpos – ele operacionaliza uma tradição. Ao mesmo tempo, por conta de sua hermenêutica, que opera com *variações*, que são devires de símbolos e temas de uma determinada tradição, não se opera no registro da adequação, da adaptação, mas sim no registro da criação, no registro de devires que geram a expansão da vida – sentido último do corpo e do mosaico epistemológico. Tudo isso por conta de uma corporeidade que, mais que biológica, é histórica, mundana, simbólica, desejante, imaginadora. Corporeidade como lugar da possibilitação de futuro.

5. Uma hermenêutica somatoteofágica

Depois dessas considerações, estamos em condições de afirmar que tais suportes *epistemológico-somatológicos* ressignificam a noção de divindade em Rubem Alves. Por isso, podemos falar de uma *antropoteofagia* alvesiana, porque no teólogo mineiro a noção de divindade está acoplada aos modos de ser corporais. Rubem Alves não cuida em absoluto de ocupar-se com a existência ou não da(s) divindade(s) metafísica(s). Não se ocupa com a objetividade ou não das divindades. A sua questão de fundo diz respeito à condição *corporal* e sua relação com essas divindades. A qualidade da relação somatológica com as divindades é o fulcro da sua reflexão. Na obra *Dogmatismo e Tolerância*, por exemplo, Rubem Alves afirma que o Deus dos inquisidores é diferente dos Deus dos perseguidos pela inquisição. (ALVES, 2004) Dois corpos, dois Deuses. Daí a questão: que estruturas somatoformes, que qualidades corporais se revelam pela afirmação das significatividades divinas?

É no movimento linguístico destas variações somatoteológicas que o filósofo alemão Ludwig Feuerbach é devorado do começo ao fim pela boca alvesiana, para, numa espécie de *fidelidade infiel ao seu corpus* bibliográfico, dar sustentação à proposição de que os Deuses e as Deusas nascem dos corpos humanos e pronto. (ALVES, 1972) Por isso, Deuses e Deusas potencializam ou despotencializam tais corpos. Que distinções qualitativas expressam as linguagens somatoteológicas da grande razão ou da

pequena razão quando falam de suas divindades? Como dissemos há pouco, para Rubem Alves, o critério para a produção de variações, de devires, está na possibilidade ou não de ocorrer a expansão da vida – ou, dito de outro maneira, a produção de *alegria*. Eis a *antropo-somato-teologia alvesiana*. Aqui está a relação entre a questão simbólica das divindades e formação histórica dos corpos.

Dissemos no primeiro parágrafo deste artigo que há uma dietética alvesiana, como modo próprio de fazer teologia. Uma dietética *antropoteofágica*. “Esses textos são pedaços de mim. Li muitos textos sagrados. Comi aqueles que me deram prazer. Os outros, meu sangue os rejeitou. Agora eu os ofereço como partes de mim mesmo. Se eles lhe derem prazer, você ficará parecido comigo. E experimentaremos aquilo a que se dá o nome de comunhão.” (ALVES, 2007, aba da obra.) Aqui, a referência a Nietzsche é inconteste. O filósofo alemão usa a palavra “onicontentamento” para referir-se a um estômago que tudo aceita, como acontece com o personagem do Burro I-A, que tudo assimila porque não possui princípio de seletividade. (NIETZSCHE, 2003, IV parte) A hermenêutica antropoteofágica alvesiana consiste em devorar os símbolos da tradição, apropriando-se de uns e a outros excretando, para gerar articulações de sentido que expandam a vida, que a transfigurem e a potencializem. Portanto, o ritual da devoração do universo simbólico da tradição cristã é o elemento propriamente teofágico da antropoteofagia alvesiana. Apropriar-se da tradição para promover “variações”, não adequações; expansões, não enquadres e acomodações. No interior das noções alvesiana de *Deus*, de *variação*, de *corpo...*, em todos esses conceitos, a capacidade assimilatória e excretória é fundamental.

6. Apropriar-se dos rios imundos da tradição para promover a terra

Embora nunca citada por Rubem, uma passagem do prólogo de Zaratustra serve para nós como um fio condutor para entender a dietética assimilatória e excretória do mineiro de Boa Esperança. A passagem é a seguinte:

Eu vos rogo meus irmãos, permanecei *fiéis à terra* e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças ultraterrenas! Envenenadores são eles, quer o saibam ou não, desprezadores da vida são eles e moribundos, envenenados por seu próprio veneno, dos quais a terra está cansada; que desapareçam, pois, de uma vez! Outrora o delito contra Deus era o maior dos delitos; mas Deus morreu e assim morreram também os delinquentes desta espécie. O mais terrível, agora, é delinquir contra a terra e atribuir mais valor às entranhas do imperscrutável do que ao sentido da terra! Outrora a alma olhava desdenhosa ao corpo; esse desdém era o que havia de mais elevado: queria-o magro, horrível e faminto. Pensava assim, escapar-se dele e da terra. Oh, essa alma era, ela mesma, ainda magra, horrível, faminta; e a crueldade era sua volúpia! Mas também, ainda vós, meus irmãos, dizei-me: que vos informa o vosso corpo a respeito da vossa alma? Não é ela miséria, sujeira e mesquinha satisfação? Em verdade, um rio imundo é o homem. E é realmente é preciso ser um mar, para absorver, sem sujar-se, um rio imundo”. Vede, eu vos ensino o super-homem: é ele o mar

onde pode submergir o vosso grande desprezo. (NIETZSCHE. 1998, p. 30).

O nosso pressuposto é que Rubem Alves é um *teólogo da terra*, se a sério levarmos a noção nietzschiana de *terra*, como uma espécie de sobra da imanência para além da dicotomia imanência/transcendência. Portanto, se existe uma imanência que não é o oposto da transcendência como aparece no pensamento de Friedrich Nietzsche, de um Gilles Deleuze, ou de um Baruch Espinosa, teríamos que dizer: o *além-do-humano* (*das Übermensch*) nietzschiano diz respeito a um modo de ser que traz o que se projetava para o além como uma *possibilidade* da *Terra*. A plenitude como uma possibilidade da *Terra*, como fidelidade a ela, não para além dela. É nesse contexto do Zaratustra que Nietzsche dirá que é preciso ser um mar, pois o homem, isto é, o modo metafísico de determinação histórica da condição humana é um rio imundo com sua vida tosca, magra, despoticizada. Se as pessoas não se tornarem “mar”, serão contaminadas. Mas, como sair do rio sujo em direção ao mar? Não há como sair do rio, como não se pode sair da tradição. Mas, quando nos tornamos o *além-do-humano*, quando nos tornamos o mar, é possível manter relações outras com o rio.

Por que dissemos que Rubem Alves é um teólogo da terra? Porque na sua hermenêutica dietética, o *além-do-humano*, o *tornar-se mar* é um movimento de apropriação dos rios imundos da tradição, para promover uma teologia da *terra*. Eis a nossa proposição: *encontramos uma hermenêutica da terra como sentido da dietética alvesiana*. Ou seja, Rubem quer ser mar e, a partir daí, diluir os rios imundos da tradição, afinal, ninguém pensa fora dela. Como em Nietzsche, é preciso lidar com os rios da tradição; é preciso, portanto, se apropriar dos gregos, lidar com Sócrates e Platão; será preciso lidar com a ciência, afinal somos o resultado dessas relações. A questão é se tais rios nos contaminam. Ora, para que seja possível falar a partir de um novo lugar, de um outro registro hermenêutico, temos que pensar na criação do mar que podemos ser. O nome disso em Nietzsche é *fidelidade à terra*.

Analogamente, afirmamos que Rubem Alves é fiel a uma *teologia da terra*. Numa das últimas falas de Alves em vida, em entrevista concedida à Faculdade Unida de Vitória, o teólogo mineiro disse que a sua Teologia da Libertação é erótica, que o seu Deus é o *Dionísio de Nietzsche*. É marcante na teologia alvesiana o acento estético, sobretudo em sua fase mais madura. Produzir sentidos que transfigurem as dores do mundo em beleza, para a *expansão da vida*, para que os corpos humanos lutem com mais força – eis o que se manifesta em seus textos com muita propriedade e clareza. Ou seja, a estética é o alimento da sua ética. A beleza é o combustível da política. Em suas crônicas e escritos sobre educação, Rubem Alves frequentemente usa a palavra “alegria”, ao invés de usar a expressão *expansão da vida/ expansão do ser*. Em outros termos, a *antropoteofagia* como *produção de alegria*, ou *produção de prazer*. Segundo o teólogo de Boa Esperança, se é próprio do prazer ser transitivo e transitório, a alegria, por sua vez, é intransitiva, dispensando quaisquer objetos. Em algumas obras Rubem Alves se apropria do significante gozo, à moda de Santo Agostinho, para se referir a tal intransitividade. Quando o prazer e a alegria se casam, quando isso acontece, se manifesta a experiência da eternidade. Por isso, segundo Rubem Alves, na entrevista concedida à Faculdade de Vitória, a sua Teologia da Libertação deveria chamada de alegria, prazer, erotismo. Uma *teologia erótica*. Com isso, Rubem Alves cutucava e

polemizava com uma certa Teologia da Libertação muito refém da pequena razão, esquecida do gozo d(n)a vida. Nesse mesmo contexto, faz referência ao modernismo de Oswald de Andrade, para quem ‘a alegria é a prova dos nove.’ A antropofagia alvesiana/oswaldiana é produtora de alegria, que come não propriamente para matar, mas para ressuscitar, transformar e expandir a vida.

Em *O nascimento da Tragédia* (NIETZSCHE, 1999), Nietzsche disse que a obra de arte teatral da tragédia grega permite, através dos atores, o contato com o terrível, com o fundo dionísio da vida. Fundo no qual é possível experimentar não somente a dilaceração, mas também a potência criadora da vida. Dionísio é ambíguo, tanto desconstrói como também é a potência criadora. Portanto, as formas apolíneas presentes em cada personagem e em cada fala, fazem com que seja possível que se entre em contato, através da representação teatral, com o fundo dionísio da vida, sem que seja preciso aniquilar as configurações singulares (apolíneas), que regem a existência humana. Assim, experimentamos o excesso de vida na superfície das formas da vida. Eis o sentido da tragédia. Pelo que aqui expusemos, podemos dizer que Rubem Alves é um teólogo trágico em sentido nietzschiano.

Entretanto, diferentemente de Nietzsche, que pensou o sofrimento humano tão somente como um elemento inerente ao devir, Rubem Alves debruçou-se a qualificar tal sofrimento. Desde a sua tese de doutorado, sua teologia da terra soube nomear historicamente o sofrimento, apontando para as configurações históricas de um *niilismo latino-americano*, com todas as suas peculiaridades: político, econômico, social, religioso. Manteve-se do começo ao fim fiel às manchas dos *corpos sacrificados*, como os adjectivou no segundo capítulo do seu *Variações sobre a vida e a morte*. Propôs-se a pensar a ressurreição não do corpo, mas dos corpos. Em certo sentido, propôs uma fidelidade à uma terra que Nietzsche não conheceu. Uma terra que questiona a qualidade de sofrimentos nascidos da injustiça, brotados de iniquidades historicamente engendradas. Portanto, a dietética alvesiana é uma dietética da terra. Produtora de sentidos que intencionam transfigurar iniquidades. Rubem Alves não é um esteta do vazio político. Há uma relação entre dietética e terra, mas essa terra já qualificada politicamente, historicamente, economicamente e socialmente. Uma Terra de corpos sacrificados.

Corpos, que em Rubem Alves são sempre pensados como verbos, não como substantivos. Corpos-corporificações para além da ingenuidade biologizante que se quer porta voz da corporeidade. O corpo mundano, encharcado de historicidade e devires. Corpos terrenos, por isso não pré-programados, jamais totalizáveis, jamais participios passados, agachados ante o devir. Corpos produtores de transcendências, porque recriam-se a si mesmos na relação primária com o mundo no qual se tornam os corpos que estão sendo. Rubem Alves, assim, reabilita de maneira insurrecional a categoria primária da nossa relação com a história, com o mundo. Tornamo-nos quem somos em relação com o mundo; mundo histórico sem natureza fixa, sem fixidez, sem leis eternas.

Por isso, a pergunta pelo corpo em Rubem Alves se dá sempre no registro da pergunta sobre o ‘como’ dos corpos e não sobre os seus ‘o quê’. A ele importa o ‘como’ somos, não ‘o que somos’. Se nossas corporificações são sempre qualificadas e qualificáveis, isso significa, por exemplo, que o corpo forjado pelo racismo não é o

corpo dos benefícios da branquitude. As corporificações jamais se equivalem. O pênis não é apenas um dado anatômico. Pode ser um dado de um privilégio de gênero, ligado a qualificações, muito mais que a uma ‘natureza’. Na teologia da terra de Rubem Alves, o eixo estruturante são os corpos sacrificados, não porque o teólogo da terra assim o queira, mas porque a história é feita também e sobretudo de dores nascidas de certas formas humanas de habitação no mundo geradoras de sofrimentos. Formas iníquas, violentas, injustas. Injustiças que qualificam os corpos. Que geram ‘condenados da terra’, como bem lembrou Rubem já nas páginas iniciais de sua tese de doutorado, fazendo referência a Franz Fanon.

São os corpos condenados, estuprados, destruídos, sobrevividos, utilizáveis... corpos enfraquecidos, sem privilégios. Tais corpos crucificados são o tema das mil e uma variações do pensamento deste teólogo da terra. E se são corpos ressuscitados/ressuscitáveis, só podem sê-lo porque foram crucificados. O tema alvesiano é a metamorfose qualitativa dos corpos em seu poder de excedência/transcendência. Esse o fio condutor de uma teologia cuja dietética excretória e assimilatória o pai da teologia da libertação no campo protestante deixou como legado de uma excedente e expansiva *artealegria* sempre à procura de comunhão.

Posso dizer do meu texto: *Hoc est corpus meum* - este é o meu corpo. Minhas substâncias: fantasias, humor, poesia, estórias, fragmentos de conhecimento, imagens, cenas, memórias... Não desejo que você simplesmente ‘entenda’ o que escrevo. Entender é um ato racional. O que eu desejo é que o meu texto seja comido antropofagicamente. Quero que você sinta o meu ‘gosto’(...) Minha esperança é mágica. Desejo que os meus leitores, ao lerem os meus textos, fiquem com os olhos semelhantes aos meus. Assim eles verão o mundo da forma como eu o vejo – e as palavras se tornarão, então, desnecessárias. Se acham que desejar que os outros vejam o mundo com os meus olhos é pretencioso, digo que esse é o desejo embutido em tudo o que se chama arte. Cada tela é um convite para que o espectador veja o mundo com os olhos do pintor. A arte busca comunhão. (ALVES, 2011, p. 40-41).

Referências

- ALVES, Rubem. **Perguntaram-me se acredito em Deus**. São Paulo: Planeta, 2007.
- ALVES, Rubem. **Variações sobre o prazer: Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Babette**. São Paulo: Planeta, 2011.
- ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte**. São Paulo: Loyola, 1985.
- ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.
- ALVES, Rubem. “Deus morreu – Viva Deus!”. In: ALVES, Rubem; MOLTSMANN, Jürgen; SANTA ANA, Júlio de; LEPARGNEUR, Hubert; GORGULHO, Gilberto. **Liberdade e fé**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972.

ALVES, Rubem. **A gestação do futuro**. Campinas: Papyrus, 1987.

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Campinas: Papyrus, 2006.

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Brasiliense, 1981.

ALVES, Rubem. **Por uma teologia da libertação**. Juiz de Fora/São Paulo: Siano/Recriar, 2019.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 1977.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2008.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. In: **Coleção Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. In: **Coleção Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 b.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich W. **O nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

Submetido em: 24/01/2022

Aceito em: 28/02/2022